



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

JUSTUS MÖSER ET LA FRANCE

CONTRIBUTION A L'ETUDE DE LA RE-
CEPTION DE LA PENSEE FRANCAISE
EN ALLEMAGNE AU XVIIIÈME SIECLE.

TOME II

1981

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE LETTRES - METZ -	
N° Inv.	64 374, 2
Cote	4Mz 8118
Loc.	Nagasin

THESE POUR LE DOCTORAT D'ETAT ES LETTRES
PRESENTEE DEVANT L'UNIVERSITE DE METZ
PAR

JEAN MOES

SOUS LA DIRECTION DE MONSIEUR
LE PROFESSEUR PIERRE GRAPPIN

CHAPITRE V

LA GUERRE DE SEPT ANS ET L'ELABORATION D'UNE PENSEE POLITIQUE. DE VOLTAIRE A ROUSSEAU ET A MONTESQUIEU

La période qui va être examinée dans ce chapitre s'étend sur une dizaine d'années. Elle commence en 1756, au moment où éclate la guerre de Sept ans. Sa fin n'est marquée par aucune coupure évidente. Elle ne s'achève pas avec les hostilités, en 1763, parce que les effets de la guerre déterminent encore les activités professionnelles et politiques de Möser et le destin de l'Evêché d'Osnabruck bien au-delà de cette date et parce que les écrits qui sont le fruit de l'expérience acquise par l'homme d'Etat au cours des années de conflit s'échelonnent jusque vers le milieu des années soixante. La première partie de l'*Histoire d'Osnabruck*, qu'il faudrait ranger parmi ces écrits, est achevée, pour l'essentiel, vers 1765 et paraît en 1768. Mais dès octobre 1766 Möser publie le premier numéro de la *Feuille hebdomadaire d'annonces osnabrückoise* pour laquelle il rédige les articles qui seront recueillis plus tard dans les *Fantaisies Patriotiques*. Alors que l'*Histoire d'Osnabruck* n'est pas encore publiée, ces articles annoncent une manière nouvelle. Leur auteur renoue avec sa carrière de publiciste qu'il avait abandonnée depuis 1747, et il adopte un point de vue nouveau en passant de l'optique nationale et historique, qui est celle de l'*Histoire d'Osnabruck*, à une optique locale et politique (1) qui est celle des *Fantaisies Patriotiques*.

C'est donc aux écrits qui ont été rédigés entre 1760 et 1766 qu'est consacré ce chapitre. S'il fallait respecter rigoureusement l'ordre chronologique, il faudrait également y inclure la première partie de

(1) C'est ainsi que William Sheldon (*The intellectual Development of J. Möser, op. cit.*, p. 3 et passim) définit respectivement la "Weltanschauung" de Möser à l'époque de la rédaction de l'*Histoire d'Osnabruck* ("national and historical") et celle qu'il adopte dans les années où il écrit les *Fantaisies Patriotiques* ("political and local").

l'Histoire d'Osnabruck. Mais cette oeuvre est tellement importante par le volume et par l'originalité du contenu qu'il convient de lui consacrer un développement à part. Les écrits de moindre importance qui vont être examinés maintenant se distinguent assez nettement de l'oeuvre majeure de cette époque : ce ne sont pas, en premier lieu, des ouvrages d'histoire, mais ils se présentent plutôt comme des textes de réflexion politique. La perspective historique n'en est, certes, pas toujours totalement absente, mais elle reste sous-entendue. Aussi ne faut-il jamais perdre de vue que la période qui va de 1756 à 1767 est déjà celle de *l'Histoire d'Osnabruck* dont Möser conçoit le projet dès la fin des années cinquante et dont il commence la rédaction dès la fin de la guerre de Sept ans, au plus tard en 1764. Mais s'il aborde bien souvent les thèmes qu'il traite dans les écrits mineurs de cette période d'un point de vue qui est déjà celui de l'historien, il considère à l'inverse les phénomènes historiques du point de vue de l'homme d'Etat que préoccupent les courtois res- la situation politique présente.

La guerre de Sept ans a fait du juriste, de l'érudit et, accessoirement, de l'homme de lettres que Möser était resté jusqu'en 1756 un homme d'Etat. S'il n'a rien écrit de 1756 à 1760, c'est que, pressé par les événements, il a dû affronter des tâches plus urgentes qui ne lui laissaient pas le temps de se consacrer à la production littéraire. Dans la situation inconfortable qui était celle de l'Evêché d'Osnabruck pendant et aussitôt après la guerre de Sept ans, Möser s'est assez rapidement imposé comme l'homme providentiel, justifiant le sens propre de son titre d'"avocat de la patrie". Face à des belligérants qui avaient tous de bonnes raisons de considérer un petit Etat, qui ne demandait qu'à rester neutre dans le conflit, comme un territoire ennemi à occuper, à exploiter et éventuellement à annexer, Möser a été amené à assumer un rôle assez ingrat d'intermédiaire et de négociateur qui lui a d'abord valu bien des méfiances et des rancunes mais qui lui a permis finalement de se gagner l'estime et la reconnaissance à la fois de ses compatriotes et de ses interlocuteurs étrangers. Il a dû négocier avec les Français qui ont plusieurs fois occupé l'Evêché, avec les chefs des armées alliées qui menaçaient de ruiner sa patrie par leurs exigences et, à la fin de la guerre, avec les Anglais qui voulaient profiter de la mort de l'Evêque Clément-Auguste, allié aux Français, pour faire purement et simplement d'Osnabruck

une annexe de l'Electorat de Hanovre. Grâce à sa fermeté alliée à un sens diplomatique tout à fait exceptionnel, il a sauvé son pays de la ruine économique totale, il a réussi à en préserver l'indépendance politique et il s'est trouvé investi, à partir de 1764, de pouvoirs politiques considérables qui lui assuraient une influence décisive sur la destinée de l'Etat osnabruckois.

Il n'est donc pas surprenant que ces préoccupations politiques très concrètes l'aient emporté à partir de 1756 dans sa pensée et dans ses écrits sur les activités littéraires ou érudites. A partir de la guerre de Sept ans la politique détermine la pensée de Möser. Il rédige l'*Histoire d'Osnabruck* avec des arrières-pensées qui sont essentiellement d'ordre politique. Il est vrai que tout ce qu'il a écrit encore entre 1760 et 1765 ne relève pas directement de la politique. La *Défense d'Arlequin* est un ouvrage d'esthétique littéraire et dramatique. Mais toute la démonstration est commandée par le souci de justifier le genre théâtral qui assurera le meilleur délassement de toutes les couches sociales confondues et leur permettra de mieux supporter une réalité politique et économique peu encourageante. Le fragment de l'*Anti-Canadien* et la *Lettre au Vicaire savoyard* sont des ouvrages de réflexion théologique et philosophique. Mais la théologie ou la philosophie que Möser défend contre Voltaire et contre Rousseau est celle qui aidera la masse des sujets et des citoyens à accepter leur condition souvent peu enviable et à exécuter fidèlement les tâches que la société et l'Etat attendent d'eux. Rares sont donc les oeuvres de cette période qui ne soient pas marquées, au moins implicitement, par ce souci fondamentalement politique de préserver de la ruine économique et sociale un territoire fortement ébranlé par les effets de la guerre de Sept ans.

Le problème qu'il faut soulever une nouvelle fois est celui qui préoccupe le commentateur depuis le début de cette étude : quels rapports un homme qui s'enracine de plus en plus profondément dans son terroir et que sollicitent de plus en plus fortement les problèmes politiques locaux peut-il encore entretenir avec la pensée et les lettres françaises ? Son évolution intellectuelle et morale ne risque-t-elle pas de l'éloigner définitivement de la France ? On a vu que la plupart des critiques faisaient de la guerre de Sept ans la période décisive dans la vie de Möser et dans sa carrière d'auteur, celle où

il a pris sa pleine mesure, où il est devenu vraiment lui-même, c'est-à-dire un authentique patriote osnabruckois et allemand. En écrivant l'*Histoire d'Osnabruck*, le fruit le plus mûr de ces années passées dans les quartiers généraux des armées belligérantes ou à la Cour de Londres, Möser a rompu définitivement avec l'universalisme et l'humanitarisme des Lumières et en même temps avec les idéaux du philosophisme français. Il est vrai qu'on ne trouve plus dans les écrits que Möser a rédigés à partir de 1760 cet engouement un peu trop ouvertement affiché pour la culture française ni cette complaisance équivoque pour l'adversaire français que l'on découvre encore en 1750 dans la *Lettre à M. de Voltaire*, écrite pourtant à une époque où notre auteur s'intéressait déjà vivement au passé national. Le temps des revues de jeunesse et de la Lettre à Voltaire est désormais bien révolu. Et pourtant, la France n'est absente ni de la vie ni de l'oeuvre de Möser après 1756. Elle est présente dans sa vie par la force des choses puisque l'"avocat de la patrie" est amené à rencontrer des Français pendant la guerre de Sept ans, ce qui ne lui était pratiquement jamais arrivé auparavant. Découvrir concrètement un peuple à travers son armée d'occupation n'est pas nécessairement le meilleur moyen de bien le connaître. Möser fournira quelques témoignages de cette expérience française un peu particulière dans sa correspondance. Ces témoignages sont plus nuancés qu'on serait en droit de s'y attendre. La réalité, même lorsqu'elle est peu séduisante, est parfois préférable aux idées reçues telles qu'on les rencontre dans les revues de jeunesse. Mais là n'est pas l'essentiel. Dans sa lettre à Nicolaï du 17 décembre 1785 qui est bien le document d'où il faut toujours partir, Möser a résumé les différentes étapes de son attitude à l'égard des lettres françaises. Il a connu au départ une période où ont prédominé l'influence de Marivaux et de Saint-Evremond : c'est celle des revues de jeunesse. Puis il a eu sa période voltairienne dont l'illustration la plus éloquente est la Lettre à Voltaire. Si l'on accorde quelque crédit à ces confidences qu'il fait à Nicolaï, il serait passé ensuite, c'est-à-dire dans les années soixante, par une période rousseauiste :

"Pendant un temps, je pris plaisir à lire l'Abbé Coyer (2) et, à la fin, c'est Rousseau qui m'a entièrement attiré à lui" (3).

Et à la fin de sa lettre il ajoute même :

"Maintenant Rousseau est pourtant le seul parmi les Français qui spectatorem oblectat" (4).

Les termes sont suffisamment vagues pour qu'on ne puisse pas déterminer avec exactitude l'époque à laquelle s'est opérée cette conversion à Rousseau. On possède la preuve que Möser est resté fidèle à son admiration pour l'auteur de l'*Emile*, de la *Nouvelle Héloïse* et des *Confessions* bien au-delà des années soixante et même au-delà de l'année 1785 (5). On sait aussi qui lui a fait découvrir Rousseau : c'est Georg Ludwig von Bar, avec lequel il correspond régulièrement depuis 1753, et sa fille Jeanne Friederike von Bar, avec laquelle il échange une correspondance assez abondante depuis le début des années soixante. Les von

-
- (2) On peut faire des réserves sur l'importance que Möser concède dans cette lettre à l'Abbé Coyer (1707-1782), essayiste brillant et fort apprécié au XVIII^e siècle, qui a rédigé une *Vie de Sobieski, roi de Pologne*. Möser fait une remarque élogieuse sur le style de cet ouvrage dans son traité *Sur la langue et la littérature allemandes* (Ed. Schüddekopf, p. 18). C'est le seul endroit où il cite l'Abbé Coyer, en-dehors de la lettre à Nicolaï.
- (3) *Briefe*, p. 390 : "Eine zeitlang gefiel mir der Abbé Coyer und zuletzt zog mich Rousseau ganz an sich".
- (4) *Ibid.*, p. 391 : "Jedoch ist jetzt Rousseau der einzige unter den Franzosen, qui spectatorem oblectat".
- (5) Les références à Rousseau sont nombreuses dans les *Fantaisies Patriotiques*. Möser le nomme encore en 1787 dans la première des *Lettres sur la tolérance générale (Ueber die allgemeine Toleranz*. SW V, p. 236), dans un article de la *Berlinische Monatsschrift* de juin 1789, en même temps que Madame de Warens (HKA IX, p. 134), et plusieurs fois encore dans la même revue, en janvier et en novembre 1791 (HKA IX, p. 152, 153 et 180). Ces mentions tardives sont toujours positives, sauf la dernière qui implique une critique de la conception rousseauiste du contrat social.

Bar ont pris le relais de von dem Bussche. Comme feu le seigneur de Hunnefeld, ils écrivent leurs lettres en français et Möser leur répond en français. Tout comme von dem Bussche a contribué à mieux faire connaître à son protégé, le jeune secrétaire de la noblesse, la littérature française classique et celle de la première moitié du XVIIIe siècle, ils ont initié leur ami et conseiller juridique aux grands auteurs de la seconde moitié du siècle et en particulier à Rousseau (6). Malgré le manque de précision chronologique du témoignage fourni par la lettre à Nicolaï, il est permis de penser qu'en évoquant le moment où Rousseau "l'attira entièrement à lui" Möser songe en priorité à l'époque où il écrivait la *Lettre au Vicaire savoyard*, c'est-à-dire vers 1762. Il est certes curieux que l'attrance se traduise d'emblée par un écrit polémique dans lequel les thèses de l'auteur admiré sont énergiquement réfutées. Mais cette attitude n'est pas nouvelle chez Möser. Elle a déjà été illustrée par la lettre à Voltaire. Par la suite, Rousseau, bien que toujours ouvertement admiré, deviendra l'adversaire par excellence du penseur politique hostile aux idées de liberté et d'égalité exposées dans le *Contrat social* et reprises par certains théoriciens de la Révolution française. Cette apparente contradiction signifie simplement que dans le cas de Rousseau, comme dans celui de Voltaire ou d'autres auteurs français, Möser se montre très sélectif dans son admiration et qu'il se réserve le droit d'apprécier le style (7) et d'adopter certaines idées tout en en rejetant catégoriquement d'autres.

(6) Cf. Schiermeyer Ludwig, *Das Möserbild nach neuen Briefen*, op. cit., p. 84 qui souligne l'importance accordée à Rousseau et à Montesquieu dans la correspondance de Möser avec Jeanne von Bar. Il est question par exemple, de la *Nouvelle Héloïse* dans une lettre de J. von Bar à Möser de 1762 (*Briefe*, p. 107 sq.).

(7) Möser compare volontiers son propre style à celui de Rousseau (Cf. *PPh* IV, 1, HKA VII, p. 14, où Rousseau est qualifié de "grand homme" et *Ueber die deutsche Sprache und Literatur*, ed. Schüddekopf, p. 18 sq.).

Est-ce à dire que les dix années qui vont de 1756 à 1767 sont entièrement placées sous le signe de Rousseau ? On peut prévoir que cela n'est déjà pas entièrement vrai de la pensée politique de Möser qui s'affirme dans les années soixante. Cela n'est pas vrai non plus d'un certain nombre d'écrits mineurs autres que la *Lettre au Vicaire savoyard* d'où Rousseau est soit totalement absent, soit évoqué très rapidement. Dans la *Défense d'Arlequin* il n'est fait mention qu'une seule fois en termes très vagues et parmi bien d'autres références à des oeuvres ou à des auteurs français à la *Nouvelle Héloïse* et son nom est évoqué une autre fois, d'une manière plus pertinente, dans la préface pour la seconde édition, en 1777. L'*Anti-Candide* est entièrement consacré à Voltaire et n'a de rapport avec Rousseau que dans la mesure où il réfute, comme la *Lettre au Vicaire savoyard*, les conceptions religieuses et philosophiques des Lumières françaises. L'auteur de l'*Emile* et du *Contrat social* n'est donc vraiment présent que dans cette lettre au Vicaire et, d'une toute autre façon, dans l'*Histoire d'Osnabruck*, où il est assez rarement cité, mais où Möser reprend, en les modifiant considérablement, certaines de ses idées sur les origines et sur l'évolution des sociétés.

Il est un autre nom qui apparaît à cette époque dans les oeuvres de Möser : c'est celui de Montesquieu qui a été presque totalement ignoré auparavant. Les revues de jeunesse contenaient quelques allusions très hypothétiques aux *Lettres persanes*. Dans le traité *Sur la valeur des passions et des inclinations bien équilibrées* on trouve une ou deux remarques qui permettent de supposer que son auteur a déjà lu l'*Esprit des lois*. Il est beaucoup plus probable que ce sont encore les von Bar qui ont initié Möser vers la fin des années cinquante et le début des années soixante à la lecture de Montesquieu (8). L'*Esprit des lois* est cité pour la première fois dans la *Lettre au Vicaire savoyard* qui contient bien d'autres allusions plus ou moins voilées au maître-ouvrage

(8) Cf. Ludwig Schiermeyer, *Das Möserbild nach neuen Briefen*, op. cit., p. 84. Dans une lettre de 1762, Jeanne von Bar annonce à Möser qu'elle lui envoie l'"Esprit" (*Briefe*, p. 108).

du seigneur de la Brède. Le nom de Montesquieu apparaît fréquemment dans la correspondance des années soixante et dans l'*Histoire d'Osnabruck*. Montesquieu n'a pas droit, comme Rousseau, à un traité qui lui soit entièrement consacré. Möser ne le nomme pas dans sa lettre à Nicolaï du 17 décembre 1785, lorsqu'il énumère les noms des auteurs français qui ont marqué sa pensée et il préfère parler de l'Abbé Coyer auquel il doit pourtant peu de choses. Cette étonnante discrétion est assez significative : Möser a tendance à parler peu ou parfois plutôt en mal qu'en bien des auteurs qui lui ont beaucoup apporté. Montesquieu est de ceux-là. A partir du début des années soixante, l'historien et écrivain osnabrückois s'est senti attiré par l'auteur français qui était juriste et érudit comme lui et qui abordait, comme il le faisait, la politique à travers l'histoire et l'histoire à partir de la politique. Le passage de Voltaire, qui ne sera au demeurant jamais totalement négligé, à Rousseau et à Montesquieu correspond bien à l'évolution intellectuelle d'un auteur dont la guerre de Sept ans a fait un homme d'Etat et un penseur politique.

*

* *

Möser a eu tout le loisir de s'initier au métier d'homme d'Etat pendant la guerre de Sept ans. La situation créée par le conflit était particulièrement favorable pour un homme de sa trempe, c'est-à-dire qu'elle était d'une complexité que seul un esprit d'un talent politique et diplomatique exceptionnel pouvait dominer. L'Evêché d'Osnabruck n'était pas directement concerné par une guerre à laquelle il n'avait rien à gagner, à supposer qu'il ait envie d'y gagner quoique ce soit et qui pouvait tout lui faire perdre, y compris son indépendance. La France,

qui visait essentiellement à entamer la puissance anglaise en s'attaquant aux possessions continentales de la Couronne britannique, c'est-à-dire au Hanovre, s'était alliée à son ancien ennemie héréditaire, l'Autriche, qui ne s'était pas encore résignée à la perte de la Silésie, et qui voulait reprendre sa revanche sur la Prusse. Celle-ci avait accepté l'alliance que lui offrait le roi Georges II d'Angleterre à la fois pour protéger les territoires qu'elle possédait en Allemagne du Nord-Ouest et que les Français ne manqueraient pas d'occuper en attaquant le Hanovre et pour équilibrer l'alliance franco-autrichienne à laquelle s'était jointe la Russie désireuse de profiter de l'occasion pour occuper une partie de la Pologne. Le grand électeur de Cologne et évêque d'Osnabruck, Clément-Auguste, avait fini par succomber aux sollicitations des Français et des Autrichiens et surtout à leurs deniers dont il avait tant besoin pour bâtir ses châteaux et organiser ses fêtes somptueuses. Il s'était engagé à fournir à la France, dès 1731, en échange d'importants subsides, six mille soldats, à répondre à toutes les réquisitions françaises, à condition que ses territoires fussent épargnés par les charges de guerre (9). Il avait, bien entendu, dépensé depuis longtemps ces subsides à d'autres fins que militaires et il réussit à grand peine à rassembler au moment de la déclaration de guerre, en 1756, un corps de 1 800 hommes qui s'avèrent totalement inefficaces. Ces soldats devaient être recrutés dans tous les territoires de l'électeur, y compris à Osnabruck. En même temps, le petit territoire devait fournir des troupes au cercle impérial de Westphalie. En déclarant la guerre à la Prusse, l'Autriche s'était acquis le consentement de la Diète impériale pour pouvoir agir au nom de l'Empire tout entier. Les Etats membres de l'Empire devaient dans ce cas apporter leur concours militaire aux troupes impériales dans le cadre du cercle pour faire échec à l'ennemi extérieur ou intérieur, en l'occurrence le Hanovre et la Prusse. Ainsi l'Evêché d'Osnabruck était-il, sans l'avoir voulu, directement impliqué dans le conflit par l'alliance de son souverain

(9) Cf. Ennen dans son article sur Clément-Auguste dans la *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. IV, p. 302 sq.

avec les Français et par son appartenance au Saint-Empire. Officiellement il était allié à la France, bien que la majorité de la population se sentit plus d'affinités avec les Hanovriens qui leur avaient fourni autrefois, en la personne d'Ernest-Auguste II, un régent très populaire. On savait à Osnabruck que l'alliance pour ainsi dire contre nature avec les Français et les Autrichiens n'était que le fait d'un prince catholique étranger que les fantaisies de la "Capitulatio perpetua" avait placé sur le trône épiscopal et qui serait un jour ou l'autre à nouveau remplacé par un souverain issu de la Maison de Brunswick-Lunebourg. La population en majorité protestante de l'Evêché supportait beaucoup moins bien ces compromissions que les populations voisines, en majorité catholiques, des territoires de Paderborn et de Munster, plus favorables à l'électeur de Cologne. Officiellement encore les alliés anglo-prussiens étaient en droit de considérer l'Evêché d'Osnabruck comme territoire ennemi, ce qu'ils ne manquèrent pas de faire jusqu'à la mort de Clément-Auguste, en 1761. Ainsi la patrie de Möser changea-t-elle, sans avoir à choisir, de camp au milieu du conflit. Si elle était déjà paradoxale et redoutable du point de vue politique, la situation ne l'était pas moins du point de vue géographique. Eloignée de ses "alliés", Osnabruck était entièrement entourée de territoires "ennemis" : le Hanovre, les possessions prussiennes du Nord-Ouest et la Hesse alliée aux Anglo-Prussiens. Le plan militaire français, qui visait à l'occupation du Hanovre, prévoyait deux offensives simultanées, l'une par l'Ouest, à travers la Westphalie, et l'autre, par le Sud, à travers la Hesse (10). Dans les deux cas, et surtout dans le premier, le territoire d'Osnabruck devait se transformer inmanquablement, sinon en champ de bataille, du moins en théâtre des opérations militaires et en point de passage obligé pour les belligérants. A cette époque, le passage de troupes en campagne, qu'elles fussent alliées ou ennemies, constituait toujours pour les pays traversés une calamité.

(10) Cf. Sheldon, *op. cit.*, p. 48.

Ce qui était prévisible arriva. Osnabruck, dont les habitants ne demandaient qu'à vivre en paix et ne se sentaient d'aucune manière concernés par le conflit, dut subir la guerre de plein fouet, connut toutes les calamités que celle-ci entraînait et sortit de l'affaire exsangue et quasi totalement ruinée. Dès l'été 1757, les Français, profitant de l'incompétence du commandant des armées anglo-prussiennes, le duc de Cumberland, traversèrent la Westphalie, occupèrent Osnabruck, entrèrent sans rencontrer de résistance notable dans le Hanovre et avancèrent même jusqu'aux bords de la mer du Nord, à Brême. Bien qu'il fût directement touché par l'occupation de ses territoires rhénans, Frédéric II ne fit rien pour empêcher cette avance, et il préféra guerroyer du côté de la Silésie, en attendant que les Anglais, émus par la perte du Hanovre, s'engageassent plus à fond sur le Continent (11). Ses calculs n'étaient pas sans fondement. Dès l'année suivante les Français subirent de graves revers. Après les avoir battus comme ils ne l'avaient encore jamais été en territoire allemand à Rossbach en novembre 1757, Frédéric II fit remplacer l'incapable Cumberland par le duc Ferdinand de Brunswick, qui reçut pour mission de défendre avec, cette fois-ci, un appui plus substantiel des Anglais, le Hanovre. Dès mars 1758, le duc avait refoulé les Français sur la rive gauche du Rhin, il établit ses quartiers d'hiver à Munster et installa ses troupes dans les territoires de Clément-Auguste, c'est-à-dire non seulement à Munster, mais aussi à Paderborn et à Osnabruck. Ce n'était assurément pas les troupes levées par l'Electeur de Cologne ou par l'Empereur dans le cercle de Westphalie qui l'empêchèrent de procéder à cette occupation en toute quiétude. Les caisses de l'Electeur de Cologne étaient vides, les évêchés westphaliens n'étaient pas prêts à fournir des hommes et les rares soldats que l'on put rassembler n'avaient aucune envie de se battre. Sur les 1 500 hommes que l'on avait réussi à recruter en Westphalie, seuls 82 arrivèrent au lieu du ralliement, à Furth. Tous les autres s'étaient perdus en route avec la complicité tacite de leurs chefs (12). A Osnabruck, les éventuelles recrues

(11) *Ibid.*

(12) C'est ce qu'écrit Möser dans une lettre à Gleim du 27 juillet 1757 (*Briefe*, p. 90).

s'empressaient de traverser la frontière hollandaise, selon une tradition bien établie, et attendaient là-bas des temps plus favorables. La fortune changea plusieurs fois de camp pendant les hostilités, ramenant ou chassant les uns et les autres du territoire d'Osnabruck. Jusqu'à la mort de Clément-Auguste, en février 1761, les Anglo-Prussiens s'y comportèrent comme en territoire conquis, imposant aux populations toutes les charges de cantonnement et de lourdes contributions financières et matérielles. C'est ainsi que lorsque, par exemple, le duc de Brunswick fit consolider la forteresse prussienne de Wesel où il installa 20 000 hommes, les paysans d'Osnabruck durent assurer les charrois et l'intendance. Les Français ne se comportaient guère mieux. Malgré les assurances qu'ils avaient données à Clément-Auguste, ils traitèrent ses possessions westphaliennes comme des territoires occupés, sans toutefois commettre d'exactions. Mais lorsque leur allié mourut, ils n'eurent plus aucune raison d'épargner un territoire qui allait passer à l'ennemi. Ils savaient fort bien que statutairement le successeur de Clément-Auguste serait un Hanovrien, c'est-à-dire un fils de leur ennemi, le nouveau roi d'Angleterre, Georges III. Ils appliquèrent donc aux anciens territoires de l'électeur de Cologne la méthode qui consistait à tirer le plus de ressources possibles des pays qu'ils occupaient et dont ils étaient obligés de se retirer. Ainsi leurs exigences se firent-elles de plus en plus exorbitantes. En août 1761, un contingent français pénétra par surprise à Osnabruck et exigea sur le champ une contribution de cent mille Reichstaler qui furent payés céans (13). Le mois suivant, les Français revinrent encore pour quelques jours et réclamèrent quatre cent mille Reichstaler. Ils firent une dernière apparition en octobre 1762, réclamèrent cette fois-ci un million trois cent mille livres, prirent des otages et menacèrent de mettre l'Evêché à feu et à sang si la somme n'était pas payée (14). A la fin de la guerre, le

(13) Sheldon, *op. cit.*, p. 49.

(14) *Ibid.* Sheldon cite un témoignage de Stüve, Johann Eberhard, *Beschreibung und Geschichte des Hochstifts und Fürstentum Osnabruck mit einigen Urkunden*. Osnabrück, 1789, p. 463 sq.

petit Etat se trouvait réduit à un état de misère extrême (15). Les intérêts qu'il devait payer pour les sommes qui avaient été empruntées pour satisfaire aux exigences des divers belligérants s'élevaient déjà à eux seuls à deux cent mille talers par an (16).

L'homme qui prélevait les contributions et qui les remettait aux demandeurs français ou anglo-prussiens s'appelait Justus Möser. Cette fonction ingrate aurait dû lui valoir la haine de ses compatriotes et de sérieux ennuis à la fin des hostilités. Il n'en fut rien. Il fut au contraire salué unanimement comme le sauveur de la patrie. On lui sut gré d'avoir su limiter les dégâts et d'avoir sauvé l'indépendance de l'Evêché. Il ne fait pas de doute, en effet, que sans son intervention et sans son talent de négociateur, les exigences des belligérants de tous bords eussent été bien plus considérables encore, la dette à rembourser encore bien plus élevée et le territoire d'Osnabruck eût été purement et simplement sécularisé et rattaché au Hanovre. A première vue, il n'était pas évident que Möser eût un rôle décisif à jouer dans les événements qui affectèrent l'Evêché pendant la guerre de Sept ans. En tant qu'avocat, il n'était qu'un citoyen privé sans pouvoir. En tant que syndic de la noblesse, il pouvait tout au plus intervenir pour essayer d'obtenir du gouvernement une réduction de la part des charges, au demeurant considérables, qui étaient imposées au second ordre. En tant qu'"avocat de la patrie", son rôle se réduisait à celui d'un fonctionnaire subalterne chargé de régler les contentieux qui opposaient les particuliers à l'Etat. Il n'était pas homme d'Etat et n'avait aucun titre qui l'habilitât à négocier à égalité et en égal avec les représentants des Etats belligérants. Et pourtant le rôle qu'il a assumé pendant et aussitôt après la guerre de Sept ans a été décisif

(15) En décembre 1762, Möser doit loger le conseiller hanovrien von Lenthe, chargé de diriger provisoirement l'administration osnabruckoise, chez sa belle-mère parce que tous les bâtiments publics sont occupés par les troupes et il lui conseille de faire venir du bois de chauffage des forêts domaniales parce qu'il n'y en a plus à Osnabruck (*Briefe*, p. 123).

(16) Bäte. *J. Möser. op. cit.*, p. 79.

pour l'avenir de la petite principauté (17). Au départ, ce n'est d'ailleurs pas à lui qu'on songeait pour régler les affaires avec les occupants. Le gouvernement d'Osnabruck reçut l'ordre de constituer une commission qui devait négocier avec les Français tous les problèmes relatifs aux cantonnements, à l'approvisionnement et au passage des troupes (18). Une autre commission, constituée par les états provinciaux, fut chargée d'une mission analogue en mars 1758, lorsque les Anglo-Prussiens remplacèrent les Français. Quand il s'avéra que ces commissions remplissaient mal leurs fonctions, les états délèguèrent Möser personnellement, sans toutefois lui conférer la qualité de plénipotentiaire. Manifestement, tout le monde, en particulier la noblesse, se méfiait de lui et n'attendait rien de ses démarches (19). Mais peu à peu il réussit à s'imposer non seulement comme le syndic d'un état particulier, mais comme celui de tous les états réunis et à apparaître comme le représentant qualifié du pays tout entier, comme le "Landesdeputierte". Tant et si bien que c'est lui qu'on chargea tout spontanément d'aller négocier à la Cour de Londres, après la signature du traité d'Hubertusburg, qui mettait fin aux hostilités, le problème des dommages de guerre et applanir le différent qui opposait le chapitre au roi d'Angleterre au sujet de la succession de Clément-Auguste. Il en revint en avril 1764 avec le titre très peu officiel, mais très avantageux du point de vue des pouvoirs politiques qu'il conférait, de conseiller-expert, de "Konsulent". La situation était telle qu'à la fin de la guerre de Sept ans Möser présidait déjà en fait aux destinées de l'Etat osnabruckois. Mais on peut ajouter que dès 1758, il a pratiquement dirigé la politique étrangère de la principauté (20).

(17) Pour le rôle que Möser a joué pendant la guerre de Sept ans, on consultera Alfred Frankenfeld, *Justus Möser als Staatsmann im Siebenjährigen Kriege und am englischen Hofe*. Dissertation, Göttingen, 1922.

(18) *Ibid.*, p. 10.

(19) *Ibid.*, p. 46 sq.

(20) Sheldon, *op. cit.*, p. 49.

Comment Möser avait-il réussi ce tour de force d'être le receveur des impôts exigés par les divers occupants et de devenir en même temps l'homme de confiance des états osnabruckois, tout en se gagnant l'estime du gouvernement anglais dont les desseins étaient contraires aux intérêts des autochtones ? Pendant et après le conflit, le but à long terme de la politique de Möser a été de sauvegarder l'autonomie de l'Evêché à l'intérieur du Saint-Empire germanique et d'empêcher en conséquence son absorption par le Hanovre. Ce dessein aurait dû le mettre en porte-à-faux face au gouvernement anglais. Mais il a su persuader le roi d'Angleterre qu'il avait tout intérêt à préférer une administration autonome de la principauté, assurée par des hommes de confiance, à une administration directement dirigée de Londres. Möser pouvait d'autant mieux se faire entendre qu'il avait délibérément joué dès le début de la guerre la carte anglaise, sans toutefois se montrer ouvertement déloyal envers son souverain, l'Electeur de Cologne. Il savait pertinemment que celui-ci, usé par ses débauches, ne régnerait plus longtemps et serait bientôt remplacé par un prince anglais. Les événements lui ont donné raison. S'il a opté en faveur de l'Angleterre, ce n'est pas par ambition personnelle, mais parce que ce choix lui permettait de réaliser son but à court terme : limiter les charges de guerre imposées à la population osnabruckoise et éviter la ruine économique complète de la principauté. Möser ne faisait pas seulement fond sur le successeur hanovrien de Clément-Auguste, mais aussi sur une défaite des Français qu'il a assez rapidement considérée comme très probable (21). N'ayant donc pas grand chose à attendre du côté français, il faisait valoir auprès des Anglais qu'il était de leur intérêt de ménager un territoire dont l'un des leurs serait bientôt le prince et dont la population leur était acquise dans sa grande majorité. Ne s'étaient-ils d'ailleurs pas engagés, après la mort de Clément-Auguste, à verser des réparations pour les dommages qu'ils avaient causés à la principauté ? Ces arguments étaient d'autant plus plausibles qu'ils étaient exposés par un homme qu'on savait depuis longtemps acquis à la cause de la Maison de

(21) Il a prévu cette défaite dans ses lettres dès 1757. Cf. *infra*.

Hanovre. Aussi lui pardonnait-on volontiers en haut-lieu, à Hanovre et à Londres, les concessions qu'il était contraint de faire à son maître, l'Electeur de Cologne, et à ses alliés français. Son loyalisme même contraint, envers le souverain régnant était un gage de son loyalisme beaucoup plus spontané, envers le futur successeur de Clément-Auguste

Les Anglo-Prussiens avaient de bonnes raisons d'accorder quelque crédit à ce négociateur bien intentionné. Möser avait réussi en juin 1758 à persuader les états qu'ils devaient honorer les exigences des alliés malgré l'interdiction de Clément-Auguste (22). Il satisfaisait toujours à leurs demandes quand il le pouvait. Quand il ne le pouvait pas, il invoquait le manque de moyens et non celui de bonne volonté. N'avait-il pas fait preuve de bonne volonté en refusant de s'associer, en mai 1758, à la résolution commune des évêchés westphaliens qui voulaient refuser de payer les contributions réclamées par les Anglais et les Prussiens ? Son attitude dans cette affaire était, sinon loyale envers des partenaires qui se trouvaient dans la même situation que l'évêché d'Osnabruck, du moins habile et s'avéra être très avantageuse à moyen et à long terme. Les documents qu'ils a rédigés lui-même et surtout sa correspondance, du moins ce qu'on en connaît actuellement, montrent à l'évidence deux choses : d'abord que Möser était sincèrement patriote, c'est-à-dire qu'il était préoccupé jusqu'à l'obsession des malheurs que la guerre faisait subir à sa petite patrie, et, ensuite, que sa sympathie allait au camp anglais et hanovrien, bien qu'il eût plus d'une fois à se plaindre du comportement de ces trop encombrants amis dont les intérêts, il ne le savait que trop bien, ne coïncidaient pas tout à fait avec ceux de l'Evêché (23). Ces sympathies allaient né-

(22) Frankenfeld, *op. cit.*, p. 73.

(23) Dans une lettre du 6 décembre 1758 à Christian Diedrich von dem Bussche, frère de son défunt ami et conseiller de guerre secret à Hanovre, il se plaint du comportement des Anglais qui occupent l'Evêché, transforment les deux-tiers d'Osnabruck en hôpital et recrutent de force dans leurs régiments les jeunes gens et les valets de ferme. Ce recrutement forcé fait fuir les hommes, prive le gouvernement des bras dont il a besoin pour assurer les livraisons en nature réclamées par l'occupant et remet en cause les accords passés avec le roi d'Angleterre, le ministère du Hanovre et le duc de Brunswick (*Briefe*, p. 91 sq.)

cessairement de pair avec une attitude pour le moins réservée à l'égard de l'Electeur de Cologne et de ses alliés français. Möser a rédigé, probablement après la guerre de Sept ans, une esquisse non datée dans laquelle il juge assez sévèrement l'action diplomatique de la France dans la phase préparatoire de la guerre.(24). Clément-Auguste, écrit-il dans ce texte, a joué de malchance. La France, ou, plutôt, le ministre de la guerre, le duc de Belle-Isle, hait la Maison de Hanovre et veut s'emparer des possessions allemandes que Georges II ne veut pas abandonner. L'Autriche se refusant à défendre la cause du roi d'Angleterre, celui-ci est contraint de conclure une alliance défensive avec la Prusse. Mais les deux alliés se sentent menacés par la puissante coalition qu'ont constitué la France, l'Autriche, la Russie et à laquelle se sont associés par crainte, par espoir et pour honorer d'anciens engagements, l'Empire et la Suède. Möser, on le voit, cherche à disculper la Prusse et l'Angleterre et à faire porter la responsabilité de la guerre à la France. Quant à Clément-Auguste, impressionné par la puissance de la coalition, il a fait de la nécessité une vertu et il a fini par céder aux instances pressantes de la France pour laquelle, dit Möser, il n'éprouvait au fond aucune sympathie. Des "patriotes" avaient pourtant bien vu que l'Electeur de Cologne, n'aurait rien à gagner à cette alliance, mais qu'il avait tout à y perdre, puisque ses évêchés deviendraient inévitablement le théâtre des opérations. Ils lui avaient conseillé de s'unir avec le Palatinat pour défendre le Rhin inférieur, d'inviter la Hollande, le Hanovre et la Bavière, sa patrie d'origine, à s'associer à cette alliance anti-française. Mais Belle-Isle a réussi à écarter ces conseillers avisés et à faire nommer ministre de l'Electeur l'une de ces créatures, un certain Raesfeld, qui était en même temps l'obligé de l'Empereur et auquel le sort des évêchés était indifférent. Ainsi le destin de ces derniers était-il déjà scellé, avant que les intentions du gouvernement français ne fussent officiellement connues. Möser est relativement indulgent pour Clément-Auguste, auquel il reproche surtout

(24) *Zur Vorgeschichte des Siebenjährigen Krieges*. HKA XIV, 1, pp. 348-350.

son manque de résolution et de lucidité, mais il ne ménage pas le gouvernement français qu'il rend directement responsable des malheurs qu'ont subis les évêchés westphaliens, en particulier celui d'Osnabruck, pendant la guerre. On remarquera qu'il exclut du projet d'alliance qu'il prête aux conseillers "patriotes" de Clément-Auguste la Prusse. Les temps où il admirait inconditionnellement Frédéric II sont bien révolus. Il n'a jamais pardonné au roi de Prusse d'avoir abandonné, pour des raisons de tactique politique, la Westphalie aux Français au début de la guerre et d'avoir considéré les évêchés comme quantités négligeables (25).

Le ton sur lequel il parle, du moins au début de la guerre, des troupes françaises qui viennent d'envahir son pays est cependant relativement mesuré. Dans une lettre à Gleim du 24 juillet 1757, il se moque un peu des femmes de Rinteln, entre autres de sa propre belle-soeur, d'avoir fui sur l'autre rive de la Weser quand on leur a annoncé l'arrivée des Français (26). Quand ceux-ci sont effectivement entrés dans la ville, ces braves femmes ont été toutes étonnées de s'en tirer avec un pain cuit dans leur four. Et Möser d'ajouter qu'il préfère mille fois les Français aux quinze cents hommes du cru qu'on a recrutés pour constituer l'armée impériale du cercle de Westphalie (27). C'est certes, remarque-t-il, une calamité que l'arrivée des troupes françaises dans les régions où elles s'installent. Mais déjà il pense que leurs succès ne seront pas de longue durée et que les habitants n'auront pas à les supporter trop longtemps. Elles ne comptent que 80.000 hommes, les projets des états-majors sont trop vastes et la moindre défaillance dans l'enchaînement des opérations les mettra en très mauvaise posture. Les alliés (les Anglais et les Prussiens) ont bien raison de ne rien faire et Möser parie que tout se terminera mal pour les envahisseurs français. "Rira bien qui rira le dernier", écrit-il en français (28).

(25) Lettre à Gleim du 26 février 1756. *Briefe*, p. 88.

(26) *Briefe*, p. 89.

(27) *Ibid.*

(28) *Ibid.*, p. 90.

Il note avec une satisfaction à peine dissimulée que les désertions sont nombreuses et que la maladie fait des ravages. En outre, le soldat français, ce soldat français qui inspire tant de crainte aux Allemands qui se rappellent encore les guerres d'antan, n'est pas si courageux à l'étranger que sur ses frontières. Il est tout perdu et ne se sent pas en sécurité. A la moindre difficulté l'homme de troupe perdra tout son courage et il sentira encore bien plus fortement le mal du pays qui le tourmente déjà maintenant (29). Même les officiers, dont le comportement, relève Möser, est irréprochable, ne sont pas satisfaits de cette guerre. Les sujets prussiens des duchés de Clèves et de Mark sont satisfaits de tout, hormis des charrois, et souhaiteraient que les Français puissent passer rapidement, afin qu'ils soient libérés de cette corvée. Les évêchés de Paderborn et de Munster sont, en revanche, déjà tellement ruinés par le passage des troupes des deux camps qu'il leur faudra au moins cinquante ans pour s'en remettre. Il est évident que Möser souhaite sinon la défaite, du moins le départ des Français. Mais les jugements qu'il porte sur eux sont plutôt nuancés et ne trahissent aucune haine. Les inconvénients qu'entraîne leur présence sont ceux qu'entraîne tout passage d'une armée en campagne, qu'elle soit d'un camp ou d'un autre, comme le prouve le cas des deux évêchés voisins. Möser est bien renseigné sur le moral et l'état d'esprit des troupes françaises. On peut supposer qu'il s'est lui-même entretenu avec des officiers en cantonnement ou même avec de simples soldats. Ce qu'il dit d'eux sonne finalement plus vrai que ce qu'il affirme un peu péremptoirement des Français en général, sans en avoir jamais vu, dans ses revues de jeunesse. Mais le temps passant, on conçoit qu'il ait plus mal supporté cette présence étrangère et les charges croissantes qu'elle entraînait pour ses compatriotes. En juillet 1760, dans une lettre au frère de von dem Bussche, il signale l'incursion dans l'Evêché d'un groupe de soldats français sous la conduite du colonel Campfort qui ont pris quelques otages et deux tonneaux remplis de monnaies

(29) *Ibid.*

et destinés aux Prussiens (30). Ces Français-là sont moins recommandables que les Français bien disciplinés que les femmes de Rinteln avait eu tort de craindre en 1757. Mais qu'importe ! Le duc de Brunswick leur prépare un tour à sa façon en leur coupant la route de Marbourg où ils ont leurs dépôts de farine. En Westphalie, il y a déjà longtemps qu'ils ne trouvent plus un seul sac de grain et leur situation y est très précaire (31).

Pendant ce temps, Möser se bat pour obtenir quelques modestes remises de contributions des uns ou des autres et il passe son temps à courir dans les états majors où il finit par connaître beaucoup de monde (32). Après 1761 il n'a plus guère de succès auprès des Français. Auprès des alliés anglo-prussiens il recourt à des méthodes de statistique comparative qui témoignent d'un certain "égoïsme patriotique", mais qui ne sont pas sans efficacité. Osnabruck ne compte que 3 500 paysans susceptibles de fournir des charrois et des provisions, alors que Munster en compte 32 000. Aux premiers les alliés réclament 20 000 charrois et à ceux de Munster seulement 16 000 (33). Osnabruck doit payer plus de 200 000 Reichsthaler, alors que l'Evêché de Munster, qui est dix fois plus grand, n'en paie que 800 000 (34). L'injustice relative est flagrante, les alliés sont obligés d'en convenir et ils réduisent leurs exigences. Mais le succès le plus spectaculaire que Möser ait enregistré au cours de ses multiples démarches est dû à sa plume d'écrivain et de poète. Le 10 janvier 1760 l'envoyé des états d'Osnabruck se trouvait au quartier général du duc Ferdinand de Brunswick à Marbourg, pour y négocier un rabais d'un pour cent sur une lourde contribution qui avait été réclamée par les alliés. Le duc était d'excellente humeur,

(30) *Briefe*, p. 98.

(31) *Ibid.*, p. 99.

(32) Lettre du 4 juillet 1759 à son beau frère Friederici (*Briefe*, p. 97).

(33) Frankenfeld, *op. cit.*, p. 51 sq.

(34) *Ibid.*, p. 62. Cf. également Sheldon, *op. cit.*, p. 50.

car il venait de remporter le jour même une victoire sur les Français, à Dillenburg. Deux jours plus tard, il devait fêter son anniversaire. Möser profita de l'occasion pour rédiger en quelques heures un petit compliment qu'il fit imprimer aussitôt et distribuer dans le camp le jour de l'anniversaire (35). Le compliment s'intitulait : "Très modeste remontrance et requête rédigée par moi, Joseph Patridge, entrepreneur général des réjouissances au quartier d'hiver de la haute Armée alliée, présentée le 12 janvier 1760 au sujet du rabais d'un pour cent" (36). Pour présenter ses vœux, Möser prend le masque de maître des menus plaisirs de Son Altesse le Duc. Mais ce Joseph Patridge n'est rien d'autre qu'une métamorphose d'Arlequin. D'ailleurs il prend effectivement en cours de route le nom d'Arlequin pour dire à sa belle :

"Viens, Margot, laisse les héros guerroyer,
Laisse Ferdinand et Frédéric remporter des victoires ;
Je te donne un baiser et pense :
S'il faut faire la guerre,
Que ce soit avec toi seul,
Et si ce n'est avec toi, du moins à la taverne" (37).

La requête de Joseph Patridge est donc une sorte de prologue à la *Défense d'Arlequin* que Möser publiera un an plus tard, une application pratique qui précède l'exposé théorique. Bien qu'il sache adopter le ton populaire, comme le montrent les vers qui précèdent, Patridge ne se confond pourtant pas plus que l'Arlequin du traité sur le comique grotesque avec le "Hanswurst" allemand. S'il appelle sa requête également une "remontrance", c'est qu'il se désole de ne pas pouvoir faire profi-

(35) Pour les circonstances, cf. la biographie de Möser par Nicolăi, *SW* X, p. 27, note.

(36) *Unterthänigste Vorstellung und Bitte mein, Joseph Patridgen General-entrepreneurs der Winterlustbarkeiten bei der hohen Alliirten Armee præs. den 12. Jan. 1760 in puncto des Abzugs von 1 p. C. SW* IX, pp. 55-62.

(37) *Ibid.*, p. 59 : "Komm, Gredel, lass die Helden kriegen, / Lass Ferdinand und Friedrich siegen ; / Ich küsse dich und denke : / Soll es gekrieget sein, / So sei's mit dir allein ; / Wo nicht, doch in der Schenke".

ter le duc et sa suite de ses talents, de sa troupe, de son théâtre et de ses merveilleuses mises en scène parce que le général choisit des quartiers trop inconfortables et qu'il ne prend même pas de repos en hiver. La remontrance est évidemment un éloge. Ce qui distingue cet Arlequin très raffiné du "Hanswurst", ce n'est pas seulement son art de tourner des compliments, mais encore ses goûts très parisiens. Parmi ses accessoires de théâtre, il possède en effet un pâté de "papier mâché doré et vernissé par Martin" (38), une "souricière tapissée de Crébillon fils" (39), une tempête "couleur de Pompadour" (40), un soleil qui descend dans la mer de Le Brun (41) et toutes sortes de "crèmes à la glace" (42). Il s'est rendu l'été précédent à Paris pour faire arranger son chapeau "à l'écuyère" (43). Tous ces noms français sont de pure fantaisie et trahissent une francomanie qui ridiculise quelque peu le personnage en lui prêtant les traits de ces amuseurs qui suivaient l'armée de Soubise. Mais ils ne doivent pas déplaire au duc, qui, comme tout aristocrate prussien qui se respecte, ne doit pas être insensible à ces bouffées d'air parisien. Ils font surtout de Patridge un Arlequin francisé, qui tout comme celui du traité ou encore celui de la courte pièce de 1764, *Le mariage d'Arlequin*, vient plutôt du théâtre italien de Paris que de Bergame ou, à plus forte raison, que de Vienne. Après avoir fait allusion aux campagnes victorieuses du duc et après avoir même réussi à introduire dans son compliment une tirade de comédie larmoyante en alexandrins où une jeune mariée qui s'appelle, comme chez Marivaux, Isabelle, encourage, la larme à l'oeil, son jeune époux, un officier, à aller se battre pour protéger le duc, Patridge présente ses voeux de bon anniversaire et introduit très habilement, en conclusion, sa requête au su-

(38) *Ibid.*, p. 57 (en français dans le texte).

(39) *Ibid.* (allusion à un roman de Crébillon fils).

(40) *Ibid.* (en français dans le texte).

(41) *Ibid.*

(42) *Ibid.*, p. 58 (en français dans le texte).

(43) *Ibid.*, p. 60 (en français dans le texte).

jet de la remise d'un pour cent :

"Le bon Dieu (à qui Patridge avait confié ses desseins le matin) insista pour me faire le grand trésorier de tous les voeux, qui seraient formulés aujourd'hui pour le bonheur de Votre Altesse. Si je devais être exaucé sur ce point, je ne doute pas que vous m'accorderez, Monseigneur, une modeste remise d'un pour cent ; une aussi petite remise ne se remarquera pas sur la quantité, mais, pour moi, elle sera tellement suffisante, que je n'aurais pas besoin d'envier le bonheur d'autres trésoriers et de me plaindre des dommages que je subis actuellement (en étant empêché d'organiser mes divertissements)" (44).

Le petit compliment plut au duc de Brunswick qui, pour avoir bien ri, accorda la remise. C'est ainsi qu'Arlequin fit faire à Möser et à ses compatriotes une économie de cent mille talers. On comprend qu'un an plus tard il ait pris la défense du personnage de la commedia dell'arte et qu'il ait vanté les vertus politiques et sociales du comique pur !

Les problèmes que soulèvent la situation de la principauté d'Osnabruck sont loin d'être réglés lorsque la paix est signée à Hubertusburg, en 1763. Le premier qui demande à être résolu est celui de la succession de Clément-Auguste. Personne ne conteste que le successeur doit être, comme le stipule la "capitulatio perpetua", un membre de la famille de Brunswick-Lunebourg. Mais Georges III d'Angleterre voudrait que le chapitre d'Osnabruck élise son fils, le prince Frédéric d'York

(44) *Ibid.*, p. 61 sq. : "Er (der liebe Gott) bestand darin, dass er mich zum Grosszahlmeister aller Wünsche machen möchte, welche heute für Euer Hochfürstliche Durchlaucht Wohlsein geschehen. Wenn ich hierunter erhört werden sollte, so zweifle ich nicht, oder Höchstdieselben werden mir einen geringen Abzug von 1 pro Cent erlauben ; ein so kleiner Abzug wird bei der Menge unmerklich, für mich aber so hinlänglich sein, dass ich nicht nöthig haben werde, das Glück anderer Zahlmeister zu beneiden, um meinen jetzigen Schaden zu bedauern".

et d'Albany, qui vient d'avoir un an. En attendant que le prince ait atteint sa majorité, le roi compte profiter de sa position de force pour administrer directement l'Evêché. La manoeuvre n'est en réalité qu'une manière détournée d'annexer la principauté d'Osnabruck au Hanovre. Elle est, en outre, illégale, car la "capitulatio" prévoit qu'en cas de vacance du siège épiscopal, c'est le chapitre qui assume le gouvernement. Les chanoines, privés de leurs droits, s'opposent à la manoeuvre, font traîner en longueur l'élection du nouvel évêque et interdisent à leurs fonctionnaires de prêter serment d'allégeance au souverain anglais (45). Le conflit bloque la situation. Plus concrètement encore, les Anglais se sont engagés à payer des dommages de guerre, du moins jusqu'à concurrence de dix pour cent, si l'on en croit le témoignage de Möser (46). Sur ce point les choses traînent également en longueur, car les commissaires anglais qui se trouvent sur place ne montrent aucun empressement à rembourser. Georges III veut bien prendre l'affaire en mains, à condition qu'elle soit négociée à Londres : il veut montrer ainsi qu'il est le maître et que les décisions importantes doivent se prendre à sa Cour. Mais qui enverra-t-on sur les bords de la Tamise ? Dès décembre 1762, Möser remarque dans une lettre à Lenthe, le conseiller hanovrien chargé de diriger provisoirement le gouvernement osnabruckois, qu'il y a peu de fonctionnaires à Osnabruck auxquels on puisse confier cette mission délicate (47). Finalement, c'est lui-même qu'on désignera. Il accepte sans enthousiasme excessif, car il se sent épuisé par les efforts qu'il a du fournir pendant la guerre où les états s'en sont remis à lui pour tout régler et il aimerait bien être libéré de ses responsabilités pour reprendre ses activités normales, moins astreignantes et plus lucratives (48). Quelques indemnités supplé-

(45) Lettre de Möser à von Lenthe du 14.12.1762 (*Briefe*, p. 122).

(46) Lettre de Möser à von Lenthe du 1.10.1763 (*Briefe*, p. 130).

(47) Lettre à Lenthe du 14.12.1762 (*Briefe*, p. 123).

(48) *Ibid.*

mentaires qu'on lui versera pour compenser le manque à gagner finissent par le convaincre et il part à Londres, accompagné de son secrétaire Warnecke, en novembre 1763. Il y restera près de six mois, jusqu'en avril 1764. Bien qu'il ait ses entrées dans les ministères et qu'il ait d'excellentes relations avec von Behr, le ministre chargé des affaires allemandes à Londres, il obtient d'abord peu de résultats et se désole de la lenteur des Anglais qui mettent à rude épreuve son flegme d'Allemand (49). La situation se débloque le jour où le prince d'York, âgé maintenant de deux ans, est élu évêque par le chapitre d'Osnabruck (50). Le roi, ravi de cette issue, accorde une audience à Möser qui en profite pour présenter ses doléances. En quelques semaines le problème des dommages de guerre est définitivement réglé.

En ce qui concerne le problème de la succession de Clément-Auguste et le conflit qui oppose le roi d'Angleterre au chapitre d'Osnabruck, il ne semble pas que Möser soit resté inactif. Personnellement, il reste fidèle à la ligne politique qu'il a adoptée dès le début du conflit : soutenir le parti anglo-hanovrien contre les Français et le chapitre catholique, mais sauvegarder l'indépendance de son pays. Il ne voit pas d'inconvénient à ce que le prince d'York soit élu, que le chapitre soit écarté du pouvoir jusqu'à la majorité du petit "évêque" et que le gouvernement soit assuré, en attendant, par des conseillers choisis par le roi et secondés par des fonctionnaires locaux expérimentés. Mais il tient à ce que l'Evêque soit le souverain effectif et espère même qu'il résidera. Ce qu'il veut, c'est un Etat allié au Hanovre mais pourvu d'un véritable souverain et effectivement indépendant dans le cadre du Saint-Empire. Le gouvernement anglais comprend bien tout l'intérêt qu'il aurait à s'assurer le concours d'un homme d'Etat aussi habile. Le roi ne cache pas sa satisfaction d'avoir près de lui, dans cette difficile période de transition, un homme aussi averti de tous les détails de la situation politique osnabruckoise. Il fait dire à Möser, par l'intermédiaire de von Behr, qu'il lui accorderait volontiers la qualité de référendaire, sans

(49) Lettre à von Lenthe du 3.2.1764 (*Briefe*, p. 138).

(50) L'élection a lieu le 28 février 1764.

l'obliger à renoncer à ses anciennes fonctions. Möser, de son côté, est prudent : il ne veut pas se mettre en position de demandeur ni trop se lier en acceptant une charge officielle, afin de garder les mains libres, et de pouvoir rester en contact avec le plus de gens possible et étendre son influence. Une mission officieuse, remarque-t-il fort habilement, permettrait en outre au roi de faire l'économie d'un traitement (51). S'il devait se produire un conflit grave entre Londres et Osnabruck, il aurait ainsi la liberté de choisir selon les circonstances et de suivre ses préférences plutôt que ses obligations. Dès qu'il y aura un malentendu entre "la tête et les membres", c'est-à-dire entre le roi qu'il va servir et les états dont il représente les intérêts, il se retirera pour ne pas avoir à défendre des causes incompatibles. Qu'on le mette à l'épreuve pendant un an (52). Le roi accède à sa requête. Confirmant, sans vraiment l'officialiser, le rôle de conseiller qu'il assumait déjà depuis la mort de Clément-Auguste (53), il nomme Möser "Konsulent", c'est-à-dire conseiller sans droit de voter ni de siéger dans le gouvernement (54). La définition des attributions du "Konsulent" sont suffisamment vagues pour ne pas trop lier les mains du titulaire. Il est chargé d'assister les conseillers de gouvernement nommés par le roi dont il s'engage à défendre les inté-

(51) Lettre à von Lenthe du 30.1.1764 (*Briefe*, p. 136).

(52) *Ibid.*

(53) Pendant les six mois qui ont suivi la mort de Clément-Auguste, Möser a déjà fourni des conseils au représentant du roi d'Angleterre à Osnabruck. Vers la fin de l'année 1762, le gouvernement anglais lui demanda un rapport sur l'état d'esprit et la politique du chapitre. On consultera sur ce point et sur les problèmes relatifs à la succession de Clément-Auguste Leo Körholz, *Die Wahl des Prinzen Friedrich von York zum Bischof von Osnabrück und die Regierung des Stiftes während seiner Minderjährigkeit*. Rostock, 1908.

(54) La nomination date du 7 juin 1764. Möser était alors déjà rentré à Osnabruck.

rêts dans l'Evêché, surtout contre les prérogatives du chapitre (55). Il doit donner son avis, oralement ou par écrit, chaque fois que la situation l'exige. Il rédige enfin les décrets que le gouvernement veut promulguer. Il n'est pas obligé de renoncer à ses anciennes fonctions : il reste avocat, syndic de la noblesse, "advocatus patriae" et même procureur général auprès du tribunal criminel d'Osnabruck, charge à laquelle il a été nommé en 1762 (56). Ces cumuls sont surprenants : Möser est à la fois avocat et accusateur public, chargé, en tant que syndic, de défendre les intérêts de la noblesse contre les empiètements du pouvoir central et de faire appliquer, en tant que "Konsulent", les décisions de ce même pouvoir. Il a su jongler admirablement avec ces différents rôles qui supposaient de sa part beaucoup de souplesse d'esprit, une bonne dose de pragmatisme et un sens assez développé du relatif. On comprend qu'il n'ait pas fait grand cas des beaux principes et des grandes théories philosophiques de son temps !

Mais Möser avait néanmoins des principes. Alors que le roi d'Angleterre espérait bien, qu'à défaut de pouvoir annexer purement et simplement l'Evêché, il finirait par obtenir, grâce aux dispositions provisoires qu'il avait prises, la sécularisation à long terme, Möser voulait transformer le provisoire en définitif, c'est-à-dire ménager un équilibre des pouvoirs qui assurerait la pérennité du petit Etat. Il était assez réaliste pour

(55) L'élection du prince d'York n'avait pas entièrement résolu le conflit qui avait opposé le chapitre au roi après la mort de Clément-Auguste. Les deux parties se disputaient le droit d'assurer la régence pendant la minorité du prince. Le souverain avait tranché d'autorité le différent en sa propre faveur en nommant, sans demander l'avis du chapitre, les deux conseillers qui gouvernaient en son nom. Il avait concédé un troisième siège, en fait purement honorifique, aux chanoines qui déclinèrent l'offre, plutôt que d'avoir à approuver ainsi implicitement une situation qu'ils jugeaient illégale. Möser a effectivement envoyé en 1764 deux mémoires à la Diète impériale pour justifier la position du monarque britannique.

(56) "Rat und Justizarius beim Kriminalgericht" (3 février 1762). En cette qualité Möser était chargé de faire appliquer la torture aux accusés.

se rendre compte qu'il ne pourrait pas s'opposer aux progrès de l'Etat absolutiste et centraliste moderne, incarné par le souverain anglais et par les deux régents que celui-ci avait nommés et dont les pouvoirs étaient d'autant plus étendus que les chanoines refusaient de participer à un gouvernement qu'ils jugeaient illégal. Il valait donc mieux avoir ses entrées dans ce gouvernement en acceptant la fonction, assez souple, de "Konsulent". Mais, en retour, il pensait que le meilleur moyen de freiner le pouvoir central était de continuer à soutenir les états provinciaux autres que le chapitre, c'est-à-dire la noblesse et les villes, héritières des anciennes institutions locales. D'où la nécessité de s'engager à leur égard, par le biais de la fonction de syndic. Pour Möser, la noblesse et les villes jouaient le rôle de corps intermédiaires entre le monarque et le peuple (57). Ainsi les leçons qu'il tirait de sa lecture de l'*Esprit des lois* ne restaient-elles pas purement théoriques : il les mettait en pratique en appliquant sur le terrain, dès 1764, la théorie de l'équilibre des pouvoirs et des corps intermédiaires (58).

La charge de "Konsulent" confère à Möser un pouvoir dont l'importance dépend plus de son rayonnement personnel que du titre, relativement modeste, qui lui est attribué. En principe, le poste de référendaire du gouvernement auquel il sera nommé en 1768, l'année où il publie la première partie de l'*Histoire d'Osnabruck*, ne change pas grand chose à cette situation à la fois ambiguë et avantageuse pour un homme de son

(57) S'inspirant de l'*Esprit des lois*, Möser insistera maintes fois dans les *Fantaisies patriotiques* sur le rôle irremplaçable que la noblesse et, accessoirement, les villes, assument en tant que corps intermédiaires dans la vie sociale et politique. Cf. par exemple *EPH* IV, 53, HKA VII, p. 199 : "La noblesse doit constituer un heureux degré intermédiaire entre les maîtres et les sujets". Ou encore *EPH* IV, 57, HKA VII, p. 221 sq., où la noblesse apparaît comme un degré important dans la hiérarchie de la société monarchique et comme un rempart contre le despotisme.

(58) Il ne s'agit pas à proprement parler, en l'occurrence, d'équilibre des pouvoirs, puisque ni la noblesse ni les villes n'étaient des organes du gouvernement. Les temps où ils approuvaient le budget étaient révolus depuis le règne d'Ernest-Auguste Ier, le premier monarque absolu d'Osnabruck. Ils pouvaient seulement formuler des "désirs" dans la diète provinciale. Mais leur opposition pouvait néanmoins empêcher le bon fonctionnement du système politique, comme l'avaient prouvé les difficultés rencontrées par Ernest-Auguste II.

habileté (59). Le droit de siéger et de voter dans les conseils du gouvernement lui sont refusés expressément comme auparavant. Ceux qui avaient occupé ce poste de référendaire, plus officiel que celui de "Konsulent", avant lui n'avaient joué qu'un rôle très effacé. Le seul progrès est qu'il peut assister maintenant aux séances ordinaires et extraordinaires du gouvernement et y présenter oralement les dossiers sur lesquels il doit faire un rapport, ce qui lui simplifie considérablement le travail. C'est donc lui qui prépare les dossiers avant les séances et qui met en forme les décisions qui ont été prises par le gouvernement, en l'occurrence les deux conseillers secrets qui font fonction de régents (60), et dans les deux cas il donne son avis. Dans le second cas, cet avis était destiné à la chancellerie allemande de Londres qui tranchait en dernier ressort. Les régents ont toujours le droit de refuser les propositions que leur soumet le référendaire. Mais ils exercent rarement ce droit pour deux raisons. La première est que Möser a, depuis son séjour à Londres, d'excellents rapports avec von Behr, le chef de la chancellerie allemande de Londres, qui préfère souvent s'adresser directement à lui plutôt que de passer d'abord par les deux conseillers nobles. La seconde est qu'après le départ du conseiller von Lenthe, en 1764, le gouvernement anglais nomme deux conseillers d'origine "étrangère", un Saxon et un Hessois, qui connaissent mal la situation et les institutions osnabruckoises et s'entendent mal entre eux. Londres finira même par admettre que, dans les conflits qui ne concernent pas les affaires essentielles, où l'intervention du souverain n'est pas indispensable, ce serait Möser qui trancherait. On le place ainsi au-dessus des conseillers secrets auxquels il est théoriquement

(59) Cf. B. Krusch, *op. cit.*, p. 294 sq. qui a indiqué que Möser a été nommé "Regierungs-Referendar" le 29 mars 1768 et décrit fort bien les attributions qu'impliquait cette charge.

(60) Cette régence plus ou moins illégale que le souverain anglais avait imposée au détriment du chapitre confirmait la politique absolutiste suivie par les princes-évêques depuis la fin du XVIIe siècle. Ernest-Auguste Ier avait déjà institué un conseil secret, composé de deux ou trois membres nobles qui avaient la suprématie sur l'organe normal du gouvernement, la "Landes-und Justizkanzlei".

subordonné (61). Officiellement, Möser n'est rien d'autre qu'un secrétaire au niveau le plus élevé. Pratiquement, il est, à partir de 1768, et même déjà à partir de 1764, le chef du gouvernement osnabruckois. C'est ainsi qu'en la personne de son représentant le plus éminent le patriciat bourgeois "savant" d'Osnabruck accède, malgré la suprématie théorique des hauts fonctionnaires nobles, à la réalité du pouvoir.

Il faut revenir à ce séjour de six mois à Londres qui n'a pas seulement pour conséquence d'accroître l'audience politique de Möser. Depuis l'époque de Göttingen, lorsqu'il composait son Ode à Georges II, le futur homme d'Etat osnabruckois a toujours manifesté un intérêt très vif pour les choses de l'Angleterre (62). Il admirait la monarchie britannique à l'égard de laquelle il a proclamé plusieurs fois son loyalisme dans ses revues de jeunesse. La conception même de ces feuilles était d'inspiration anglaise et la *Spektatrice* a été anglaise avant d'être allemande. Les références à la littérature anglaise, à Pope, à Milton, à Richardson, sont nombreuses dans ses articles de jeunesse. La fréquentation de von dem Bussche a contribué à accroître son intérêt pour la culture anglaise. La lecture des *Lettres philosophiques* de Voltaire ne pouvait que confirmer et renforcer cet intérêt. Dans le traité *Sur la valeur des passions et des inclinations bien équilibrées*, c'est un philosophe anglais, Shaftesbury, qui lui a permis de se libérer de l'influence quasi exclusive des moralistes français. Pendant la guerre de Sept ans, il a dû voir les Anglais d'aussi près que les Français,

(61) B. Krusch, *op. cit.*, p. 298.

(62) Sur les rapports de Möser et de l'Angleterre cf. Horthon Smith, "Justus Möser and the British". In : *German Life and Letters*, Oxford, New Series 5 (1951-1952), pp. 47-56. Cet article, un peu succinct, est un simple catalogue des jugements que Möser a portés sur l'Angleterre et sur les Anglais. Une étude plus approfondie sur Möser et l'Angleterre reste à faire. Elle serait très certainement riche en enseignements.

bien qu'il en parle très peu dans sa correspondance.

Mais c'est le séjour londonien qui lui a permis de transformer une connaissance essentiellement livresque en une expérience concrète et vivante, acquise sur le terrain. Möser n'a pas perdu son temps à Londres et il ne s'est pas contenté de fréquenter les cabinets ministériels pour régler les dossiers en suspens. Avec cette curiosité qui était celle des voyageurs d'autrefois, avides de tirer le plus grand profit possible de leurs séjours à l'étranger, il a su observer attentivement tous les aspects de la vie culturelle, sociale, politique et économique anglaise. Il a été profondément marqué par la découverte de ce pays dont tant d'autres, en particulier Voltaire et Montesquieu, avaient fait la découverte et vanté les nombreux mérites. Pour l'élite européenne, le voyage à Londres était devenu, depuis le début du XVIIIe siècle, une étape aussi importante pour la formation personnelle qu'un séjour parisien. Parvenu au zénith de sa puissance politique et économique, l'Angleterre avait ravi la première place sur le Continent à la France et elle y faisait la loi en s'imposant comme la garante de l'ordre politique européen. La guerre de Sept ans, dont l'issue, consacrée par le Traité de Paris, fut avant tout une victoire anglaise, confirmait et accroissait cette suprématie non seulement en Europe, mais dans le monde entier. L'Angleterre régnait sur les mers et sur un vaste empire colonial auquel étaient venus s'ajouter le Canada et les Indes. Une industrie florissante, qui avait largement dépassé le stade de l'artisanat corporatif, transformait les matières premières puisées dans les domaines d'Outre-Mer et inondait, grâce à l'esprit d'entreprise des marchands londoniens, de ses produits le vieux continent, en particulier les Allemagnes, et tous les pays lointains où elle avait établi son monopole. Mais cette nation de commerçants n'exportait pas seulement ses marchandises. Elle exportait aussi sa culture mûrie dans une vaste capitale dont les un million trois cent mille habitants constituaient à la fois un milieu exceptionnellement favorable au brassage et à l'émulation des esprits et un public très vaste et très réceptif. Selon le témoignage de Möser, on lisait les journaux même dans les tavernes de voleurs et de mendiants (63). Ces journaux

(63) Möser évoque avec beaucoup de verve dans ses *Fantaisies Patriotiques* le souvenir d'une nuit qu'il a passée à Londres, en compagnie d'un acteur de ses amis, dans une taverne de mendiants du quartier de Saint-Giles. Ces mendiants lisent ou se font lire par leurs compères les grands quotidiens londoniens (*PPH* I, 10, *Das Glück der Bettler*, HKA IV, p. 65 sq.).

jouissaient d'une liberté d'expression qui était inconnue sur le Continent et entretenaient un esprit de participation civique qui n'existait, mais à un moindre degré, en Europe que dans les Pays-Bas. C'est par leur activité de publicistes qu'ont d'abord été connus à l'étranger des auteurs comme Steele et Addison. Puis les livres ont suivi. Les savants, les philosophes, les théologiens, les romanciers, les poètes, les auteurs dramatiques anglais prenaient souvent le relais des écrivains français du grand Siècle et même nos philosophes allaient chercher des idées nouvelles dans les livres anglais. Les Lumières ont été anglaises avant d'être françaises. En lisant Saint-Evremond, Möser a pu constater que même des Français du siècle précédent, pourtant assez peu réceptifs aux influences étrangères contemporaines, ne pouvaient s'empêcher d'admirer la vitalité des lettres anglaises. En Allemagne même, le prestige de Milton effaçait déjà avant le milieu du siècle celui de Boileau et du Voltaire de *La Henriade*, la fortune de Richardson éclipsait celle de Marivaux et de l'abbé Prévost et les jeunes générations allaient bientôt abandonner le théâtre de Corneille, de Racine et de Voltaire au profit de celui de Shakespeare. L'ancienne francomanie faisait peu à peu place à une nouvelle anglomanie. La vie culturelle était étroitement liée à la vie économique et politique. La littérature anglaise du XVIIIe siècle est une littérature de bourgeois commerçants et citoyens. Pour tous les esprits que ne séduisait pas l'idéal républicain rousseauiste et qui restaient fidèles à l'idée monarchique, la monarchie britannique offrait le modèle d'un système politique admirablement équilibré qui conciliait les exigences de la liberté individuelle, concrétisées par l'existence, unique en Europe, d'un parlement et celles d'un pouvoir royal centralisé et efficace. En faisant l'éloge de la constitution et du régime politique anglais, Voltaire, dans ses *Lettres philosophiques* (64), et Montesquieu, dans son *Esprit des Loix* (65), ont déterminé le champ et l'orientation de la ré-

(64) La huitième lettre philosophique est consacrée au Parlement anglais et la neuvième au gouvernement.

(65) Montesquieu analyse plus particulièrement la constitution anglaise dans le chapitre six du livre XI de l'*Esprit des Loix*.

flexion politique européenne au moins jusqu'au début de la guerre d'indépendance américaine et le plus souvent encore jusqu'à la Révolution Française qui a concrétisé leurs idées, inspirées du modèle anglais autant que celles de Rousseau, inspirées des républiques antiques ou hélléniques.

Profondément nourri de toutes ces idées flatteuses que ses contemporains se faisaient de l'Angleterre, Möser était, de son propre aveu, parfaitement anglophile en arrivant à Londres. Son séjour ne l'a pas entièrement déçu. Il a décrit par le menu dans ses lettres à Abbt, à Gleim et à Nicolaï tout ce qu'il a vu et entendu dans cette immense capitale d'un empire qu'était Londres (66) et il lui est souvent arrivé de regretter par la suite qu'il manquât à l'Allemagne une telle capitale qui puisse assurer l'unité culturelle, sinon politique de la nation (67). Il examine de près tous les avantages politiques, économiques et culturels qui faisaient la puissance de Londres et du pays tout entier. Ce séjour l'a marqué pour sa vie entière et l'on trouve dans les *Fantaisies Patriotiques*, mais aussi dans des écrits comme le *Traité sur la langue et la littérature allemandes* d'innombrables références au modèle anglais. Ce ne sont pas seulement les avantages culturels d'une grande capitale ni les qualités d'une dramaturgie comme celle de Shakespeare (68), d'une langue qui reste proche du parler populaire (69), d'une esthétique comme celle de Hogarth (70) qu'il a retenus. Il lui arrive plus d'une fois de vanter dans ses articles l'organisation efficace de l'artisanat

(66) Cf. lettre à Gleim du 15.12.1763 (*Briefe*, p. 131 sq.), à Nicolaï du 24.1.1764 (*Briefe*, p. 134 sq.) et surtout à Thomas Abbt du 12 mai 1764 (*Briefe*, p. 141 sq.).

(67) Cf. lettre à Abbt, *Briefe*, p. 113 sq. et préface à la seconde édition d'*Arlequin* (SW IX, p. 106).

(68) Möser fait l'éloge de Shakespeare en comparant son *Brutus* à celui de Voltaire dans le *Traité sur la langue et la littérature allemandes* (éd. Schüddekopf, p. 13).

(69) *Ibid.*, p. 20.

(70) *FPh* II, 61, *Die Hogarthsche Linie der Schönheit sollte noch weiter angewandt werden* (HKA V, pp. 230-232).

anglais (71), le dynamisme parfois un peu envahissant des commerçants anglais (72), le sens civique d'un peuple "où le moindre des individus fait de la prospérité générale son affaire personnelle" (73) et même la perméabilité d'une société où les cadets nobles ne craignent pas de déroger en se faisant commerçants (74).

Mais, malgré cette admiration maintes fois exprimée, il semble que Möser ait d'abord été passablement déçu par son expérience anglaise. Dans un premier temps, le séjour à Londres a provoqué une certaine désillusion qui se résume parfaitement dans cette formule que l'on trouve dans sa lettre à Thomas Abbt du 12 mai 1764 : "On ne revient pas mieux de l'anglomanie qu'en allant en Angleterre" (75). On se souvient qu'il avait déjà été agacé par la lenteur des Anglais avec lesquels il avait à négocier le problème des réparations de guerre et qui avait mis à rude épreuve son "flegme d'Allemand" (76). Il ne fait guère de doute que la fréquentation des cabinets ministériels et des fonctionnaires anglais ne l'a pas toujours édifié. Mais ce n'est pas le seul domaine où il fait preuve d'esprit critique. Les sentiments que lui inspire la vie culturelle londonienne, en particulier la vie théâtrale, sont très mitigés. Il parle du théâtre dans sa lettre à Gleim du 15 décembre 1763 (77). Il est déçu que dans une ville de 1 300 000 habitants, il n'y ait que deux scènes, Covent Garden et Drury-Lane, qui ne sont même pas au centre. En bon esprit politique, il essaye d'expliquer cette anomalie : le roi n'auto-

(71) *PPh* I, 4, *Reicher Kinder Leute sollten ein Handwerk lernen* (HKA IV, 31 sq. et p. 37 sq.).

(72) *Cf. ibid.* ou encore *PPh* IV, 46, *Was soll aus unserem Garn- und Linnenhandel werden ?* (HKA VII, pp. 153-156) et les articles consacrés à l'histoire de la Hanse (*PPh* I, 45, HKA IV, pp. 225-232 et *PPh* III, 50, HKA VI, pp. 151-163).

(73) *PPh* III, 24, HKA VI, p. 84.

(74) *PPh* IV, 55, *Warum bildet sich der deutsche Adel nicht nach dem englischen ?* (HKA VII, pp. 203-213).

(75) *Briefe*, p. 144 : "Man kommt von der Anglomanie nicht besser zurück als in England".

(76) Lettre à Lenthe du 3.2.1764 (*Briefe*, p. 138).

(77) *Briefe*, pp. 131-134.

rise pas l'ouverture de nouveaux théâtres pour éviter qu'ils ne servent à ameuter la populace contre la Cour ou que des particuliers n'offrent des spectacles gratuits pour grossir les rangs de leur clientèle électorale. Sur le fond, il continue à juger en homme de goût classique et ses jugements rappellent tout à fait ceux que Voltaire a formulés sur la scène anglaise dans ses *Lettres philosophiques*. La pièce qui attire les foules est le *Beggar's opera* de John Gay, une pièce faite de morceaux mal assortis, remarque-t-il, et truffée d'airs français qu'il reconnaît fort bien au passage. Il regrette de n'avoir vu aucune pièce régulière : on mélange continuellement le cothurne de la tragédie et le socque de la comédie. Il n'apprécie pas davantage les pièces satiriques qui traitent des événements d'actualité, de l'élection d'un lord, par exemple. Le théâtre tragique le déçoit tout autant. Le disciple de Voltaire trouve que les acteurs manquent de dignité et de prestance. Leur jeu est plus pompeux que puissant, car ils ignorent le secret de la "calme grandeur", de la "stille Grösse" qui suscite l'attention respectueuse des masses (78). Ils jouent trop de leurs mains, comme des prédicateurs novices, et l'expression des passions fortes, colère ou désespoir, donne lieu à des manifestations d'emphase qui rendent assez bien "l'esprit de la scène", mais manquent "l'esprit de la pièce" (79). Il arrive que l'expression soit belle, mais elle n'est pas adaptée au ton de la pièce, une notion qui est chère à Möser et qu'il définit dans sa *Défense d'Arlequin*. Les comédies, dont Voltaire dit tant de bien dans ses *Lettres philosophiques*, sont de meilleure qualité, mais elles sont moins bonnes qu'il ne s'y attendait après tout le bien qu'il en avait lu. Leur seule qualité est le rythme alerte qui produit les meilleurs effets. Aucune nation ne sait, en outre, mieux condenser la fable qui fait la trame de l'action sur scène. Mais pour le reste, les comédies anglaises ne sont pas meilleures que les autres, ces "autres" étant probablement les françaises, les allemandes et les arlequinades dans la tradition de la *commedia dell'arte*. Möser a également fréquenté l'opéra

(78) *Ibid.*, p. 132.

(79) *Ibid.* (en français dans le texte).

de Covent Garden où il a vu jouer l'*Artaxerxes* de Métastase. Le succès est grand et la famille royale assiste régulièrement aux représentations. Mais, probablement toujours au nom de la très classique unité de ton, Möser regrette que le récitatif soit remplacé par le dialogue simplement parlé, ce qui provoque une "chute effroyable" (80) du ton. Bref, il est déçu par la vie théâtrale de la "capitale de l'Europe" (81) et il note, lui qui vient d'achever sa *Défense du comique grotesque*, qu'"Arlequin à Londres est comme Arlequin en Allemagne" (82) et que "Shakespeare n'y a pas encore trouvé son Voltaire" (83), une remarque qui trahit bien ses goûts et ses préférences.

Ses jugements sur les écrivains contemporains ne sont guère plus favorables. Dans la lettre à Abbt du 12 mai 1764, il les présente surtout comme des hommes d'affaires qui éditent eux-mêmes leurs oeuvres et qui sont prêts à imprimer les oeuvres les plus triviales pour faire de bonnes affaires. Quant aux journaux anglais, il remarque dans cette lettre à Abbt qu'ils sont "vulgaires" et qu'aucun d'entre eux n'est écrit dans la manière moderne, où le critique justifie ses fonctions par quelques traits magistraux. Cette sorte de critique, ajoute-t-il, je ne l'ai pas trouvée là-bas" (84). Généralisant ses réflexions sur la presse anglaise, il ajoute "Pour le reste tout en Angleterre est *tout comme chez nous*... On ne revient pas mieux de l'anglomanie qu'en allant en Angleterre et on y écrit autant de choses misérables qu'en Allemagne" (85). C'est donc tout juste si le voyage vaut la peine. Möser en est déjà arrivé au point où il met, du moins en ce qui concerne la vie culturelle, l'Angleterre sur le même

(80) *Ibid.*

(81) *Ibid.*

(82) *Ibid.*

(83) *Ibid.*

(84) *Briefe*, p. 143.

(85) *Ibid.*, p. 143 sq. Le passage en italiques est en français dans le texte.

rang que l'Allemagne. Mais il va aller plus loin et suggérer que, dans le domaine de la politique, sa patrie a même une petite avance sur le royaume britannique.

La lettre se transforme, en effet, en un véritable réquisitoire contre le système politique anglais et contre cette fameuse liberté dont les Anglais sont si fiers. Mettre en doute le libéralisme des institutions britanniques en 1764, c'est presque faire oeuvre de provocation, c'est aller à contre-courant et s'attaquer aux vérités les mieux établies depuis les *Lettres philosophiques* de Voltaire et l'*Esprit des lois* de Montesquieu. Möser le sait bien, puisqu'il dit au début de son passage sur la liberté anglaise qu'il avait eu l'intention d'écrire "quelques lettres sur les Anglais". La référence à Voltaire est évidente, tout comme est évidente l'intention de réfuter la huitième et la neuvième lettre philosophique de Voltaire. Ce qui est moins évident, mais presque aussi certain, c'est que Möser a voulu du même coup contester tous les passages de l'*Esprit des lois* où Montesquieu vante les libertés anglaises, en particulier le chapitre six du Livre XI. Certains détails très précis montreront qu'il songe également à Montesquieu et qu'il le vise autant que Voltaire. Il est significatif qu'il veut fournir à Abbt, qui vient de s'en prendre, en 1761, à l'auteur de l'*Esprit des lois* dans son *Vom Tode fürs Vaterland*, quelques réflexions pour un nouvel ouvrage d'histoire politique (86). Pour Möser, le système politique anglais qui est, selon Montesquieu, conçu pour préserver la liberté se retourne contre la liberté. Celle-ci devient plus tyrannique que Néron ou "elle est une maîtresse dont l'entretien coûte plus cher que deux honnêtes épouses légitimes" (87). Möser dénonce la corruption des parlementaires qui achètent leurs suffrages. Le centralisme politique et économique londonien appauvrit la province qui est mal représentée au Parlement. Le système parlementaire, où le pouvoir devrait arrêter le pouvoir, est une machine trop lourde qui ne peut être mise en mouvement qu'à grands frais et qui pèse terriblement sur les finances de

(86) *Ibid.*, p. 144.

(87) *Ibid.*

l'Etat. La Couronne doit acheter la fidélité des partis qui la soutiennent au Parlement : c'est une bonne preuve que la séparation des pouvoirs n'existe pas. Les mécanismes fiscaux dont le bon fonctionnement devrait être assuré par les votes du Parlement et par les soins de la puissance exécutive sont faussés par la corruption : les payeurs publics prélèvent au moins sept pour cent sur tous les paiements, les contrats avec la Couronne ne rapportent pas moins de vingt-cinq pour cent aux entrepreneurs. Il en résulte un accroissement de la pression fiscale que le Parlement ne maîtrise plus. La liberté de presse est toute relative et ne met pas les journalistes à l'abri des poursuites. Möser, qui a déjà quelque expérience en la matière, se fait fort de s'exprimer aussi librement en Allemagne que ne le font les Anglais chez eux. Cette liberté d'expression se réduit, pour l'essentiel, à la liberté de se plaindre (88). Au chapitre vingt-sept du Livre XIX, de l'*Esprit des lois* Montesquieu écrit :

"Dans une nation libre, il est très souvent indifférent que les particuliers raisonnent bien ou mal ; il suffit qu'ils raisonnent : de là sort la liberté qui garantit les effets des mêmes raisonnements" (89).

Möser songe probablement à ce passage lorsqu'il affirme qu'au lieu de produire des effets bénéfiques la liberté de la presse ne sert qu'à flatter la "populace" dont elle est l'"idôle" (90). Abondant dans le sens d'Abbt qui se propose d'établir dans son nouvel ouvrage un parallèle entre Rome et l'Angleterre, il affirme que les Anglais subissent le joug de la liberté comme les Romains subissaient le joug des tyrans. La seule différence est que les premiers craignent la tyrannie à venir alors que les seconds espéraient le retour de la liberté. Les Anglais

(88) *Ibid.*, p. 146.

(89) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, t. II, p. 582.

(90) *Briefe*, p. 145.

croient toujours que "la grande machine de leur constitution va s'effondrer au-dessus de leurs têtes" (91). Ils sont à l'affût des signes et des prédictions que leur prodiguent des prophètes politiques qui leur annoncent l'esclavage. De même que Montesquieu examine au livre XIX les effets des lois sur les moeurs, les manières et les caractères d'une nation en illustrant son propos par l'exemple anglais, Möser observe que la constitution anglaise, en suscitant la tyrannie de la liberté, favorise la licence et l'exaspération des intérêts particuliers. Le système politique inspire aux Anglais, comme ce fut autrefois le cas des Romains, un sentiment de dégoût de la liberté et risque de les précipiter dans le despotisme qu'ils appelleront de leurs vœux (92). Ainsi la liberté finira par se retourner contre eux. Mais Möser reconnaît que cette crainte continuelle de perdre leur liberté attise les passions, suscite des sentiments plus forts et tend les nerfs (93). Montesquieu fait une remarque analogue au chapitre vingt-sept du Livre XIX et entrevoit également les risques que pourrait entraîner cette tension perpétuelle :

"Cette nation (c'est-à-dire les Anglais), toujours échauffée, pourroit plus aisément être conduite par ses passions que par la raison, qui ne produit jamais de grands effets sur l'esprit des hommes, et il seroit facile à ceux qui la gouverneroient de lui faire faire des entreprises contre ses véritables intérêts" (94).

Mais l'auteur de ces lignes est plus optimiste dans son analyse que Möser, parce qu'il est convaincu que les Anglais seraient prêts à sacri-

(91) *Ibid.*, p. 148. On notera l'insistance sur l'image de la machine qui évoque une construction artificielle, par opposition à l'harmonie organique des institutions et des coutumes traditionnelles osnabruckoises, par exemple.

(92) *Ibid.* Möser se réfère pour les Romains, à Tacite. Mais peut-être se rappelle-t-il aussi les remarques de Saint-Evremond sur la démission civique des Romains dans ses *Réflexions sur les divers génies du peuple romain aux divers temps de la République*.

(93) *Ibid.*

(94) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, t. II, p. 577.

fier leurs biens, leur aisance et leurs intérêts pour défendre une liberté qu'ils aiment "prodigieusement" (95). Möser, plus réaliste, ou plus désabusé, pense au contraire que l'intérêt finit toujours par l'emporter sur l'amour de la liberté. L'expérience de la guerre de Sept ans a provoqué chez lui un retour au pessimisme des moralistes français qu'il applique maintenant à la vie politique. Alors qu'il prévoit une évolution inéluctable vers le despotisme, Montesquieu est plus nuancé. Il admet, certes, que les Anglais pourraient perdre leur liberté pour quelque temps, mais il corrige aussitôt en remarquant :

"Une nation libre peut avoir un libérateur ; une nation subjuguée ne peut avoir qu'un autre oppresseur" (96).

La liberté est tellement entrée dans les moeurs anglaises qu'il y aurait des révolutions contre ceux qui voudraient violer les lois fondamentales et "les révolutions que forme la liberté ne sont qu'une confirmation de la liberté" (97).

Une autre qualité que Montesquieu reconnaît aux Anglais est leur sens du commerce. Il admire chez cette nation commerçante le luxe solide :

"Il y auroit, écrit-il au conditionnel pour décrire la nation idéale qui s'inspire, en fait, du modèle anglais, un luxe solide, fondé, non pas sur les raffinements de la vanité, mais sur celui des besoins réels ; et l'on ne chercheroit guère dans les choses que les plaisirs que la nature y a mis" (98).

(95) *Ibid.*

(96) *Ibid.*, p. 576.

(97) *Ibid.*

(98) *Ibid.*, p. 581.

Möser n'est pas de cet avis : pour lui "l'esprit de commerce" (99), qu'il conçoit surtout comme le sens de l'intérêt particulier, "domine le Grand Lord et l'épicier se profile derrière le général" (100). Montesquieu donne de cet esprit de commerce une définition qui est tout à fait celle à laquelle Möser songe lorsqu'il critique la corruption des Anglais :

"Nous voyons que dans les pays où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales : les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font ou s'y donnent pour de l'argent" (101).

Mais l'auteur de l'*Esprit des lois* ajoute aussitôt un correctif que Möser se garde de reprendre :

"L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage, et de l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité, ou qu'on peut les négliger pour ceux des autres" (102).

Où trouve-t-on donc cette liberté politique que Möser conteste aux Anglais? On la trouve "dans les meilleurs Etats allemands" (103) auxquels l'auteur de la lettre reconnaît ce système politique modéré qui garantit les libertés selon les critères définis par Montesquieu :

(99) *Briefe*, p. 145. (En français dans le texte). Le chap. 2 du L. XX de l'*Esprit des lois* s'intitule "De l'esprit de commerce".

(100) *Ibid.*

(101) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, t. II, p. 586.

(102) *Ibid.*

(103) *Briefe*, p. 147.

"L'ignorance (des Anglais) est si grande en cette matière (c'est-à-dire la connaissance des constitutions étrangères) qu'ils croient qu'on leur récite un conte quand on leur dit que dans les meilleurs Etats allemands il y a autant de liberté que chez eux, que les ordonnances et les impôts territoriaux sont approuvés par les états provinciaux, que le prince n'exerce que le pouvoir exécutif" (104).

Möser sait très bien que ce tableau de la situation politique allemande est quelque peu idéalisé et qu'à Osnabruck, en particulier, le droit de regard des états provinciaux sur la législation et les finances est considérablement limité par les progrès de l'absolutisme monarchique. Mais il espère bien, maintenant qu'il est "Konsulent" et qu'il peut manipuler les représentants du pouvoir central, rétablir l'équilibre des pouvoirs au bénéfice de la noblesse et des villes.

Son séjour en Angleterre n'a pas confirmé les espoirs qu'il mettait depuis près de vingt ans dans ce pays et qu'avait accru la lecture des *Lettres philosophiques* et de l'*Esprit des lois* de Montesquieu. Il entre un peu de dépit et de ressentiment dans cette critique des moeurs et de la vie culturelle politique et économique anglaises. Il est probable que le représentant des états d'Osnabruck éprouve, malgré ses sympathies pour la Maison de Hanovre, quelque irritation à l'égard de cette grande puissance qui a contribué à appauvrir sa patrie et qui ne lui accorde maintenant d'assez mauvaise grâce et après bien des palabres inutiles, que quelques maigres dédommagements. Il est déçu de voir qu'un pays qui considère presque l'Evêché d'Osnabruck comme sa propriété se montre aussi peu généreux à l'égard de ses éventuels sujets. Möser réagit aussi un peu en provincial qui découvre pour la première fois un grand pays étranger et son immense capitale et qui, désarmé par le spectacle plein de lumières et aussi plein d'ombres que lui offre ce monde inaccoutumé, est tout heureux de retourner dans son village où tout

(104) *Ibid.* Le terme de "pouvoir exécutif", (*ausübende Macht*) que Möser emploie dans ce passage ne peut venir que de Montesquieu, qui parle d'ailleurs plutôt de "puissance exécutrice".

lui semble maintenant mieux fait qu'ailleurs. Mais avec le recul, les ombres se dissiperont un peu et il restera surtout les lumières. L'Angleterre redeviendra pour lui, malgré la jalousie que continuera à lui inspirer une puissance économique parfois trop encombrante, le grand modèle dont il s'inspirera fréquemment. En attendant, il se fait un plaisir, surtout dans la lettre à Abbt, de réfuter presque point par point, le tableau quelque peu idéalisé que Voltaire et Montesquieu ont donné de la vie et de la constitution anglaises. Il ignore évidemment que le second a trouvé, lors de son séjour en Angleterre de 1729 à 1731, une situation morale et politique qui n'était guère plus brillante qu'au début des années soixante (105). Mais à travers les défauts évidents que manifestait la réalité Montesquieu a su percevoir les vertus profondes du peuple anglais et de son système politique et exploiter ce qui n'était peut-être qu'une virtualité, c'est-à-dire les possibilités d'une constitution libérale, pour les besoins de sa démonstration politique. Möser, plus réaliste, ou moins apte à discerner les qualités profondes du système anglais, s'en tient à ce qu'il voit immédiatement et ses constatations lui inspirent des jugements sévères. Ce qui importe ici, c'est que pour la première fois il réfute Montesquieu et il le fait à partir de critères qu'il emprunte à l'*Esprit des Lois*. Il s'inspire, en outre, de ces mêmes critères pour vanter le système politique de son propre pays. Möser traite Montesquieu comme il a traité Voltaire et comme il traite à la même époque Rousseau dans la *Lettre au Vicaire savoyard* : il le critique, mais il se sert de lui, il réfute l'adversaire en utilisant les armes que celui-ci lui propose. Mais Möser ne réfutera pas toujours Montesquieu : il lui arrivera de l'approuver publiquement et plus souvent encore de s'inspirer de lui sans le dire.

(105) Sur le séjour de Montesquieu en Angleterre, cf. Robert Shakleton, *Montesquieu. Biographie critique*, op. cit., pp. 97-114 et, pour les rapports entre l'*Esprit des lois* et la réalité anglaise, pp. 221-234.

La guerre de Sept ans et les années qui l'ont suivie immédiatement constituent une période décisive pour l'évolution humaine, politique et intellectuelle de Möser.

Humainement, les expériences qu'il a vécues pendant ces sombres années lui ont permis de se forger une vision plus réaliste de l'homme. Du spectacle souvent peu édifiant que lui a offert le comportement des hommes dans les situations difficiles (106), il va tirer la conclusion que les thèses politiques des philosophes sont utopiques et que la majorité des individus n'est pas mûre pour vivre dans une société qui serait fondée sur la raison, l'égalité et la liberté. Le pessimisme des moralistes français qui avait marqué ses revues de jeunesse et l'optimisme shaftesburien qui inspirait le *Traité sur la valeur des passions et des inclinations bien équilibrées* sont désormais remplacés par un réalisme qui fait la synthèse des deux courants opposés : l'homme n'est ni foncièrement bon, ni foncièrement méchant ; il obéit, dans son comportement, à des sentiments, comme ceux de l'intérêt, de l'honneur, qui échappent en grande partie au contrôle de la raison, mais qui peuvent servir le bien général de la société et de l'Etat si les gouvernants et les législateurs savent en tirer parti.

Le bien général de la société et de l'Etat va être désormais la préoccupation majeure de Möser. Il a passé près de sept ans dans les camps et les états-majors des armées belligérantes pour défendre la cause de sa petite patrie, traitée en pays conquis par les uns et les autres, ou, du moins, pour essayer de limiter les dégâts. Il a su s'imposer aux yeux de ses compatriotes comme le vrai défenseur de l'Evêché. Il

(106) Dans sa lettre à Abbt du 12 mai 1764, Möser écrit ces lignes qui en disent long sur sa désillusion : "J'ai habité dans un pays qu'ennemis et amis ont dévasté pendant cinq années, où le souverain ne résidait pas et où l'un des états gouvernait à sa place. La première année, chacun fit généreusement son devoir et y sacrifia sa tranquillité, sa santé et sa fortune. L'année suivante seule la moitié se présenta, la troisième année il n'y avait plus personne et, à la fin, l'homme de service du gouvernement (qui n'est probablement autre que Möser) eut tellement pitié qu'il accepta d'appliquer les droits du prince". (*Briefe*, p. 148).

a pris conscience des responsabilités de l'homme d'Etat qu'il est devenu par la force des choses. Il sait qu'après la guerre un effort considérable s'imposera pour reconstruire un pays qui sort du conflit économiquement, politiquement et moralement ruiné et que cet effort exigera de gros sacrifices de la part des particuliers. Désormais il va soumettre, dans sa pensée et dans son activité politiques, tous les domaines de la vie privée et publique aux impératifs de l'Etat qu'il estimera prioritaires. Les pouvoirs qui lui ont été conférés à la fin de la guerre ont fait de lui, sinon l'homme le plus puissant, du moins le plus influent dans l'Evêché et vont lui permettre de faire passer dans la réalité quotidienne locale la plupart des projets qu'il va concevoir pour restaurer l'équilibre moral, politique et économique de son pays.

Intellectuellement, son horizon s'est élargi. Pour modeste qu'elle soit, la requête de Joseph Patridge qu'il a rédigée pour obtenir du duc de Brunswick un rabais d'un pour cent sur les contributions exigées lui a fait découvrir une vérité qui ne sera pas sans effet sur la suite de sa carrière d'écrivain : la littérature et la politique ne sont pas deux domaines strictement séparés l'un de l'autre, mais la première peut servir utilement la seconde. Rares seront désormais chez lui les écrits qui ne seront pas commandés par une intention politique plus ou moins avouée. Et cette politique sera d'inspiration patriotique. Möser était déjà patriote bien avant la guerre de Sept ans. Mais la patrie allemande restait une réalité un peu abstraite et mal définie dans le présent : elle était la plupart du temps, dans son esprit, une image du passé, la terre des anciens Germains, l'Allemagne de la Réforme ou celle de la guerre de Trente ans. Quant à son patriotisme local, il était indéniable depuis qu'il avait défendu l'honneur de sa province westphalienne dans la *Feuille hebdomadaire*. Le passé du terroir natal l'avait déjà intéressé à la veille de la guerre, mais il l'avait exploré, très fragmentairement, en érudit plus qu'en patriote. Pendant et aussitôt après la guerre, c'est son patriotisme local qui a d'abord été sollicité par les événements : il avait à défendre très concrètement la cause et même l'existence de l'Evêché d'Osnabruck. En tant qu'homme d'Etat appelé à présider aux destinées du petit territoire, il aura surtout à résoudre des problèmes de politique locale. Ses *Fantaisies Patriotiques* reflètent tellement bien ces préoccupations locales qu'il se demandera un jour si ces

articles, destinés primitivement à une feuille purement osnabruckoise, sont exportables et peuvent être lus avec profit par d'autres lecteurs que ceux du cru (107). Mais Möser a bien conscience que les problèmes locaux ont des ramifications nationales, voire internationales. L'Evêché n'a-t-il pas été entraîné dans la guerre parce que le souverain était, jusqu'en 1761, l'allié des Français, que son successeur était Hanovrien et que l'Empire avait réclamé le concours, au demeurant très inefficace, des troupes du cercle de Westphalie ? Möser n'a pas été insensible à cet éveil du sentiment national qui s'est fait jour dans les pays allemands, surtout dans les milieux cultivés et intellectuels, à l'occasion de la guerre de Sept ans. Dans les pays protestants, ce patriotisme naissant s'est traduit presque toujours par une prise de position en faveur de la Prusse et de ses alliés anglais et hanovriens. Möser a choisi, lui aussi, le parti des "alliés", comme ses amis Abbt et Gleim d'abord discrètement, puis de plus en plus ouvertement et il a désiré dès 1757 la défaite de la France. Ses attaches avec le Hanovre ont fait qu'il s'est rangé plus délibérément du côté des Anglais que de celui des Prussiens. Mais son patriotisme national ne s'est pas limité à un attachement inconditionnel aux Prussiens ou aux Anglo-Hanovriens. Le regard qu'il a appris à porter sur la politique des grands Etats est aussi dénué d'illusion que celui qu'il porte sur les hommes. Frédéric II l'a déçu parce qu'il a abandonné, par froid calcul politique, l'Allemagne du Nord-Ouest aux Français au début de la guerre. Georges III ne l'a pas moins déçu parce qu'il a voulu séculariser l'Evêché et l'annexer au Hanovre. Ces souverains se préoccupaient moins du destin des pays allemands et du bonheur de leurs sujets que de leurs intérêts dynastiques. Cette constatation qu'a pu faire Möser était celle de beaucoup d'intellectuels allemands. Ils rêvaient d'une nation allemande qui ne se serait confondue ni avec la Prusse, ni avec l'Autriche et pas davantage avec les possessions allemandes de la Couronne britannique. Certains, comme

(107) Cf. *Vorrede der Herausgeberin*, HKA IV, p. 9 où Jenny von Voigts cite les propos sceptiques de son père.

Friedrich Karl von Moser, situaient cette nation allemande dans le cadre d'un Saint-Empire germanique rénové où l'Empereur et la Diète auraient effectivement assuré leur fonction régulatrice, comme les souverains et les états provinciaux auraient assuré la leur dans les territoires, mieux intégrés à l'ensemble national (108).

Ce patriotisme qui s'est fait jour à l'occasion de la guerre de Sept ans prenait donc parfois la forme d'un patriotisme d'Empire. Möser, qui avait pourtant fait si peu de cas de l'Empire dans ses revues de jeunesse, a partagé volontiers ces vues, comme le prouvera la Préface à la première partie de l'*Histoire d'Osnabruck* où les mots de "Nation" et de "Reich" recouvrent à peu près la même réalité. C'est que son patriotisme local s'accorde mal avec les visées des grands Etats comme la Prusse ou l'Angleterre, pour lesquels des petites principautés comme l'Evêché d'Osnabruck n'ont plus de sens dans le monde moderne. Pour Möser elles ont au contraire un sens et elles ont le droit d'exister. Mais le cadre normal de leur existence ne peut être que le Saint-Empire, garant de l'ordre politique qui avait été fixé par les Traités de Westphalie et qui ne peut être remis en cause sans que soit profondément bouleversé l'équilibre interne allemand et, par voie de conséquence, l'équilibre européen. Ce n'est pas sans raison que le traité de Paris a explicitement obligé Georges III à renoncer à son projet d'annexer l'Evêché d'Osnabruck (109). Le séjour à Londres a confirmé Möser à la fois dans son patriotisme allemand et dans son patriotisme local. Dans son patriotisme allemand, parce que l'Angleterre lui a pour ainsi dire servi de repoussoir pour redécouvrir les valeurs politiques et morales de la nation allemande : ce sont bien les "meilleurs Etats allemands" et non seulement l'Evêché d'Osnabruck qu'il crédite dans sa lettre à Abbt, d'une constitution politique aussi bonne et aussi favorable à la liberté que l'anglaise. Mais il ne fait pas de

(108) Au sujet de l'éveil du sentiment national au moment de la guerre de Sept ans et de la naissance d'un patriotisme d'empire on peut consulter Werner Krauss, *Zur Konstellation der deutschen Aufklärung*, Neuwied und Berlin, 1965, en particulier le chapitre "Nationalgeist und Patriotismus", pp. 149-171.

(109) Précision donnée par W. Sheldon, *op. cit.*, p. 93.

doute que Möser compte le territoire d'Osnabruck parmi ces "meilleurs Etats allemands", c'est-à-dire parmi ceux qui ont su préserver dans leurs institutions quelques unes de ces anciennes libertés germaniques dont les libertés anglaises ne sont que la copie. L'autonomie territoriale et le petit Etat fédéré ne sont-ils pas les meilleurs remparts contre le centralisme dont Möser a pu constater les méfaits à Londres ? Pour lui, ce petit territoire d'Osnabruck n'est pas une création du hasard ni le produit d'un caprice politique, mais il est le fruit longuement et organiquement mûri d'une lente évolution historique qui s'est faite au coeur de cette province où sont nées les anciennes libertés germaniques. En approfondissant son patriotisme local, Möser a approfondi son désir de connaître le passé si riche et si intéressant de sa province et la découverte de ce passé a, en retour, accru son attachement à son terroir. Ce n'est pas par hasard qu'il a commencé à travailler sérieusement à son *Histoire d'Osnabruck* alors qu'il séjournait à Londres et qu'il se préparait à affronter ses nouvelles responsabilités d'homme d'Etat. Et c'est à Londres que l'idée de rédiger un ouvrage d'histoire locale, qui avait germé dans son esprit depuis plusieurs années déjà, a pris un tour nouveau : d'abord purement érudit, ce travail va revêtir une signification éminemment politique et servir à expliquer le présent qu'il faut connaître au préalable. Pendant la guerre de Sept ans, Möser n'est pas seulement devenu patriote, homme d'Etat et penseur politique, mais il est devenu aussi historien.

La France ne semble pas occuper une place importante dans cette période de sa vie. Bien qu'il l'ait jugée sans animosité excessive à travers les hommes qui la représentaient sur les champs de bataille, il l'a considérée avant tout comme l'adversaire qu'il fallait abattre. Il a choisi l'Angleterre contre la France et le royaume de Georges II puis de Georges III l'intéresse beaucoup plus pendant ces années de guerre et d'après-guerre que celui de Louis XV. Et pourtant c'est à travers le prisme de l'*Esprit des lois* qu'il juge l'Angleterre pendant son séjour à Londres, quitte à corriger Montesquieu sur certains points et à revendiquer pour l'Allemagne et l'Evêché d'Osnabruck les avantages que le seigneur de la Brède attribue au système politique et économique britannique. C'est encore Montesquieu qui l'inspire dans sa pratique d'homme d'Etat, lorsqu'il inaugure sa carrière politique en projetant de fai-

re des états provinciaux "un pouvoir qui arrête le pouvoir". Et c'est Montesquieu qui va lui fournir le thème majeur de sa pensée politique et historique, à savoir que la liberté est née dans les forêts de la Germanie. Enfin Montesquieu n'est pas absent du principal ouvrage qu'il ait écrit pendant la guerre de Sept ans, la *Lettre au Vicaire savoyard*, et qui est entièrement consacré à l'un des représentants les plus prestigieux de la pensée française dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, Jean-Jacques Rousseau. A la même époque il rédige son fragment de l'*Anti-Candide* dans lequel il rêve de récrire *Candide* en réfutant Voltaire mais en imitant sa manière. Quant à la requête de Joseph Patridge, elle est le prologue d'un écrit plus important, la *Défense d'Arlequin*, né lui aussi pendant la guerre de Sept ans, et qui est probablement de tous ses ouvrages celui où il cite le plus d'auteurs français. Pour illustrer les principes du comique grotesque exposés dans l'*Arlequin*, il rédige enfin pendant son séjour à Londres une "arlequinade" qui est tout à fait dans l'esprit du théâtre de Marivaux.

Malgré ses activités épuisantes de diplomate et d'homme d'Etat, Möser a été aussi pendant la guerre de Sept ans, du moins à partir de 1760, un écrivain fécond et, si la France tient peu de place dans sa vie quotidienne, la pensée et les lettres françaises en occupent une qui est d'autant plus importante dans les ouvrages qu'il a rédigés à cette époque. Ce sont ces ouvrages qu'il faut examiner maintenant.

*

* *

Ce n'est pas le moindre des paradoxes que la première oeuvre que Möser ait écrite en pleine guerre de Sept ans, alors que les préoccupations politiques semblaient l'emporter sur tout le reste, soit consacrée à la réflexion esthétique et dramaturgique, plus précisément à une réflexion sur la nature du comique grotesque. La paradoxe continue si l'on considère la petite comédie, le *Mariage d'Arlequin*, qui constitue le prolongement immédiat de ce traité sur le comique grotesque : elle a été écrite au début de l'année 1764, alors que Möser se trouvait à Londres (110), qu'il s'évertuait à obtenir le remboursement des dommages de guerre et qu'il préparait déjà la rédaction de l'*Histoire d'Osnabruck*. Il n'y a, à première vue, aucun rapport entre les préoccupations quotidiennes de l'auteur, qui sont d'ordre politique, et ces productions qui ont un caractère essentiellement littéraire. Il n'y a apparemment aucun point commun non plus entre ces histoires d'Arlequin et l'austère ouvrage d'histoire qui était en gestation au début des années soixante. Force nous est donc de reconnaître que le député des états d'Osnabruck a repris le fil de son activité d'écrivain qu'il avait interrompue depuis 1755 en rédigeant des "arlequinades". Le paradoxe demeure encore quand on examine le second groupe d'oeuvres que Möser écrit dans la première moitié des années soixante : le fragment de l'*Anti-Candide*, qui n'a été ni achevé ni publié et la *Lettre au Vicaire savoyard* qui est datée du 2 novembre 1762, mais qui n'a été publiée qu'en 1763. Ce ne sont pas en priorité des ouvrages de politique ou d'histoire, mais des ouvrages de réflexion théologique et philosophique. Les oeuvres que Möser a publiées dans la première moitié des années soixante ne présentent donc pas un caractère éminemment politique et historique et ne sem-

(110) Möser a envoyé le *Mariage d'Arlequin* et une comédie larmoyante dont on a perdu la trace de Londres à Nicolai, le 24 janvier 1764. Dans la lettre qui accompagne son envoi, il qualifie ces deux pièces de "folies" et réclame l'indulgence de son destinataire (*Briefe*, p. 134). Il avait donc pleinement conscience de l'incongruité apparente de son entreprise dramatique.

blent avoir qu'un rapport assez lointain avec les préoccupations immédiates de l'homme d'Etat. Mais une analyse plus approfondie fera apparaître, comme on l'a déjà signalé, que la politique et même l'histoire n'en sont pas toujours absentes et que c'est autant en homme d'Etat qu'en homme de lettres que leur auteur aborde les sujets qu'il traite.

C'est en 1761, un an seulement après avoir conçu la requête de Joseph Patridge, à l'un des moments les plus difficiles pour lui de la guerre de Sept ans, que Möser publie *Arlequin, ou la défense du comique grotesque* (111). L'occasion qui l'a amené à rédiger cette défense est probablement la publication en 1760, à Vienne, par un certain J. H. von Engelschall, conseiller royal et impérial de son état, d'un opuscule qui condamnait Arlequin et qui s'intitulait : *Zufällige Gedanken über die deutsche Schaubühne zu Wien, von einem Verehrer des guten Geschmacks und der guten Sitten* (112). Ce titre trahit déjà l'intention de l'auteur : dans cette ville de Vienne, où la tradition d'Arlequin et de Jean Saucisse est solidement implantée, il veut contribuer à introduire la réforme gottschédienne et chasser de la scène, au nom du bon goût et

(111) *Harlekin oder Vertheidigung des Groteske-Komischen*. Hamburg, 1761. Möser ajoute en sous-titre une sorte d'exergue en italien "Anch'io son Pittore" ("Moi aussi je suis peintre"). Le manuscrit se trouve dans le cahier des "Excerpta juridica" dont l'auteur se sert depuis 1740. L'*Arlequin* a été réédité en 1777 à Brème chez Cramer, puis par Abeken en SW IX, p. 63 sq. L'oeuvre ne se trouve pas encore en HKA. L'édition la plus récente, accompagnée de matériaux abondants a été assurée par les soins de Henning Boetius chez Gehlen, à Bad Homburg v.d.H, Berlin et Zurich, en 1968. Elle servira d'édition de référence (= ed. Boetius).

(112) *Pensées fortuites au sujet de la scène allemande de Vienne, par un admirateur du bon goût et des bonnes moeurs*. L'ouvrage, aujourd'hui perdu, est signalé dans Karl von Görner, *Der Hans Wurst-Streit in Wien und Joseph von Sonnenfelds*. Vienne, 1884, p. 8.

des bonnes moeurs, le personnage comique populaire. Cette occasion est corroborée par Nicolaï dans sa biographie de Möser :

"(*Arlequin*) doit probablement sa naissance au fait qu'à cette époque divers écrivains voulaient améliorer la scène allemande dans le meilleur esprit gottschédien, en bannissant le personnage comique ("die lustige Person") mais en produisant sur la scène des pièces qui étaient plus misérables que toutes les arlequinades. Cette occasion est à peine perceptible après plus de trente ans dans l'écrit, car Möser n'y fait que de légères allusions aux sots esprits de son temps" (113).

Ce témoignage définit fort bien l'intention de Möser qui sera pleinement confirmée par le texte lui-même : sans désigner nommément ses adversaires, l'auteur d'*Arlequin* se propose de prendre la défense du comique pur, voire grotesque et populaire, contre les attaques des partisans gottschédiens d'un purisme moralisateur et utilitaire. Cette attitude ne surprend pas totalement, venant d'un auteur qui avait déjà prouvé dans ses revues de jeunesse qu'il savait parfois accorder la priorité au plaisir sur l'intention moralisatrice et exploiter la veine picaresque d'un Lesage ou d'un La Bruyère et qui avait affirmé dans la préface d'*Arminius* qu'il excluait toute idée d'édification morale de la tragédie. Mais ni ces antécédents ni les attaques contre Arlequin des disciples viennois de Gottsched ne suffisent à expliquer l'engouement subit de Möser pour le personnage principal de la commedia dell'arte. Après tout, il ne s'était pas privé de prêcher la morale dans ses revues de jeunesse et son *Arminius* était composé dans le plus pur style de la tragédie française, revue et corrigée par Gottsched, et n'avait pas le moindre trait commun avec les "Haupt-und Staatsaktionen" de la tradition baroque à laquelle se rattache également l'arlequinade, du moins dans sa version allemande.

(113) *SW*, X, p. 63.

de (114). Il y a des raisons plus concrètes à son intérêt pour le comique d'Arlequin. La genèse de la requête de Joseph Patridge peut nous suggérer ces raisons. En janvier 1760 Möser se trouvait au quartier général du duc de Brunswick et il avait à affronter des difficultés qui ne prêtaient nullement à rire et n'inspiraient nullement au député des états d'Osnabruck l'envie de jouer à l'Arlequin. Et pourtant, il y a joué pour obtenir son rabais d'un pour cent. Il a choisi le moyen de la farce parce que son intuition lui disait que ce procédé lui offrait de meilleures chances d'intéresser et de dérider un chef de guerre que ses soucis auraient laissé insensible à une requête rédigée dans un style purement administratif ou à un genre littéraire plus sérieux. Il a mis ainsi Arlequin au service de la politique et il a pu constater que le rire franc et sain pouvait avoir de meilleurs effets que la démonstration la plus sérieuse ou que la comédie la plus raffinée. Une lettre adressée à Thomas Abbt au printemps 1762 dans laquelle Möser évoque les circonstances dans lesquelles est né l'*Arlequin* confirme pleinement le lien qui existe entre la requête de Joseph Patridge et le traité sur le comique grotesque :

"Je ne pouvais pas me montrer avec la mine triste d'un député des états territoriaux. Mais avec mon masque comique j'étais partout le bienvenu et il m'est souvent arrivé de prier, le coeur saignant et les yeux plein de larmes, le duc Ferdinand, de daigner enfin rire. Pour apaiser ma conscience il me fit en tout et pour tout une remise d'un demi-million ; c'est ainsi que l'on put au moins payer l'éclairage. Tout cela appartient à l'histoire de l'*Arlequin* qui est né et a été éduqué à l'armée"

(115).

(114) Les liens de l'Arlequin de Möser avec la tradition baroque, plus favorable au comique pur, voire grossier et populaire, et moins regardante sur la pureté des genres, a été soulignée à juste titre par Joël Lefèbvre dans son article "Justus Möser le baroque et la "lustige Person", in : *Revue d'Allemagne*, t. V, 1973, pp. 460-474.

(115) *Briefe*, p. 113.

L'*Arlequin* est donc en quelque sorte un écrit de circonstance qui n'est pas totalement étranger aux préoccupations politiques qui absorbaient Möser au début des années soixante et qui bénéficie de l'expérience humaine qu'il s'est acquise pendant la guerre de Sept ans. Sa situation lui a fait apparaître comme plus abstraites et plus intempêtes encore les belles théories puristes et moralisantes de Gottsched et de ses partisans viennois. Mais il y a fort à parier qu'en s'en prenant aux conceptions dramatiques de l'école gottschédienne Möser serait nécessairement amené à battre également en brèche les théories et la pratique du classicisme français qui sont toujours à l'arrière-plan de ces conceptions. Et effectivement, les critiques qu'il ne ménage pas à l'art dramatique classique d'inspiration française font de son *Arlequin* une pièce qui est tout à fait digne de figurer aux côtés des écrits de Lessing, comme la dix-septième *Lettre sur la littérature* ou certains articles de la *Dramaturgie de Hambourg* où le promoteur du drame allemand s'emploie à discréditer Gottsched et ses inspireurs français. Mais la position de Möser n'est pas plus tranchée dans cette oeuvre que dans d'autres. S'il renoue avec la tradition baroque vilipendée par Gottsched, il hésite aussi à rompre résolument avec la tradition classique à laquelle il fait de sérieuses concessions (116). L'analyse de l'oeuvre montrera qu'il reste encore sur bien des points un classique de formation française et qu'il n'est pas près de franchir ce pas qui aurait pu faire de lui un précurseur des jeunes génies des années soixante-dix (117). Mais il y a plus : pour justifier un genre comique que les puristes n'ont pas réussi à intégrer dans la hiérarchie des valeurs dramatiques, Möser

(116) Joël Lefebvre, *op. cit.*, montre que dans *Arlequin*, Möser, placé devant le dilemme "baroque ou classicisme", ne se résoud pas à trancher et ne réussit pas vraiment à opérer la synthèse entre les deux courants opposés.

(117) Dans la postface à son édition d'*Arlequin*, Henning Boetius relève tous les éléments qui, dans le traité, annoncent l'esthétique du "Sturm-und-Drang". On a déjà relevé des éléments de ce genre dans les exposés d'esthétique des deux revues. Ils ne sauraient étonner de la part d'un auteur qui essaye de se libérer du rigorisme classique. Mais Möser ne peut pas plus être annexé au "Sturm-und-Drang" que Lessing. Le retour à la tradition baroque, que souligne Joël Lefebvre, semble être bien plus marqué que l'évolution vers les idées des jeunes génies.

prend ses références et ses autorités où il le peut, depuis l'Antiquité gréco-latine jusqu'à l'époque contemporaine, en passant par le Moyen-Age, l'époque baroque et le classicisme français et en faisant appel aux cultures les plus diverses, grecque, latine, italienne, anglaise, française et allemande. Les oeuvres ou les auteurs anglais, allemands et français sont déjà au nombre d'une cinquantaine, c'est-à-dire presque autant que dans les trois cent cinquante pages des deux revues moralisantes, alors que l'*Arlequin* n'en compte guère plus de vingt cinq, et les Français tiennent de loin la première place avec près de trente mentions, c'est-à-dire plus que dans les revues. Pour le chercheur qui se met en quête des sources françaises de la pensée de Möser c'est une véritable aubaine. Il en est, certes, parfois de ces sources comme de celles des revues : elles ne coulent pas toujours d'abondance et n'arrosent que très superficiellement le terrain qu'elles devraient féconder. Il arrive aussi que l'auteur mentionné ne le soit que pour être critiqué, chose peu surprenante dans un ouvrage qui est dirigé contre l'esprit classique d'inspiration française. Mais il arrive plus souvent encore que Möser cite les Français qui abondent dans son sens ou qui lui servent à réfuter le dogmatisme gottschédien et son modèle français. Il convient donc d'examiner comment Möser exploite toutes ces sources dans son traité et comment il intègre ses mentions dans le corps de sa démonstration.

La *Défense d'Arlequin* est un traité rigoureusement construit qui se compose de quatre parties. Dans la première, Möser justifie la place que le théâtre d'Arlequin occupe à côté des autres genres dramatiques. Dans la seconde, il étudie ce théâtre pour lui-même en dégagant ses traits spécifiques et son utilité. Dans la troisième, il définit le comique très particulier de l'arlequinade, c'est-à-dire le comique grotesque. Dans la quatrième, enfin, il examine les procédés et les techniques de mise en oeuvre et de mise en scène.

La première partie est précédée d'une courte introduction dans laquelle Arlequin, qui parle ici à la première personne, comme dans la suite du traité, désigne ses adversaires sans les nommer directement : ce sont "Messieurs les savants" (118), qui se demandent doctement si les

(118) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 10 : "Die Herren Gelehrten".

représentations d'Arlequin peuvent plaire, sans se rendre compte que les spectateurs, toutes classes sociales confondues, ont déjà tranché depuis longtemps le débat en montrant par leurs rires qu'ils approuvaient ce genre de spectacle. Dès le départ le réaliste Möser oppose à la théorie des faits : le théâtre d'Arlequin est un phénomène de société et un genre dramatique dont l'efficacité comique n'est plus à démontrer. A ce premier fait il en ajoute quelques autres. D'abord ce ne sont pas seulement les gens du peuple qui apprécient les vertus d'Arlequin, mais les grands de ce monde les ont reconnues officiellement : l'Empereur allemand a payé un haut salaire à l'Arlequin Carlo Bertinazzi, Chechini était au service de l'Empereur Matthias et Constantinij a même été anobli par le roi de Saxe, Auguste. Pour Chechini, Möser se réfère à l'*Histoire du théâtre italien* de Riccoboni, un ouvrage français qui traite surtout de théâtre italien de Paris : dès le départ il est évident, et la suite le prouvera amplement, qu'il songe en priorité à l'Arlequin francisé de la Foire. Le fait suivant confirme d'ailleurs ce choix : il serait facile à Arlequin de produire un certificat en bonne et due forme non seulement du médecin personnel du roi, Monsieur du Moulin, mais même de toute la Faculté de Paris que personne n'a encore mal digéré son repas du soir après avoir daigné honorer de sa présence son humble auditoire, ce qu'on ne peut pas affirmer de tous les genres de spectacles (119). La remarque est plaisante, mais elle montre bien que même le porte-parole de Möser se présente comme un Arlequin parisien. Il est enfin un autre fait incontestable que les troupes ambulantes allemandes ont souvent opposé aux récriminations de Gottsched : seul Arlequin remplit les caisses, ce qui est la meilleure preuve de son succès (120).

(119) *Ibid.*, p. 10 sq.

(120) Cet avantage financier est confirmé par une lettre française que Ludwig von Bar envoie à Möser de Vienne au printemps de l'année 1762. Von Bar a protesté autrefois contre Jean Saucisse, à l'instigation de la Neuberin, la directrice de la troupe protégée par Gottsched. Mais ayant constaté que l'arlequinade est seule à faire recette, il est prêt à recommander un Arlequin réformé qui pourrait être le fils de celui de Möser (*Briefe*, p. 111).

Mais cet Arlequin si réaliste ne dédaigne pas recourir lui-même à la théorie, ce que lui reprocheront d'ailleurs de nombreux critiques (121) et il commence sa démonstration en se situant par rapport aux grands genres dramatiques dont la dignité est reconnue par les esprits exigeants et auxquels il concède volontiers la primauté : l'opéra et ses enchantements, la tragédie majestueuse, par exemple le *Caton* de Gottsched ou la *Zaïre* de Voltaire, qui touchent et élèvent agréablement les âmes des spectateurs, la comédie de Molière et de Térence qui suscitent "un rire épicié et bienfaisant" (122) et, enfin, la comédie larmoyante qui a "tous les charmes d'une beauté bienséante, tendre et vertueuse, bien faite pour anoblir les sentiments de son amant" (123). Pour plaire au puriste Chassiron, dont Lessing avait traduit en 1754 le traité condamnant les formes impures de comédie, en particulier la comédie larmoyante, en même temps que le *Pro commoedia commovente* de Gellert, Arlequin veut bien renoncer pour lui-même au label d'authentique comédie. Mais, si le titre qu'on veut bien lui conférer lui importe assez peu, il refuse de se faire bannir du meilleur des mondes comiques dans lequel il se flatte d'être, comme ses ancêtres l'ont été depuis des temps immémoriaux, un citoyen utile et agréable. Qu'on se contente donc d'appeler ses prestations des "arlequinades" et qu'on lui permette d'être "une bête originale dans son genre" (124), ce qui est "beaucoup plus flatteur que d'être compté, comme le lion, dans le genre des chats" (125). Ce droit à l'existence et à la spécificité se fonde sur la gamme très va-

(121) Bien qu'ils approuvent les idées du traité, Nicolaï et Abbt reprochent à Möser dans les *Lettres sur la littérature moderne* (104e à 106e lettre) d'être retombé dans le sérieux philosophique lorsqu'il a voulu définir le comique : "Il (l'Arlequin de Möser) aboutit à une sorte d'explication philosophique ; aussitôt il jette son sabre de bois, s'assied aux pieds d'Aristote et se met à discuter". (éd. Boetius, p. 73).

(122) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 11.

(123) *Ibid.*

(124) *Ibid.*, p. 12.

(125) *Ibid.*

riée des formes du comique qui repose elle-même sur l'inépuisable variété de la nature. Möser est resté fidèle aux conceptions esthétiques qu'il avait exposées dans la *Spectatrice allemande* et il reprend l'image qu'il avait déjà esquissée autrefois des jardins à l'anglaise, symbole de la richesse de l'art anglais et, par voie de conséquence, germanique, qu'il oppose à celle du jardin classique, symbole de la monotonie de l'art français du Grand Siècle dont s'inspirent les gottschédiens. Cette opposition entre l'art anglais et l'art français a été amplement développée par Lessing quelques années auparavant, en 1759, dans la dix-septième lettre sur la littérature moderne qui s'en prend à Gottsched et à ses inspireurs français et elle est près de devenir un lieu commun de la critique allemande. Quant à l'image des deux jardins, il est possible qu'elle soit empruntée à la *Nouvelle Héloïse* qui vient de paraître en 1761 ; mais on sait qu'elle est courante dans les lettres anglaise et allemande depuis le début du siècle.

C'est ce thème de la très nécessaire et naturelle variété qu'Arlequin va développer pour justifier son existence. De même que Fontenelle s'est demandé pourquoi il n'existerait pas d'autres mondes habités, il se permet de demander pourquoi il ne pourrait pas y avoir plusieurs sortes de comiques. Déjà les Anciens connaissaient d'autres formes de comique que celle des pièces de Térence. Plaute, Aristophane, Térence lui-même et leur disciple moderne, Molière, se sont maintes fois inspirés des prédécesseurs d'Arlequin, les Satyres, dont le pied de bouc n'était pourtant pas plus honorable que le vêtement bigarré du personnage de la *commedia dell'arte* et auxquels Aristote aurait rendu hommage, selon un savant allemand, dans une partie perdue de ses ouvrages. L'argument est habile, car il s'appuie sur cette autorité des Anciens, dont les puristes modernes font si grand cas. Mais il a aussi de la valeur aux yeux de l'historien Möser pour qui le fait historique a plus de poids que toutes les démonstrations qui se fondent sur des principes abstraits. La peinture comique connaît plus de genres que ceux qui sont reconnus officiellement. Il suffit, pour s'en persuader, de voir toutes les modifications dont sont susceptibles des genres comme l'opéra et le poème héroïque. Et Arlequin de citer l'opéra héroï-comique, comique, burlesque,

grotesque, poissard et celui qui s'inspire de la comédie larmoyante (126), toutes formes qui ne sont pas de simples variantes du genre initial, mais qui ont leur caractère propre. De même, les productions de Cervantès, de Swift, de Boileau, de Fielding, de Pope, de Zachariä, de Dusch, de Vadé (127), de Scarron de Butler, de Garth et de Voltaire, dans sa *Fucelle*, appartiennent toutes au genre de poème héroïque, mais elles sont, dans leur catégorie (128) aussi différentes les unes des autres que les créations de Klopstock le sont de celles d'Homère. La liste des auteurs cités est impressionnante. Elle compte beaucoup de noms français : Möser prend ses autorités dans cette littérature qui semble être de prime abord si régulière et si monotone, mais dont les représentants, y compris Boileau, le maître-à-penser de Gottsched, n'hésitent pas à prendre quelques libertés et à pratiquer une fantaisie digne des Anglais ou des Allemands. Mais cette variété n'existe pas seulement dans l'opéra ou dans le poème héroïque. Dans tous les arts, poésie, peinture, théâtre, danse, musique on trouve de ces "formes" ("Arten") très différentes qui peuvent être amenées à un degré de perfection qui leur est propre. Cette notion de perfection relative que Möser oppose à la perfection abstraite et universelle des théoriciens classiques justifie l'existence de genres mineurs comme le théâtre d'Arlequin. Pourquoi en effet, refuserait-on à ce théâtre ce qu'on accorde à tous les autres arts ? C'est encore un argument de fait que Möser oppose à la théorie.

(126) En nommant cette variété d'opéra, Möser songe à *La jeune Grecque* de Charles Simon Favart et de sa femme Marie-Justine et à la pâle imitation qu'en a donné Mme de Graffigny dans la *Fille d'Aristide* (cf. éd. Boetius, p. 13, note 4).

(127) En note, Möser donne sur "l'aimable" Vadé, le créateur du vaudeville quelques renseignements qu'il trouve dans l'*Année Littéraire* de 1757 de Fréron. C'est donc encore un périodique français qu'il pratique, en plus du *Journal de Trévoux*, du *Mercur de France* et de la *Gazette Littéraire d'Europe* d'Arnaud qu'il cite plusieurs fois en 1764 dans ses lettres à Th. Abbt.

(128) Möser emploie ce terme de "Art", qui désigne chez lui une subdivision de la "Gattung" ("genre").

Ces notions de spécificité propre et de perfection relative sont illustrées par une courte digression sur l'opéra qui permet à Möser de contester le principe gottschédien d'une imitation rigoureuse de la nature. L'opéra n'est pas naturel. Il est le royaume des chimères et il a son propre univers qui n'est pas celui de la nature (129). Pour justifier ce genre et se libérer du carcan de l'imitation servile du monde empirique, Möser recourt à la notion des "mondes possibles" (130) au nom de laquelle les Suisses, en particulier Breitinger, dans son *Art poétique critique* de 1740, avaient défendu les droits de l'imagination. Le théâtre d'Arlequin ne pourrait-il pas constituer, lui aussi, un monde possible ?

Après avoir ainsi justifié l'Arlequinade en montrant la variété des formes comiques possibles, Möser aborde la seconde partie de son exposé dans laquelle il se propose de définir, toujours par le truchement d'Arlequin, "le caractère distinctif" (131) de cette sorte de théâtre comique et d'en dégager en même temps le but et l'utilité. En fait, c'est surtout ce dernier problème, celui de l'utilité, qui est abordé. Dans l'esthétique de Möser, comme dans celle de Gottsched et des Lumières en général, le caractère utilitaire de l'art l'emporte sur sa valeur intrinsèque. C'est l'effet produit sur le public qui l'emporte sur tout le reste. Mais la grande nouveauté du traité sur le comique grotesque est qu'il s'écarte de l'utilitarisme purement moral de Gottsched et qu'il affirme que l'intention de distraire et d'amuser prime sur l'édification. Arlequin, prend, certes, des précautions et tient à confirmer, contre tous ceux qui méprisent les comédiens et voudraient leur refuser une sé-

(129) Möser conteste la thèse de Saint-Mard qu'il cite et qui a voulu démontrer dans ses *Réflexions sur l'opéra*, contre Saint-Evremond, que l'opéra était "naturel". Il est bien de l'avis de Gottsched qui reprend les critiques de Saint-Evremond et qui récuse l'opéra parce que l'absence de naturel et de vraisemblance y exclut l'effet moral. Mais, à l'opposé du critique de Leipzig, il approuve ce manque de naturel au lieu de le regretter. Au sujet de ce débat, cf. U. Lochter, *Möser und das Theater*, op. cit., p. 143.

(130) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 15.

(131) *Ibid.*, p. 16.

pulture dans les cimetières (132) sa bonne moralité : l'amélioration des moeurs est pour lui aussi le but principal. Mais il l'assure par d'autres voies que celle de l'instruction morale. Il n'est pas surprenant que l'esthétique de l'effet amène Möser à partir de la psychologie du spectateur pour définir la finalité de l'arlequinade. Peut-être s'inspire-t-il aussi des *Réflexions critiques* de Dubos qu'il semble déjà avoir pratiqué quand il rédigeait ses revues et qui tient également compte du facteur psychologique pour cerner le phénomène esthétique. Or tout spectateur et, plus généralement, tout homme, éprouve "le besoin, de se détendre et de se délasser" (133). En conséquence, amuser son prochain n'est pas un but futile. Ce n'est, certes, pas la tragédie qui peut assurer cette mission. Elle peut même avoir des effets pernicieux, en un temps où le respect de l'autorité s'impose, lorsqu'elle soumet les grands au même sort que le commun des mortels ou qu'elle inspire de la frayeur et de la pitié à des coeurs que les fermiers des impôts et les commissaires de guerre font saigner bien plus efficacement (134). L'arlequinade n'a pas de tels inconvénients puisqu'elle propose "le remède salulaire du plaisir" (135). L'image du rire comme remède domine toute cette démonstration qui s'adresse à des gens accablés par les soucis quotidiens. Arlequin nous rappelle qu'il parle en l'année 1761. En ce temps de guerre et de difficultés, dans un monde où le mal l'emporte sur le bien, le "prochain", ministre ou simple citoyen, est bien malade et a besoin de se détendre et de se divertir pour oublier ses préoccupations. Arlequin sait amuser les hommes et, remarque-t-il en plaisantant, il a contribué bien plus efficacement à l'expansion démographique en rendant leur entrain aux époux déprimés que le Marquis de Mirabeau avec ses

(132) Arlequin fait allusion, au passage, au sort de la comédienne Adrienne Le Couvreur, à laquelle fut refusée la sépulture, un traitement que Voltaire dénonce dans le *Temple du goût*.

(133) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 16.

(134) *Ibid.*, p. 17.

(135) *Ibid.*

savants ouvrages sur la population (136). Il a réussi à provoquer chez tous les spectateurs découragés "un rire sain et bienfaisant" (137), et incité ainsi maint esprit rouillé et découragé à retrouver le sens de l'intérêt commun. Bref, l'Etat ne peut que gagner à la défense d'Arlequin, car il ne lui est pas indifférent que le personnage comique sache "amener un ministre hypochondriaque à écouter patiemment l'innocent, rendre courage à un sujet accablé par les charges, préparer les membres mal disposés des états provinciaux à approuver de nouveaux impôts et, d'une manière générale, apaiser les coeurs tourmentés, relever les coeurs abattus, insuffler un nouvel enthousiasme aux coeurs fatigués et rendre à la main alanguie d'un auteur la force d'entreprendre de nouveaux travaux" (138). Möser ne perd pas de vue la situation dans laquelle ses concitoyens et lui-même se trouvent. Les exemples qu'il vient de donner prouvent que même dans ce traité d'esthétique la préoccupation politique l'emporte sur tout le reste et que s'il assigne à l'arlequinade une fin utilitaire, cette fin n'est pas morale, comme chez Gottsched, mais politique. De ce point de vue, Arlequin propose ce que ne peuvent apporter ni la tragédie, où il n'est question que de meurtre et qui ne peut satisfaire que "de jeunes et tendres Héloïse amoureuses" (139) quand elles sont prêtes à éprouver une agréable émotion, ni la comédie de Molière (140), qui ne convient qu'à des spectateurs bien disposés dès le départ, ni la comédie larmoyante qui ne satisfera que des gens désireux de trouver le ton de la bonne société. Il est des moments où seul Arlequin est capable de détendre. On peut néanmoins objecter que le sage sourit à ces pantalonades alors que seul

(136) *Ibid.* Il s'agit de Victor Riqueti, marquis de Mirabeau, le père du membre de l'Assemblée constituante, l'auteur de l'*Ami des Hommes*, que l'on compte parmi les physiocrates. La citation, purement humoristique, prouve du moins que Möser s'intéressait déjà en 1761 au courant physiocratique.

(137) *Ibid.*, p. 18.

(138) *Ibid.*, p. 17.

(139) *Ibid.*, p. 18. C'est peut-être déjà une allusion à la *Nouvelle Héloïse* de Rousseau.

(140) *Ibid.* Möser avait conscience que le théâtre de Molière privilégiait un comique fin qui exclut en général la farce et le comique grotesque.

le sot rit aux éclats. Mais cette retenue qu'affecte le sage n'est en réalité qu'une contrainte imposée par la mode, comme l'a prouvé Trublet au tome II de ses *Essais* (141) et il se pourrait qu'un rire franc lui soit aussi bénéfique qu'aux autres. En conclusion, Arlequin, alias Möser, conçoit le divertissement qu'il pratique comme une cure parfaitement adaptée à "la physique et à la métaphysique du coeur humain" (142) et l'arlequinade a bien sa place dans le meilleur des mondes comiques, puisqu'elle guérit les hommes. Si l'on considère les moyens qu'elle utilise, on constatera qu'en fait elle contribue de surcroît à l'amendement des moeurs. C'est ce que Möser va prouver dans la troisième partie en essayant de définir le genre de comique qui est particulier à l'arlequinade.

Ce comique très particulier se rapproche de ce qu'on appelle dans la peinture la caricature. Il exagère les figures et pratique le "grossissement" (143) qui fait voir clairement les défauts à ceux qui ne sont pas sensibles aux finesses de la satire ordinaire. C'est par la caricature qu'Arlequin contribue à dénoncer les travers et à amender les moeurs. Mais il n'existe pas une manière unique de le faire. Les Français, par exemple, ennuient leur public par leur respect excessif d'une régularité qui se veut universelle. En réalité il y a autant de manières de dénoncer les travers qu'il y a de spectateurs et de nations qui ont chacune leur goût particulier. Möser, qui se rappelle peut être l'*Essai sur les comédies anglaises* de Saint-Evremond, applique aux sociétés humaines sa conception de la variété naturelle pour critiquer la "monotonie" de l'art dramatique français et pour souligner le caractère très relatif des notions de goût et de comique. Pour préciser la forme d'exa-

(141) *Ibid.*, p. 19, note 14.

(142) *Ibid.*, p. 21. Möser n'a donc pas renoncé totalement à "l'examen chimique" de l'âme humaine que pratiquent les moralistes français et qu'il récusera à la fin de sa vie.

(143) *Ibid.*

gération qui est propre à l'arlequinade, il la compare à l'image qui apparaît dans un miroir concave. Mais l'exagération seule ne suffit pas à divertir et à amender. Partant de l'esthétique de Hogarth, Möser montre qu'en s'écartant de la ligne ondulatoire idéale de la beauté (144) l'artiste ou l'acteur produit une caricature grotesque, dont le personnage du Capitaine dans la commedia dell'arte fournit un bon exemple. Il est vrai que ce "goût du tordu" (145), que Möser appelle également le "goût baroc" (146) n'a pas sa place partout et ne saurait être admis dans le *Temple du goût* de Voltaire ou dans les tableaux sublimes d'un Corneille ou d'un Racine. Arlequin est modeste et il ne prétend pas rivaliser avec les chefs d'oeuvre qui ont droit à l'éternité et dont il reconnaît volontiers la valeur, malgré ses attaques contre l'art classique français. Mais il a d'autres références dans le domaine de la peinture qui lui fournissent des comparaisons pour sa propre manière de concevoir la caricature : le Français Jacques Callot et les Hollandais Teniers et Douw. Par son comique grotesque il produit une forme particulière et parfaite en elle-même de ridicule. Il est bien difficile de définir "ce qui fait rire, ce qui est risible et ridicule" (147) car les goûts très variés des hommes font que l'un pleure là où un autre rit à gorge déployée. Partant d'Aristote qui définit au chapitre cinq de sa *Poétique* le ridicule comme "le malaise sans douleur" (148), Arlequin-Möser pense pouvoir en donner une définition plus féconde qui est celle de la "grandeur sans force" (149). En conséquence, la caricature d'Arlequin serait l'expression extrême du ridicule parce qu'elle grossit la figure tout en diminuant le plus possible l'âme ou la force de cette fi-

(144) *Ibid.*, p. 24. La référence à la ligne courbe confirme, comme le remarque fort justement Joël Lefebvre (*op. cit.*, p. 466, note 23) la parenté de l'esthétique de Möser avec celle de l'âge baroque.

(145) *Ibid.*

(146) *Ibid.*

(147) *Ibid.*, p. 25.

(148) *Ibid.* : "Uebel ohne Schmerz".

(149) *Ibid.* : "Grösse ohne Stärke".

gure (150). Pour illustrer cette définition, Möser donne en exemple le Don Quichotte de Cervantès, "le plus grand des caricaturistes" (151). Ce noble chevalier est, tel que l'ont représenté les graveurs français Bernard Picard et Antoine Coype1 (152), un corps vidé de sa substance qui affiche la grandeur et trahit sa faiblesse et qui pourtant, d'après le jugement de Saint-Evremond, est le bon médecin pour les âmes mélancoliques (153). Arlequin se réfère encore à deux autres autorités, l'une anglaise, Pope, et l'autre française, Molière, qui le confirment dans la justesse de son point de vue, eux qui ont conformé la règle du bon goût dans les oeuvres comiques à "la voix du peuple et de la nature" (154). Le comique d'Arlequin s'adresse à toutes les couches sociales, mais il reste, si l'on prend en considération cette remarque sur Pope et sur Molière, d'essence populaire et, par conséquence, conforme à la nature. Cette définition du comique grotesque appelle toutefois une restriction : la trivialité qu'elle semble devoir impliquer est atténuée par la naïveté innocente d'Arlequin, par "la bienséance de la sottise" (155), par le "goffo" italien que les Français rendent plus ou moins bien par le terme

(150) *Ibid.* Ce sont ces définitions, trop philosophiques à leur goût, que Thomas Abbt et Nicolaï critiquent dans leurs comptes rendus de la *Allgemeine Deutsche Bibliothek*.

(151) *Ibid.*

(152) On se souvient que Möser avait déjà cité ces deux graveurs en parlant des manuscrits de troubadours allemands du Moyen-Age (cf. chapitre IV).

(153) Möser fait allusion à un passage de la lettre de Saint-Evremond à *Mr Le Comte d'Olonne* : "Que les Malheureux donc ne cherchent pas dans les livres à s'attrister de nos misères, mais à se réjouir de nos folies et par cette raison vous préférerez à la lecture de Sénèque, de Plutarque et de Montaigne celle de Lucien, de Pétrone, de *Don Quichote* : quelque affliction que vous ayez, la finesse de son ridicule vous conduira imperceptiblement à la joye" (*Oeuvres mêlées*, t. III, p. 115). Ce passage qui présente quelques ressemblances avec les thèses défendues dans *Arlequin* montre qu'en 1761 Möser n'avait pas encore oublié Saint-Evremond.

(154) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 26. La voix populaire est, pour Molière, celle de sa servante, dont Möser a parlé dans la *Feuille hebdomadaire*.

(155) *Ibid.* : "Der Anstand einer Dummheit".

de "naïf" (156). On passe volontiers à la satire naïve d'Arlequin ce qu'on accepterait moins bien de la part de personnages plus intelligents. La langue d'Arlequin est, en conséquence, la "goffissima lingua bergamasca", c'est-à-dire le "vrai ton d'une certaine naïveté" (157). Car la vraie patrie d'origine d'Arlequin est Bergame, ce qui n'empêche pas Möser de s'inspirer surtout du modèle de l'Arlequin du théâtre italien de Paris où il a trouvé une nouvelle patrie d'adoption et de préciser, pour que personne ne s'y trompe, qu'un Bas-Saxon ne peut pas faire un bon Arlequin (158).

Maintenant que les lecteurs connaissent les origines, la personne et le caractère d'Arlequin, sa manière de peindre les moeurs et de ragaeillardir les coeurs, il est temps de passer à un sujet que Möser estime plus important et qu'il résume dans la question : "Mais qu'en est-il de l'application pratique ?" (159). Aussi la quatrième partie va-t-elle être consacrée à l'examen des procédés de mise en oeuvre et de mise en scène des principes énoncés plus haut. Les adversaires d'Arlequin, qui sont, bien entendu, les puristes gottschédiens, dénoncent le misérable mélange que constituent les arlequinades. Ils n'y voient pas de choix, pas d'ordre, pas d'unité, pas de ton, pas d'intention. Elles "volent bas" (160), sont inconvenantes, vouées à la farce, pleines de plaisanteries scabreuses, d'allusions équivoques, d'inventions creuses et de proverbes stéréotypés. En quelques mots Möser résume ainsi tous les reproches que "ces Messieurs les critiques" font à Arlequin. Il va donc s'efforcer de prouver que l'arlequinade est peut-être un genre mineur, mais nullement inférieur et qu'il ne mérite pas les reproches de grossièreté qu'on lui fait. Tout d'abord, l'arlequinade respecte, en

(156) *Ibid.* Cette remarque sur la traduction de "goffo" prouve une nouvelle fois que Möser a consulté des ouvrages français sur le théâtre italien.

(157) *Ibid.*, p. 27 : "der wahre Ton einer gewissen Einfalt".

(158) Cette remarque humoristique n'empêchera pas Möser d'introduire dans son "arlequinade", *Le mariage d'Arlequin*, un personnage typiquement bas-saxon qu'il appellera "Peter".

(159) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 28.

(160) *Ibid.* C'est peut-être ainsi qu'il faut traduire "niedrig kriechend".

principe, la règle des trois unités tout autant que les genres classiques et elle évite le mélange des genres. Elle respecte donc les lois de la dramaturgie classique française (161). Selon sa manière habituelle qui est de confondre l'adversaire avec ses propres armes, Möser va jusqu'à remarquer que le très classique Molière, dont il pense par ailleurs tant de bien, n'a pas toujours su respecter l'unité de genre, lorsqu'il a, par exemple, introduit ses turqueries dans le *Bourgeois gentilhomme*. Il assouplit toutefois le dogmatisme classique en rappelant qu'il existe des unités plus importantes que celles du lieu, du temps et de l'action, que même Voltaire n'a pas su respecter. Ainsi en est-il de l'unité du tableau ou encore de l'unité de l'intention qui justifie tous les mélanges. Lorsqu'il est dans l'intention de l'auteur de violer toutes les règles et qu'il le fait avec bonheur, remarque Möser, son oeuvre est cohérente et parfaite. Parmi les exemples qu'il propose pour illustrer cette affirmation, il cite une pièce comique française dont l'auteur nous est inconnu, le *Pot de chambre cassé*, où le sublime se mêle au comique le plus bas. Sa tactique est toujours la même : il veut montrer que les Français ont été les premiers à s'écarter du dogmatisme classique et à prendre des initiatives audacieuses. Le meilleur exemple reste toutefois celui de la nature elle-même, qui n'hésite pas à faire "de ces sortes de sauts dans les tableaux qu'elle compose" (162). Mais l'unité la plus importante est celle du ton, notion empruntée à la musique et illustrée ici par l'harmonieuse cohérence d'un concerto. Or Arlequin, le baroque, le frondeur, se fait fort de mieux respecter cette unité de ton que les classiques français. Corneille, qui a souvent sacrifié l'unité de ses pièces à une beauté plus sublime, ne passe-t-il pas parfois de l'héroïque au naturel et Racine de la tendresse sublime au langage plus humain des amoureux ? Seul Voltaire a toujours respecté, selon l'avis d'Arlequin-Möser, l'unité fondamentale de la pièce. Dans les arlequinades tout le tableau s'anime parce qu'Arlequin assure l'unité de ton, quels que soient les contrastes grotesques

(161) Cf. à ce sujet l'article de Joël Lefebvre, *op. cit.*, *passim*.

(162) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 29.

qui se manifestent par ailleurs. Tous les autres personnages dépendent de lui. Quant aux farces grossières et aux allusions équivoques qu'on prête à Arlequin, elles ne sont pas son fait, mais celui de mendiants qui trompent les honnêtes gens en lui volant son nom (163). C'est évidemment de Jean Saucisse allemand, avec lequel cet Arlequin décent et francisé ne veut à aucun prix être confondu, qui est visé. La même décence exige que le comportement des personnages soit conforme à leur condition : une princesse n'a pas les mêmes colères qu'une harengère. Le genre grotesque de l'arlequinade tolère toutefois des parties dissemblables : "le goût baroque exige, pour être parfait, des dissonances" (164). Veut-on un exemple ? Möser le prend chez Boileau, le maître le plus exigeant du classicisme français et l'autorité sur laquelle s'appuie constamment Gottsched ; dans le *Lutrin*, que Möser connaît bien, il n'a pas hésité à changer de ton. On pourrait donc en conclure que dans les tableaux grotesques le mélange des formes ("Arten") ne devrait pas être aussi sévèrement défendu qu'ailleurs. Mais Arlequin n'est pas Boileau et il préfère renoncer à ces libertés, qui seraient pourtant excusables, pour prouver que ses spectacles sont tout aussi susceptibles de respecter les règles et les perfections qui leur sont propres que les autres genres comiques. En justifiant Arlequin et le comique grotesque, Möser renoue avec la tradition baroque. Mais sa réhabilitation est prudente et modérée : elle tient compte des normes classiques.

L'unité de ton est encore assurée par les masques qui soulignent le caractère uniformément comique de la pièce. Le masque a l'avantage de caractériser immédiatement le personnage et de permettre d'éviter ainsi les longues expositions ou les discours fastidieux des confidents. Il assume la même fonction que les animaux dans la fable qui ont chacun d'entrée de jeu un caractère connu d'avance. Les Italiens et les Français ont dans leur théâtre comique des personnages stéréotypés ("stehende Figuren") : Ariste, Lisette et Isabelle sont des noms stéréotypés, comme ceux d'Ar-

(163) *Ibid.*, p. 31.

(164) *Ibid.*, p. 33.

lequin, de Colombine, du Capitaine ou du Docteur (165). Les Allemands sont obligés, au contraire, d'inventer pour chaque pièce des noms nouveaux et perdent ainsi cet avantage du caractère fixé une fois pour toutes. Möser donne également l'exemple de la mythologie païenne à laquelle on continue à recourir parce que les personnages y ont chacun un caractère précis (166). Dans la comédie d'Arlequin les traits qui sont attribués à chaque personnage permettent de produire diverses nuances du comique grotesque. C'est ainsi que les Français, qui ont le mieux étudié les diverses formes de ce comique, font la différence entre le bouffon, le burlesque et le poissard (167). Mais quel intérêt ces nuances subtiles présentent-elles puisqu'il ne s'agit toujours que d'un comique plutôt vulgaire qui s'adresse essentiellement aux couches populaires ? Möser n'est pas de cet avis. Répondant à l'abbé Le Blanc qui, dans ses *Lettres sur les Anglois*, avait peu apprécié l'*Opéra des gueux* de Gay et qui s'était étonné de voir que d'honnêtes gens puissent trouver leur plaisir en compagnie de mendiants et de bandits de grand chemin, il plaide pour le réalisme de l'arlequinade qui représente la vie de tous les jours et il vante le genre picaresque illustré par le *Gil Blas* de Lesage et l'*Amalie* de Fielding qui font découvrir les degrés inférieurs de la société humaine. Ce plaidoyer en faveur du réalisme, qui implique une critique de la stylisation excessive du théâtre

(165) *Ibid.*, p. 33, note 31. La remarque montre bien que Möser établit un lien étroit entre la *commedia dell'arte* et certaines formes de comédies françaises et qu'il s'inspire simultanément des deux sources.

(166) *Ibid.* Möser reviendra sur ce problème du masque et du caractère "fixe" dans la préface à la seconde édition d'*Arlequin* (1777) et il ajoute cette remarque qui prouve qu'il avait le sens de la dimension sociale et nationale de l'art dramatique : "Les Allemands ont le plus petit nombre de caractères fixes et, faute d'une capitale, peu de termes symboliques, pas de place de la Grève, pas de Drury-Lane, pas de Tyburn et manquent de héros connus (du peuple tout entier) (éd. Boetius, p. 62).

(167) *Ibid.*, p. 34. Si Möser reproche au théâtre classique français sa monotonie, il sait reconnaître, à l'occasion, que les Français ont donné, du moins dans le comique, l'exemple de la variété.

classique, rappelle que Möser ne songe pas seulement à justifier le comique pur et le rire franc, comme il semblait en avoir l'intention au départ, mais qu'il ne perd pas de vue la finalité utilitaire, c'est-à-dire sociale et politique de l'arlequinade. Il souligne, en effet, les avantages d'un genre comique réaliste qui permet aux grands de ce monde d'oublier leur propre condition et qui leur révèle en même temps la vie quotidienne des petites gens :

"La vie des hommes de condition, écrit-il, est un roman continu. Ils ne voient jamais la vraie vie ordinaire, si ce n'est sur la scène. C'est là qu'un paysan peut se montrer sans avoir l'autorisation du maréchal de la Cour" (168).

C'est cette leçon très pratique de réalisme social et politique que Möser souligne dans la conclusion de sa Défense. Apparemment il se fonde uniquement sur la psychologie humaine, mais en réalité c'est l'intérêt social et politique du comique pur d'Arlequin qu'il veut souligner. L'arlequinade trouve sa justification dans la nature humaine :

"Mais la raison de la Défense est uniquement empruntée à la nature humaine et je sens d'expérience que la joie est un besoin de nos âmes ; et l'instinct qui nous porte à cette joie est aussi fondée que celui qui nous porte à boire" (169).

Appliquée au domaine social, cette vérité psychologique signifie que le comique pur qui permet aux hommes absorbés par les soucis quotidiens de rire franchement de temps à autre constitue une soupape de sûreté qui empêche la marmite surchauffée de la société d'exploser. En organisant

(168) *Ibid.*, p. 35.

(169) *Ibid.*, p. 36.

des saturnales, des fêtes de carnaval ou des fêtes de fous, les hommes d'autrefois avaient fort bien compris l'impérieuse nécessité de la détente et des défolements collectifs. C'est dans l'*Encyclopédie* que Möser trouve, sous la rubrique "Fêtes des foux", la justification de son propos. L'auteur de l'article évoque l'apologie que des ecclésiastiques avaient rédigée pour protester contre un arrêt épiscopal du 12 mars 1444 qui interdisait l'élection d'un évêque des foux ou d'un pape des foux dans les églises une fois par an. Et il ajoute à la description de cette cérémonie haute en couleurs un commentaire que Möser traduit et fait sien :

"La folie est pour ainsi dire innée à l'homme et trouve dans cet innocent et saint divertissement le moyen de se libérer une fois par an. Les vins nouveaux font éclater le tonneau, si l'on n'ouvre pas le trou de la bonde" (170).

L'historien et l'admirateur du Moyen-Age ne peut qu'approuver cette antique coutume tandis que l'homme d'Etat apprécie le commentaire : le défolement soigneusement réglé par un divertissement annuel empêche les sujets accablés par le sérieux et la dureté de la vie de manifester leur besoin de détente de manière trop intempestive et de troubler l'ordre social (171). L'un des avantages de la coutume de la fête des foux est

(170) *Ibid.*, p. 35 sq. (en allemand dans le texte).

(171) La nécessité d'un défolement soigneusement canalisé fera l'objet de plusieurs articles, dans les *Fantaisies Patriotiques* et en particulier *Der Tanz als Volksbelustigung* (HKA X, p. 257 sq.), *Vom Glückspiele am Abend der heiligen drei Könige* (PPh II, 72, HKA V, p. 267 sq.), *Ueber die Sittlichkeit der Vergnügungen* (PPh IV, 6, HKA VII, pp. 30-33), *Etwas zur Polizei der Freuden für die Landleute* (PPh IV, 7, HKA VII, pp. 33-37) et surtout *Den alten Geckenorden sollte man wieder erneuern* (PPh II, 55, pp. 207-214). Dans ce dernier texte, Möser évoque, comme dans l'*Arlequin* de 1761, l'exemple des fêtes de foux du Moyen-Age français. Il cite un long passage en français des *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des foux* de Du Tilliot (publiés en 1741) dans lequel il est question de l'admission de l'évêque de Langres dans l'Infanterie dijonnaise. Dans son commentaire, Möser vante cette "culture de la folie" qu'avaient su pratiquer les hommes d'autrefois.

de faire éclater pour quelques heures le cadre trop rigide des hiérarchies sociales et de permettre une inversion des rôles et le mélange tout provisoire des différentes classes sociales. Arlequin avait déjà souligné que son comique s'adressait à tous, sans distinction de rang, parce que tous les hommes, qu'ils soient ministres ou simples sujets, ont besoin de rire et qu'il permettait aux grands de ce monde de découvrir la vie populaire. Il ajoute en conclusion une précision qui complète son point de vue :

"La plus grande et la plus importante vérité est celle-ci : tout homme est alternativement sage et fou. Le plus ou le moins dans ce mélange décide de sa réputation. Le grand ministre d'Etat qui a signé le traité de paix avec l'Espagne sur la partie la plus intime de son amante n'en a pas moins promu le bien de l'Europe" (172).

La folie étant le lot commun des hommes, même des plus sages, personne ne peut se passer de ce rire que provoque le comique d'Arlequin. Le ministre et le simple sujet y trouveront leur compte et l'Etat également. Une dernière précision s'impose : l'exemple des anciennes fêtes des fous, qui donnaient parfois lieu à quelques licences, pourrait inquiéter les esprits rassis. Arlequin-Möser les rassure. Il ne demande pas que l'on revienne à ces pratiques anciennes. A partir de ces origines grossières se sont développées des formes de divertissement plus raffinées. Les anciens poèmes héroïques au langage parfois assez cru se sont transformés en délicats poèmes d'amour. Henriette d'Estrées ne parle plus comme Dame Polinarde ou Aurencide, l'héroïne de l'*Histoire de Palmerin d'Olive* qui décrivait ses charmes physiques à son amant avec beaucoup de réalisme (173). La vaudeville qui n'était d'abord qu'une sorte

(172) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 37.

(173) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 36. En note, Möser cite dans l'original français le passage où Aurencide décrit à son amant en termes fort réalistes tous les charmes de son corps.

de chanson de rue faite d'obscénités rimées est devenu avec le *Vaudeville* de Sedaine un véritable et très sérieux poème didactique. Il en est d'Arlequin comme de ces exemples empruntés à la littérature française. Obnubilés par les farces grossières du Jean Saucisse allemand, ses adversaires oublient que la peinture grotesque des moeurs peut encore s'affiner et se perfectionner. Malgré ses origines populaires et ses fonctions d'amuseur universel de la société humaine, l'Arlequin de Möser est un Arlequin policé qui ressemble plus à son frère très distingué de la comédie de Marivaux qu'à son ancêtre médiéval ou baroque, comme le confirmera la petite pièce de 1764, *Le mariage d'Arlequin*.

L'analyse du traité d'*Arlequin* montre que pour justifier un genre comique dont la suppression, désirée par les puristes de Vienne et de Leipzig, entraînerait un appauvrissement considérable de la scène allemande, Möser invoque des exemples étrangers, espagnols, anglais et, surtout, français. Les références aux Français sont si nombreuses que le lecteur peut avoir l'impression que l'auteur de la *Défense d'Arlequin* cherche moins à intégrer l'arlequinade dans la tradition dramatique allemande qu'à la définir par rapport aux lettres françaises. Dans un débat dont le partenaire principal semble bien être, soit directement, soit indirectement, par le truchement de l'école gottschédienne, la France, Möser essaie de définir une position qui l'amène tantôt à se démarquer des conceptions esthétiques du classicisme français, tantôt à puiser dans la littérature française les arguments qui lui permettent de justifier ses propres conceptions.

En prenant parti contre le dogmatisme de Gottsched et de son école, Möser remet en cause une esthétique qui est, pour l'essentiel, celle de nos auteurs du Grand Siècle. Cette esthétique se veut objective et normative. Fondée sur ces deux piliers que sont la raison et la nature, elle fixe pour tous les genres littéraires et, plus spécialement pour le théâtre, des normes et des règles qui ont une valeur absolue et universelle. A ce système théorique et objectif Möser oppose d'autres critères qui sont d'abord d'ordre historique et empirique : il invoque l'ancienneté de la tradition de l'arlequinade, rappelle qu'Arlequin a été officiellement reconnu par les souverains et cite l'exemple de genres ou de sous-genres comiques qui n'ont jamais été codifiés mais qui ont pourtant le mérite d'exister et d'être appréciés par le public. Pour

l'historien Möser, l'autorité des faits et de l'histoire remplace celle de la raison. Puis il fait appel à des critères psychologiques et oppose ainsi à une esthétique objective une esthétique subjective qui juge de la valeur de l'oeuvre d'après l'effet qu'elle produit sur le lecteur ou sur le spectateur (174). Il se fonde sur "la physique et la métaphysique du coeur humain" pour affirmer que l'homme a, par nature, besoin de rire et de se détendre et pour vanter la vertu curative du comique grotesque qui caractérise le théâtre d'Arlequin. Le critère d'universalité est ensuite remplacé par celui, plus relatif, de la diversité des caractères nationaux : la conception du comique varie selon les nations qui ont chacune leurs goûts particuliers. Ce qui fait rire les Français ne fera pas forcément rire les Anglais ou les Allemands. La conséquence logique de ce relativisme est la revendication d'une littérature nationale qui tienne compte du caractère et des goûts du peuple allemand. Cet aspect est très peu développé dans le traité d'Arlequin. Mais Möser laisse entendre que la régularité et la monotonie du théâtre français ne sauraient convenir à des esprits allemands. L'opposition entre jardin à la française et jardin à l'anglaise est moins une allusion à la *Nouvelle Héloïse* qu'à la dix-septième lettre sur la littérature moderne dans laquelle Lessing utilise cette image pour opposer le génie germanique, c'est-à-dire anglais et allemand, au génie français. La revendication nationale sera bien plus explicitement formulée en 1781, dans le *Traité sur la langue et la littérature allemandes* dans lequel Möser reprendra le même schéma pour justifier contre Frédéric II l'existence et le développement d'une littérature allemande libérée des influences romanes, en particulier françaises, et considérée comme un pur produit du génie national (175). Ce schéma se fonde principalement sur

- (174) Pour désigner cette esthétique qui juge de la valeur de l'oeuvre par l'effet qu'elle exerce sur le public H. Boetius emploie dans sa postface le terme de "Wirkungsästhetik" (éd. Boetius, p. 84 sq.).
- (175) Dans ce traité de 1781 Möser poursuit sa réflexion sur Arlequin. Il passe de la réhabilitation de l'Arlequin si peu allemand de 1761 à celle du "Hanswurst" dans la plus pure tradition populaire allemande, celle que rejetait Gottsched et que lui-même hésitait autrefois à approuver. C'est à propos de la langue populaire qui fait si cruellement défaut aux lettres allemandes qu'il défend Jean Saucisse : "Rien n'était plus misérable que notre langue comique. En dehors de Hanswurst, il n'y avait personne sur la scène qui eût un ton comique et le peuple l'aimait, parce qu'il lui faisait entendre la vraie langue comique. Tous les autres parlaient une langue livresque, la plus impropre à la parole entre toutes, ou bien leur rôle ne leur permettait pas de se servir de la langue populaire". (éd. Schüddekopf, p. 21).

une conception de la nature que Möser a déjà élaborée dans la *Spectatrice allemande*. Comme les classiques français et leurs disciples allemands de Leipzig ou de Vienne, Möser reste fidèle au dogme intangible de l'imitation de la nature ; mais à une nature abstraite et limitée aux domaines de la Cour et de la Ville il oppose une nature infiniment riche et en déduit que la gamme des formes comiques est aussi variée que le sont les moeurs et les passions des hommes. "La nature, écrit-il, est inépuisable dans les formes qu'elle produit" (176). S'inspirant de l'auteur anglais Dryden, il reproche aux Français d'ennuyer les spectateurs par leur souci excessif de la régularité et d'engendrer la monotonie (177). En même temps, il élargit considérablement la notion de "nature", trop souvent limitée à la réalité empirique, en reprenant, à propos de l'opéra, que condamnaient Saint-Evremond et Gottsched, l'idée défendue par Breitinger des "mondes possibles" où l'artiste peut donner libre cours à son imagination. Mais cet assouplissement du principe de l'imitation ne l'empêche nullement d'approuver par ailleurs, pour justifier la fonction éminemment sociale d'Arlequin, le réalisme picaresque de Gay, de Wicherley, de Lesage et de Fielding. A ce critère de l'imitation moins servile d'une nature trop limitée Möser en ajoute un autre qui est celui de la perfection absolue ou, à la rigueur, celle, étroitement codifiée, des grands genres. Pour Möser, le comique grotesque d'Arlequin a sa perfection propre qui n'est pas forcément celle de la comédie classique d'un Térence ou d'un Molière. On retrouve, sous-jacente à cette affirmation, l'idée de la variété opposée à celle de la régularité et de la monotonie et corrélatrice de celle de la diversité des goûts nationaux. Les Allemands réclament un comique plus gros mais plus divertissant, alors que les Français sont plus portés sur un comique fin mais moins efficace, dès lors qu'il s'agit d'assurer l'équilibre moral des spectateurs. Ce relativisme esthétique permet à Arlequin de faire quelques concessions plutôt ironiques que réelles à Chassiron qui avait péremptoirement condamné, dans ses *Réflexions*

(176) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 12.

(177) *Ibid.*, p. 22.

sur le *Comique-larmoyant* de 1749, les variantes larmoyante ou sérieuse de la comédie. Enfin Möser propose une conception quelque peu différente de celle des Français de l'unité et de la cohérence de l'oeuvre dramatique. Il n'écarte, certes, pas totalement les règles normatives, en particulier celle des trois unités et se déclare opposé au mélange des genres. Il va même jusqu'à reprocher aux trois grands de la tragédie française, Corneille, Racine et Voltaire d'avoir enfreint la règle des trois unités et à Molière, le classique de la comédie, d'avoir mélangé les genres dans le *Bourgeois gentilhomme*. Mais ce qui lui importe bien plus que cette cohérence toute formelle, c'est l'unité d'intention qui annonce les réflexions que Lenz développera dans ses *Remarques sur le théâtre* sur la personnalité du créateur comme élément de cohérence. L'unité de ton va de pair avec l'unité d'intention. Elle tolère, dans le détail, des écarts qui permettent de battre en brèche le formalisme de l'esthétique classique.

Möser ne s'oppose pas seulement au classicisme français sur le problème des critères esthétiques, mais il conteste également les finalités que ce classicisme assigne à l'oeuvre dramatique. Implicitement ou explicitement, les Français du XVIIe siècle faisaient le plus grand cas de la bienséance et de la décence, qui impliquaient le respect de certaines conventions et ils avaient tendance à identifier le bien et le beau. Gottsched surenchérit sur cette tendance en soulignant la finalité didactique et morale de l'oeuvre littéraire. Renouant avec la tradition baroque et même, au-delà, avec la tradition médiévale, Möser privilégie le "delectare", le divertissement pur sans intention didactique, ce qui lui permet d'affirmer l'autonomie du comique qui n'a d'autre finalité que de faire rire le spectateur. La détente l'emporte sur l'éducation et sur la satire ou pour reprendre les termes de Lessing, le "Lachen" sur le "Verlachen". Mais Möser n'en reste pas à cette conception toute gratuite du comique. Après avoir proclamé que le but de la comédie, du moins de la comédie d'Arlequin, était de faire rire, il fait marche arrière et se rallie à une conception plus utilitaire du spectacle comique en soulignant l'utilité politique et sociale de l'arlequinade : en détendant le spectateur, Arlequin, lui permet d'affronter d'un coeur plus léger les charges et les soucis de la vie quotidienne

et de mieux servir, par conséquent la communauté. Cette détente répond aussi à un besoin de défoulement qui risquerait, s'il n'était pas canalisé par les farces d'Arlequin, de se manifester intempestivement et de troubler l'ordre social. Le spectacle du grotesque comique a enfin l'avantage de faire éclater pour une heure ou deux les cloisonnements d'une société fortement hiérarchisée en faisant découvrir aux grands de ce monde les conditions d'existence du peuple et unissant dans un même divertissement nécessaire à tous, quel que soit leur rang, les représentants de toutes les couches de la société. Ces fins socio-politiques ne sont manifestement pas celles que poursuivaient les écrivains classiques français et encore moins Gottsched. Mais elles ne sont pas davantage celles d'un partisan aussi résolu de l'égalité sociale que Jean-Jacques Rousseau. Dans sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* ce dernier venait de condamner sans équivoque le théâtre en général et plus spécialement le théâtre comique en écrivant que "le plaisir même du comique étant fondé sur un vice du coeur humain ; c'est une suite de ce principe, ajoute-t-il, que plus la comédie est agréable et parfaite, plus son effet est funeste aux moeurs" (178). Plus rigoriste que le protestant Gottsched, le protestant genevois conteste au théâtre comique toute efficacité morale et n'en retient que les effets corrupteurs. Plus tolérant, le protestant osnabruckois Justus Möser, dépassant en audace tous ses corréligionnaires allemands qui ne perdent jamais de vue la finalité morale, s'efforce de réhabiliter le comique pur. Sa position est donc aux antipodes de celle de Rousseau dont il ne parle pourtant pas dans son traité sur le comique grotesque. Il en parle en revanche, dans la préface à la seconde édition d'*Arlequin*, en 1777. Il y fait à nouveau intervenir Arlequin qui s'excuse de revenir et prie sur le mode humoristique, ses adversaires de ne pas lui refuser leur dernière bénédiction :

(178) Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*.

"En retour, écrit-il, je m'engage d'un coeur contrit à ne plus jamais paraître sur scène dans une ville de province, mais à ne choisir pour lieu de séjour que des endroits où la fâcheuse corruption des hommes réclame plus que jamais mon aimable secours. Pendant longtemps il m'a semblé que la guerre que Rousseau a déclaré aux sciences est précisément celle qui a été menée depuis de longues années par une grande partie des honnêtes hommes contre le luxe et que toutes les sciences, qu'elles soient théologique, juridique, médicale ou philosophique, étaient un luxe de l'âme qui pourrait entraîner la plus grande corruption pour les bourgeois et les paysans dans de petites villes" (179).

Il est vrai que depuis la fin de la guerre de Sept ans Möser mène, pour des raisons économiques et morales, un combat contre le luxe qui le rapproche de Rousseau. Il n'en demeure pas moins qu'il confirme contre l'auteur de la *Lettre à d'Alembert* la vertu curative du comique de l'arlequinade. Il convient peut-être aussi de faire la part de l'ironie et de l'humour dans ce texte et de supposer qu'Arlequin-Möser est moins résolu à se retirer des planches dans les modestes bourgades qu'il ne l'affirme (180). Certains critiques ont cru pouvoir déduire de cette préface que tout le traité avait été conçu pour réfuter les idées de Rousseau

(179) Ed. Boetius, p. 61. La préface fait allusion à un passage de la *Lettre à d'Alembert* où Rousseau affirme qu'on peut à la rigueur tolérer le théâtre comme un mal nécessaire dans les grands États, mais que dans les petits il ne sert qu'à détruire l'amour du travail, à accroître le luxe et à corrompre les mœurs. Il est possible qu'en évoquant l'attitude de Rousseau à l'égard des sciences Möser songe également au *Discours sur les sciences et les arts* de 1750.

(180) Dans la suite de la préface Arlequin atténue sa critique rousseauis-
te contre les sciences et le luxe et espère qu'on continuera à le
tolérer en même temps que les grands savants là où les maladies
très diverses des hommes exigent des remèdes qui n'ont certes pas
été inventés pour le plaisir du genre humain.

sur le théâtre dans la *Lettre à d'Alembert* (181). Cette hypothèse est peut-être un peu hâtive si l'on considère que tout dans le traité indique clairement que Möser s'en prend en priorité au rigorisme esthétique et moral de l'école gottschédienne, tandis que rien ne prouve qu'il a lu à cette époque le premier discours de Rousseau et sa *Lettre à d'Alembert*. Il est probable qu'il a lu ces oeuvres plus tard et qu'il s'est aperçu rétrospectivement que son traité pouvait également servir à réfuter les thèses rousseauistes. En ce sens, la préface autorise une autre lecture du traité et elle permet de supposer que les arguments qui servent à réfuter Gottsched, adversaire de la comédie d'Arlequin mais partisan d'un théâtre didactique, visent a fortiori Rousseau, hostile à toute forme de théâtre, quelle qu'elle soit.

Si la critique du classicisme français et celle du rigorisme moral de Rousseau sont évidentes dans le traité d'Arlequin, la sympathie que Möser y témoigne pour un certain nombre d'auteurs français et pour les ouvrages qu'ils ont produits est tout aussi évidente. On retiendra au préalable que la *Défense d'Arlequin* reste dans l'ensemble assez respectueuse des critères de l'esthétique classique, malgré la volonté que manifeste son auteur de s'écarter des normes gottschédiennes. La principale préoccupation de Möser est de prouver que la forme de théâtre qu'il défend, loin d'être révolutionnaire, s'adapte fort bien à ces critères. Il ne remet pas en cause la théorie des genres, il défend, avec une modestie feinte ou réelle, une variante du genre comique qui ne prétend pas rivaliser avec les grands genres, comme la comédie ou la tragédie, et qui se contente d'être reconnue dans sa perfection relative. S'il égratigne parfois quelque peu Molière, Corneille, Racine et Voltaire, il ne songe nullement à contester la place éminente qu'ils occupent dans la littérature dramatique. Les quelques reproches qu'il leur fait sont plutôt d'ordre tactique : s'ils ont fait quelques entorses aux règles, pourquoi refuserait-on les mêmes libertés au théâtre de leur modeste partenaire qu'est Arlequin ? Möser dénonce moins leurs défauts qu'il n'invoque leur autorité. S'il met davantage que les classiques l'accent

(181) Cf. les *Hamburgische Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit*, n° 57, du 28.07.1761, p. 452.

sur l'autonomie de l'oeuvre d'art et plus particulièrement sur la gratuité du comique, il ne renonce toutefois pas aux critères qui sont étrangers à l'esthétique. La finalité sociale et politique qu'il introduit dans le théâtre est, certes, une innovation, encore qu'elle ne soit pas totalement absente de la tragédie cornélienne. Mais, en définissant le comique grotesque comme une caricature, il récupère pour ainsi dire la satire et, du même coup, la très classique finalité morale. Arlequin proclame d'ailleurs très haut que malgré sa prédilection pour le comique pur dénué de toute intention didactique l'amendement des moeurs reste son intention principale. Ensuite, sa définition du comique reste assez proche de celle des classiques. Möser s'inspire, comme eux, d'Aristote dont il se contente de compléter l'enseignement par celui de Hogarth qui affirme que l'exagération comique consiste à s'écarter de la ligne ondulatoire idéale. Mais peu importe que la ligne idéale soit ondulatoire ou droite ! Pour Molière le comique naît également d'un écart par rapport aux normes établies considérées comme idéales. Le comique d'Arlequin n'est autre chose que le ridicule poussé jusqu'à l'extrême. Entre son comique et celui de Molière, il n'y a pas de différence de nature, mais seulement une différence de degré. Möser condamne encore, à la suite de Boileau, le mélange des genres ou, lorsqu'il admet quelques entorses à l'exigence de la pureté des genres, il se couvre précisément de l'autorité de l'auteur du *Lutrin* qui n'a pas hésité à introduire quelques "parties dissemblables" dans son poème héroï-comique ou y procédant à des modifications de ton. S'il accorde plus d'importance à l'unité d'intention ou de ton qu'à celle d'action, de lieu et de temps, Arlequin se soumet néanmoins sans difficulté à la loi des trois unités pour bien montrer qu'il reste, malgré ses prudentes audaces, un classique. Il l'est aussi par son souci de la décence qui lui permet de se présenter comme un personnage de bonne compagnie, à la différence du grossier Jean Saucisse dont il prend bien soin de se démarquer. Il a beau affirmer encore la différence des caractères nationaux pour justifier la relativité et la diversité des goûts et des sensibilités, sa conception de l'homme reste, comme celle des classiques, universaliste. Lorsque Möser dit en effet qu'il fonde toute sa théorie du comique sur "la physique et la métaphysique du coeur humain", il semble oublier les diversités individuelles et nationales et c'est bien à l'homme en général, sans distinction de temps ni de lieu, qu'il songe. Il n'est dit nulle part dans son traité que ce

besoin impératif de rire et de se détendre qu'éprouvent les hommes est plus prononcé chez les Allemands ou chez les Anglais que chez les Français. La meilleure preuve que sa perspective reste universaliste est que pour justifier la vertu curative d'un spectacle qu'il destine en priorité à ses compatriotes il invoque l'exemple des fêtes des fous qui se pratiquaient dans les églises françaises du Moyen-Age et c'est l'*Encyclopédie* qui lui fournit cet exemple. On notera enfin que dans ce discours qui s'en prend au formalisme et au conformisme de l'école gottschédienne, l'argument d'autorité n'est pas dédaigné. Comme les classiques, Möser fait appel à l'autorité des Anciens, d'Aristote, de Térence, de Plaute, d'Aristophane, mais il cite également, pour étayer ses propos, les classiques modernes, en particulier les classiques français.

Il ne s'en tient toutefois pas aux grands auteurs qui font autorité. Les écrivains français contemporains ou ceux, moins illustres, des siècles précédents lui sont tout aussi utiles pour illustrer ses conceptions et pour prouver que les Français ont été les premiers à innover dans le genre comique et à s'écarter des normes traditionnelles. Selon une tactique qui lui est habituelle, il va chercher ses armes chez l'adversaire et il réfute les Français avec l'aide des Français. Non content d'invoquer les fêtes des fous du Moyen-Age français, il cite, fort curieusement, du Bartas, auteur profondément religieux et très sérieux du XVIIe siècle qui aurait réussi, selon lui, à chanter dans sa *Semaine* la grandeur de la création en vers burlesques (182). Pour les différentes variantes auxquelles peut donner lieu le genre du poème épique, en particulier dans le domaine du comique, il nomme, outre Boileau et le Voltaire de la *Fucelle*, Gresset, dont il a déjà cité quelques vers dans une lettre à von dem Bussche, Vadé et Scarron, tous auteurs d'épopées comiques ou burlesques (183). Le vaudeville retient plus particulièrement

(182) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 24.

(183) *Ibid.*, p. 14. Möser semble avoir une certaine prédilection pour Vadé et pour le vaudeville qui était très populaire en Allemagne et que l'on jouait même à Osnabruck (cf. B. Krusch, *op. cit.*, p. 346). De Vadé il écrit en note, p. 14 : "L'aimable Vadé, créateur du véritable vaudeville, et auteur du poème héroïque *La pipe cassée*, mourut au grand désespoir de toutes les bonnes sociétés dans les bras de la volupté, dans la trente-septième année de sa courte vie". Ce détail est emprunté à l'*Année littéraire* de 1757 de Fréron.

son attention, puisqu'il y revient à la fin de son traité, à propos d'un poème didactique de Sedaine, intitulé tout simplement le *Vaudeville* (184) qui montre que ce genre, né de la très grossière chanson de rue, peut atteindre un certain degré de sérieux et de perfection. Il connaît également la *Jeune Grecque* de Charles Simon et de Marie Justine Favart, bel exemple d'une variante larmoyante de l'opéra dont s'est inspirée Françoise de Graffigny dans la *Fille d'Aristide* (185). Il n'ignore pas que Augustin Paradis de Moncrif a imaginé les personnages d'Aurore et de Titon qui vieillissent de cinq ans chaque fois qu'ils se donnent un baiser (186) et fait une allusion au roman de Crebillon fils *Les égarements du coeur et de l'esprit ou mémoires de M. de Meilcour* (187). Nicolas Charles Joseph Trublet, que Voltaire a accablé de son ironie, est nommé comme une autorité parce qu'il affirme dans ses *Essais* que le sage qui s'interdit de rire à gorge déployée ne fait qu'obéir aux contraintes de la mode (188). Pour prouver que le comique grotesque se prête à de multiples nuances, Möser rappelle, sans indiquer de noms, que les Français distinguent couramment le bouffon, le burlesque et le pois-sard (189). Mais le témoignage des écrivains ne lui suffit pas. Le "goût baroc" est également illustré par des peintres et des dessinateurs comme Jacques Callot (190), Roland Savery qui peuplait ses paysages de rochers et de cascades d'animaux et de figures bizarres, les graveurs Bernard Picard et Charles Antoine Coppel qui ont illustré par leurs caricatures le *Don Quichotte* de Cervantès (191). Pour montrer que le héros

(184) *Ibid.*, p. 36, note 36.

(185) *Ibid.*, p. 13, note 4.

(186) *Ibid.*, p. 18.

(187) *Ibid.*, p. 18. Möser a déjà fait une allusion à ce roman qu'il suppose connu de ses lecteurs dans la requête de Patridge.

(188) *Ibid.*, p. 19, note 14.

(189) *Ibid.*, p. 34.

(190) *Ibid.*, p. 24.

(191) *Ibid.*, p. 26. Möser nomme également ces deux graveurs dans sa lettre à Gleim du 27 juillet 1756 (*Briefe*, p. 84).

du grand écrivain espagnol est bien fait pour dérider par ses aventures héroï-comiques les esprits chagrins, Möser fait allusion à un passage d'une lettre de Saint-Evremond au comte d'Olonne sans donner de références précises : le lecteur est supposé connaître ce texte (192). Saint-Evremond peut être considéré comme un prédécesseur de nos philosophes du XVIIIe siècle dont certains ont également leur nom dans le traité. C'est ainsi que le pionnier Fontenelle sert à justifier la théorie des "mondes possibles" parce qu'il a émis l'hypothèse qu'il pouvait exister d'autres mondes habités que le nôtre (193). On ne reviendra pas sur Voltaire qui est moins cité comme philosophe que pour ses tragédies et son poème héroï-comique, la *Pucelle*, ni sur l'*Encyclopédie* qui fournit l'intéressant article sur les fêtes des fous du Moyen-Age. La remarque sur les tendres Héloïse qui préfèrent pleurer à la tragédie que de rire à la comédie d'Arlequin et l'image du contraste entre le jardin à l'anglaise et le jardin à la française permettent de supposer que Möser a peut-être déjà lu la *Nouvelle-Héloïse* en 1761. Mais on a vu que c'est surtout dans la préface à la seconde édition d'*Arlequin* que Rousseau est introduit dans le débat. S'il cite l'auteur de la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* pour condamner son attitude négative à l'égard du théâtre, Möser le suit pourtant sur le terrain de la lutte contre le luxe et l'activité scientifique purement gratuite et semble même admettre que dans les bourgades rurales, où les mœurs ne sont pas encore corrompues, le théâtre peut exercer une influence pernicieuse. Dans cette préface et quelque temps plus tard dans la *Lettre au Vicaire savoyard*, il adopte une attitude ambiguë, où l'approbation se mêle au refus, à l'égard de Rousseau, tout comme il reste partagé entre l'admiration et la réserve lorsqu'il aborde le cas de Voltaire. Cette liste, qui n'est pas exhaustive, des auteurs ou des artistes français qui sont nommés dans la *Défense d'Arlequin* révèle bien la place prépondérante que les lettres et la culture françaises occupent dans ce traité. Comme dans les revues de jeunesse ces cita-

(192) *Ibid.*, p. 26. Cf. note 153 de ce chapitre.

(193) *Ibid.*, p. 12.

tions sont parfois un peu gratuites et servent à fournir de temps à autre la matière d'un trait d'esprit. Mais dans l'ensemble elles s'intègrent assez bien à la démonstration et Jeanne Friderike von Bar n'a peut-être pas tort d'écrire dans une de ses lettres au spirituel défenseur d'Arlequin :

"Les gens de goût ne Vous condamneront jamais de ne point borner le génie et l'imagination dont le ciel Vous a doué. Vous savez en faire usage avec succès. J'en dis autant de la diversité de Votre lecture qui ne brille pas mal dans votre Arlequin ; mais elle est si naturellement parsemée, qu'il n'y paroît ni dessein ni déplacement, surtout puisque Vous ne sortez pas du but que Vous Vous êtes proposé" (194).

Il est un dernier point sur lequel il faut revenir et qui est d'importance parce qu'il montre que Möser reste, malgré ses critiques, très proche de la tradition théâtrale française. Son Arlequin n'est pas le Jean Saucisse, le "Hanswurst" allemand, qu'il bannit avec autant d'énergie de la scène que Gottsched ; ce n'est pas non plus tout à fait l'Arlequin de Bergame dont il ne renie d'ailleurs pas entièrement la tradition, mais il se rattache bien plutôt à celle des comédiens du théâtre italien de Paris (195). Il cite en effet plusieurs fois des auteurs d'arlequinade, Dominique, Gerhardi, Fiurelli, qui ont exercé leurs talents dans la capitale française. Pour conter l'épisode de la rencontre de Fiurelli avec le jeune Dauphin, le futur Louis XIV, il se réfère au témoignage de François Parfaict, l'auteur de *l'Histoire de l'ancien théâtre italien* (196). Une autre fois, il puise ses renseignements dans

(194) Lettre de Jeanne Friderike von Bar à Möser du printemps 1762 (*Briefe*, p. 112).

(195) Cette affinité entre l'Arlequin de Möser et celui du Théâtre italien de Paris a déjà été relevée par Paul Göttching, *J. Möser's Entwicklung zum Publizisten*, op. cit., p. 29, note 21.

(196) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 20, note 17.

un second ouvrage français, l'*Histoire du théâtre italien* de Riccoboni (197). Mais ce qui est bien plus significatif, c'est que l'Arlequin de Möser, par sa volonté de ne pas trop s'écarter des normes classiques et par son souci d'éviter toute farce grossière et de respecter la décence, rappelle beaucoup moins le personnage de la commedia dell'arte que celui de certaines comédies de Marivaux (198). Cette hypothèse va être confirmée dès 1764 par la très classique comédie *Le mariage d'Arlequin ou la vertu sur la scène* qui a très peu de traits communs avec la comédie italienne, mais qui se situe tout à fait dans le sillage de certaines pièces de l'auteur d'*Arlequin poli par l'amour*.

Le 24 janvier 1764, Möser envoie à Nicolai, avec lequel il venait d'entrer en relation, en même temps qu'avec Thomas Abbt, à la suite de la publication de la *Défense d'Arlequin*, deux "comédies" qu'il présente dans les termes suivants :

"Vous pardonneriez plus facilement, Monsieur, qu'à tout autre une folie à l'auteur de l'*Arlequin*. Certains événements l'ont poussé à concevoir contre sa propre attente une comédie larmoyante que je vous transmets ci-jointe pour la soumettre à votre bienveillante attention ; et une fois que j'eus pris la plume pour l'écrire, je crus bon d'y ajouter un épilogue ("ein Nachspiel"). C'est là la brève histoire de ma folie que j'expose plus amplement dans la préface ; et maintenant c'est à vous, Monsieur, de voir si ces pièces méritent d'être imprimées ; dans la négative, qu'elles disparaissent sans avoir été vues ni lues !" (199).

(197) *Ibid.*, p. 10, note 2. Riccoboni était un ami de Marivaux.

(198) Jacques Lacant, Marivaux en Allemagne, *op. cit.*, t. I, p. 153 sq., consacre un important développement au traité d'*Arlequin* qu'il considère comme l'oeuvre d'un admirateur de Marivaux.

(199) *Briefe*, p. 199.

La trace de la comédie larmoyante a été perdue. Elle était probablement inspirée de comédies sérieuses de Destouches et de Marivaux. Nicolaï croit se souvenir qu'elle s'intitulait *Isabelle* (200). Quant à l'épilogue, il s'intitule *La vertu sur la scène ; ou : le Mariage d'Arlequin. Un épilogue en un acte* (201). Nicolaï l'a publié après la mort de Möser, en 1798, dans son édition des *Oeuvres variées*. Cette modeste pièce a peu retenu l'attention des critiques qui se contentent en général d'en signaler l'existence et, au mieux, d'en indiquer les traits essentiels (202). Il est vrai qu'elle reflète assez peu, par sa forme et son contenu, les préoccupations qui étaient celles de Möser à la fin de la guerre de Sept ans. L'auteur lui-même présente dans sa lettre à Nicolaï ces modestes essais dramatiques comme des "folies" peu dignes d'un très sérieux représentant des états d'Osnabruck. En réalité, Möser n'a jamais démenti son intérêt pour le théâtre qu'il a toujours essayé de concilier avec ses tâches de juriste et d'homme d'Etat. Il vient d'écrire, en pleine guerre de Sept ans son traité d'*Arlequin*, précédé de peu de la requête de Joseph Patridge qui en constitue en quelque sorte le prologue. Dans son esprit, le *Mariage d'Arlequin* n'est pas conçu comme l'épilogue du traité, une sorte de pendant de la requête, mais plutôt comme l'épilogue comique de la comédie larmoyante. Il n'en demeure pas moins qu'il constitue le prolongement de la *Défense* dont il illustre quelques unes des idées et qu'il mérite qu'on s'y arrête quelque peu parce qu'il confirme, s'il en est encore besoin, que l'*Arlequin* de Möser n'est ni le Jean Saucisse allemand ni même tout à fait le personnage italien de la comédie bergamasque, mais bien plutôt un héritier de certains personnages de Marivaux.

(200) Cf. *SW X*, p. 64.

(201) *Die Tugend auf der Schaubühne ; oder : Harlekin's Heirath. Ein Nachspiel in einem Aufzuge*. Abeken a publié la pièce en *SW IX*, p. 107 sq. Boetius la reprend dans son édition en même temps que le *Traité d'Arlequin*, pp. 39-60. C'est à cette dernière édition que nous nous référons.

(202) Ulrich Lochter, *J. Möser und das Theater*, op. cit., pp. 204-215 est le seul à en faire une étude approfondie à laquelle nous devons beaucoup.

Les personnages de Möser sont en effet ceux de la comédie italienne de Paris que l'on retrouve également dans certaines pièces de Marivaux : Arlequin, Colombine, Scapin, Isabelle et Valère. L'auteur n'invente que deux figures nouvelles : Peter, un personnage typiquement allemand qui ne rappelle que de très loin le traditionnel Pierrot, et Barthold, directeur de la troupe de comédiens et père de l'actrice qui joue le rôle de Colombine. Le titre de la pièce suggère d'emblée qu'il ne s'agit pas ici d'un comique purement gratuit. Reprenant quelques remarques qu'il avait faites dans le traité sur le sort que l'on réservait aux comédiens après leur mort et qu'il avait illustrées par l'exemple d'Adrienne Le Couvreur, Möser défend dans sa pièce l'honneur et la vertu des gens de théâtre. C'est donc encore une oeuvre de réhabilitation, une "Schutzschrift" qu'il veut écrire. Il ne plaide toutefois pas, cette fois-ci, en faveur d'une grandeur figure du passé national, mais en faveur d'une catégorie professionnelle qui était victime d'un funeste préjugé moral. Ses contacts avec des comédiens anglais pendant son séjour à Londres l'avaient convaincu qu'on pouvait être à la fois comédien et honnête homme. Il illustre cette thèse de deux manières dans sa pièce : d'abord par les épreuves auxquelles Arlequin soumet Colombine pour juger de sa vertu et, ensuite, par une petite comédie dans la comédie qui pose le problème du mariage entre partenaires socialement inégaux, plus précisément entre un noble et une comédienne (203).

Dans la première scène, qui sert d'exposition, Arlequin se rend auprès de Barthold pour lui demander la main de sa fille, Colombine. Barthold veut bien la lui donner à condition qu'il soit capable d'assurer les bases financières du ménage. Arlequin pose à son tour une condition : Colombine doit être vierge, ce qui, à ses yeux n'est pas évident

(203) Möser était sensibilisé au problème de la mésalliance à la suite des difficultés qu'avait connues son amie Jeanne von Bar lorsqu'elle avait voulu épouser un roturier. Il avait pris la défense de la jeune fille et avait réussi à régler le différend qui l'opposait à sa famille. Dans la pièce les rôles sont toutefois inversés : c'est un noble, incarné par Valère, qui veut épouser une comédienne, incarnée par Isabelle.

puisqu'elle est belle et comédienne. Il introduit ainsi le thème principal de la pièce : celui de la vertu des gens de scène. Comme il ne se contente pas des assurances prodiguées par Barthold, on décide de jouer "le prétendant". Arlequin sera le fiancé et Colombine la fiancée. Il pourra la mettre à l'épreuve sous prétexte de jouer la comédie et s'il n'est pas satisfait, il sera libre sans s'être vraiment engagé. Cette première épreuve de la vertu, qui constitue également la première partie de l'action et qui va de la scène deux à la scène quatre, ne donne pas de résultats convaincants. Colombine, qui est un peu coquette et précieuse, est toute heureuse de pouvoir jouer une scène d'amour et préfère le rôle de la femme courtisée à celle de la fiancée. Peter et Scapin, qui doivent également jouer les prétendants, assument la fonction de séducteurs. Mais les deux protagonistes ont une conception diamétralement opposée de leur rôle. Tandis que Colombine veut être délicatement flattée et habilement séduite, Arlequin se montre plus direct, entre immédiatement dans le vif du sujet et espère que Colombine refusera avec une vertueuse indignation ses propositions. Ils n'arrivent pas à s'entendre et Arlequin n'est pas libéré de ses scrupules : si Colombine joue trop bien son rôle, il peut penser qu'elle sait en jouer encore plusieurs autres. Colombine considère que la comédie, à peine commencée, est terminée et elle se retire. L'expérience a échoué. Il faut donc imaginer une seconde épreuve qui est fondée sur un subterfuge. Scapin prête à Arlequin l'habit de son maître, le Capitaine d'Astaroth. Sous ce déguisement, l'amoureux méfiant va tenter de séduire Colombine. Si elle résiste à ses avances et le renvoie en le faisant rosser, elle aura donné une preuve incontestable de sa vertu. Ce stratagème constitue la seconde phase de l'action, de la scène cinq à la scène quinze. Il fait l'objet d'un pari : si Arlequin reçoit des coups, il donnera cinq "gulden" à Peter et à Scapin. Tandis qu'Arlequin s'habille, Peter raconte comment on éprouve la vertu des filles dans sa province et le couple Isabelle-Valère, qui croient que l'on donne vraiment la comédie, joue la scène de la comédienne qui refuse la main du prétendant noble. Cet épisode, qui occupe la scène huit, constitue le contrepoint sérieux de l'arlequinade. Après tous ces préparatifs, la rencontre décisive a lieu à la scène quatorze. Le faux Capitaine d'Artaroth essaie de séduire Colombine à la hussarde, mais la jeune fille résiste et appelle au

secours. Tous les autres personnages accourent en compagnie de Barthold qui donne la bastonnade à Arlequin, tandis que Scapin et Peter tendent la main pour recevoir l'argent de leur pari. Après le départ du faux Capitaine, ils dévoilent le stratagème à Colombine et à Barthold. Celui-ci, d'abord irrité du comportement d'Arlequin qu'il soupçonne d'avoir effectivement voulu faire violence à sa fille, est prêt à arranger les choses. Peter et Scapin doivent lui promettre de ne pas révéler à Arlequin qu'il a été reconnu. Les deux dernières scènes forment la quatrième partie de l'action et apportent le dénouement. Barthold veut convaincre Colombine d'accepter la main d'Arlequin. Après quelques hésitations, la jeune fille consent, à condition que son prétendant lui présente des excuses publiques. Pour Barthold, Arlequin est naïf et c'est sa naïveté qui rend sa présence indispensable et très lucrative. Il a l'habitude de recevoir des coups et, s'il est un peu sot, le mariage sera le meilleur moyen de le libérer de sa sottise. Colombine lui fait grief, au contraire, d'avoir manqué de confiance. Il lui a fallu recevoir une volée de bois vert pour entendre raison, alors qu'il aurait dû se montrer plus galant du moment qu'on ne jouait pas la comédie. Elle estime qu'il n'est pas si sot qu'il s'en donne l'air et elle voudrait tromper le trompeur. Mais n'est-ce pas dans le mariage, lui objecte Barthold, qu'elle réussira le mieux à lui jouer quelque bon tour ? Quant à Arlequin, il croit faire une importante révélation, lorsque, revenant sur scène, il annonce que c'était lui qui avait pris le déguisement du Capitaine. Les coups qu'il a reçus l'ont définitivement convaincu de la vertu de Colombine. Mais il risque d'être pris à son propre piège. Au début de la pièce, il avait suggéré à sa partenaire de décliner ses avances et son comportement sous le masque du Capitaine a éveillé les soupçons de la jeune fille qui est près de l'abandonner. Mais Barthold intervient in extremis et rétablit la situation en invitant le trop malin, ou le trop naïf, soupirant à s'excuser de ses doutes, ce qu'il fait bien volontiers. Colombine accepte enfin de l'épouser, à condition qu'elle puisse jouer tous les jours au marié et à la mariée.

Tel est l'argument de cette petite comédie fort bien structurée, mais dont l'économie interne révèle une subtilité qui rappelle certaines pièces de Marivaux. Lorsqu'Arlequin déclare au début qu'il veut épouser Colombine, il ne joue pas la comédie. Mais pour mettre sa bien-aimée à

l'épreuve, il recourt aux moyens de la comédie, d'abord sous la forme d'une scène où il tient avec Colombine le rôle des jeunes amoureux, puis en prenant le rôle du Capitaine auprès d'une Colombine qui reste actrice, bien que la rencontre soit censée se passer en-dehors de la scène. Dans les deux cas, il s'agit en réalité d'un jeu qui se déroule dans les coulisses et qui n'est pas destiné, dans l'esprit des personnages, au divertissement du public. Les deux seuls personnages qui jouent consciemment et effectivement la comédie sont Isabelle et Valère. L'ensemble constitue toutefois une petite comédie que Möser a écrite pour être jouée en public. Les personnages sont présentés tantôt comme des comédiens dans leur vie privée, tantôt comme des acteurs qui jouent sur la scène. La pièce dépeint donc la condition des comédiens et démontre la vertu des individus qu'il convient de distinguer de la légèreté des personnages de la comédie d'Arlequin. Möser veut séparer l'homme du personnage, mais cet homme révèle pourtant, en-dehors de la scène, des traits qui sont aussi ceux de son personnage. C'est ainsi qu'Arlequin est naïf et un peu sot par nature, Colombine naturellement coquette, Scapin rusé et cynique, tandis qu'Isabelle est aussi digne dans ses propos et son comportement en-dehors de la scène que sur les planches. Ce sont, en revanche, les seuls qui jouent consciemment la comédie, Isabelle et Valère, qui sont chargés de révéler la vérité profonde, c'est-à-dire le triste sort qui est réservé aux comédiens dans une société imbuë de ses préjugés. Toutes ces contradictions se retrouvent déjà chez Marivaux et annoncent en même temps les jeux de l'ironie romantique (204).

On admet communément que Möser a voulu appliquer et illustrer dans *Le mariage d'Arlequin* les principes qu'il avait exposés deux ans plus tôt dans son traité sur le comique grotesque. Il convient donc de

(204) Cette filiation avec l'ironie romantique d'un Tieck est relevée par U. Lochter, *op. cit.*, p. 205.

vérifier si la pratique correspond bien à la théorie. Si les personnages de la pièce sont effectivement ceux de la comédie italienne, le genre adopté n'est pas tout à fait celui de l'arlequinade habituelle. Colombine, Arlequin, Scapin, Isabelle et Valère manifestent, il est vrai, certains des traits que leur attribue la tradition. On trouve encore quelques bons exemples de comique de farce, des pantalonades dans l'épisode du Capitaine, certaines attitudes et certains gestes burlesques, comme la bastonnade ou les jeux de scène d'Arlequin (205), des plaisanteries qui relèvent davantage du gros comique que de la comédie fine, comme les remarques équivoques sur la vertu des femmes, sur la manière de les séduire, sur les avantages de la bastonnade, ou encore comme la bêtise d'Arlequin et le penchant de Scapin et de Peter pour la boisson. Mais l'ensemble rappelle davantage la comédie classique que l'arlequinade. La grossièreté est exclue ; les thèmes principaux, l'amour et la défense de la vertu des comédiens, sont traités sur le mode sérieux. La scène huit, jouée par Isabelle et par Valère, relève plutôt de la comédie sérieuse, voire larmoyante. Le jeu est, dans l'ensemble, subtil, le caractère de Colombine assez complexe et la bienséance n'est jamais blessée. Le comique pratiqué ressemble à celui de la comédie saxonne qui vise à dénoncer certains travers, ici les préjugés d'Arlequin et ceux du public, la préciosité de Colombine, et même à celui de la comédie de Marivaux dont on retrouve quelques traits caractéristiques : l'amour qui ne veut pas s'avouer, l'héroïne vertueuse et coquette qui veut aimer sans s'engager trop rapidement et qui préfère le jeu de l'amour à l'accomplissement.

En ce qui concerne la finalité du spectacle, Möser donne, dans la théorie, la priorité au divertissement, au "delectare" sur le "prodesse", sur l'éducation morale. Dans la pratique, il reste néanmoins assez proche de Gottsched et de la comédie classique, dans la mesure où il accorde à peu près la même importance au comique pur et à la préoccupation didactique. L'intention première est d'ordre moral, puisqu'il

(205) Dans la scène X il est précisé qu'Arlequin "passe l'habit (du Capitaine) sur le sien et fait en même temps un jeu de scène" (éd. Boetius, p. 51).

s'agit de défendre l'honneur des comédiens et de dénoncer les préjugés dont ils sont victimes. Le préjugé est partagé par les comédiens eux-mêmes : Arlequin nourrit des doutes sur la vertu de Colombine pour la simple raison qu'elle est comédienne. La scène huit révèle le drame qu'implique la condition des gens de théâtre : parce qu'elle est actrice, Isabelle doit renoncer au comte qu'elle aime et qui l'aime pour ménager l'honneur de son amant et le sien. Son sort rappelle celui d'Adrienne Le Couvreur à laquelle il est fait allusion dans le traité. L'intention d'amender, qui n'est évoquée qu'au second rang après celle d'amuser dans la *Défense d'Arlequin*, devient ici la préoccupation essentielle. Le désir de divertir le public n'est toutefois pas absent. A la fin de la pièce, Barthold souhaite aux spectateurs un bon repas du soir et reprend ainsi les propos d'Arlequin dans le traité lorsqu'il dit que l'arlequinade détend les hommes et leur facilite la digestion. Les passages résolument comiques, les jeux de scène et les plaisanteries sont suffisamment nombreux pour faire oublier parfois la finalité morale.

Mais le comique du *Mariage d'Arlequin* correspond-il au comique grotesque tel qu'il est défini dans le traité ? Quelle est la nature du comique pratiqué dans la pièce ? La caricature grotesque se manifeste dans l'épisode où intervient le faux Capitaine. La "grandeur sans force" peut à la rigueur s'appliquer au cas d'Arlequin. Il aime en tant qu'homme et non en tant qu'acteur et son intention d'épouser une femme vertueuse est des plus louables. Mais sa méfiance à l'égard de Colombine est excessive. Il est, certes, comédien et connaît les moeurs du milieu, mais ses soupçons sont fondés sur des preuves bien fragiles. Il a tendance à confondre le jeu et la réalité et tire ses arguments du jeu au lieu de s'en tenir à la réalité. Le grotesque réside surtout chez lui dans les moyens auxquels il recourt pour connaître la vérité. Juger de la vertu d'une comédienne sur son jeu est ridicule. Le recours au déguisement l'est également. Arlequin est tout heureux des coups qu'il reçoit sous le masque du Capitaine : la bastonnade devient pour lui preuve de vérité. Il est tout fier d'un subterfuge qui ne trompe personne. En tendant un piège à Colombine il risque de provoquer un effet inattendu : il entre trop bien dans le rôle de Capitaine et éveille les soupçons de la jeune fille qui est amenée à se demander s'il n'a pas

voulu vraiment abuser d'elle. Sans la bienveillance de Barthold, son stratagème aurait pu avoir des conséquences fâcheuses pour lui. Avec Arlequin, le personnage de l'amoureux transi atteint le degré extrême du risible. Un autre trait caractéristique du comique d'Arlequin qui correspond à la définition qu'en donne le traité est le "goffo", la sottise ou la naïveté qui garantit la bienséance. On tolère de ce personnage ce qu'on tolèrerait moins aisément d'un personnage plus intelligent. Le pantalon d'Arlequin qui reste visible sous le déguisement du Capitaine est un symbole : la naïveté excuse les audaces du faux Capitaine, parce que le spectateur sait pertinemment que le personnage est incapable de commettre une méchanceté réelle. La naïveté d'Arlequin apparaît dans son comportement et dans son langage. Il s'étonne béatement de tout, il faut tout lui expliquer par le menu, il est plein d'admiration pour ce coquin de Scapin, il est fier de ses sottises qu'il considère comme géniales, il est tout content d'avoir reçu des coups et s'en vante, alors qu'il ne voit pas qu'il est le trompeur trompé.

Möser illustre également dans sa pièce quelques unes des considérations qu'il avait développées dans le traité sur la structure de l'arlequinade et sur les procédés techniques de mise en scène. Bien qu'il ne lui accorde pas une importance démesurée, il respecte la règle des trois unités. La scène huit entre Isabelle et Valère interrompt toutefois le cours de l'action. Mais elle s'intègre assez naturellement au déroulement des événements parce que les protagonistes, croyant que leurs partenaires ont repris leur jeu, estiment le moment venu de tenir leur partie. En outre, le thème qu'ils illustrent par leur dialogue correspond parfaitement à l'idée principale de la pièce : la vertu des comédiens. L'unité d'intention est donc rigoureusement respectée. En théorie, Möser évite le mélange des genres. La scène huit semble encore faire une entorse à cette règle. Elle introduit une note grave dans une pièce qui est par ailleurs comique et Isabelle reste sérieuse quand elle a fini de jouer : elle n'est pas un personnage de comédie. Les différents niveaux de réalité auxquels se déroule l'action accentuent les contrastes : il n'est pas possible de mettre sur le même plan le problème que soulève la condition de comédien et les farces de la comédie italienne. Barthold est à peine moins sérieux qu'Isabelle. Dans son rôle de père raisonnable, il n'apparaît pas comme un personnage comique. Il fait appel au bon sens des protagonistes, ne perd pas de vue les contingences

matérielles qui n'ont rien de ridicule et il n'a pas de faiblesses (206). L'intermède de la scène huit, le sérieux d'Isabelle et la sagesse de Barthold font également que la pièce manque d'unité de ton. La rupture de ton est encore accentuée par l'introduction de Peter, un personnage qui est bien allemand et qui évoque certaines coutumes westphaliennes (207). L'apologie des traditions locales et le langage assez rude de Peter s'accordent aussi peu avec le ton de la comédie italienne qu'avec le sérieux de la scène huit. Il semble qu'en introduisant ce personnage Möser ait voulu donner un caractère populaire et provincial à sa pièce sans tomber dans la trivialité. Le personnage de Peter, les allusions aux coutumes westphaliennes, le vocabulaire qui est parfois emprunté à la langue régionale (208), les nombreuses tournures provinciales et certaines images d'inspiration populaire relèvent davantage du monde rural

-
- (206) Une fois, cependant, il presse les protagonistes de conclure, parce qu'il a hâte d'aller boire (Scène XVII).
- (207) Dans la scène six (éd. Boetius, p. 47) Peter explique à Arlequin comment on vérifie la virginité des fiancées dans son village :
- Arl. : Tu viens de dire, Peter, que dans ton pays natal on use d'une autre épreuve pour savoir si la fiancée est encore authentique.
- Peter : Oui, nous en avons une.
- Arl. : Comment faites-vous ?
- Peter : Nous venons et nous choisissons une fille qui nous plaît.
- Arl. : Je m'en doute.
- Peter : Alors je prends mon rouet, je vais chez elle le soir, je m'assois à ses côtés et nous filons ensemble.
- Arl. : Et alors ? Vous ne faites que filer ?
- Peter : Comme par hasard, la lampe s'éteint tout d'un coup
- Arl. : Voilà qui nous rapproche du sujet !
- Peter : Si la fiancée continue à filer dans le noir sans perdre le fil, c'est un bon signe.
- Arl. : Voilà qui n'est pas si bête !
- Peter : Mais si le rouet s'arrête, que le fil casse ou que même la corde sorte de la roue, qu'elle aille alors au diable !
- Arl. : A la vérité, ces gens-là sont intelligents ; et qui vous a appris tout cela ?
- Peter : Je crois que la coutume s'est transmise tout simplement de père en fils. Car, lorsque le pasteur a voulu un jour interdire ces séances de filage à deux, les anciens du village ont dit que leurs pères avaient agi ainsi, que leurs grands-pères avaient également agi ainsi et que les enfants devaient en faire autant.
- Arl. : Voilà un village où j'aimerais habiter !
- (208) On trouve des mots comme "Witwenstuhl", "Leibgedinge" et des allusions au droit coutumier.

d'Osnabruck que de la comédie italienne. Ces innovations répondent au désir exprimé par Möser dans son traité de créer un genre qui puisse plaire à tous les publics, de réaliser un spectacle comique qui puisse révéler aux grands la vie quotidienne des humbles et qui permette de mettre en scène des paysans. Mais la synthèse entre ces éléments locaux, qui apparaissent comme des corps étrangers, et les éléments traditionnels de la comédie italienne n'est que très imparfaitement réalisée. Bien qu'il semble s'en excuser d'avance en affirmant dans le traité que le "goût baroc" tolère, tout autant que le poème héroï-comique de Boileau, des "parties dissemblables" (209), Möser n'a pas réussi à assurer dans le *Mariage d'Arlequin* l'unité de ton.

Qu'en est-il enfin, du problème du masque et des caractères stéréotypés ? Il n'est pas dit dans les indications scéniques que les personnages portent des masques. On peut supposer que Colombine, conformément à la tradition, n'en porte pas, d'autant plus qu'elle tient beaucoup à faire valoir son beau visage (210). Le Capitaine a bien cette allure agressive qu'on lui prête habituellement et que Möser indique dans le traité (211). On reconnaît facilement la mine niaise d'Arlequin (212). Scapin est le personnage rusé de la commedia dell'arte (213). Peter rappelle de loin le Pierrot traditionnel par son ridicule de rustaud (214), mais il est d'abord allemand et westphalien et reste fidèle aux usages de sa province. Il est difficile de préciser si ces personnages relèvent de la variante bouffonne, burlesque ou poissarde du comique grotesque. Arlequin est à la fois bouffon et burlesque lorsqu'on compare son comportement d'amoureux ridicule à celui de Valère et d'Isabelle. Mais il l'est avec

(209) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 33.

(210) Cf. *Arlequin*, éd. Boetius, p. 33.

(211) *Ibid.*, p. 34 : "seine stürmende Miene".

(212) *Ibid.*, p. 33 et dans la pièce, scène XVI, p. 56 sq. où Barthold souligne la naïveté d'Arlequin.

(213) *Ibid.*, p. 34 : "Herr Scapin ist spitzfindig".

(214) *Ibid.* : "Pierrot (ist) bäurischlächerlich".

modération. Scapin aurait une légère tendance au comique poissard, c'est-à-dire à la trivialité. Sa grandeur est sans force dans la mesure où son esprit inventif n'aspire qu'à un seul but : jouer un bon tour à Arlequin pour lui soutirer quelques deniers et aller s'enivrer à la taverne.

Tout en réalisant certains aspects du programme qu'il expose dans son traité, Möser reste donc plutôt en-deçà du projet qu'il s'est fixé. Le souci de la bienséance et de l'édification morale le rapproche de Gottsched et des classiques français. Le comique fin l'emporte sur le comique grotesque. L'élément original est la veine populaire, le recours aux usages locaux et à la langue imagée du peuple. Mais cet élément s'accorde mal à la comédie classique et à la tradition des comédiens italiens. Si l'on excepte ce recours à la coutume populaire, Möser s'inspire essentiellement de l'usage des comédiens italiens de Paris, et de la forme que lui ont donnée les auteurs comiques français du début du XVIIIe siècle, en particulier Marivaux. Comme chez ce dernier, on retrouve dans le *Mariage d'Arlequin* le va-et-vient constant entre le jeu et la réalité et le procédé du théâtre dans le théâtre qui accentue la subtilité du spectacle. Le parallélisme entre les différents jeux amoureux vécus à des niveaux différents de réalité, tantôt par un couple sérieux, représenté par Isabelle et Valère, tantôt par un couple comique, représenté par Arlequin et Colombine, peut être également inspiré de Marivaux. Colombine est un personnage de Marivaux. C'est le type de la jeune fille apparemment ingénue, mais en réalité rusée, coquette, quelque peu cruelle, qui prend plaisir à pratiquer le jeu de l'amour, aime être courtisée, flattée, caressée au risque d'être méprisée (215). Mais elle a de l'amour-propre et recule devant l'engagement qui la lierait définitivement. Le marivaudage est un moyen de retarder le moment du plaisir et de l'accomplissement auquel les personnages songent pourtant dès le départ. Mais lorsque l'amour devient réel, il se mue en tendresse (216), comme le

(215) *Harlekin's Heirath*, éd. Boetius, p. 43. Barthold emploie même, pour désigner tout ce manège amoureux des mots d'origine française : "...um allzeit flattirt, adorirt, courtisirt, caressirt, und endlich meprisirt zu werden".

(216) Sur les notions d'amour et de tendresse chez Marivaux, cf. Paul Cazagne, *Marivaux par lui-même*, op. cit., p. 85 sq.

prouve le dernier dialogue entre Arlequin et Colombine dans la scène dix-sept. La scène huit offre également un bel exemple de marivaudage, plus sérieux cette fois-ci, dans les sentiments et dans le langage. Elle illustre le thème de l'amour sincère mais impossible et donc d'autant plus intense. La situation qui naît de la différence de condition sociale des partenaires rappelle celle dans laquelle se trouvent Marianne et Valville. Isabelle n'est pas pauvre et orpheline, comme l'héroïne du roman, mais elle est comédienne, ce qui revient à peu près au même du point de vue du statut social. Ce serait, pense-t-elle, de sa part manquer d'amour que d'accepter une liaison qui risquerait de déshonorer les deux partenaires : le comte se serait abaissé à épouser une comédienne et elle aurait accepté d'épouser un homme qui aurait si peu le sens de l'honneur. La grandeur d'âme d'Isabelle exaspère l'amour du comte, comme celle de Marianne exaspère l'amour de Valville. Pour les partenaires masculins de la pièce et du roman, la vertu, la beauté et l'amour l'emportent sur tous les préjugés. Isabelle, plus réaliste, accepte la force des préjugés. Le comte fait allusion aux origines d'Isabelle : seul le hasard du destin l'aurait conduite sur les planches. De même tout permet de supposer que Marianne est d'origine illustre. Isabelle, qui ne manque pas plus d'amour-propre que Marianne, est fière du comte et d'elle-même et elle est prête à sacrifier son amour à l'honneur. Elle reprend des arguments que Möser a déjà mis dans la bouche de la femme philosophe, l'héroïne du petit roman à lettres de la *Feuille hebdomadaire*, qui ressemble tant à Marianne : on éviterait ce couple mal assorti en société, les regards des autres leur témoigneraient à tous deux le mépris, le comte serait poursuivi par la haine des siens. Isabelle préfère donc "l'aimer d'une manière plus tendre" (217), c'est-à-dire lui garder son affection tout en renonçant à son amour.

(217) *Harlekin's Heirath*, éd. Boétius, p. 49 ("auf eine zärtlichere Art lieben").

La requête de Joseph Patridge, le traité sur le comique grotesque et la petite comédie du *Mariage d'Arlequin* forment un ensemble d'oeuvres qui sont d'importance inégale mais dont la cohérence est assurée par un thème commun, celui du comique de l'arlequinade, et par l'intérêt qui est accordé chaque fois au personnage d'Arlequin, représentant d'une tradition comique fortement contestée par l'école gottschédienne. Ces trois oeuvres présentent un caractère littéraire qui ne semble avoir, à première vue, aucun rapport avec les préoccupations politiques de leur auteur, fortement sollicité, en tant que représentant des états d'Osnabruck, par les événements qui ont affecté sa province pendant et aussitôt après la guerre de Sept ans. Ce sont pourtant ces événements qui sont à l'origine de la requête, du traité et, dans une moindre mesure, de la comédie. Le petit discours plus ou moins improvisé de Joseph Patridge est né pour ainsi dire en pleine campagne militaire et il est adressé à un chef de guerre dont dépend l'importance des charges imposées à la population locale. Arlequin est mis au service de la diplomatie et Möser se rend compte que cette diplomatie du rire n'est pas la moins efficace. L'expérience lui inspire l'idée d'écrire un traité qui est destiné à démontrer les vertus d'un genre comique dont il venait de constater l'efficacité pratique. On pourrait résumer l'idée principale de la *Défense d'Arlequin* par la formule "le rire c'est la santé", la santé des individus accablés par les soucis et les malheurs de la guerre, mais aussi celle de tout le corps social qui peut trouver dans le divertissement comique du théâtre d'Arlequin un remède contre une mauvaise humeur génératrice d'actes arbitraires ou injustes de la part des gouvernants et de révolte ou d'indiscipline de la part des gouvernés. Arlequin est ainsi mis au service de la politique et de l'ordre social. Cette intention politique n'apparaît guère dans la comédie qui est née à Londres, où Möser consacrait l'essentiel de ses loisirs à découvrir la scène anglaise. Le climat était donc favorable à la création dramatique dénuée de toute arrière-pensée politique. Mais Möser a fort bien compris à Londres que le théâtre pouvait devenir, comme il le remarque dans sa lettre à Gleim du 15 décembre 1763, une arme entre les mains des factions. Il ne songeait certes pas à faire de son Arlequin un instrument de lutte politique, mais il ne fait pas de doute que s'il a envoyé sa comédie à Nicolaï, c'est qu'il espérait bien qu'elle

serait imprimée et peut être même jouée et qu'elle aurait alors sur le public cet effet curatif qu'il vante dans le traité (218).

Mais dans le contexte de cette étude ce sont moins les arrière-pensées politiques de Möser que les positions qu'il adopte dans ses trois oeuvres sur Arlequin à l'égard de la littérature française en général et le théâtre français en particulier qui méritent de retenir l'attention du commentateur. Déjà le Joseph Patridge de la requête se présente sous les traits d'un Arlequin très francisé qui fait preuve d'un intérêt évident et parfois ridiculement excessif pour diverses manifestations de la vie quotidienne et culturelle française. Il n'a rien de commun ni avec le Jean Saucisse de la tradition allemande ni avec son équivalent de la *commedia dell'arte*. La *Défense du comique grotesque* est en revanche entièrement dirigée contre le théâtre classique français qui est perçu à travers l'interprétation qu'en donnent Gottsched et ses disciples. Récusant une pureté de forme et une régularité qui engendrent la monotonie et l'ennui, elle est un plaidoyer en faveur de la diversité et de la fantaisie qui assurent le véritable délassement du spectateur. Elle privilégie le comique pur, voire le comique de farce, au détriment de la satire et de la comédie de moeurs, jugées trop moralisantes. Rompant avec les conceptions classiques d'inspiration française, Möser renoue avec la tradition moins austère du théâtre baroque et vante explicitement les avantages du "goût baroc", récusé par Gottsched et ses inspirateurs français du Siècle de Louis XIV. Mais il ne pousse pas sa démonstration jusqu'à ses conséquences extrêmes et reste finalement à mi-chemin entre le baroque et le classicisme. Tout en refusant le radicalisme de Rousseau qui condamne toute forme de théâtre, il réintroduit la finalité morale dans la comédie en donnant du comique grotesque une définition qui justifie la satire qui est présente dans tout le théâtre comique français. Tandis que le souci très classique de la bienséance exclut la farce grossière, le désir de ne pas rompre totalement avec la tradition classique française se traduit par un respect presque

(218) Selon les renseignements qu'a pu recueillir U. Lochter, *op. cit.*, p. 204, *Le mariage d'Arlequin* aurait été effectivement représenté à Osnabruck en avril 1765.

total des normes du théâtre régulier. En outre, pour justifier le genre comique qu'il veut réhabiliter, Möser prend ses exemples et ses arguments chez les Français qu'il cite abondamment et il suggère ainsi que c'est en France même que l'on prend le plus de liberté avec les dogmes classiques. S'il est, enfin, plus proche de la tradition italienne que le Joseph Patridge de la requête, l'Arlequin du traité s'inspire surtout des usages des comédiens italiens de Paris. Il en est de même de celui de la comédie de 1764, *La vertu sur la scène*. Malgré quelques pantalonnades et quelques éléments empruntés à la commedia dell'arte, malgré l'essai plus ou moins heureux d'introduire, avec Peter, un élément provincial allemand, cette comédie ressemble assez peu à l'arlequinade recommandée dans le traité. Le thème moral qu'elle illustre, les épisodes sérieux qu'elle contient, la subtilité du jeu qui se déroule sur plusieurs niveaux de réalité et d'une dialectique amoureuse qui est fort éloignée de la farce désignent le véritable inspirateur de la pièce qui est Marivaux.

Ainsi la guerre de Sept ans, qui aurait dû normalement éloigner Möser de la France, n'a-t-elle provoqué aucune rupture de ce dialogue qu'il mène avec les lettres et la pensée françaises depuis le début de sa carrière d'écrivain. L'abondance des références françaises dans le traité d'*Arlequin* rappelle même une période que l'on croyait définitivement révolue depuis que notre auteur avait renoncé à poursuivre l'expérience des revues moralisantes. Et Marivaux reste bien dans le *Mariage d'Arlequin* "ille meos habuit qui primus amores", l'auteur de sa jeunesse qui continue à avoir ses préférences secrètes. Le dialogue ne se limite toutefois pas à cet intermède consacré à Arlequin. Il va continuer tout au long des années soixante, mais sur un autre plan qui sera celui de la politique transposée, dans un premier temps dans le domaine de la théologie. Dans ce domaine les interlocuteurs français ne peuvent plus être ceux du traité sur Arlequin. Ce sont les philosophes français, Voltaire, Rousseau et Montesquieu, qui vont occuper le devant de la scène, en particulier dans deux oeuvres qui sont presque contemporaines du traité sur le comique grotesque : le fragment de l'*Anti-Candida* et la *Lettre au Vicaire savoyard*.

*

* * *

Le climat change du tout au tout quand on passe des écrits qui viennent d'être examinés à l'*Anti-Candide* et à la *Lettre au Vicaire savoyard* qui leur sont pourtant contemporains. Les lettres et le théâtre cèdent la place à la philosophie et à la théologie et les philosophes remplacent les hommes de lettres, les auteurs dramatiques et les gens de théâtre. Voltaire n'est certes pas un nouveau venu dans l'oeuvre de Möser. Il y est pratiquement présent depuis le début. Mais c'était essentiellement le poète et l'auteur dramatique, à la rigueur l'historien et l'écrivain politique, qui avaient été sollicités jusqu'à présent. Maintenant c'est le philosophe et le métaphysicien qui vont être interpellés dans l'*Anti-Candide*. Le Voltaire de *Candide* n'est certes pas un métaphysicien au même sens que Leibniz puisqu'il expose ses idées sur la religion, le monde et le destin de l'homme sous la forme très littéraire d'un conte dit "philosophique". Mais les problèmes qu'il soulève dans ce conte sont bien de nature métaphysique et c'est en métaphysicien doublé d'un conteur que Möser va lui répondre. Le Rousseau qui est visé dans la *Lettre au Vicaire savoyard* est en revanche un nouveau venu dans la carrière d'écrivain de Möser. Son nom n'apparaît ailleurs à la même époque que dans la correspondance avec Jeanne von Bar, et c'est surtout de son oeuvre la plus littéraire, de la *Nouvelle Héloïse*, qu'il y est question. Les très problématiques allusions à ce roman dans *Arlequin* ne sont pas assez pertinentes pour mériter quelque attention et la préface à la seconde édition du traité où Rousseau est directement pris à partie est très postérieure à la *Lettre au Vicaire*. Mais dans cette *Lettre* c'est bien le philosophe qui est concerné, celui qui expose dans son *Emile*, par le truchement du Vicaire savoyard, sa conception de la religion dont il définit les fondements métaphysiques. Ce sont ces fondements que Möser conteste, comme il conteste ceux que sous-tendent la démonstration de Voltaire dans *Candide*.

C'est donc bien en philosophe que Möser entame le débat avec des philosophes. Mais il est trop pragmatique pour se muer en un philosophe pur. Quand il essaie de l'être vraiment, comme dans certains passages de l'*Anti-Candide*, il perd assez rapidement pied et devient confus. Son véritable domaine est celui de l'expérience pratique et de la politique. C'est donc plutôt en homme d'Etat et en penseur politique soucieux de préserver l'ordre social qu'il va s'attaquer à Voltaire et à Rousseau.

Il le fera, du moins dans le cas du second, en s'inspirant fréquemment d'un auteur dont il n'a pas encore parlé jusqu'à présent, mais qui est, comme lui, plus politique et juriste que philosophe et théologien. Cet écrivain est Montesquieu.

L'optimisme qui caractérise la pensée des Lumières allemandes pendant la première moitié du XVIIIe siècle est fondé sur la notion du "meilleur des mondes possibles" dont on attribuait un peu abusivement la paternité à Leibniz et à Wolff. Cette notion à laquelle Leibniz avait conféré un sens très théorique avait connu une fortune considérable et déterminait toute la réflexion philosophique de l'époque. Les théologiens s'en servaient pour étayer l'idée qu'ils se faisaient de Dieu. Les écrivains de second rang la vulgarisaient dans leurs écrits et dans les revues moralisantes pour justifier non seulement leur conception résolument optimiste du monde et de l'homme et pour résoudre à moindres frais le problème du mal, mais encore pour défendre l'ordre social établi qui leur apparaissait comme le meilleur des ordres possibles. Le thème du meilleur des mondes possibles domine toute la littérature allemande de la première moitié du siècle (219). On le trouve par exemple chez Hagedorn qui élabore une véritable théodicée dans son poème sur *Les attributs de Dieu (Ueber die Eigenschaften Gottes)*, chez Gottsched, l'un des apôtres les plus convaincus de l'optimisme leibnizo-wolffien, surtout chez Haller dans son poème de 1734 sur *Les origines du mal* (220) et encore dans toute cette série d'écrits en vers ou en prose qu'avait

(219) Sur l'optimisme d'inspiration leibnizienne dans la pensée de l'"Aufklärung" et l'accueil réservé en Allemagne aux écrits anti-leibniziens de Voltaire on consultera H.A. Korff, *Voltaire im literarischen Deutschland des XVIII. Jahrhunderts*, op. cit., p. 216 sq.

(220) *Ueber den Ursprung des Uebels*. Texte repris dans *Das Weltbild der deutschen Aufklärung*, édité par Fritz Brüggemann ("Die Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen, Reihe Aufklärung", t. 2, pp. 305-322).

inspiré le tremblement de terre de Lisbonne, en 1755. Ce cataclysme avait fortement frappé les imaginations en Europe et risquait de remettre en cause le bel optimisme de l'école philosophique allemande. Il fallait répondre aux doutes de ceux qui se demandaient s'il était encore possible de continuer à soutenir inconsidérément, après un tel désastre, l'idée de la bonté de Dieu, de la justice éternelle et du meilleur des mondes possibles. L'homme qui a su formuler de la manière la plus pertinente les doutes qui envahissaient les esprits et que personne n'osait exprimer à haute voix fut Voltaire dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne*, paru au début de l'année 1756. L'auteur de ce poème, dont l'optimisme avait été également ébranlé par la catastrophe, tenait surtout à réfuter ceux qui avaient essayé de dissiper leurs propres doutes en affirmant que la destruction de Lisbonne était un châtiment voulu par Dieu et que l'événement ne remettait donc en cause ni les sages dispositions de la Providence ni l'ordre du meilleur des mondes possibles. Il estimait que les habitants de Lisbonne n'avaient pas plus de raisons d'être châtiés que d'autres, que ceux de Paris, par exemple, et que ce n'était pas avec de tels arguments que l'on pouvait nier l'évidence, l'existence du mal dans un monde qui n'était manifestement pas le meilleur possible. Il avait le courage de reconnaître qu'il n'avait pas de réponse à donner au problème du mal et que l'homme devait se résoudre à souffrir sans murmurer. En Allemagne on n'était pas disposé à s'accommoder de tels raisonnements et l'on vit bientôt les champions de l'optimisme philosophique allemand, Gottsched en tête, relever le gant pour dissiper les doutes si insolemment formulés par Voltaire (221). Si le *Poème sur le désastre de Lisbonne* avait suscité bien des émois au sein de la république des savants, des philosophes et des poètes allemands, le conte philosophique de *Candide*, publié en 1759, qui s'en prenait directement à l'optimisme leibnizien incarné par le docteur Pangloss suscita des réactions plus vives encore de la part des esprits bien pensants d'Outre-Rhin. Gottsched cria au blasphème et se sentit d'autant plus enclin à dénoncer les turpitudes que Voltaire étalait sans pudeur dans sa satire qu'un adversaire mal intentionné lui avait attribué la

(221) Cf. H.A. Korff, *Voltaire in Deutschland*, op. cit., p. 217 sq.

paternité du conte qui avait paru sous un faux nom (222). Mais les protestations de Gottsched et des autres tenants de l'école philosophique allemande ne purent empêcher que *Candide* connût dans leur propre pays un immense succès, qu'il fût traduit et qu'il fût bientôt impossible de parler du meilleur des mondes possibles sans évoquer en même temps les noms de Candide, de maître Pangloss et de Martin le sceptique. Même des esprits moins intolérants que Gottsched commençaient à s'irriter de cet amalgame si dommageable au bon renom de l'école allemande et à se demander s'il n'était pas grand temps de mettre un frein au succès du petit chef-d'oeuvre de Voltaire. C'est ainsi que Möser conçut le projet de rédiger un *Anti-Candide*.

L'intervention de l'écrivain osnabruckois dans ce débat philosophique peut surprendre. Il avait été, certes, assez profondément marqué par la philosophie de Wolff dans sa jeunesse et il avait approuvé, moyennant quelques réserves, la théorie du meilleur des mondes possibles dont on retrouve les traces dans ses oeuvres depuis le poème dédié à la mémoire de son frère défunt Itel Ludwig jusqu'au *Traité sur la valeur des passions et des inclinations bien équilibrées* où Leibniz est cité comme autorité à côté de Shaftesbury, en passant par les revues moralisantes dans lesquelles les conceptions religieuses et sociales de l'auteur ne démentent nullement l'optimisme un peu plat des Lumières allemandes. C'est peut-être surtout dans le domaine de l'esthétique que Möser a sacrifié aux goûts de son époque en concevant une nature idéale dont les imperfections apparentes s'abolissent dans la perfection d'un tout encore inaccessible au regard de l'homme. Mais il était trop réaliste, trop sensible aux contingences de la vie concrète, trop marqué par le pessimisme des moralistes français pour partager entièrement l'optimisme béat de ses contemporains. En outre, la spéculation philosophique n'était pas son fort. Le fond du problème soulevé par la théodii-

(222) *Ibid.*, p. 222 sq. Selon son procédé habituel, Voltaire n'avait pas publié *Candide* sous son nom, mais l'avait présenté comme l'oeuvre traduite de l'allemand d'un certain docteur Ralph.

cée classique ne l'intéressait guère. Déjà dans ses revues de jeunesse l'optimisme métaphysique allemand lui avait essentiellement servi de prétexte pour légitimer l'ordre politique et social établi et pour justifier l'intégration de l'individu dans la société telle qu'elle est. L'expérience de la guerre de Sept ans n'avait fait qu'accentuer ce pragmatisme et ce réalisme teinté de pessimisme et très peu favorable à la spéculation philosophique. A priori, Möser avait donc deux raisons de s'en prendre au *Candide* de Voltaire. La première était que l'auteur du conte ridiculisait une fois de plus la Westphalie, son pays natal, où se dresse le château de Monsieur le baron de Thunder-ten-thronckh et d'où viennent les très ridicules personnages de Candide, de Pangloss et de Cunégonde. La seconde était que la contestation voltairienne risquait de semer le doute dans les esprits insuffisamment prévenus et de provoquer une démobilisation des énergies à un moment où l'Etat avait besoin du concours de tous les sujets pour restaurer un pays ruiné par la guerre. Il est curieux de constater que Möser, qui avait pourtant déjà si énergiquement défendu l'honneur de la Westphalie en 1746 et qui le défendra encore maintes fois contre ses détracteurs français dans les *Fantaisies Patriotiques*, réagit très peu ou, à la rigueur, très indirectement, aux remarques ironiques que Voltaire formule à l'encontre de sa province. Mais il est d'autant plus attentif aux effets politiques de la satire voltairienne. Il rédige sa réfutation du point de vue de l'homme d'Etat, mais d'un homme d'Etat qui se double à l'occasion, et c'est là l'innovation, d'un philosophe et d'un métaphysicien.

"Rédiger" peut être un bien grand mot pour parler de cette esquisse posthume qui est un simple plan où la plupart des chapitres se réduisent au titre et dont seuls quelques fragments sont plus ou moins développés. Dans certains passages les phrases ne sont pas achevées. On ignore même la date exacte à laquelle Möser a jeté ces pensées sur le papier. Nicolaï ne donne aucune précision chronologique sur ce fragment qu'il est le premier à avoir publié dans son édition des *Oeuvres mêlées* en 1797/98 (223) et il se contente de regretter que ce "roman philosophique" n'ait pas été achevé, car ce qui en reste montre ce qu'il aurait

(223) *Justus Möser's Vermischte Schriften*, Berlin et Stettin, 1797/98, t. II, pp. 67-82.

pu devenir sous la main de Möser (224). Abeken n'est guère plus précis et se contente également d'une appréciation générale très élogieuse dans la note qu'il joint à l'*Anti-Candide* dans son édition des *Oeuvres complètes* de 1843 (225). La plupart des critiques qui daignent parler de ce fragment dans leurs ouvrages le datent du début des années soixante et pensent qu'il a été rédigé à peu près en même temps que la *Lettre au Vicaire savoyard* avec laquelle il présente de nombreuses affinités (226). Tel qu'il nous est parvenu, l'*Anti-Candide* se compose de quatre éléments différents : d'abord un fragment de réflexion sur l'idée d'immortalité qui n'a pas de titre, ensuite un développement philosophique intitulé "Und doch ist diese Welt die beste", dans lequel Möser s'efforce de concilier l'omniscience de Dieu et la liberté de l'homme, en troisième lieu, les titres de dix chapitres réunis sous la rubrique "Suite du *Candide* de Voltaire. Plan de l'ensemble" et enfin un chapitre onzième qui semble être à peu près entièrement développé et qui traite du problème du mal dans le monde sous le titre, aussi humoristique et aussi voltairien que les dix précédents, de "Candide veut s'asseoir sur un champignon et tombe sur son derrière". Ces divers titres, comme le titre général de l'esquisse, qui est de Möser, prouvent sans hésitation possible que l'auteur avait bien l'intention de donner une suite au conte de Voltaire tout en le réfutant. D'autres détails confirmeront amplement cette intention.

Le premier fragment est celui dont le rapport avec l'ouvrage de l'auteur français est le moins évident. On voit mal, en effet, en quoi Voltaire pourrait être concerné par une justification de l'idée d'immor-

(224) *Leben Justus Möser*, SW X, p. 69. Möser lui-même ne parle jamais de l'*Anti-Candide* dans sa correspondance.

(225) SW IX, pp. 252-264. L'*Anti-Candide* n'est pas encore édité en HKA. C'est donc SW qui fournira le texte de référence.

(226) P. Klassen, *Justus Möser*, op. cit., p. 115, le date de 1762 et W. F. Sheldon, *The intellectual Development of J. Möser*, op. cit., p. 62, de 1761.

talité qu'il n'a jamais songé à contester. Il n'est d'ailleurs jamais fait référence à *Candide* et à son auteur dans ce développement. Möser aurait-il soupçonné son adversaire d'être athée ou matérialiste, comme l'ont fait certains de ses contemporains qui flairaient volontiers l'esprit fort dans tout auteur un peu audacieux sur le plan des idées religieuses ? Sa démonstration révèle au contraire que le plus matérialiste des deux n'est pas celui que l'on pense. Il importe moins à Möser, en effet, de démontrer la vérité de l'idée d'immortalité que son utilité. Cette idée, écrit-il, fait partie de plus belles voluptés que puisse éprouver l'homme (227). Elle apporte un réconfort moral aux vieillards qui sont proches de la mort, mais elle peut aussi mettre un frein aux excès de la jeunesse. L'espérance de l'immortalité ne doit toutefois pas être trop vive, car, si elle sollicitait trop les esprits et les coeurs, elle risquerait de détourner les hommes de leurs tâches temporelles et tout le monde "aurait hâte d'arriver à la fin du roman et d'en sauter les différents épisodes" (228). La certitude de l'immortalité doit donc croître ou diminuer selon nos besoins ; si elle était trop forte, "elle susciterait un trop grand mépris de la vie et, par ce mépris, un courage qui serait tout, un courage qui ne serait pas de mise - un courage effrayant" (229). Le point de vue de Möser est donc purement utilitaire et assez proche, à vrai dire, de celui que Voltaire adopte en maint passage de ses oeuvres à l'égard de la religion. Mais il fait au début de ce fragment une remarque que révèle peut-être mieux le reproche qu'il adresse implicitement à l'auteur de *Candide* : l'idée d'immortalité reste inefficace si elle n'est pas assortie d'un degré suffisant de conviction ; en conséquence, c'est la religion qui est la plus apte à nous convaincre de cette idée qui contribue le mieux à notre volupté (230). Cette religion est évidemment le christianisme que Voltaire n'a que trop tendance

(227) *SW IX*, p. 252.

(228) *Ibid.*

(229) *Ibid.*, p. 253.

(230) *Ibid.*, p. 252.

à remplacer, comme Rousseau, quoique d'une autre manière, par la religion naturelle. Sans le dire ouvertement, Möser semble donc reprocher à Voltaire, comme il le reproche à la même époque à Rousseau dans la Lettre au Vicaire, de substituer à l'efficacité concrète d'une religion positive les abstractions beaucoup moins efficaces d'une foi purement rationaliste.

Le titre du second fragment, "Et malgré tout ce monde est le meilleur" (231), indique déjà que cette fois-ci c'est bien la critique anti-leibnizienne en général et, plus précisément *Candide* qui est visé dans le développement qui suit, bien qu'il n'y soit jamais explicitement fait allusion au conte de Voltaire. Möser s'efforce dans sa démonstration de dépasser la conception habituelle du meilleur des mondes possibles qui aboutit à un déterminisme sans failles en essayant de concilier l'omniscience de Dieu et la liberté humaine. Pour prouver que ce monde est le meilleur possible, la plupart des philosophes ont le tort de ne considérer que l'enchaînement causal des événements qui se sont effectivement produits. Cette série nécessaire et suffisante de causes et d'effets exclut toute autre série possible et ne permet pas à l'homme d'agir autrement qu'il n'a effectivement agi. Comme l'a fort bien compris Voltaire dans *Candide*, cette manière d'interpréter la théorie du meilleur des mondes possibles exclut toute liberté de choix et d'action. Implicitement Möser reproche à son adversaire d'avoir simplifié le problème en ne retenant que cette interprétation qui rend la tâche du critique trop facile. Vu sous cet angle, le meilleur des mondes n'est qu'une caricature de ce qu'il est en réalité. Au raisonnement trop logique et trop simpliste du philosophe Möser oppose l'expérience concrète de l'homme du commun qui ne se fie qu'à ses cinq sens et qui croit que le haricot qu'il mange aurait pu tout aussi bien être planté ou être utilisé à d'autres fins, autrement dit que le meilleur des mondes signifie que toute chose créée est susceptible de plusieurs destinations virtuelles, bien qu'une seule de ces virtualités soit effectivement réalisée (232). Cet homme de bon sens qui s'en tient à ce qu'il voit et qui

(231) *Ibid.*, p. 254.

(232) *Ibid.*

ne croit que ce que lui enseignent ses sens est le paysan qui vit quotidiennement au contact de la nature dont il constate l'infinie richesse, source de possibilités infinies. Ainsi Möser applique-t-il au domaine de la métaphysique l'opposition qu'il avait établie, dans le domaine de l'esthétique, entre un art trop régulier soumis à des normes purement rationnelles et un art plus souple qui emprunte ses règles toujours nouvelles à une nature féconde et créatrice. Le paysan, incarnation de la volonté créatrice qui se déploie librement, en agissant, dans l'infiniment multiple résoud spontanément les problèmes métaphysiques auxquels le philosophe rationaliste est incapable de donner une réponse satisfaisante (233). Il ne fait pas de doute que dans l'esprit de Möser ce paysan est westphalien et que ce philosophe est français et qu'il porte plus précisément le nom de Voltaire. Il prend ainsi indirectement sa revanche sur le détracteur de la Westphalie. Mais pourquoi, objecte le philosophe, Dieu aurait-il permis ce gaspillage d'énergies alors qu'il savait d'avance, pour reprendre l'exemple cité plus haut, que le haricot que l'on mange ne donnerait pas de nouveaux plants et qu'il était donc inutile de lui donner la force de produire des millions d'autres haricots ? (234). Dieu a le sens de l'économie et la série nécessaire et suffisante des possibilités qui s'est effectivement réalisée rend toutes les autres superflues. C'est pour garantir la liberté humaine et éviter le déterminisme absolu, répond Möser pour le paysan, que Dieu fait preuve d'une si belle prodigalité. "La liberté paie tout et la Créateur n'a rien gaspillé. Il a certes fait un sacrifice considérable à la liberté, mais néanmoins tout juste le sacrifice que la liberté requiert" (235). Il existe donc, d'un côté, la matière qui est susceptible de subir des développements infinis et, de l'autre, les âmes libres des hommes qui peuvent exploiter ces possibilités de la matière selon leur gré, comme on peut modeler de mille façons le même morceau de cire.

(233) Cf. P. Klassen, *J. Möser, op. cit.*, p. 120 sq.

(234) *SW.* IX, p. 254 sq.

(235) *Ibid.*, p. 255.

Cette liberté semble mettre en échec la préscience de Dieu qui ne peut pas savoir ce que l'homme va décider et qui serait donc obligé de créer à chaque instant le monde pour l'adapter aux modifications qu'y introduit sa créature, véritable "petit Dieu" (236). Mais en réalité Dieu a prévu toutes les séries possibles et la liberté de l'homme est limitée dans la mesure où elle n'a le choix qu'entre les possibilités que lui offre le Créateur. Elle ne peut donc pas perturber irrémédiablement le plan divin. Tout ce que l'homme fait contribuera donc finalement à la gloire de Dieu et l'imperfection apparente du détail ne peut nuire à la perfection de l'ensemble. A ce niveau, qui n'est plus celui de la conception courante du meilleur des mondes possibles, Möser réhabilite l'optimisme leibnizien contre Voltaire. Mais sa défense est tout autant dirigée contre l'optimisme naïf de maints de ses contemporains que contre la critique voltairienne qui est accusée de se tromper d'objet en ne réfutant que cet optimiste trop simpliste. Möser renvoie dos-à-dos, comme le fait d'ailleurs Voltaire, Pangloss et Martin, mais il donne raison à Leibniz, alors que l'auteur de *Candide* croyait atteindre du même coup l'auteur de la *Théodicée*.

Ces deux premiers fragments étaient probablement destinés à servir d'introduction au récit proprement dit et à en préciser l'arrière-plan philosophique. Comme le montrent les titres qu'apporte le troisième fragment, Möser avait l'intention d'illustrer à la manière de Voltaire ses thèses par un conte humoristique et divertissant et de mettre ainsi à la portée du grand public le délicat problème de la théodicée. Il n'est peut-être pas inutile de reproduire ces titres qui prouvent une nouvelle fois que l'écrivain osnabruckois s'inspirait volontiers de l'esprit voltairien, mais en allemand, cette fois-ci, pour réfuter Voltaire. L'intention de reprendre la formule de *Candide* se manifeste de toute évidence dans le titre qu'il donne à son plan : "Suite du *Candide* de Voltaire". Viennent ensuite les titres des dix chapitres qui sont formulés de la manière suivante (237) :

(236) *Ibid.*

(237) *Ibid.*, p. 257 sq.

Chap. I. Comment Mademoiselle Cunégonde fut accueillie dans la maison ancestrale de ses parents après une si longue absence.

Chap. II. Son premier entretien avec Monsieur son frère, le baron de Thunder-ten-tronkh (238).

Chap. III. Des changements qui se sont produits pendant son absence, en particulier dans le pigeonnier.

Chap. IV. Fin édifiante d'une vieille Française.

Chap. V. De même de deux chevaux d'attelage qui avaient servi pendant trente-huit ans dans toutes les circonstances heureuses et tristes.

Chap. VI. Mademoiselle Cunégonde revient pour la première fois dans la cuisine. Son premier entretien avec la cuisinière, son ancienne gouvernante.

Chap. VII. Des voies étonnantes que l'auteur a pris pour rassembler à nouveau toute la société au château.

Chap. VIII. Pangloss est pris comme secrétaire, mais Candide est chassé du château.

Chap. IX. Mademoiselle Cunégonde est chargée de diriger la lingerie dans la maison de son frère.

Chap. X. Pangloss continue à soutenir la doctrine du meilleur des mondes et casse un vase pendant son discours.

Ces titres sont bien rédigés dans le style humoristique de Voltaire et destinés à éveiller la curiosité du lecteur par leurs pointes qui annoncent les effets surprenants de causes tout aussi surprenantes. Ils reprennent les principaux personnages du conte français, à l'exception de Martin. Mais Martin n'est plus nécessaire, car Candide a hérité de son pessimisme, comme on l'apprendra dans le chapitre onze. On peut supposer que le contenu de ces dix chapitres aurait été tout aussi spirituel et voltairien que les titres, encore que le développement du chapitre onze permette de douter de la capacité de Möser de rester dans le ton du divertissement. A la simple lecture de ces rubriques, il n'est pas permis de conclure que la suite que l'auteur allemand songeait à donner à *Candide* contredit la forme et l'esprit du récit voltairien.

(238) Möser "germanise" le nom en "Tunderdentrunk".

Cette suite suggère, certes, une fin plus optimiste de l'histoire, puisque les protagonistes ont la chance de retourner au pays natal où ils se retrouvent tous au château de Thunder-ten-Thronckh. Mais ils s'intègrent tous, sauf Candide, à la petite communauté, image de la société, en y remplissant les fonctions que leur assigne le maître des lieux. La valeur du travail, même modeste, est reconnue. Cette issue semble donc illustrer le "cultivons notre jardin" de Voltaire. La différence est que tout se passe désormais en Westphalie et que la société y est, conformément aux traditions du lieu, hiérarchisée, puisqu'il y a un maître qui distribue les tâches. On exclut de cette communauté hiérarchisée les esprits forts ou les sceptiques qui risquent de semer le doute dans les esprits et de les décourager de leurs efforts. Möser répète donc ici ce qu'il avait déjà fait pour l'histoire de la femme philosophe dans la *Feuille hebdomadaire* et, dans une moindre mesure, pour la comédie dans le *Mariage d'Arlequin* : il adapte le modèle français au contexte local de sa province.

Le chapitre onze devrait nous fournir un exemple de ce que Möser est capable de faire lorsqu'il s'applique à conter à la manière de Voltaire. Le titre est prometteur : "Candide veut s'asseoir sur un champignon et tombe sur son derrière" (239). Le lecteur s'attend à un épisode burlesque, digne de la meilleure arlequinade. Le début du récit ne le décevra pas trop. Le pessimisme de Candide peut à la rigueur se justifier. Ses mésaventures l'ont guéri des "préjugés" optimistes que lui a inculqués Pangloss et il ne voit plus partout qu'erreurs, fautes et déficiences. La "grandeur sans force" de son pessimisme se manifeste à l'occasion d'un incident cocasse : éclaboussé par la boue du chemin, ce qui est déjà une preuve, à ses yeux, que tout est mal, il veut se reposer sur un gros champignon qui éclate sous ses fesses et il laisse libre cours à une indignation qui n'est pas à la mesure de l'événement :

(239) *SW IX*, p. 258.

"O Pangloss, Pangloss ! s'écria-t-il d'une voix gémissante, pourquoi m'as-tu trompé jusqu'à ce jour ? Un monde où la lumière ne peut luire sans brûler, où la boue du chemin ne reste même pas fixée au sol et où les champignons sont fragiles de nature, oui, de nature, car si c'était un vers qui les avait rongés, je ne m'en irriterais pas ! Et un tel monde ne serait pas le pire de tous !" (240).

Pangloss, toujours aussi optimiste, lui rétorque imperturbablement qu'il est erroné d'abstraire une chose du tout dont elle fait partie et de la juger d'après le mal qu'elle nous fait. Pangloss est ridiculisé comme Candide pour ses explications simplistes et le ton reste jusque là bien celui du récit voltairien. Mais le disciple, estimant qu'il a été trop longtemps berné par son bon maître et bien résolu de ne plus se laisser prendre, proteste de plus belle. Ses invectives prennent cette fois-ci un tour plus véhément qui n'est déjà plus tout à fait celui du modèle français.

"Vieux chien ! l'apostrophe-t-il avec colère, je vois maintenant ta maudite sournoiserie. Si une chose ne sert de rien, tu voudrais qu'elle soit bonne dans une série inconnue de plusieurs autres choses ; si le monde est une souillure, tu voudrais qu'il puisse avoir toute sa valeur en regard du système tout entier ; et si le système dans son ensemble ne vaut rien, tu me renvoies à une série infinie d'êtres et d'intentions que je ne puis embrasser du regard et tu veux ainsi justifier une création où les quatre éléments à la fois sont toujours prêts à provoquer des malheurs. Avec tes raisonnements aventureux tu fais de tous les esprits mauvais des anges et tu m'interdis de demander des comptes au Tout-Puissant pour ce champignon" (241).

(240) *Ibid.*

(241) *Ibid.*, p. 259.

La fin de ce discours a beau nous ramener à l'origine burlesque du début et Pangloss a beau essayer d'apaiser Candide en lui assurant qu'il ne visait à rien d'autre avec sa philosophie qu'à atténuer les souffrances d'un homme qui était tombé sur son derrière et qu'à lui rendre plus agréable un plat de champignons que Mademoiselle Cunégonde avait préparé pour le souper, la protestation de Candide a un accent de sincérité et de désespoir qui n'a plus rien de comique et qui peut sembler plus convaincant que tous les arguments ultérieurs en faveur de la théodicée traditionnelle.

La suite constitue en effet un plaidoyer en faveur de cette théodicée et elle n'a plus guère de rapport avec l'incident burlesque qui est à l'origine du débat ni même avec le *Candide* de Voltaire. De celui-ci il ne restera plus, outre le nom des personnages, et quelques détails humoristiques, qu'une allusion aux aventures passées du héros (242) et à certaines réflexions qui rappellent de loin des propos tenus par les personnages du conte français. Pour l'essentiel, Möser oublie de plus en plus le caractère parodique et satirique de son modèle et revient au style de la méditation philosophique sérieuse qui caractérisait le premier et le second fragment. Il ne perd toutefois pas tout à fait de vue qu'il doit conter. En retournant au château, Pangloss et Candide rencontrent quatre paysans qui viennent d'être écrasés par un gros rocher dans la carrière où ils travaillaient et que le pasteur du village s'efforce de consoler en leur parlant de la gloire éternelle en regard de laquelle les souffrances de ce monde sont bien peu de chose, d'un Dieu qui rappelle ses élus avant l'heure et qui les éprouve par amour. La scène, rapportée avec un certain réalisme, ne prête nullement à rire, car ces paysans ne ressemblent plus aux marionnettes du conte de Voltaire dont les souffrances restaient très abstraites. Elle soulève un double pro-

(242) En voyant un pasteur expliquer à des paysans qui viennent d'être écrasés par un bloc de pierre que cette épreuve est un signe de l'amour que Dieu leur témoigne, Candide se rappelle les cinquante coups de baguette que le roi des Bulgares lui fit donner sur la plante de pieds, en signe de sa grâce. Möser fait allusion au chapitre deux de *Candide* dont il s'inspire d'ailleurs assez librement, car il n'y est nulle part question de cinquante coups de baguette donnés sur la plante des pieds.

blème : celui du mal dans le monde et celui de la valeur des consolations qu'apporte la religion. Le second problème reprend le thème qui a déjà été abordé dans le premier fragment à propos de l'immortalité. Pour le pessimiste Candide la réponse est claire : le sermon du pasteur est pure imposture, le monde a été créé par un être méchant et il conclut, à l'inverse de Pangloss, qu'"une vérité effrayante vaut mieux qu'une consolation trompeuse" (243). Möser va démontrer que c'est le contraire qui est vrai et que l'effet des croyances religieuses sur le comportement des hommes dans la vie quotidienne importe plus que leur vérité. Candide est d'abord obligé de constater que les raisons moins illusoires que celles du pasteur qu'il peut trouver lui-même sont incompréhensibles aux gens simples et ne sauraient les encourager à se remettre au travail. Il doit admettre ensuite que le pasteur a choisi la voie la plus commode et la plus directe (244). Les représentations religieuses, qu'elles soient vraies ou fausses, sont les plus efficaces parce qu'elles sont les seules à parler à l'esprit des gens simples qui doivent rester assez courageux pour remettre la main à la charrue dans un monde où tout est gouverné par le pur hasard ou par un esprit mauvais. Candide voit avec étonnement un jeune et beau paysan faire merveille auprès de la veuve de l'un des paysans écrasés avec des discours sur l'éternité bienheureuse et en lui essuyant les larmes avec son beau mouchoir blanc. Il constate que ses propres raisonnements font moins d'effet que les propos et les gestes du paysan qui n'a jamais entendu parler ni de Leibniz, ni de Pope, mais qui sait tirer ses arguments d'"un tout meilleur" (245). Il doit se résigner à approuver cette "heureuse politique", comme il appelle désormais le "système de la Providence divine et sa sage ordonnance" (246). La doctrine de la Providence n'est donc rien d'autre qu'un "système", une "heureuse politique", dont il n'est pas dit si elle est juste ou fausse, pourvu qu'elle soit utile à la société.

(243) *SW X*, p. 261.

(244) *Ibid.*, p. 262.

(245) *Ibid.*, p. 263 : "aus einem besten Ganzen".

(246) *Ibid.*

C'est le pasteur qui tire la conclusion de ce débat. Nous sommes condamnés à vivre dans ce monde et nos lamentations n'y changeront rien. L'essentiel n'est pas de savoir s'il pourrait être meilleur ou non, "mais aux gens raisonnables il importe avant tout de se rendre la situation aussi supportable que possible" (247). Comment apporter aux hommes mortels la "consolation si nécessaire" (248) si l'on nie la Providence et l'espérance d'une félicité éternelle et si l'on ne voit dans le monde que le jeu du hasard ou l'ouvrage d'un Dieu indifférent au méchant ? (249). Candide ne voit dans cette doctrine qu'une "invention rassurante" (250). La réponse du pasteur est ambiguë : ce n'est pas une "invention rassurante", mais "une théorie qui nous permet d'expliquer, sinon parfaitement, du moins de la manière la plus avantageuse pour nous ce qui est et que nous ne pouvons pas changer" (251). Cette conclusion n'est, en fait, pas tellement différente de celle de Voltaire : il faut prendre le monde tel qu'il est, s'y adapter et y "cultiver son jardin", comme le font, sauf Candide, tous les héros du conte chez Möser, une fois qu'ils sont revenus à Thunder-ten-Thronck. L'écrivain allemand est à peine moins pessimiste que le philosophe français. Ou, plutôt, il renvoie comme lui dos-à-dos les optimistes impénitents et les pessimistes résolus. Le différend semble donc porter essentiellement sur deux points. Le premier concerne le sens de la formule "cultiver son jardin". Pour les deux auteurs le travail est un remède contre l'ennui, le vice et le besoin, comme l'affirme le vieux sage turc au trentième chapitre de *Candide*. Mais tandis que pour Möser le travail suppose une soumission à l'ordre du monde et de la société tels qu'ils

(247) *Ibid.*, p. 264.

(248) *Ibid.*: "einen so nöthigen Trost".

(249) L'indifférence de Dieu rappelle la remarque du derviche au chapitre trente de *Candide* : "Qu'importe qu'il y ait du mal ou du bien ? Quand sa Hautesse envoie un vaisseau en Egypte, s'embarasse-t-elle si les souris qui sont dans le vaisseau sont à leur aise ou non ?"

(250) *SW IX*, p. 264 : "eine tröstliche Erfindung".

(251) *Ibid.*

sont, il implique chez Voltaire la possibilité d'une certaine amélioration de l'existant. Le second point est le plus important : l'homme éprouvé par le malheur ne peut trouver des raisons de persévérer dans sa tâche au service de la communauté que s'il est soutenu par les promesses consolantes de la religion. Möser reproche à Voltaire d'avoir ébranlé la foi en ces promesses sans avoir su offrir d'autres solutions en compensation et d'avoir négligé ainsi l'utilité sociale de la religion. Voltaire ne se préoccupe guère de ce problème religieux dans *Candide* ou, s'il en parle, c'est pour dénoncer l'intolérance des religions établies, en particulier de la chrétienne. Mais le jardin à cultiver est une consolation qui lui suffit. Rousseau, plus profondément religieux de tempérament que Voltaire, expose dans la Profession de foi du Vicaire savoyard un système religieux qui n'a pas une finalité purement utilitaire mais qui peut de surcroît aider l'homme à accomplir fidèlement sa tâche quotidienne. Möser attaque Voltaire parce qu'il évacue la religion. Il va maintenant attaquer Rousseau parce qu'il propose une religion dont l'efficacité pratique sur le plan social est contestable.

En bonne logique, la réfutation de *Candide* aurait dû entraîner l'approbation de la Profession de foi du Vicaire savoyard. Rousseau n'a-t-il pas explicitement condamné dans une lettre ouverte à Voltaire le scepticisme métaphysique dont celui-ci a fait preuve dans *Poème sur le désastre de Lisbonne* (252) ? Ne déduit-il pas dans la Profession de foi la preuve de l'existence de Dieu du spectacle d'un monde harmonieux et bien fait (253), réhabilitant ainsi l'optimisme de l'école philosophique allemande ? Ne va-t-il pas jusqu'à reconnaître qu'outre ses autres qualités la religion est très utile à la société (254) et à con-

(252) Lettre à Voltaire du 18 août 1756. Cf. J.J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, éd. B. Gagnebin et M. Raymond. "La Pléiade", Paris, 1969, t. IV, pp. 1059-1075.

(253) *Emile*, éd. "La Pléiade", t. IV, p. 579 sq.

(254) *Ibid.*, p. 607 et p. 634, note c.

seiller, par le truchement du Vicaire, à Emile de continuer à pratiquer le culte de ses pères (255) ? Ce sont là des propos qui auraient dû remplir d'aise Möser et faire de lui un adepte convaincu de Rousseau. Il n'en est pourtant rien et force est de constater que *La Lettre à Monsieur le Vicaire savoyard, à remettre à Monsieur Jean-Jacques Rousseau* (256) réfute quelques unes des thèses essentielles de la Profession de foi ou qu'elle en conteste, lorsqu'elle ne les réfute pas, l'intérêt pratique.

L'attitude négative de Möser à l'égard du Rousseau de la Profession de foi du Vicaire savoyard ne dément pas la réserve qu'inspire aux intellectuels allemands de sa génération la plupart des écrits de l'écrivain genevois qui ont paru entre 1750 et 1763. Si le grand public semble avoir manifesté moins de réticence et si les générations suivantes d'écrivains, depuis les jeunes génies jusqu'à Kant, Fichte, Hölderlin et Kleist, ont été des adeptes enthousiastes de l'auteur de *l'Emile* et de la *Nouvelle Héloïse*, les écrivains plus âgés et ceux qui ne se situaient pas tout à fait au premier rang et qui donnaient en général le ton dans la presse périodique se montraient beaucoup moins enthousiastes (257). Dans les périodiques qui reflétaient assez bien l'opinion moyenne de l'intelligentsia allemande des années cinquante et soixante, l'accueil réservé aux écrits de Rousseau a été plutôt défavorable. Si le *Discours sur les sciences et les arts* de 1750 a eu de nombreux échos dans la presse allemande, les réactions ont été, dans l'ensemble plutôt hostiles. C'est encore Gottsched, qui donne le ton, comme pour le *Candide* de Voltaire, et Lessing est à peu près le seul à fournir dans *Das Neueste aus dem Reiche des Witzes*, en

(255) *Ibid.*, p. 629 : "Je pense que solliciter quelqu'un de quitter (la religion) où il est né c'est le solliciter de mal faire..."

(256) *Sendschreiben an den Herrn Vicar in Savoyen, abzugeben bei Herrn Johann Jacob Rosseau. SW V*, pp. 230-251. La lettre est datée du 2 novembre 1762. La première édition connue est celle de Hannbourg et de Leipzig, en 1765.

(257) Pour l'accueil fait aux écrits de Rousseau dans les pays allemands, on consultera Raymond Trousson, "Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800". In : (I) *Dix-Huitième Siècle*, 1/1969, pp. 289-310 et (II) *ibid.*, 2/1970, pp. 227-264.

avril 1751, une appréciation indulgente et nuancée. Le premier discours heurte de front les convictions les plus profondes de l'"Aufklärung", le culte du savoir générateur de vertus salvatrices et morales, l'importance de la pédagogie et de l'enseignement (258). Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* de 1755 n'est guère mieux reçu. On salue l'éloquence de l'auteur mais on reproche au "rhéteur" d'avoir sacrifié à son goût des extrêmes et de s'être entêté d'un paradoxe insoutenable par pur esprit de contradiction. En fait, c'est encore l'"Aufklärung" qui se sentait remise en cause dans ses convictions les plus intimes, dans sa foi en un progrès continu de l'homme et de la raison, par le pessimisme culturel de Rousseau et par sa conception d'un état de nature idéal (259). Fort curieusement, la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* est mieux accueillie que les deux discours. La thèse ne déplaît point à la critique protestante. On apprécie que le paradoxal Jean-Jacques Rousseau se soit mué en un sévère censeur, en champion des bonnes moeurs et en défenseur de la foi protestante, menacée dans ses représentants genevois par les insinuations calomnieuses de d'Alembert (260). Même Gottsched, qu'embarassent pourtant les attaques contre un théâtre qu'il rêve de restaurer, est obligé d'entériner la morale de Rousseau. Puis viennent les trois grands ouvrages du début des années soixante, *La Nouvelle Héloïse*, en 1761, *l'Emile* et le *Contrat Social*, en 1762. Leur auteur est désormais un écrivain connu, sinon toujours apprécié, et l'on est à l'affût, en Allemagne, de ses moindres gestes et de ses moindres écrits. Pour la *Nouvelle Héloïse*, la première réaction est plutôt favorable, les deux premières parties du roman sont traduites par Gellius dès 1761, les critiques admirent que Rousseau ait réussi le tour de force de donner une peinture des passions qui serve la vertu, ils apprécient les réflexions sur le suicide, les lettres sur l'éducation des enfants et les propos de Julie mourante. C'est surtout le didactisme de l'oeuvre qui

(258) *Ibid.*, I, p. 297.

(259) *Ibid.*, I, p. 300.

(260) *Ibid.*, I, p. 302.

plait. Mais les délicats, comme Haller, dans les *Göttingischen Anzeigen* (261), font des réserves sur l'orthodoxie religieuse du roman et considèrent qu'il est moins bon sur ce point que les livres de Richardson, ou bien ils mettent en doute, comme Mendelssohn dans les *Literaturbriefe*, (262) la qualité littéraire de l'oeuvre. Même les plus réticents sont pourtant obligés de reconnaître que la *Nouvelle Héloïse* bénéficie auprès du grand public d'un succès énorme et qu'elle vient à point pour flatter cette volupté des larmes qu'avaient déjà si bien entretenue Richardson, Gellert et le Lessing de *Miss Sara Sampson*. Le *Contrat Social* ne provoque au départ que peu de réactions. L'Allemagne n'est pas prête à assimiler un ouvrage de pensée politique de cette envergure. Il faudra attendre que vienne la Révolution Française pour que l'élite cultivée lise de plus près le *Contrat social* et que des auteurs comme Rehberg en donnent une appréciation sinon plus favorable, du moins plus circonstanciée. Möser sera probablement l'un des seuls avant 1789 à exploiter l'idée du contrat social qu'il applique, en le modifiant considérablement, dans l'*Histoire d'Osnabruck* et dans ses articles de réflexion sociale et politique. Dans l'immédiat, l'ouvrage, pourtant traduit par Friedrich Geiger dès 1763 avec une introduction très critique, ne donne pas lieu à des analyses très pertinentes. Comme pour les deux discours, on admire l'esprit et l'habileté de l'auteur, mais on récuse sa pensée que l'on comprend mal. On s'intéresse surtout à l'avant-dernier chapitre qui traite de la religion civile pour protester contre l'incrédulité de Rousseau (263). L'*Emile* connaît à peu près le même sort. L'accueil n'est pas plus favorable que pour le *Contrat social*. Au début des années soixante, les intellectuels allemands n'étaient pas plus disposés à tirer profit des enseignements pédagogiques de Rousseau que de ses leçons politiques. L'ouvrage est assez rapidement connu de ceux qui ne lisent pas le français, grâce à la traduction de Johann Joachim Schwabe en

(261) *Ibid.*, I, p. 304.

(262) *Briefe die neueste Literatur betreffend*, n° 166 à 171, du 4 au 25 juin 1761.

(263) Trousson, II, p. 229.

1763 et il est jugé original, mais plein de paradoxes et de chimères (264). Mais c'est la Profession de foi du Vicaire savoyard qui suscite le plus de réserves. Le théologien Johann August Ernesti donne le ton. Dans la *Neue theologische Bibliothek* il donne d'abord un long résumé de la Profession (265). Puis, l'année suivante, il la condamne sans appel (266). Cette réprobation est unanime. Dans les *Göttingischen Gelehrten Anzeigen*, Haller affirme péremptoirement que tout dans ce discours du Vicaire est "nuisible et faux". Cette hostilité générale explique le succès du *Nouvel Emile, ou de l'éducation selon des principes éprouvés* de Johann Georg Heinrich Feder qui se propose d'épurer le livre de Rousseau (267) et qui démontre les fondements sûrs et raisonnables de la divinité dans la religion chrétienne. Bref, l'*Emile* est condamné, comme le *Contrat social* pour des motifs religieux, les seuls qui importassent vraiment, avec la morale, à l'"Aufklärung" allemande et sur lesquels elle pût faire preuve d'une certaine compétence.

Pour autant qu'on puisse en juger, Möser a réagi au départ comme ses contemporains lorsqu'il s'est trouvé affronté à Rousseau. Il est vrai qu'il parle assez peu de l'auteur de l'*Emile* avant 1763, l'année où il rédige la Lettre au Vicaire. On a vu que dans la *Défense d'Arlequin* il fait une allusion aux "jeunes Héloïse amoureuses et recueillies" qui préfèrent la tragédie au spectacle comique (268), allusion qui sem-

(264) Cf. le compte rendu de la *Neue Zeitung von gelehrten Sachen*, du 17 janvier 1763, pp. 34-39.

(265) *Neue theologische Bibliothek*, t. III, 1762, pp. 824-856.

(266) *Ibid.*, t. IV, 1763, pp. 259-282.

(267) *Der neue Emil, oder von der Erziehung nach bewährten Grundsätzen*. Erlangen, 1775. Compte rendu nuancé dans les *Frankfurter gelehrten Anzeigen*, n° LXI du 1er août 1775, pp. 507-510. L'auteur de ce compte rendu écrit : "Une autre différence entre Feder et Rousseau est que le Français a plus d'éloquence persuasive, plus de feu ; l'Allemand a plus de sérieux, de modération, de dignité et de densité dans la pensée".

(268) *Arlequin*, éd. Boetius, p. 18.

ble indiquer qu'il n'est guère réceptif à cette volupté des larmes qu'apprécient tant les lecteurs de son temps. En réalité, il a dû partager l'admiration générale pour la *Nouvelle Héloïse* dont il est question dans sa correspondance avec Jeanne von Bar, en 1762 (269). Dans une lettre de début avril 1763, c'est-à-dire à une époque où il travaillait probablement déjà à la Lettre au Vicaire, il fait quelques recommandations plaisantes à Thomas Abbt qui doit se rendre en voyage à Genève. L'occasion est belle pour parler d'Emile et de Sophie qui doivent vivre là-bas, mariés et parents d'une bonne douzaine d'enfants (270). L'allusion à la fécondité du couple est quelque peu ironique, mais elle n'implique aucune critique, puisque ce serait une "chance" pour Abbt de rencontrer les deux héros du roman de Rousseau. Dans la même lettre Möser conseille encore à son destinataire de ne pas trop mépriser les Westphaliennes, si jamais il devait rencontrer aux pieds des Alpes une Julie ou une Sophie. Et il ajoute :

"Il y a des braves gens partout et une jeune fille du pays de Vaud a autant de charmes qu'une Parisienne" (271)

Möser, qui ne s'est jamais rendu en Suisse, juge donc des femmes de ce pays d'après les romans de Rousseau et il est enclin, comme celui-ci, à les opposer aux Parisiennes, trop corrompues par la civilisation. Cette lettre prouve au moins, comme celle de Jeanne von Bar, qu'on parle beaucoup de l'*Emile* et de la *Nouvelle Héloïse* dans son entourage et que la moindre allusion aux deux livres est parfaitement comprise et appréciée. On a encore la preuve que Möser n'a pas seulement lu *Emile*, mais qu'il en possédait un exemplaire, probablement français, puisqu'il fait insérer en 1766, dans la *Feuille hebdomadaire d'annonces d'Osnabruck* cet avis plein d'humour :

(269) *Briefe*, p. 107 sq.

(270) *Briefe*, p. 127.

(271) *Briefe*, p. 128.

"Quelqu'un a prêté la première partie de l'*Emile* de Rousseau, sans savoir à qui. Celui qui l'a entre ses mains est prié d'en demander les trois autres parties à Monsieur le Conseiller Möser, parce que, prises isolément, elles ne sont guère utilisables" (272).

On sait enfin qu'il est encore question de la *Lettre à d'Alembert* dans la préface à la seconde édition d'*Arlequin* où Möser défend, moyennant quelques concessions, les droits du théâtre comique contre les attaques de Rousseau, faisant ainsi preuve d'une ouverture d'esprit peu commune dans les milieux protestants. Mais cette préface est de 1777. A cette époque les esprits avaient considérablement évolué et Möser lui-même avait eu, depuis le début des années soixante, maintes occasions de parler de Rousseau, tantôt pour l'approuver, tantôt pour le réfuter.

Il le réfute plus particulièrement dans la *Lettre au Vicaire savoyard*, prouvant ainsi que lui aussi, au départ, s'intéressait plus aux idées religieuses qu'aux idées pédagogiques de Rousseau. Cette option le situe tout à fait dans le sillage de Haller et d'Ernesti et de tant d'autres qui n'avaient vu dans *Emile* que la contestation de la religion chrétienne. Mais si le choix du passage qu'il importe de critiquer n'est pas original, le point de vue qui détermine la critique de Möser est nouveau : il n'est pas essentiellement religieux mais bien plutôt politique. La lettre au Vicaire est encore un fruit des expériences que l'auteur s'est acquises au cours de la guerre de Sept ans. Elle reflète l'idée qu'il se fait désormais de l'homme et de la société. Une lettre adressée de Londres à Nicolaï, le 24 janvier 1764 nous fournit quelques indications sur la genèse de l'ouvrage. Après avoir parlé du traité d'*Arlequin*, de sa comédie larmoyante et du *Mariage d'Arlequin* Möser ajoute :

"Il est une autre affaire qui me tient à coeur. Il y a six mois, alors que je passais quelque temps à Brunswick,

(272) HKA VIII, p. 68.

Monsieur l'Abbé Jérusalem (273) m'a encouragé à répondre à Monsieur Rousseau sur un certain ton ; je le fis, lui montrai mon article et il en parla au prince héritier, qui m'en a demandé maintenant, à Londres, des nouvelles" (274).

Il a donné le manuscrit à un certain Zink, conseiller de légation à Hambourg, qu'il a rencontré à Hanovre, puis il est parti en Angleterre sans savoir s'il avait été imprimé. Comme il n'en a plus entendu parler depuis plusieurs mois, il craint que la censure ne se soit opposée à la publication, à cause "de certaines expressions audacieuses" (275). Il a pourtant soumis le texte à Jérusalem et à d'autres théologiens avertis, "parce qu'il n'a jamais été dans son intention d'écrire contre la religion" (276). Il envoie donc le brouillon à Nicolaï, en espérant que celui-ci le fera imprimer. Cette lettre à Nicolaï révèle que Möser a rédigé son article sur les conseils d'un théologien et qu'il était donc bien dans son intention de se joindre au mouvement de protestation qu'avaient suscité en Allemagne les idées religieuses du Vicaire. Mais il a en même temps conscience que ses propres conceptions religieuses, du moins telles qu'il les formule dans sa réfutation, ne sont pas tout à fait conformes à l'orthodoxie, puisqu'il craint une opposition de la part de la censure. Il est vrai, qu'il n'a rien voulu écrire contre la religion, mais il donne des origines et de la fonction de celle-ci une interprétation qui peut susciter l'inquiétude des esprits authentiquement religieux. Le fait qu'un prince qui ne s'intéressait pas spécialement à

(273) Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem était, bien qu'il portât le titre d'"abbé", un prédicateur éclairé protestant, proche parent de Möser et père de Karl Wilhelm Ferdinand Jerusalem, l'un des modèles dont Goethe s'est inspiré dans *Werther*.

(274) *Briefe*, p. 134.

(275) *Ibid.* : "gewisse freye Ausdrücke".

(276) *Ibid.*

la théologie s'intéresse à la publication de la Lettre au Vicaire suggère déjà que le fond du débat n'est pas spécifiquement religieux. La lettre à Nicolaï permet également de préciser la date de la rédaction de l'opuscule. Si Möser a eu l'idée de l'écrire après avoir rencontré Jerusalem au cours de l'été 1763 et s'il a donné le manuscrit à Zink avant de partir en Angleterre, la rédaction n'a pu s'effectuer qu'entre juillet et novembre 1763 (277) et elle serait postérieure de deux ans à celle du traité sur le comique grotesque et d'un an environ à celle du fragment de l'*Anti-Candide* avec lequel cet "Anti-Vicaire" présente de nombreuses affinités. Une lettre de Möser à Abbt du 12 mai 1764 confirme les indications fournies dans celle qui est adressée à Nicolaï, mais elle apporte une précision intéressante. Il y est dit, en effet :

"(La Lettre au Vicaire) concerne la Profession de foi
et j'y attaque M. Rousseau d'un nouveau point de vue"
(278).

Ce "nouveau point de vue" rappelle le "certain ton" dont il est question dans la lettre à Nicolaï. Mais il suggère que Möser avait parfaitement conscience de l'originalité de sa réfutation qui ne reprenait pas simplement les objections d'ordre religieux que l'on opposait couramment aux idées exposées dans la Profession de foi du Vicaire savoyard. Il n'est pas dit en quoi consiste ce "nouveau point de vue" et Abbt avoue dans sa réponse à Möser du 18 juin 1764 qu'il ne comprend pas très bien ce que son correspondant entend par cette formule (279). Avec le recul,

(277) La date que porte l'exemplaire de la *Lettre au Vicaire savoyard* qu'avait entre les mains Abeken (2 novembre 1762) est donc probablement erronée. On n'a pas gardé de trace de la première édition qui aurait été imprimée à Hambourg en 1763. Seule celle qui a été éditée en 1765 à Hambourg est connue. Mais un texte de la lettre devait déjà circuler dès 1764, comme le prouvent les nombreuses lettres qu'Abbt lui consacre au cours de cette année.

(278) *Briefe*, p. 146 : "aus einem neuen Gesichtspunkt".

(279) *Briefe*, p. 155.

nous pouvons supposer que Möser songeait avant tout à cette optique historique et politique qu'il avait adoptée pour juger de toute chose depuis la guerre de Sept ans.

Il suffit au demeurant de lire la courte préface qui précède le traité pour constater que l'auteur est bien décidé à faire preuve d'originalité. "Ne va pas au bordel, dit le père à son fils, sinon tu mourras à l'hôpital !" (280). Et Möser de préciser :

"C'est exactement cela et rien d'autre que j'ai voulu dire dans la lettre. On me fait tort lorsqu'on me demande de recourir à d'autres raisons pour défendre la religion chrétienne. Ou alors, le père a également péché parce qu'il n'a pas rappelé chaque fois le sixième commandement à son fils" (281).

Nous sommes donc fixés dès le départ. Dieu est semblable à ce père qui prévient son fils de la conséquence fâcheuse de ses actes en recourant à des arguments qui frappent l'imagination. Cet exemple quelque peu truculent suggère que la religion chrétienne est utile parce qu'elle retient l'homme de commettre le mal en lui dépeignant avec une vigueur extrême les châtiménts dont il paiera ses méfaits. Le débat est placé d'emblée sur le plan moral et social et sur celui de l'efficacité pratique. Ce que Möser retient de la religion est sa force dissuasive, sa fonction de gendarme chargé de veiller aux bonnes moeurs et, par conséquent, à l'ordre social et c'est cette idée directrice qu'il veut illustrer dans son traité (282). Ce point de vue est effectivement original dans la mesure où l'on peut admettre qu'un vrai théologien qui se proposerait de

(280) *SW* V, p. 230.

(281) *Ibid.*

(282) Möser reprendra presque mot pour mot cette courte préface dans une lettre qu'il adressera beaucoup plus tard à Johann Lorenz Benzler le 28 août 1776 (*Briefe*, p. 282). A cette époque il avouera qu'il ne fait plus grand cas de la Lettre au Vicaire, mais il ne reniera pas l'idée qui l'avait inspiré.

faire l'apologie du christianisme ne se contenterait pas de souligner exclusivement cet aspect purement dissuasif de la religion. Mais Möser, qui n'est pas théologien, se satisfait de cette apologétique négative. A la fin du traité il sera d'ailleurs tout à fait explicite sur le point de vue qu'il adopte :

"Vous attendez peut-être que j'entreprenne maintenant la défense de notre religion chrétienne. Je dois pourtant vous dire très sincèrement que je ne suis pas théologien, mais juriste. J'ai exposé mes considérations tout simplement comme je pense qu'un homme impartial qui a quelques notions de notre religion pourrait les exposer" (283).

Ce point de vue est exactement celui de Montesquieu lorsqu'il examine dans le vingt-quatrième livre de l'*Esprit des lois* les lois dans le rapport qu'elles ont avec la religion et qu'il écrit :

"Comme dans cet ouvrage *je ne suis point théologien, mais écrivain politique*, il pourroit y avoir des choses qui ne seroient entièrement vraies que dans une façon de penser humaine, n'ayant point été considérées dans le rapport avec des vérités plus sublimes" (284).

Il ne fait pas de doute que Möser, qui nous donnera dans sa Lettre d'autres preuves qu'il a lu l'*Esprit des lois*, songe à cette réflexion de Montesquieu quand il définit son point de vue qui est bien celui du juriste ou plus exactement, comme l'écrit l'auteur français, celui de l'"écrivain politique". Les deux écrivains adoptent "une façon de penser humaine" qui n'est pas celle du pur théologien. Ils examinent la reli-

(283) *SW* V, p. 250.

(284) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 714.

gion sous l'angle de la vie sociale et politique. Mais, pourrait-on alors demander, à quel titre Rousseau et son Vicaire sont-ils concernés par cette optique ? Celle de l'auteur de l'*Emile* est incontestablement plus théologique, bien qu'elle n'exclue pas toute considération sociale, ne serait-ce que parce qu'elle admet également la perspective des récompenses ou des châtements éternels.

Le premier reproche que Möser adresse à Rousseau par le truchement du Vicaire savoyard (285) ne concerne toutefois pas les thèses religieuses qui sont exposées dans la Profession de foi mais l'imprudente divulgation de ces thèses. En confiant ses convictions intimes à l'auteur de l'*Emile*, le Vicaire a causé un grand tort à toute l'Europe. Ce n'était probablement pas son intention de les livrer au grand public, comme le prouve la discrétion dont il a su faire preuve à l'égard des fidèles de sa paroisse montagnarde. Mais Rousseau a été beaucoup moins discret et il a manqué de sagesse en oubliant qu'il fallait distinguer la religion secrète de la publique (286). Möser n'a pas oublié les idées qu'il a développées dans son traité de théologie de 1749 sur la religion mystique et la religion populaire chez les anciens Germains. Ce qui était vrai autrefois l'est encore aujourd'hui : il est des vérités qui sont réservées aux "adeptes" (287) et qu'il ne faut pas livrer en pâture à la masse. Dès le départ Möser réduit le débat à un problème de tactique : ce que le Vicaire affirme dans sa Profession de foi est probablement vrai, mais cette vérité n'est pas bonne pour tous. Il s'agit donc moins d'un problème de fond que d'un problème de manière. C'est déjà

(285) Dans cette lettre qui ne sera pas plus envoyée à son destinataire que celle qu'il a rédigée pour Voltaire, Möser feint de croire que le Vicaire est un personnage réel et le prie plusieurs fois de transmettre ses objections à Rousseau. On sait que l'auteur de l'*Emile* s'est effectivement inspiré des idées de l'abbé Gatier qu'il a rencontré à Turin en 1728. Mais il a modifié le modèle et lui a prêté des pensées qui lui étaient propres.

(286) *SW* V, p. 231.

(287) *Ibid.*, p. 230.

l'attitude que Möser avait adoptée à l'égard de Voltaire dans l'*André-Candide* : pour le bon peuple, une doctrine consolatrice, même si elle n'est à la limite qu'un pieux mensonge, vaut mieux qu'une vérité trop dure à entendre. La différence est qu'il ne s'agit pas, cette fois-ci, d'une vérité trop dure à entendre, mais d'une autre qui ne parle pas suffisamment à l'esprit et surtout pas au coeur et aux sens des gens simples. Möser dévoile son propos dès l'introduction de sa Lettre en résumant la thèse du Vicaire et la sienne. Le Vicaire reconnaît l'existence de Dieu, il fait de la conscience individuelle le juge suprême du comportement moral, il croit que les bons seront récompensés et les méchants châtiés dans l'au-delà et il affirme que ces trois vérités suffisent pour conduire les hommes. Ce serait vrai, répond Möser, si le monde était uniquement habité d'hommes sages, comme Emile. Mais il y a aussi sur cette terre des méchants, des faibles, des lâches et des tyrans. Pour ces gens-là, le projet du Vicaire manque de force persuasive et sa religion ne peut servir qu'à des philosophes et à des hommes qui réfléchissent (288). Möser fait à la théorie du Vicaire le grief qu'il fera à toutes les constructions des philosophes français : elle est tout juste bonne pour ceux qui sont capables de se soumettre à l'autorité de la raison, mais elle ne pourra jamais entraîner l'adhésion de tous les autres, et ils sont de loin les plus nombreux, qui n'obéissent pas à des arguments rationnels. Au demeurant, ajoute Möser, le monde serait bien pauvre s'il n'était peuplé que de "blancs-becs du genre d'Emile" (289) et il est heureux qu'on y trouve les individus les plus divers et tous très peu disposés à se laisser conduire par la raison. La théorie de l'infinie richesse de la nature est ainsi transposée du domaine de l'art à celui de la religion où elle sert maintenant à réfuter le rationalisme religieux comme elle servait autrefois, et même encore dans *Arlequin*, à

(288) *Ibid.*, p. 231. "Ihr Plan ist zu schwach", dit Möser au Vicaire. Et il ajoute : "Ich glaube nicht, dass wir wohl thun, Religion blos für Philosophen und nachdenkende Wesen zu bilden".

(289) *Ibid.* : "lauter milchbärtige Emile".

réfuter le rationalisme esthétique. Il faut néanmoins que Möser démontre sa thèse, c'est-à-dire que les conceptions religieuses de Rousseau ne sont pas fausses, mais qu'elles ne doivent pas être divulguées parce qu'elles ont un caractère subversif et qu'elles menacent la cohérence du corps social. Il va le faire en examinant la religion sous l'angle qui est le sien, c'est-à-dire sous celui de l'histoire et de la politique. C'est moins un ouvrage de théologie qu'il veut rédiger qu'un traité d'histoire, de sociologie et de psychologie religieuses. Il va donc s'appliquer à prouver dans la première partie que les hommes étant faits pour vivre en société, cette société ne peut exister sans l'appui d'une religion positive. Il montrera ensuite que pour remplir sa fonction sociale une religion positive doit être nécessairement révélée. Puis il examinera le problème de la vérité de la religion révélée et des moyens de la garantir. Il affirmera enfin, plus qu'il ne le démontrera, que la religion chrétienne répond parfaitement aux critères de la religion révélée telle qu'il l'a définie. Dans cette démonstration il suivra d'assez près le texte de la Profession de foi dont il veut réfuter les propositions qui lui semblent être les plus décisives. Mais au cours de ce débat fictif il prêtera de temps en temps au Vicaire quelques objections qui lui permettront de préciser sa propre pensée.

Dans la première partie Möser démontre que dès le début de l'histoire la religion positive (290) était nécessaire pour assurer la cohérence d'une société dont les hommes ne pouvaient pas se passer s'ils voulaient vivre heureux. Il concède au Vicaire que la religion naturelle (291) aurait pu à la rigueur suffire à des hommes qui auraient vécu dans l'état de nature, par exemple en petites communautés, dans une île ou comme bergers nomades avec leurs familles dans de vastes régions désertiques. Mais pour gouverner une grande masse d'hommes qui s'unissent

(290) Möser emploie effectivement le terme de "religion positive". Il entend par là une religion instituée dans une communauté humaine à un moment donné de l'histoire et il la confondra plus loin avec la religion révélée, par opposition à la religion naturelle.

(291) Il s'agit de la religion naturelle telle que l'entend Rousseau et que chaque individu peut découvrir à l'aide de ses sens et de sa raison en scrutant l'univers créé et sa conscience, sans passer par le truchement d'une révélation.

pour former une société plus vaste, le législateur a besoin d'autres ressorts, d'autres contrepoids et d'autres "béquilles" que ceux que lui offre la religion naturelle. Möser devine l'objection que Rousseau pourrait lui faire par le truchement du Vicaire : les grandes sociétés sont bien inutiles et l'homme aurait bien pu continuer à vivre dans l'état de nature dans lequel il eût été bien plus heureux. Lui-même est convaincu du contraire : la société était nécessaire pour rendre les hommes heureux ou du moins, corrige-t-il au nom d'un réalisme qui refuse l'eudémonisme simpliste des Lumières, moins malheureux (292). Mais la vie sociale impose des devoirs qui ne peuvent pas être justifiés par de simples arguments rationnels et qui doivent en conséquence recevoir le sceau du sacré. Les arguments historiques empruntés à l'Antiquité biblique ou païenne ne manquent pas qui prouvent qu'en fait l'état de nature n'a jamais existé et que les sociétés se sont constituées dès les débuts de l'histoire humaine. Adam et Eve ont eu des milliers de descendants qui n'étaient ni des philosophes ni de sages Savoyards. Déjà les premières civilisations pastorales ont connu des conflits de propriété, parce qu'il a fallu très tôt partager les terrains de pâture. Ces conflits ont entraîné des guerres. Il a fallu choisir des chefs parmi les plus vaillants et, le conflit une fois terminé, on a conservé par reconnaissance au sauveur du peuple ses pouvoirs. Mais la reconnaissance n'est pas éternelle. L'orgueil, l'envie, la haine, le souvenir des châtements subis ont pu pousser certains à s'insurger contre le pouvoir établi, chacun a voulu commander et personne n'a plus accepté d'obéir. Et pourtant, les dangers qui menaçaient de l'extérieur et que la population ne voyait pas, la nécessité de garantir la constitution, d'assurer la paix sociale, d'imposer des lois, des impôts et une justice répressive exigeaient le maintien d'un pouvoir politique. Le législateur ne pouvant s'imposer à des hommes primitifs par le seul prestige de ses origines primitives ou par les seuls attributs extérieurs de sa puissance, il ne lui restait d'autre ressource que de sacraliser son pouvoir. Il devait donc se présenter, à la manière de Moïse, comme un génie inspiré par Dieu

ou donner à sa dynastie, comme l'ont fait les monarques de l'Antiquité païenne, une généalogie divine, puis établir des mystères, des prêtres, des temples et ordonner des miracles pour réduire les révoltés. Mais n'est-ce pas une duperie, pourrait objecter le Vicaire, que d'imaginer ainsi toute une mise en scène religieuse pour sacraliser le pouvoir ? Sans doute, répond Möser. Mais les premiers législateurs n'ont pas eu le choix, s'ils voulaient s'assurer le pouvoir pour réaliser ce "grand but qu'est le bonheur de tous" (293). Que Rousseau ne s'y trompe pas, lui qui rêve de vivre heureux au milieu de ses vignes dans sa petite maison blanche aux volets verts et aux tuiles rouges : même ce modeste bonheur était à ce prix ! Faudrait-il alors qu'une fin bonne en soi justifie des moyens douteux ? C'est peut-être vrai. Mais de tels scrupules ne résistent pas à la leçon des faits : "Tous les législateurs et tous les fondateurs de grands Etats, qu'on les loue ou qu'on les désapprouve, ont tenu la religion naturelle pour insuffisante, dès lors qu'il s'agissait d'organiser la société civile, d'en assurer la cohérence et de la conduire ; et c'est pour cette raison qu'ils ont dû recourir aux dieux et à d'autres machines ou à une religion positive" (294). Ce sont là des faits historiques et psychologiques auxquels les théories les plus généreuses ne peuvent rien opposer. Et n'est-ce pas faire preuve de générosité que de vouloir le bonheur de tous ? Möser reste homme des Lumières dans la mesure où il fait de ce bonheur terrestre le but suprême auquel il subordonne tout et qui, à ses yeux, excuse tout.

Möser est encore homme des Lumières en ceci qu'il croit à une sorte d'harmonie préétablie qui exclut toute contradiction entre la finalité terrestre du bonheur et la finalité proprement religieuse : la plus grande gloire de Dieu. Il va prouver, en effet, dans la seconde partie de sa lettre, que la volonté du législateur est tout à fait conforme à la volonté divine qui a prévu une religion révélée et que cette religion révélée satisfait bien mieux aux exigences de la vie en socié-

(293) *Ibid.*, p. 234.

(294) *Ibid.*, p. 235.

té que la religion naturelle. Les scrupules du Vicaire seront donc vains, puisque la Révélation n'est plus une simple tromperie faite uniquement pour mieux gouverner les hommes. Ainsi ce qui a pu apparaître jusqu'à présent comme un moyen nécessaire mais douteux est en réalité l'oeuvre de Dieu qui a voulu la religion révélée pour assurer le bonheur des hommes. Si l'on admet, en effet, que Dieu n'a pas moins de génie que les grands génies humains, il faut admettre aussi qu'il a voulu les sociétés pour le plus grand bien des hommes. Puisque la société ne peut pas subsister sans religion positive, il a proposé aux hommes, la plus positive de toutes : la religion révélée. Möser ne conteste pas que les éléments essentiels de la Révélation sont déjà implicitement donnés, comme l'a montré le Vicaire dans sa Profession de foi, dans la nature. Mais comme l'homme du commun n'a pas l'oeil assez exercé pour les reconnaître, c'est comme s'ils n'y étaient pas. S'il n'est pas nié, le principe de la religion naturelle est donc récusé parce qu'il ne s'impose pas à la grande majorité des hommes avec une évidence suffisante. Mais si l'argumentation en faveur de la révélation était juste, cela reviendrait à affirmer, objecte le Vicaire, que la religion n'est rien qu'une politique et que sa finalité dernière n'est pas de servir Dieu. Cette objection ne fait pas peur à Möser, car il affirme avec force :

"Oui, la religion est une politique ! Mais c'est la politique de Dieu dans son royaume parmi les hommes" (295).

A partir de cette proposition il essaie de concilier la gloire de Dieu, finalité suprême selon le Vicaire, et l'idée d'une politique divine conforme à la finalité terrestre de la société humaine. L'accord entre les deux finalités peut se résumer en une formule : "L'honneur de Dieu réside dans le bonheur de ses créatures" (296). Dieu s'honore lui-même en

(295) *Ibid.*, p. 236 : "Ja, die Religion ist eine Politik, aber die Politik Gottes in seinem Reiche unter den Menschen".

(296) *Ibid.*, p. 236. Möser ne fait que reprendre ce qu'il avait déjà affirmé dans la vingt-sixième *Feuille hebdomadaire* par le truchement de la femme de l'administrateur rural : Dieu a créé l'homme pour qu'il soit heureux dès cette vie.

faisant le bonheur des hommes et les hommes ne peuvent pas mieux le louer qu'en travaillant dans la société terrestre où ils vivent au bonheur de leurs semblables et chacun au sien propre.

Cette religion révélée qui correspond au plan "politique" de Dieu n'est pas un simple luxe superflu qui viendrait s'ajouter aux cultes inventés par les fondateurs d'Etats ou qui doublerait les vérités contenues dans la religion naturelle. Elle est au contraire indispensable à l'existence et à la survie de la société civile (297). Il est, en premier lieu, très utile que le prince craigne Dieu, que la piété incite l'homme aux bons sentiments, à une peur salutaire du châtement et à la persévérance, qu'il y ait des articles de foi qui abaissent les orgueilleux, qui fassent plier les rois et qui freinent les appétits des commerçants. L'argument est habile, puisqu'il vise essentiellement les puissants dont se méfient tant le Vicaire et Rousseau et qu'il ne réduit pas la religion à un simple moyen servant à tenir en laisse les humbles et les opprimés. La religion révélée apparaît ainsi comme un élément modérateur à tous les degrés de la hiérarchie sociale. Cet argument avait déjà été avancé par Montesquieu dans *l'Esprit des Loix* lorsqu'il écrivait à propos de la religion, pour réfuter Bayle qui préfère l'athée à l'idolâtre :

"Quand il seroit inutile que les sujets eussent une religion, il ne le seroit pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne craignent point les lois humaines puissent avoir. Un prince qui aime la religion et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise : celui qui craint la religion et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent : celui qui

(297) *Ibid.*, p. 237. Möser souligne l'importance qu'il accorde à cette idée d'une religion indispensable au bien et à la survie de la société par des formules comme "es ist unendlich daran gelegen", "es ist von der äussersten Wichtigkeit für das Wohl einer Gesellschaft", "es ist dieses von der äussersten Nothwendigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft".

n'a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore" (298).

A ces arguments le Vicaire répond que la religion naturelle parvient aux mêmes résultats et qu'elle les réalise bien mieux que la religion révélée. M^öser le fait même parler et lui prête une citation qui résume fort bien les éléments essentiels de la religion naturelle tels qu'ils sont exposés dans la Profession de foi mais qui n'est pas la reprise textuelle d'un passage précis du discours du vieux prêtre :

"Mais ma religion naturelle, dites-vous, réalisera tout cela tout aussi bien et mieux encore. Et pour le réaliser elle ne se fonde pas sur des témoignages ambigus ; je reconnais le Créateur dans ses oeuvres ; celles-ci sont ses prédicateurs les plus éloquents. Elles parlent à tous les yeux et à toutes les oreilles ; leur langue est comprise de l'Iroquois comme du Kalmouk ; leur beauté se fonde sur des règles immuables qui font connaître le Dieu le plus sage et le plus puissant et permettent du même coup, par une conséquence tout à fait nécessaire, de l'admirer et de l'aimer. Si nous accordons crédit à de tels sentiments et que nous formons à l'aide d'une bonne éducation notre sensibilité ou notre conscience, nous serons toujours conduits à la vérité ; et la perspective des récompenses et des châtements éternels, que j'admets, fera plier la partie la plus mauvaise de l'humanité, ou donnera du moins au législateur le moyen de la contraindre, de lui inspirer de l'enthousiasme, et de la conduire au feu" (299).

(298) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 715 sq. On notera que Montesquieu et M^öser font appel aux mêmes images pour suggérer l'autorité que la religion exerce sur les hommes.

(299) *SW V*, p. 237.

Möser suppose donc, à tort ou à raison, que le Vicaire admet cette harmonie entre les finalités proprement religieuses et les finalités sociales qu'il postule lui-même. Le différent porterait alors exclusivement sur les moyens : religion révélée ou religion naturelle ? Le moment est donc venu de préciser l'objection fondamentale qui revient comme un "leitmotiv" dans tout le traité : la religion naturelle manque d'efficacité. Pour prouver cette objection Möser invoque une nouvelle fois les faits, d'abord l'expérience historique et ensuite la psychologie humaine. Il ne s'étend guère sur la preuve historique qu'il a déjà développée dans la première partie et se contente de rappeler qu'aucun législateur n'a jamais pu tirer le moindre profit de la théorie de la religion naturelle pour la bonne raison que les hommes ne sont pas sensibles aux arguments trop subtils de ce système religieux : c'est un fait d'expérience (300) que Möser illustre par l'exemple de Moïse affronté à une troupe de quelques centaines de milliers de "briquetiers" dont l'âme a été formée dans les carrières d'argile. Ce n'est pas avec ses simples forces humaines que le chef des Juifs aurait pu faire admettre à ce peuple indocile qu'il tenait ses pouvoirs de Dieu. La preuve psychologique est en revanche exposée avec plus de soin. Comme il l'avait déjà affirmé dans l'introduction, Möser rappelle que les hommes ne sont pas tous faits sur le même moule, qu'ils sont dans leur grande majorité incapables de saisir certaines vérités et certaines conséquences et que les coutumes, les moeurs et les manières de penser et de concevoir sont différentes d'un peuple à l'autre (301). Or l'expérience nous apprend que la religion naturelle n'a pas pu satisfaire à tous ces besoins. Il faut des moyens plus énergiques pour soutenir les hommes, pour les rappeler à leurs devoirs qu'une théorie abstraite et universelle. Il faut avant tout une religion qui puisse parler aux sens. La poésie montre que le discours qui sollicite les sens entraîne bien mieux la conviction que le simple raisonnement. Or la religion révélée est à la naturelle ce

(300) *Ibid.*

(301) *Ibid.* L'idée et les formules (moeurs, manières de penser et de concevoir) pourraient être inspirées de Montesquieu.

que la poésie est au raisonnement discursif (302), ce qui ne l'empêche pas d'avoir, comme la poésie, la vérité pour fondement. Il ne suffit donc pas de parler à des hommes qui sont plus accessibles aux images qu'aux démonstrations abstraites de récompenses et de châtements éternels, mais il faut encore dépeindre à leur imagination défaillante, comme Dieu le fait dans sa révélation, les joies du ciel et les horreurs de l'enfer. En outre, les principes de la religion naturelle ne peuvent pas être démontrés d'une manière irréfutable. Comment pourraient-ils ébranler des "bêtes humaines" (303) qui interprètent les signes que leur fournissent la nature ou la conscience dans un tout autre sens que le Vicaire ? La conscience peut, par exemple, être faussée et sa voix confondue avec celle des instincts ou des appétits. Il peut arriver encore que la main de Dieu ne soit reconnue que dans les situations de catastrophes, lorsque les champs frappés par la sécheresse ne produisent plus de fruits ou que la foudre détruit les fours à briques. Möser songe probablement aux esprits dévoyés qui, comme son propre Candide, donnent de la création une interprétation négative et en déduisent que le monde est l'oeuvre d'un Dieu mauvais. Lui-même déduit de son expérience plutôt pessimiste de l'homme que la religion naturelle du Vicaire "est bonne mais insuffisante" (304). Seule la religion révélée, celle que défendaient déjà le pasteur et le paysan dans l'*Anti-Candide*, peut reconforter l'homme dans l'épreuve, le rendre apte à de nouvelles entreprises et le prémunir contre le doute.

Le Vicaire pourrait rétorquer que la religion telle qu'elle est présentée ici n'est qu'une musique envoûtante, une bride pour tenir la populace. Möser sait fort bien que les philosophes en général et même Rousseau font la distinction entre les honnêtes gens et la populace qui n'obéit qu'à ses bas instincts. Ainsi la réponse est-elle cinglante et catégorique :

(302) Möser avait déjà vanté, après Saint-Evremond, la religion qui parle aux sens dans la *Feuille hebdomadaire*.

(303) *SW* V, p. 240 : "menschliche Tiere".

(304) *Ibid.* : "Ihre natürliche Religion ist gut, aber nicht hinlänglich".

"Nous sommes tous populace ; et Dieu a bien fait de nous mettre sa bride à l'âme plutôt qu'aux narines. (...) C'est pour nous, la populace, et non pour les anges qu'est faite notre religion (...). Qu'est-ce que l'homme ? Une bête qui doit être enchaînée à son imagination. Certains ont besoin d'un bloc de plusieurs quintaux pour ne pas s'échapper avec la chaîne ; d'autres se tiendront peut-être tranquilles avec un plomb d'une demi-once. Mais la religion doit prévoir les deux pour des millions d'imaginations ; le gros bloc et le plomb d'une demi-once"
(305).

Cette argumentation semble contredire l'idée des deux religions, l'une réservée à une petite élite et l'autre faite pour la masse, que Möser avait reprise dans l'introduction de la Lettre. En réalité, il maintient la distinction puisque le poids de la chaîne n'est pas le même pour tous. Mais il ajoute une précision : même l'élite des adeptes a ceci de commun avec la populace qu'elle n'est pas sensible aux seuls arguments de la raison et que chez elle l'imagination revendique également ses droits. Rappelons que déjà dans le traité de théologie de 1749 les rites, le spectacle, et la mise en scène tenaient une grande place dans les mystères pourtant réservés aux esprits éclairés. En exposant sa conception de l'homme, Möser a précisé le litige qui l'oppose au Vicaire et, à travers lui, à Rousseau. Celui-ci est optimiste dans la mesure où il postule que l'homme est radicalement bon, c'est-à-dire capable d'écouter la voix de la conscience éclairée par la raison sans avoir recours à l'aide d'une révélation extérieure. Möser est plus pessimiste ou, plutôt, plus réaliste : il ne connaît pas l'Homme qui écoute la Raison, mais des hommes, tous différents les uns des autres, plus sensibles aux stimulations irrationnelles qui viennent des instincts ou qui frappent leurs sens ou leur imagination qu'aux discours de la raison.

(305) *Ibid.*

Dans la troisième partie de sa lettre, Möser aborde un problème redoutable qui est au centre du débat théologique à l'époque des Lumières : c'est celui de la certitude de la religion révélée. Rousseau avait examiné ce problème dans un passage essentiel de la Profession de foi de son Vicaire pour démontrer la supériorité de la religion naturelle, dont les principes sont irréfutables, sur les religions révélées, dont la certitude ne peut pas être prouvée. Möser, qui partage sur ce point le scepticisme de nombre de ses contemporains, est bien obligé d'admettre que la religion révélée ne procure pas plus de certitude que la religion naturelle. Son pragmatisme s'accommode toutefois assez bien de cette situation inconfortable qui est inhérente à la condition de l'homme, "être intermédiaire" entre Dieu et les anges d'une part, et les bêtes, d'autre part (306). Il n'y a pas que dans le domaine de la religion que la raison humaine se montre incapable de connaître la vérité absolue : plus tard, et même déjà dans l'*Histoire d'Osnabruck*, Möser récusera au nom de ce scepticisme le droit "réel", c'est-à-dire le droit naturel fondé sur des normes considérées comme absolues, pour proposer un droit "formel", purement relatif et contingent. En attendant, il ne cherche nullement à esquiver les objections que pourrait lui opposer le Vicaire et il fait preuve sur ce point à la fois d'une rigueur de pensée assez étonnante et d'une remarquable aptitude à entrer dans les vues de l'adversaire auquel il confie le soin de formuler un argument qui est de taille : quel intérêt aurions-nous à échanger une religion naturelle qui n'offre peut-être pas toutes les garanties de certitude contre une religion révélée qui offre moins de garanties encore ? Si telle était l'alternative, il ne faudrait pas procéder à l'échange, concède Möser. Mais, en réalité, l'alternative est mal formulée ; nous n'avons pas le choix entre ces deux possibilités, puisqu'il a déjà été prouvé que l'homme ne peut être contraint à accomplir les devoirs que requiert la vie en société que par une révélation qui implique une adhésion de foi, un saut dans l'inconnu. Il ne nous reste donc pas d'autre solution que de faire le meilleur choix et de ne pas nous attarder à examiner les avantages d'une religion naturelle dont les

(306) *Ibid.*, p. 241. Möser qualifie l'homme de "Mittelding".

insuffisances ont déjà été largement démontrées. En regard de la finalité utilitaire que privilégie Möser, le problème de la certitude est secondaire. L'incertitude n'est-elle pas au demeurant, remarque-t-il, la source de notre plaisir, puisqu'elle nous permet de nous laisser conduire par une sagesse supérieure ?

Il a prononcé le mot de "choix" et aussitôt il imagine ou, plutôt, reprend et intègre à sa démonstration, une autre objection que le Vicaire formule effectivement dans la Profession : Qu'est-ce que la vérité ? Qu'est-ce que la vraisemblance ? Qui connaît toutes les religions ? Qui les a toutes comparées ? Comment choisir entre plusieurs religions révélées qui promeuvent toutes le bien de la société civile, le bonheur des hommes et la perfection de l'univers ? Ou bien la religion qui prétend avoir l'exclusivité de la vérité doit nous fournir des "signes distinctifs" (307) qui justifient son monopole, ou bien nous nous en tenons à celle dans laquelle nous avons été éduqués et qui a façonné notre conscience. Comme toujours, Möser commence par faire quelques concessions. Il est vain, admet-il, de demander des signes distinctifs. Tous ceux que l'on pourrait invoquer, en particulier les miracles, ont été réfutés de manière diverse par des esprits aussi distingués que Hume, Copernic, Newton et Maupertuis. Le dernier nommé a bien démontré qu'il serait absurde de croire que Dieu consentirait à produire des miracles à grands frais alors qu'il pourrait fort bien nous gouverner à l'aide de prodiges purement apparents (308). Fort habilement, Möser cite l'Evangile pour confirmer sa conviction que même les signes les plus évidents n'apporteraient aucune certitude : "Du moment qu'ils n'écoutent ni Moïse ni les prophètes, même si quelqu'un ressuscite d'entre les morts, ils ne seront pas convaincus" (309). Il faut donc ne pas se montrer trop exigeant et

(307) *Ibid.*, p. 242 : "unterscheidende Kennzeichen".

(308) *Ibid.*, p. 243.

(309) *Ibid.* Evangile selon Saint Luc, XVI, 31.

ne réclamer de Dieu que des signes qui peuvent frapper nos sens ou notre intelligence. Peu importe la véracité des signes. Pour Möser l'idée essentielle est "que l'économie interne de toute religion exige qu'elle proclame officiellement qu'en-dehors d'elle il n'y a point de salut" (310). Sans ce principe elle perdrait toute son "efficacité politique" (311). Chaque fois Möser réduit le problème théologique à un problème d'utilité sociale, le seul angle sous lequel il veut, tout comme Montesquieu au livre vingt-quatre de *l'Esprit des lois*, examiner la religion. Pour justifier la prétention à l'exclusivité qu'affirment les religions révélées, il invoque les inconvénients de l'indifférentisme, conséquence logique d'une attitude qui consisterait à mettre toutes les confessions sur un pied d'égalité. L'indifférence religieuse ne suffirait pas à lier les consciences qui doivent nécessairement subir une contrainte pour que soit garanti le serment civil, ce moyen indispensable, bien que regrettable de la cohésion sociale (312). Möser juge en homme de loi pour qui les engagements contractuels font la base de tout l'édifice social. Il est donc bon que toute religion exclue les autres dans son enseignement officiel et qu'elle laisse aux seuls philosophes le soin de méditer sur les avantages de l'incertitude. L'éternité des peines de l'enfer doit être de même affirmée avec force. Les termes dans lesquels elle est formulée dans les Livres saints restent, certes, ambigus. Mais cette ambiguïté n'est pas

(310) *Ibid.*, p. 243 sq.

(311) *Ibid.*, p. 244. Möser emploie la formule "bürgerliche Wirkung".

(312) *Ibid.*, p. 244. Locke avait déjà écrit dans ses *Lettres sur la tolérance* : "Ceux qui nient l'existence de Dieu, ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole". (Traduction Thurot, *Oeuvres philosophiques de Locke*, Paris, 1825, t. VII, p. 211). C'est pour des raisons analogues que Rousseau veut bannir de la société ceux qui n'acceptent pas les articles de la religion civile (*Contrat social*, éd. La Pléiade, p. 468). Le serment garanti par la religion est un des thèmes majeurs des *Lettres sur la tolérance générale* que Möser rédigea pour la *Berlinische Monatsschrift* de 1787 à 1789.

sans présenter quelques avantages puisqu'elle laisse les hommes entre la crainte, l'espoir et le désespoir. La certitude publiquement proclamée du contraire, c'est-à-dire d'un décret divin qui confirmerait la brièveté des peines infernales, serait bien sujette à caution. Möser peut maintenant répondre à l'objection du Vicaire au sujet du choix de la bonne religion : puisque personne ne peut comparer toutes les religions ni les examiner toutes pour pouvoir adhérer à la meilleure, ne ferait-on pas bien de garder celle dans laquelle on est né ? La réponse est négative, parce qu'il n'est pas possible d'admettre, du moins en public, ce raisonnement sans avouer du même coup implicitement que toutes les religions qui favorisent le bien de la société sont bonnes et qu'on ne peut pas les tenir toutes pour bonnes sans les priver chacune de cette force qui leur permet de lier les consciences. Et dès lors que l'on affaiblit la conscience, à laquelle Möser refuse, à l'opposé de Rousseau, toute autonomie morale, on remet en cause l'efficacité sociale de la religion. En privé, il veut bien concéder au Vicaire que toutes les religions qui contribuent à assurer la plus grande perfection possible du monde sont bonnes, mais il reproche, comme dans l'introduction, à Rousseau d'avoir divulgué cette dangereuse vérité (313). Il invite donc le Vicaire à bien soupeser les raisons qui ont fait pencher de grands esprits pour la vérité et la vraisemblance de la religion chrétienne et à rester logique avec lui-même : n'a-t-il pas abondé dans ce sens dans sa Profession ? Du moment qu'il y admet la nécessité pratique d'une religion positive, le choix qui semble tant l'embarasser ne devrait pas soulever de difficulté. La réponse est habile : Möser se sert des affirmations de son adversaire pour le conduire où il veut et le mettre en contradiction avec lui-même. -

Ayant démontré que toute religion doit nécessairement se réserver le droit à l'exclusivité, il peut formuler une seconde proposition au sujet du problème de la certitude : "aucune religion ne peut reposer sur

(313) Möser en fait de même ici, puisque la lettre adressée au Vicaire personnellement n'est qu'une fiction.

des preuves purement rationnelles" (314). Si on laisse à chacun la liberté de raisonner sur les vérités religieuses, ce qui sera nécessairement le cas si cette seconde proposition n'est pas admise, le disciple aura bien vite le droit de trancher au même titre que le maître et il ne tranchera pas forcément dans le même sens que celui-ci. Dans son scepticisme Möser dénie toute compétence universelle à la raison dont les conclusions, qui seraient aussi diverses que le sont les individus, sont, à son avis, bien proches de l'arbitraire. Pour interpréter objectivement les signes que propose la nature et dont le Vicaire fait tant de cas il faudrait donc recourir à une autorité. Möser passe en revue toutes les autorités possibles que l'on pourrait invoquer, oracles, souverain temporel, assemblée du clergé, "prêtres de la nature" (315), assemblée démocratique du peuple, et il montre que ces diverses solutions seraient inefficaces : le recours à l'oracle réintroduirait la révélation, élément irrationnel s'il en est, et dans les autres cas on n'aboutirait jamais à ce consensus qui entraîne la conviction des foules ou l'on ne pourrait jamais se prévaloir de cette autorité qui leur impose le respect (316). Le Vicaire est donc pris au piège : puisque la raison seule ne peut dégager une vérité suffisamment objective et universelle pour être crédible, il ne lui reste d'autre issue que le recours à la religion révélée et à tous les moyens qu'elle propose pour susciter l'adhésion des foules. Elle seule peut faire de la paix, de l'amitié, de l'amour et de beaucoup d'autres vertus sociales des devoirs sacrés dont les liens purement naturels ne pourraient jamais garantir l'intangibilité. Elle seule peut répondre à ce goût indéracinable de l'homme pour le merveilleux, l'extraor-

(314) *SW* V, p. 245 : "dass keine Religion auf blossen Vernunftschlüssen beruhen dürfe". Rousseau écrit dans la Profession de foi : "les plus grandes idées de la divinité nous viennent de la raison seule". (Ed. La Pléiade, p. 607).

(315) *Ibid.*, p. 246. Möser ne définit pas ce terme de "Priester der Natur". Il suppose probablement que la religion naturelle de Rousseau aurait également ses prêtres, ce qui n'est pas évident.

(316) Pour montrer qu'une assemblée démocratique ne pourrait jamais se mettre d'accord sur un credo commun, Möser reprend l'exemple de Voltaire et de Candide : "Voltaire ne conclurait-il pas du désastre de Lisbonne à un Créateur qui serait méchant et Candide du spectacle de la jeune fille blanche couchée sur du satin noir à un Créateur qui serait bon ?" (*Ibid.*).

dinaire, à ce besoin de croire aux esprits, aux présages, aux signes mystérieux de la nature. Möser en appelle donc une nouvelle fois à son expérience de la nature humaine. Tout en se défendant de vouloir se faire l'avocat de la superstition dont il se félicite que les philosophes modernes l'aient définitivement bannie, il constate que le besoin de merveilleux subsiste toujours et qu'il reste, malgré les progrès de la raison, le point vulnérable de l'homme. D'ailleurs, le Vicaire aurait tort de protester puisque ce même besoin est également la source de tous les sentiments dont il fait, avec Rousseau, si grand cas : l'amour, la bonté et la générosité. L'homme resterait fermé à ces sentiments tant appréciés s'il n'était sensible qu'à des arguments mathématiques. La conclusion est implicite : celui qui approuve, comme le Vicaire, les bons sentiments est obligé d'admettre également le sacré et la religion révélée.

Bien que l'insuffisance de la religion naturelle ait déjà été amplement démontrée, Möser ajoute un dernier argument qui est nouveau mais qui relève encore en partie du problème de la certitude : il concerne le caractère sacré du prêtre ou, pour parler comme notre auteur, "la sainteté politique du clergé" (317). Dieu a disposé sagement pour le bien et la sécurité des hommes que les prêtres, quelles que soient par ailleurs leurs faiblesses, soient tenus pour sacrés. Le clergé est inviolable et on lui doit le plus grand respect. Voilà un avantage que ne procurent ni la religion naturelle ni les arguments rationnels. L'histoire montre que tous les peuples ont proclamé le caractère sacré du prêtre et que cette mesure est sage, car l'expérience montre bien qu'on n'a jamais respecté l'homme pour sa seule qualité d'être de raison. Pour démontrer l'utilité de la sainteté politique du clergé, Möser propose une contre-épreuve. Dans les Etats qui ont appliqué les principes de Thomasius et de ses disciples et où le clergé ne porte plus les signes distinctifs de sa qualité, les prêtres ont perdu tout leur prestige et ils ne sont pas plus respectés que les laïcs. Dans les territoires où le prince administre lui-même les recettes de l'Eglise, où il rémunère les clercs et contrôle leurs propos, le clergé ne peut même plus invoquer ce caractère sacré de la saine rai-

(317) *Ibid.*, p. 248 : "Die politische Heiligkeit".

son sur lequel peuvent encore s'appuyer les ordres laïcs. Heureusement, remarque prudemment Möser, qui fait probablement allusion à la Prusse, ou peut-être même au Hanovre, le prince est juste. Mais qu'est-ce qui le lierait, s'il ne l'était pas ? Si la religion naturelle transforme les clercs en hommes ordinaires, elle affaiblit du même coup dans la masse du peuple l'idée que les prêtres bénéficient d'une inspiration particulière de l'Esprit Saint et elle libère le prince de toute crainte de l'Enfer. Le protestant Möser va même jusqu'à envier le catholicisme parce qu'il lui semble que "dans cette religion la sainteté politique du clergé s'est mieux conservée que dans le protestantisme" (318). On peut, certes, invoquer le risque que les prêtres ne forment un Etat dans l'Etat. Mais cet argument est à double tranchant, car un prince qui ne craint plus l'autorité sanctifiée du clergé est libre d'opprimer ses sujets. Depuis que les souverains disposent d'armées régulières, le danger de voir les prêtres abuser de leur prestige a disparu. C'est donc une erreur de priver le clergé d'une sainteté politique que ne peut légitimer qu'une religion révélée. Dans bien des cas le clergé ainsi sacralisé reste le seul rempart contre le despotisme. Montesquieu, qui avait également affirmé que les "gens consacrés à la divinité devoient être honorés", (319) range le clergé parmi les corps intermédiaires :

"Abolissez dans une monarchie, écrit-il, les prérogatives des seigneurs, *du clergé*, de la noblesse et des villes : vous aurez bientôt un Etat populaire, ou bien un Etat despotique" (320).

Pour justifier la place, souvent contestée par ses contemporains, du clergé dans la série des corps intermédiaires, il précise dans le même passage, un peu plus loin :

(318) *Ibid.*, p. 249. Möser vantera plus tard les avantages de la hiérarchie sacerdotale catholique et de l'autorité sacralisée du Pape dans un texte non daté, intitulé *Der Stuhl Petri* (HKA IX, pp. 240-244).

(319) *Esprit des Lois*, éd. R. Caillois, p. 739.

(320) *Ibid.*, Livre II, chapitre 4, p. 247.

"Autant que le pouvoir du clergé est dangereux dans une république, autant est-il convenable dans une monarchie, surtout dans celles qui vont au despotisme. Où en seroient l'Espagne et le Portugal depuis la perte de leurs lois, sans ce pouvoir qui arrête la puissance arbitraire ? Barrière toujours bonne, lorsqu'il n'y en a point d'autre : car comme le despotisme cause à la nature humaine des maux effroyables, le mal même qui le limite est un bien" (321).

Möser n'a pas oublié la leçon et il l'exploite maintenant pour prouver les avantages de la "sainteté politique" du clergé. Prenant un exemple qui pourrait tout aussi bien être cité par Montesquieu, il demande que l'on respecte le mufti, même si c'est un méchant homme, car il constitue le seul rempart, avec le clergé qui dépend de lui, contre la tyrannie du Sultan. Mais c'est surtout l'exemple historique de l'Espagne et du Portugal qui semble l'avoir frappé et qu'il reprend presque mot pour mot :

"Où en seroient l'Espagne et le Portugal depuis la perte de leurs lois, si le pouvoir du clergé ne freinait pas les excès du pouvoir souverain ? (322).

Il prend même soin de préciser que "c'est Montesquieu qui dit cela" (323). On remarquera qu'il n'envisage que la sainteté *politique* du clergé et qu'il ne s'intéresse pas plus aux fondements religieux de cette sainteté qu'il ne se préoccupe de la vérité intrinsèque de la religion. Sur ce point il suit également Montesquieu qui souligne plusieurs fois dans les chapitres qu'il consacre dans l'*Esprit des lois* à la religion que c'est moins la vérité ou la fausseté de celle-ci que son utilité sociale qui

(321) *Ibid.*, p. 248.

(322) *SW V*, p. 250.

(323) *Ibid.*

lui importe (324). Pour des raisons politiques, il avoue ses préférences pour le catholicisme et il critique les Etats protestants qui sécularisent le clergé. Nous sommes loin de la Lettre à Voltaire dans laquelle il louait la Réforme pour avoir réuni en une seule main le pouvoir religieux et le pouvoir civil et pour avoir ainsi assuré la cohérence intérieure des Etats protestants allemands. C'est qu'entre 1750 et 1763 il a eu le temps de lire Montesquieu, d'assimiler ses leçons et d'adopter, sous l'influence de l'*Esprit des Lois*, un point de vue qui l'éloigne considérablement du philosophisme voltairien.

Möser croit avoir amplement démontré la supériorité des religions révélées sur la religion naturelle. Il lui reste à prouver dans la quatrième et dernière partie de la lettre que, s'il faut choisir parmi les religions révélées celle qui aura l'exclusivité, c'est le christianisme qui aura sa préférence. En fait, il ne prouve rien. En montrant les avantages politiques de la religion révélée il a déjà suffisamment fait comprendre qu'il songeait au christianisme. Certains lecteurs le lui ont même reproché et ont regretté qu'il ait ainsi trop limité le débat au domaine européen, ce qui n'était pas la bonne méthode pour réfuter un auteur qui prétendait poser des principes universels (325). Mais Möser ne

(324) Cf. *Esprit des Lois*, Livre XXIV : "...car il nous est bien plus évident qu'une religion doit adoucir les moeurs des hommes, qu'il ne l'est qu'une religion soit vraie" (éd. R. Caillois, p. 717 sq.). Ou encore : "...la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes". (*Ibid.*, p. 720). Et plus loin : "Les dogmes les plus vrais et les plus saints peuvent avoir de très mauvaises conséquences, lorsqu'on ne les lie pas avec les principes de la société ; et au contraire, les dogmes les plus faux en peuvent avoir d'admirables, lorsqu'on fait qu'ils se rapportent aux mêmes principes". (*Ibid.*, p. 728 sq.).

(325) C'est ainsi que Thomas Abbt reproche à Möser de n'avoir pensé qu'aux catholiques et aux protestants et de n'avoir pas su adopter un point de vue plus universel. (*Briefe*, p. 162).

voit pas pourquoi il s'attarderait à démontrer la prééminence du christianisme, puisque le Vicaire s'est chargé de le faire à la fin de sa Profession et qu'il a conseillé à son confident de rester fidèle à la religion de son enfance. Quant à lui, qui n'est pas théologien, mais juriste, il s'est contenté de juger en homme impartial qui connaît assez bien le christianisme. Il a examiné les besoins d'un certain nombre de sociétés humaines et les maladies des grandes communautés politiques, monarchies, aristocraties, démocraties et tyrannies (326) et il en a conclu que la religion révélée a toujours été utile et nécessaire à ces différentes formes de gouvernement. Il a trouvé enfin que la religion chrétienne réalisait de la manière la plus parfaite tous les desseins que Dieu pouvait nourrir à l'encontre de l'humanité (327).

Möser aurait pu conclure par ces réflexions. Il éprouve néanmoins le besoin de revenir au point de départ en priant le Vicaire de dire à son ami, Monsieur Rousseau, que celui-ci avait peut-être raison sur le fond, mais "qu'il est des vérités fâcheuses et qu'on appelle fâcheux ce qui contredit les intentions de la société civile" (328). Rousseau pourra peut-être objecter que l'on soumet ainsi la religion aux impératifs de cette société et que la théorie chrétienne poursuit un but opposé. Mais c'est là un point auquel lui, Möser, répondra une autre fois. Cette dernière remarque est-elle une allusion au *Contrat social* où Rousseau aborde le problème religieux sous un tout autre angle que dans *Emile* et souligne effectivement la contradiction qui apparaît entre les finalités du christianisme et celles de la société civile ? Möser prouvera par la suite

(326) *SW V*, p. 250. On remarquera que Möser reprend exactement la typologie des formes de gouvernement que Montesquieu adopte dans l'*Esprit des lois*.

(327) *Ibid.* Montesquieu est du même avis, en ce qui concerne le christianisme : "Les principes du christianisme, bien gravés dans le coeur, seroient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques et cette crainte servile des Etats despotiques" (*Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 719).

(328) *Ibid.*, p. 251.

qu'il n'est pas resté insensible à cette contradiction (329).

Pour l'instant, aussitôt après la publication de sa lettre, il a d'autres soucis. Ce ne sont pas ceux qui lui inspirent ses fonctions politiques ni même ceux qu'il pourraient lui valoir les censeurs, qui semblent n'être au demeurant jamais intervenus, qui le préoccupent. Sa correspondance de l'année 1764 est en grande partie consacrée à répondre aux nombreuses objections que lui soumet au sujet de sa Lettre au Vicaire son ami Thomas Abbt. Aucune autre oeuvre, mise à part peut être l'*Histoire d'Osnabruck*, n'occupe une place aussi importante dans ses lettres que cette épître au Vicaire qu'il commente inlassablement pour répondre aux questions d'Abbt. Ainsi cette correspondance constitue-t-elle le véritable prolongement de l'oeuvre elle-même et mérite-t-elle qu'on s'y arrête quelque peu. Il serait intéressant d'examiner les objections d'Abbt qui ont l'avantage d'être assez neuves et de ne pas être prévisibles comme celles que Möser prête au Vicaire. Abbt est moins obsédé que son ami osnabruckois par la préoccupation politique, qui détermine toute l'économie de la Lettre à l'auteur de la Profession de foi. Il est plus philosophe et plus métaphysicien, sinon plus théologien, et s'attache davantage à l'aspect proprement religieux du problème, à celui de la vérité ou de la fausseté de la religion révélée en particulier. Il est, enfin, plus rousseauiste, ce qui l'amène à prendre maintes fois la défense de la religion naturelle qui le séduit par son caractère rationnel et universel (330) et à démontrer que Möser a attribué à la religion révélée des qualités qui sont en réalité celles de la religion du Vicaire ou, ce qui revient au même, à critiquer injustement la seconde (331). Bref, Abbt semble suggérer, bien qu'il ne le dise jamais ouvertement, que Möser s'est trompé d'objet et que sa critique de la Profession de foi n'est pas toujours pertinente, parce qu'elle est fondée sur une mauvaise connaissance

(329) Dans l'*Histoire d'Osnabruck*, Möser constate que la religion des anciens Saxons, parfaitement adaptée à leurs institutions, s'accommode mal des principes du christianisme. Dans les *Fantaisies Patriotiques*, il oppose fréquemment la "religion de l'homme" à celle du "citoyen", tout comme Rousseau le fait dans le *Contrat social*.

(330) Lettre d'Abbt à Möser de juillet 1764, *Briefve*, p. 161 sq.

(331) *Ibid.*

du dossier. C'est effectivement un problème important qui ne pourra pas rester sans réponse. Mais il faut d'abord examiner comment l'auteur de la lettre réagit à ces objections qui le poussent dans ses derniers retranchements. Le lecteur risque d'être déçu parce que, soit par tactique, soit parce que son esprit est ainsi fait, Möser a coutume de ne pas répondre directement aux objections qu'il n'a pas prévues et de reprendre simplement les arguments qu'il a déjà exposés en leur conférant plus de vigueur. Aussi ses lettres à Abbt apportent-elles assez peu d'éléments vraiment nouveaux. Elles ont au moins l'avantage que l'auteur peut renoncer aux précautions oratoires que lui imposait la prudence dans un texte qui était destiné à être publié et qu'il peut y exposer sans fard ses arrière-pensées politiques et y avouer un scepticisme religieux qui est bien plus grand que ne le laisserait supposer la Lettre au Vicaire.

C'est d'abord sur la finalité politique et sociale de sa démonstration qu'il insiste dans sa lettre à Abbt de juillet 1764 (332). Les expressions parfois trop audacieuses qu'il a employées pour parler de la religion chrétienne et pour décrire la politique que Moïse a dû adopter lorsqu'il était affronté à ses quatre cent mille "briquetiers" qui n'avaient rien de commun avec de braves et paisibles bergers ou le doux *Emile* pourraient lui valoir, craint-il, quelques ennuis. Il lui faut donc se justifier :

"Dans ma lettre à Rousseau j'ai surtout démontré que sa douce religion naturelle était bonne pour des chevaux hongres mais qu'elle ne valait rien pour des étalons auxquels on n'avait pas encore coupé les queues et qu'on laisserait la création s'appauvrir, si l'on en bannissait les lions, les tigres et les serpents et si l'on ne voulait pas imaginer plutôt pour leur plus grand bien une bride divine. Ce n'est pas seulement à des blancs-becs d'*Emile* que le fondateur d'une religion aurait affaire ; il lui faudrait aussi imaginer des chaînes et des entraves pour des lions humains ; le beau sermon sur les oeuvres

(332) *Briefe*, p. 157 sq.

vres de Dieu ressemble au pépiement d'un canari et il fait peu d'impression parce qu'on l'entend tous les jours et que les hommes n'y prêtent aucune attention jusqu'à ce que la foudre frappe leurs chaumières ; ce n'est qu'alors que les prédicateurs de la nature s'expliqueront comme Voltaire sur le désastre de Lisbonne" (333).

Le passage ne dit rien qui ne soit déjà dans la lettre au Vicaire, mais Möser s'y exprime plus franchement dans une langue plus imagée et il suggère que sa critique vise la mollesse des prédicateurs contemporains, probablement contaminés par les conceptions rousseauistes. Il insiste aussi sur la doctrine de la diversité et affirme plus explicitement que dans la Lettre que les hommes méchants ou violents sont indispensables pour assurer la santé et l'équilibre de la société de l'univers. Il n'a donc pas modifié d'un iota sa conception, déjà formulée dans les revues de jeunesse, de l'harmonie générale qui souffre quelques imperfections apparentes, mais il l'applique délibérément à la réalité sociale. On relèvera enfin qu'il renonce à la fiction du Vicaire et qu'il parle simplement de sa "Lettre à Rousseau".

La lettre suivante, de juillet 1764, qui est censée répondre à une longue liste d'objections qu'Abbt avait formulées quelques jours auparavant, (334) n'aborde pas plus le problème de fond que la précédente (335). Elle contient toutefois un aveu qui est de taille : Möser reconnaît qu'il a prêté au Vicaire certaines thèses qu'il tient à réfuter pour rendre la matière plus réduisante aux yeux du public. Möser ne s'est donc pas astreint à une analyse rigoureuse de la Profession de foi et il a recherché l'efficacité au détriment de l'exactitude. C'est, en fait, surtout sa propre conception de la religion qu'il a voulu défendre et il suggère à Abbt de ne pas trop prendre à la lettre les objections qu'il met dans la bou-

(333) *Ibid.*, p. 158.

(334) *Ibid.*, p. 161 sq.

(335) *Ibid.*, pp. 164-166.

che du Vicaire. Quant aux objections de son correspondant, elles ne le laissent toutefois pas totalement insensible. Comme celui-ci lui avait reproché de trop insister sur l'efficacité pédagogique des miracles, il reconnaît qu'il a bien senti le doute que pouvait inspirer la place excessive qu'ils tiennent dans le christianisme. Les miracles démentent l'économie dont fait habituellement preuve la nature. Möser rappelle qu'il a répondu à cette objection dans la lettre, mais peut-être un peu rapidement, par le truchement de Maupertuis (336) et il fait bien sentir que sur ce point il rejoint tout à fait l'opinion du mathématicien français. Mais il profite de ce débat sur le miracle pour affirmer à haute voix ce qu'il avait simplement suggéré dans la lettre : la vérité ou la fausseté de la religion lui importe peu, pourvu qu'elle serve au bien de la société et qu'elle s'impose aux imaginations :

"Tout l'art consiste seulement, ajoute-t-il, à cacher soigneusement le mensonge et à tellement bien favoriser l'illusion que tout au plus quelques adeptes puissent douter en secret. Je n'affirme donc dans ma Lettre la vérité de la religion chrétienne que dans la mesure où elle est bien inventée pour en imposer à l'imagination et où elle sauvegarde le bonheur de la société. J'affirme que pour créer l'illusion il faut inventer ou ajouter de faux miracles. Mais on ne peut pas dire tout cela publiquement, même s'il est vrai qu'une religion positive est nécessaire" (337).

Ces propos témoignent d'un scepticisme, voire d'un cynisme, qui dépasse tout ce que pouvait laisser supposer la lecture de la Lettre au Vicaire. Möser va beaucoup plus loin que Montesquieu qui s'en tenait aussi à la dimension sociale et politique de la religion, mais qui laissait intacts les dogmes eux-mêmes.

(336) Cf. la lettre au Vicaire, *SW* V, p. 243.

(337) *Briefe*, p. 166.

Dans la lettre du 29 septembre 1764 (338), Möser revient encore sur le problème du miracle et affirme avec plus de cynisme encore que si le philosophe peut se permettre quelques doutes, Moïse avait besoin de prodiges pour mener la canaille à travers le désert et qu'il importe peu qu'il en ait inventé de faux, du moment qu'ils étaient efficaces. Moïse était peut-être un imposteur intelligent (339), mais pourquoi cet imposteur avisé ne serait-il pas le meilleur instrument entre les mains de Dieu ? Il est un autre problème qui avait beaucoup préoccupé Abbt : c'est la réparation du mal. Möser avait repris à son compte dans la Lettre au Vicaire le principe des châtiments éternels qui étaient réservés aux méchants. Pour Abbt, l'idée que le mal qui a été commis réclame en réparation un autre mal qu'il faut considérer comme un bien est indigne du Maître suprême du monde (340). Möser répond qu'il a songé à cette objection et qu'il avait même l'intention de lui consacrer un développement dans la Lettre au Vicaire. Il pense, lui aussi, que, chacun pouvant accorder lui-même réparation à celui à qui il a fait du tort, il est inutile de faire intervenir un tiers, Dieu ou les anges, et d'apaiser sa colère par des sacrifices. Il va même plus loin qu'Abbt en déclarant que le sacrifice du Christ considéré comme moyen de salut et de réparation est une démarche superflue qui ne se justifie pas. Ce sont des "chimères" (341), ajoute-t-il, que d'imaginer que Dieu puisse être infiniment offensé par l'homme et que cette offense puisse réclamer une réparation infinie. Mais le génie qui doit conduire les hommes ne peut se passer de l'hypothèse de l'offense infinie qui apparaît dans toutes les religions et qui leur confère leur consistance. S'il ne remet pas en cause l'idée d'une Providence divine qui se préoccupe du destin et du bonheur des hommes, Möser, le prétendu défenseur de la religion révélée et du christianisme, récuse, du moins en privé, les dogmes fondamentaux de ce christianisme. Ce qui ne l'empêche pas de considérer le Christ comme un grand gé-

(338) *Briefe*, pp. 169-173.

(339) *Ibid.*, p. 169. Möser emploie le qualificatif de "ScheIm" ("coquin").

(340) *Ibid.*, p. 163.

(341) *Ibid.*, p. 169 : "Chimeren".

nie et le christianisme comme une religion inspirée, même s'il avait été inventé par un homme. Pour répondre à Abbt qui ne comprenait pas pour quelles raisons Dieu avait éprouvé le besoin de substituer à la révélation de l'Ancien Testament qui n'avait pas encore, estime-t-il, atteint son but, celle du Nouveau Testament, Möser aimerait démontrer que la religion chrétienne se situe parfaitement dans le prolongement de la religion juive (342). Pour le moment il se contente de relever que le lien logique qui unit les deux confessions n'autorise pas les théologiens à introduire, comme ils le font communément, l'Esprit Saint dans l'Ancien Testament. Ils n'ont pas compris, remarque-t-il, en utilisant un terme français qu'il emprunte à Montesquieu, l'"esprit" du système juif (343). Cette référence à l'auteur de *l'Esprit des lois* l'amène à développer des considérations assez originales que n'aurait pas renié l'écrivain français et qui annonce en même temps l'idée d'une pédagogie divine que Lessing exposera seize ans plus tard dans son *Éducation du genre humain*. Il n'est pas possible de faire admettre par les naturels d'un petit village américain le commandement : "Tu ne dois pas tuer" sans faire appel à toute une machinerie qui servira à sacraliser ce précepte. Dans une civilisation de chasseur, il faudrait que le fondateur de religion commence par trouver audience auprès des indigènes en leur apprenant à confectionner de meilleurs pièges, à apprécier la bière et le pain et se gagner leur confiance dans tous les domaines à l'aide d'arts utiles et agréables avant de leur proposer une théologie de la chasse. Lorsque cette théologie serait périmée, il lui faudrait en inventer une nouvelle et la faire passer à l'aide de nouveaux artifices. Bref, une religion est toujours une chose relative qui doit s'adapter aux moeurs et au stade d'évolution des peuples et qui évolue avec la civilisation. C'est de l'idée qu'il se fait de la nature de l'homme que Möser tire ces conclusions :

(342) En 1773, Möser écrira une *Lettre à Monsieur Aaron Mendez da Costa, Grand-Rabbin à Utrecht, au sujet du passage facile de la secte pharisaïque à la religion chrétienne* (SW V, pp. 252-261). Dans cette lettre il développe l'idée qu'il suggère ici dans sa lettre à Abbt.

(343) *Briefe*, p. 170 : "den esprit des jüdischen Systems".

"Peut être est-il nécessaire, écrit-il, qu'une révolution intervienne tous les siècles dans la religion pour redonner vigueur aux sentiments, réveiller l'enthousiasme, renouveler les liens... O ! L'homme est un être changeant ! Il lui faut des boissons toujours plus fortes, sinon la peau de sa langue devient insensible" (344).

Dans les écrits historiques et politiques cette conception de l'homme servira à expliquer l'évolution des institutions et des sociétés. Mais Möser la complètera par un autre facteur : celui des contraintes extérieures. Cette perspective évolutionniste qu'il n'avait pas développée dans la Lettre au Vicaire ne change pourtant rien à l'idée que la religion a un intérêt purement politique. Aussi répète-t-il qu'il lui importe peu qu'une religion soit vraie ou fausse (345). Mais sa nouvelle perspective historique l'oblige à se demander ce qui arriverait si l'évolution des mentalités rendait le subterfuge trop évident. La réponse est simple : il faudrait le cacher par un voile. C'est précisément le christianisme, probablement le christianisme tridentin qui a su s'adapter à la situation créée par la Réforme, qui y a le mieux réussi, avec son magnifique appareil de miracles, et qui a le mieux su, avec son "opéra divin", (346) inspirer aux hommes les très nécessaires sentiments de crainte, de ravissement et d'amour. Mais Möser concède à Abbt, qui avait plaidé en faveur de l'universalisme de la religion naturelle de Rousseau, que ce spectacle envoûtant n'est pas fait pour tous les hommes. Il est probablement qu'il se rappelle une nouvelle fois Montesquieu qui avait démontré dans le vingt-quatrième livre de *l'Esprit des Lois* que les religions devaient s'adapter aux différents caractères des peuples et aux formes de gouvernement qui en étaient la conséquence, que la religion chrétienne convenait, par exemple, mieux au gouvernement modéré et la mahométane

(344) *Ibid.*

(345) *Ibid.*, p. 171. "Concedo de falsitate interna", écrit Möser en latin.

(346) *Ibid.*

mieux au gouvernement despotique (347) et, qu'à l'intérieur du christianisme, la religion catholique était faite pour la monarchie, tandis que la protestante s'accommodait mieux d'une république (348). Rousseau, qui s'inspire également de Montesquieu, ne conteste pas ce relativisme dans la Profession de foi, du moins en ce qui concerne les religions positives (349). Mais Möser souligne encore une fois qu'il a eu le tort de le proclamer publiquement. Il apparaît donc qu'en privé Möser est bien plus relativiste encore qu'il ne le suggère dans la Lettre au Vicaire et qu'il fait bien du monopole que s'octroient les religions révélées une simple question de tactique où, si l'on veut, de pédagogie politique. Son pessimisme n'est pas moins profond au sujet du dogme de l'immortalité de l'âme qu'il avait également concédé au Vicaire et qui lui rendait de si grands services pour assurer l'efficacité politique de la religion. Son opinion personnelle, telle qu'il l'expose dans cette lettre à Abbt, est qu'en réalité l'homme n'a pas le droit de revendiquer l'immortalité. L'homme est déjà parfait, dit-il, dans sa nature mortelle, tout comme l'est le lièvre ou le renard. Si l'on fait abstraction des exigences qu'implique la psychologie humaine, l'immortalité n'est donc pas indispensable à la perfection et au bonheur de l'homme. A la différence de Rousseau et d'Abbt, Möser, qui est eudémoniste et, finalement, assez matérialiste, ne croit pas à la perfectibilité infinie de l'homme qu'il met sur le même plan que l'animal (350). Libre à Dieu d'accorder par le truchement du Christ l'immortalité à quelques élus ! Mais les autres, ceux qui n'ont

(347) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 716 sq. (Livre XXIV, chap. 3).

(348) *Ibid.*, p. 718 sq. (Livre XXIV, chap. 5).

(349) Les religions particulières "peuvent toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple, ou dans quelque autre cause locale qui rend l'une préférable à l'autre selon les tems et les lieux". (*Emile*, éd. La Pléiade, p. 627).

(350) Möser suggère plusieurs fois dans la Lettre au Vicaire qu'il ne fait de l'homme qu'un animal un peu plus évolué. Déjà dans l'*Amélie-Candide* il avait écrit que "l'homme lui semblait être un animal qui agit selon ses instincts et ses besoins, mais qui possède en outre le pouvoir d'étendre ou de limiter ces instincts et ces besoins et de choisir les meilleurs moyens pour les satisfaire". (*SW IX*, p. 256).

jamais entendu parler de l'immortalité n'en seront pas moins parfaits pour autant. Et même s'ils le savent, ils auraient tort de revendiquer un droit qui ne leur revient pas et qui ne leur sert de rien : "Le nègre éprouvera-t-il moins de plaisir auprès de sa belle s'il sait que son âme est mortelle ?" (351).

Malgré ces affirmations très peu orthodoxes, Möser se défend d'être un contempteur de la religion chrétienne, comme on pourrait le croire à lire cette lettre à Abbt. Après les aveux qu'il vient de faire, la conclusion nous surprend quelque peu :

"Je peux jurer que j'ai sérieusement pris l'audace de formuler de telles propositions, parce que je souhaite conférer une toute autre vigueur à la religion chrétienne dans son combat contre les déistes que ne l'ont fait jusqu'à présent la plupart de nos théologiens" (352).

Voilà donc le but : défendre la religion contre le déisme des philosophes ! Mais ce but est essentiellement d'ordre social. Möser reconnaît une fois de plus que c'est une bien belle histoire que celle de la religion naturelle. Mais il rappelle aussi que les faits et l'actualité démontrent chaque jour qu'elle est socialement nocive : l'exemple du jeune Français qui vient de tuer oncle, tante et tuteur prouve, s'il est encore nécessaire, qu'on ne peut pas laisser courir les hommes sans chaînes ni liens. On en revient à l'exemple de la préface où le père avait recours à des images très percutantes pour retenir un fils trop enclin à fréquenter les prostituées. Les lettres à Abbt révèlent avec plus d'évidence encore que la Lettre au Vicaire que Möser fait lui-même, pour son compte personnel, très peu de cas des dogmes fondamentaux du christianisme mais qu'il s'en sert pour lutter contre les conséquences politiques et philosophiques du déisme. La Lettre au Vicaire pouvait donner l'impression qu'il approuvait Rousseau sur le fond et que le différend portait uniquement sur les moyens à adopter. Les lettres à Abbt montrent que cet

(351) *Briefe*, p. 171.

(352) *Ibid.*, p. 172.

accord sur le fond est illusoire dans la mesure où leur auteur étend son scepticisme même à la plupart des principes de la religion naturelle que l'auteur d'*Emile* défend avec conviction et sincérité tout en respectant et en admirant le christianisme tel qu'il est exposé dans les Evangiles. Entre un Rousseau sincèrement religieux et un Möser qui est maurrassien avant l'heure et un authentique "animal politique", il ne peut y avoir qu'un dialogue de sourds.

Cette constatation ne dispense pas le commentateur de vérifier si Möser fonde sa réfutation de la Profession de foi du Vicaire savoyard sur une lecture correcte du texte qu'il conteste ni de faire le bilan des éléments sur lequel porte le désaccord entre les deux parties et éventuellement aussi de ceux où se dégage un certain consensus.

Nous sommes enclins à penser a priori que Möser n'a pas fait preuve d'une rigueur extrême dans l'interprétation qu'il donne de la Profession de foi et qu'il lui est arrivé de manipuler quelque peu le texte pour pouvoir mieux l'adapter à sa propre argumentation, en faisant dire au Vicaire des choses que celui-ci n'a en réalité jamais affirmées. L'aveu que Möser fait au début de l'une de ses lettres à Abbt tendrait à confirmer cette hypothèse : il avoue qu'il a prêté au Vicaire les thèses qu'il souhaite discuter et qu'il lui importait davantage d'exposer ses propres conceptions religieuses que d'examiner celles de l'adversaire (353). Il nous est arrivé également de prendre notre auteur en flagrant délit d'inexactitude : dans la seconde partie de sa Lettre, qui traite des avantages de la religion révélée sur la naturelle, il met dans la bouche du Vicaire une citation dont on chercherait en vain l'original dans le texte de l'*Emile* (354). Si cette citation résume assez correctement les grands principes de la religion naturelle selon Rousseau, la fin montre bien dans quel sens Möser voudrait infléchir la pensée du Vicaire. Elle parle en effet de la perspective des peines et des récompenses éternelles qui doit "faire plier la partie la plus mauvaise de l'humanité" et qui donnerait du moins "au législateur le moyen de la contraindre, de lui inspirer de l'enthousiasme et de la conduire au feu". S'il est

(353) *Ibid.*, p. 165. Cf. *supra*.

(354) *SW* V, p. 237. Cf. *supra*

vrai qu'il n'est pas indifférent aux conséquences morales et sociales de la religion dans la Profession de foi et qu'il met encore bien plus fortement l'accent sur les rapports étroits qui unissent les domaines religieux et politique dans le chapitre sur la religion civile qui conclut le *Contrat social*, Rousseau n'a jamais songé à faire de la religion un instrument de contrainte des consciences entre les mains du législateur. L'intention de l'auteur osnabruckois est évidente. Il feint de croire que Rousseau et lui-même poursuivent le même but, qui est le bonheur de la société, et qu'ils ne diffèrent que sur les moyens à employer pour réaliser ce but : religion naturelle ou religion révélée. En réalité, le désaccord ne porte pas seulement sur les moyens, mais aussi sur les finalités. Certaines questions que pose le Vicaire dans la Lettre de Möser sont purement inventées pour la simple raison que le débat est fictif et que Rousseau ne peut pas réagir à des affirmations dont il n'a pas eu connaissance. C'est ainsi que le Vicaire ne peut pas objecter que la religion positive est une duperie puisqu'il n'a jamais entendu Möser ou quelque autre lui dire que les législateurs des anciens temps ont dû s'inventer quelque inspiration divine ou quelque généalogie qui remonterait aux dieux pour sacraliser leur pouvoir et mieux se faire obéir. Pour la même raison il n'a pas pu demander si les hommes étaient assez sots pour se laisser duper ainsi ou protester que la fin, qui est le bonheur des hommes, ne pouvait justifier des moyens équivoques. Dans la Profession de foi Rousseau ne prête jamais des intentions malhonnêtes aux fondateurs de religion, mais il se contente de constater que la vérité des religions révélées est invérifiable, sans pour autant douter de la bonne foi de leurs adeptes ou de leurs initiateurs (355).

Ces inexactitudes et ces infidélités n'empêchent que Möser a manifestement lu d'assez près la Profession de foi du Vicaire savoyard et même l'*Emile* tout entier. Nous savons qu'il possédait l'ouvrage, et probablement dans la version française, puisque la traduction de Johann Joachim

(355) L'attitude de Rousseau est quelque peu différente dans le *Contrat social* où il ne cherche pas à dissimuler sa méfiance à l'égard de la "religion du Prêtre", telle qu'elle apparaît dans le christianisme romain soupçonné de nourrir des ambitions politiques (Du *Contrat social*, éd. La Pléiade, p. 464).

Schwabe n'est sortie qu'en 1763, c'est-à-dire trop tard pour qu'elle puisse encore servir à la rédaction de la Lettre. Les références au Vicaire savoyard, à sa Profession de foi et à Rousseau sont suffisamment explicites pour qu'on ne s'y arrête pas (356). L'allusion à Sophie dans la lettre adressée à Abbt au moment où celui-ci s'apprêtait à partir à Genève, celle à la petite maison blanche avec des contrevents verts et un toit de tuile que Rousseau rêve d'habiter dans le livre quatre d'*Emile* (357), celle à la petite paroisse montagnarde du Vicaire (358), celle encore au manque de personnalité d'Emile, le "blanc-bec" (359), prouvent bien que notre auteur ne s'est pas limité à la lecture de la Profession de foi. Il connaît à l'évidence également d'autres oeuvres de Rousseau. Ses remarques sur l'état de nature, sur les premiers conflits de propriété, sur l'amour et la crainte qu'ignore l'homme qui ne vit pas encore en société suggèrent qu'il a pratiqué le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tandis que la réflexion finale sur la contradiction que Rousseau aurait relevée entre les exigences du christianisme et celles de la société civile permettent de supposer qu'il a déjà pris connaissance du chapitre sur la religion civile dans le *Contrat social*.

Mais le sujet qu'il se propose de traiter et les principes qu'il veut démontrer font qu'il s'intéresse en priorité à la Profession de foi du Vicaire savoyard dont il utilise le vocabulaire avec une habileté qui témoigne de son aptitude à entrer dans les vues de l'adversaire dont il résume correctement les thèses principales, celles du crédo déiste de Rousseau : l'existence d'un Dieu créateur sage et tout-puissant qui se révèle aux sens dans ses oeuvres et qui mérite d'être honoré, admiré et aimé, l'autorité d'une conscience qui est informée par les sens et par le sentiment et qui permet à l'individu de connaître le bien et le mal, à condition

(356) Rousseau est nommé dans le titre de la Lettre au Vicaire, et plusieurs fois dans le texte (pp. 233, 235, 243, 251) et dans les lettres à Abbt.

(357) *Emile*, éd. La Pléiade, p. 686 sq. Möser fait allusion à ce passage dans la Lettre au Vicaire, *SW V*, p. 234.

(358) *SW V*, p. 230 sq.

(359) *Ibid.*, p. 231 et *Briefve*, p. 158.

qu'elle n'ait pas été dévoyée et qu'elle ait été, au contraire, bien formée, comme celle d'Emile, la perspective des récompenses et des peines éternelles qui suppose de facto la croyance en l'immortalité de l'âme (360). Il est évident également que Möser ne tient pas à reprendre toute la profession et à en discuter tous les points par le détail les uns après les autres. Si l'on suit le plan qu'adopte le Vicaire, on constate que l'auteur osnabruckois s'arrête assez peu à la première partie qui est consacrée au problème de la recherche de la vérité. Il ne se sent pas concerné par ce développement philosophique dans lequel Rousseau, partant du doute méthodique de Descartes, examine les différents moyens d'accéder au vrai et aboutit à quelques principes métaphysiques qui lui semblent assurés. Il accorde en revanche beaucoup d'attention à la seconde partie qui définit le "credo déiste", et qui pose que Dieu est prouvé par l'harmonie du monde (361). Il fait assez peu de cas des développements philosophiques de la troisième partie dans laquelle Rousseau expose sa conception de l'univers, de la place de l'homme dans le monde et des qualités de Dieu ; mais il retient le passage où il est dit que Dieu, qui est Justice, récompense forcément après leur mort les bons qui ont été sur terre victimes des méchants et que l'âme est donc assurément immortelle. Il s'attache à la quatrième partie qui traite de la morale et qui est importante pour le rôle qui y est attribué à la conscience dont il conteste l'infailibilité, comme il conteste la finalité purement morale de ses décisions. La question du dogme, qui fait l'objet de la cinquième partie, est au centre du débat, puisque Rousseau critique les religions révélées et démontre la supériorité de la religion naturelle et que Möser adopte sur ce sujet une attitude diamétralement opposée. La sixième et dernière partie, qui précise la position que le Vicaire

(360) "La vie de l'âme ne commence qu'à la mort du corps" (*Emile*, éd. La Pléiade, p. 590). S'il affirme sans ambiguïté aucune le bonheur éternel, Rousseau est plus réservé sur les peines : "Ne me demandez pas non plus si les tourments des méchants seront éternels ; je l'ignore encore et n'ai point la vaine curiosité d'éclaircir des questions inutiles (...). Toutefois j'ai peine à croire qu'ils soient condamnés à des tourments sans fin" (*Ibid.*, p. 591).

(361) *Ibid.*, p. 580 sq. : "Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage (...) J'aperçois Dieu partout dans ses oeuvres...".

veut finalement adopter, est également soumise à la critique, parce que l'auteur de la Lettre ne saurait admettre un "culte du coeur" qui néglige les dogmes et le culte formel ni une religion qui consiste essentiellement à pratiquer la tolérance, la charité chrétienne et la pratique de la vertu. Mais la fin de la Profession fournit également à l'adversaire quelques arguments qui permettent de mettre le Vicaire en contradiction avec lui-même en lui prouvant que ses conceptions religieuses devraient l'amener à reconnaître le christianisme en tant que religion révélée.

Mises à part les quelques exceptions qui ont déjà été relevées, les objections et les réflexions que Möser prête au Vicaire sont tout à fait vraisemblables et montrent qu'il connaît bien la pensée de Rousseau. Il convient toutefois de ne jamais perdre de vue que l'écrivain allemand a voulu pratiquer la prétendue "méthode juridique" qui consiste à exposer ses propres thèses plutôt qu'à réfuter celles de l'adversaire et qu'il prête à celui-ci, comme il le reconnaît à Abbt dans sa seconde lettre de juillet 1764, des idées dont on ne trouve pas la trace dans la Profession de foi. Cette réserve étant faite il est tout à fait exact que Rousseau affirme que la religion naturelle poursuit les mêmes fins et les réalise mieux que la religion révélée (362). On a déjà eu l'occasion de constater que Möser fausse quelque peu la pensée du Vicaire en lui prêtant ses propres arrière-pensées politiques : la perspective des récompenses et des peines éternelles serait un moyen de dissuader les hommes de faire le mal et constituerait un excellent instrument de persuasion et de contrainte entre les mains du législateur. Rousseau n'écrit jamais cela. La fin de l'acte moral est le bien lui-même et, si l'homme peut prétendre au bonheur, il le trouvera dans le "contentement de soi-même" que procure la satisfaction du bien accompli (363). L'exigence de la rétribution dans l'au-delà répond moins à quelque finalité pédagogique ou mo-

(362) *Ibid.*, p. 607 : "Vous ne voyez dans mon exposé que la Religion naturelle. Il est bien étrange qu'il en faille une autre ! Par où connaîtrai-je cette nécessité ? (...). Quelle pureté de morale, quel dogme utile à l'homme et honorable à son auteur puis-je tirer d'une doctrine positive que je ne puisse tirer sans elle du bon usage de mes facultés" ?

(363) *Ibid.*, p. 587 : "La suprême jouissance est dans le contentement de soi-même ; c'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur terre et doués de liberté, que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience".

rale qu'à la logique même de la justice de Dieu (364). La fonction sociale de la religion est, dans la Profession de foi, un problème tout à fait secondaire (365). Certes, Möser peut se féliciter de voir le Vicaire affirmer que la religion naturelle est "utile à l'homme" (366), qu'elle contribue au "bien de la société" (367) et que "nos gouvernements modernes doivent incontestablement au Christianisme leur plus solide autorité et leurs révolutions moins fréquentes" (368). Mais pour Rousseau ces avantages ne constituent pas comme pour Möser l'essentiel : ils sont la conséquence tout naturelle d'une religion bien comprise et s'ajoutent pour ainsi dire de surcroît, aux avantages spécifiquement religieux et moraux. S'il s'était effectivement trouvé en face de Möser, le Vicaire n'aurait certainement pas manqué de demander quel intérêt il y aurait à échanger la religion naturelle contre une religion révélée dont les fondements ne peuvent pas être établis avec certitude. Mais il n'aurait certainement pas concédé que la religion naturelle est tout aussi incertaine que la révélée. S'il parle bien du manque de fondement rationnel de la seconde, Rousseau ne dit jamais que la vérité de la première est indémontrable. Bien au contraire ! Il est écrit en toutes lettres dans la Profession de foi que "les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule" (369) et Möser sait pertinemment que le Vicaire le dit, puisqu'il objecte qu'"aucune religion ne peut reposer sur des preuves purement rationnelles" (370). Mais il feint d'ignorer que Rousseau

(364) *Ibid.*, p. 591 : "Mais je dis que (les bons) seront heureux, parce que leur auteur, l'auteur de toute justice, les ayant faits sensibles ne les a pas faits pour souffrir et que n'ayant point abusé de leur liberté sur la terre ils n'ont pas trompé leur destination par leur faute ; ils ont souffert pourtant dans cette vie, ils seront donc dédommagés dans une autre".

(365) *Ibid.*, p. 608 : "Quant au culte extérieur, s'il doit être uniforme pour le bon ordre, c'est purement une affaire de police, il ne faut pas de révélation pour cela".

(366) *Ibid.*, p. 607, Cf *supra* note 360.

(367) *Ibid.*

(368) *Ibid.*, p. 634.

(369) *Ibid.*, p. 607.

(370) *SW V*, p. 245.

n'invoque pas seulement les arguments rationnels, qu'il se fonde encore sur "le spectacle de la nature", et sur "la voix intérieure" (371) et qu'il fait autant de cas de ce que Dieu dit à nos yeux et à notre conscience que de ce qu'il propose à notre jugement" (372). Les questions que le Vicaire pose dans la lettre pour mettre en doute les certitudes que peuvent nous garantir les religions révélées, parce qu'il estime qu'il faudrait les soumettre à une enquête comparative qui s'avère être quasi impossible résumant parfaitement la critique des dogmes que Rousseau entreprend dans la cinquième partie de la Profession de foi (373). L'auteur de l'*Emile* se pose, comme Möser, le problème de l'autorité qui fixe et garantit la vérité religieuse. Mais tandis que le premier doute qu'une telle autorité soit possible dans la religion révélée, le second retourne l'argument contre la religion naturelle. Il est également exact que l'auteur de la Profession de foi réclame pour la religion révélée qui prétendrait être la seule vraie des "signes distinctifs" (374) dont Möser reconnaît la vanité. Il est exact encore qu'il recommande en pratique à ses auditeurs et à ses lecteurs de ne point quitter la religion dans laquelle ils sont nés (375), ce que Möser ne saurait admettre parce qu'à ses yeux cette recommandation conduit à l'indifférentisme religieux. Mais le Vicaire s'adresse en priorité aux membres des différentes confessions chrétiennes qui se réclament de l'Évangile de Jésus-Christ et il espère que le culte en esprit finira par l'emporter sur la pratique formaliste. La préférence de Rousseau et de son porte-parole pour le christianisme n'a pas échappé à Möser qui ne manque pas de la relever et de l'exploiter lorsqu'il invite son interlocuteur à bien soupeser les raisons qui ont fait pencher tant de grands esprits en faveur de la vérité et de

(371) *Emile*, éd. La Pléiade, p. 607.

(372) *Ibid.*

(373) *Ibid.*, p. 617 sq.

(374) *Ibid.*, p. 609 : "Ou toutes les Religions sont bonnes et agréables à Dieu, ou, s'il en est une qu'il prescrive aux hommes et qu'il les punisse de méconnoître, il lui a donné des *signes certains et magnifèstes* pour être *distinguée* et conüe pour la seule véritable".

(375) *Ibid.*, p. 629.

la vraisemblance de la religion chrétienne. Rousseau admet cette vraisemblance, mais elle ne lui suffit pas, parce qu'il voit aussi contre la révélation chrétienne "des objections qu'(il) ne peu(t) résoudre" (376). Ce qu'il reconnaît, c'est la "majesté des Ecritures", la "sainteté de l'Évangile" et la divinité probable du Christ (377) et Möser tire profit de ces concessions pour faire abonder le Vicaire dans son sens, sans tenir compte des réserves que formule son interlocuteur et du caractère essentiellement moral de son éloge du christianisme. S'il a incontestablement infléchi la pensée de Rousseau dans un sens qui lui permet de l'adapter à sa propre démonstration et de souligner les contradictions de l'adversaire, il ne fait aucun doute que Möser a lu très attentivement la Profession de foi du Vicaire savoyard et qu'il en connaît parfaitement les principaux thèmes. Les "infidélités" dont il se rend coupable ne sont pas le fait de la négligence ou de la distraction, mais elles sont conscientes et correspondent en général à une volonté délibérée de sa part de prêter à Rousseau les préoccupations socio-politiques qui sont les siennes. Son argumentation revient alors à poser que les deux parties en présence sont d'accord sur les finalités et que les divergences ne portent que sur les moyens à adopter. Il s'octroie ainsi la possibilité de limiter l'essentiel du débat à la comparaison des avantages respectifs de la religion naturelle et de la religion révélée en fonction de leur utilité sociale et politique et de conclure à la supériorité de la seconde sur la première.

Si Möser a tort de croire, ou de feindre de croire, que Rousseau privilégie la finalité sociale de la religion, il n'en demeure pas moins que la pensée des deux auteurs telle qu'elle s'exprime dans la Profession de foi du Vicaire savoyard et dans la Lettre au Vicaire présente d'incontestables analogies. Tous deux sont d'accord sur le fond, c'est-à-dire sur la validité des principes théoriques qui constituent le fondement de la religion naturelle. Möser affirme que celle-ci est "insuffisante", mais il affirme en même temps, sans ambiguïté aucune, qu'elle est "bonne".

(376) *Ibid.*, p. 685.

(377) *Ibid.*

S'il préfère, pour des raisons d'efficacité politique, la religion révélée, plus spécialement le christianisme et même le catholicisme dans sa forme tridentine, il accepte pour lui-même, en tant qu'homme des Lumières, le credo déiste de Rousseau. C'est la religion épurée des origines qui a ses préférences intimes, celle qu'il appelait autrefois la "religion mystique", par opposition aux formes corrompues de la "religion populaire", et qui est réservée à une petite élite d'initiés ou d'"adeptes" suffisamment éclairés et autonomes pour se gouverner eux-mêmes sans avoir besoin de la tutelle de la religion positive avec tout son appareil destiné à frapper l'imagination des hommes, et à les persuader de faire le bien et à les dissuader de faire le mal. La religion révélée est bonne pour la "populace", c'est-à-dire qu'elle correspond bien à cette religion "populaire" que décrivait le traité théologique de 1749. Il est vrai que Möser reconnaît que "nous sommes tous populace" et qu'il semble donc exclure la possibilité d'une religion réservée à une élite. Cette concession quelque peu démagogique est démentie au début et à la fin de la Lettre par le reproche qui est fait à Rousseau d'avoir divulgué des vérités qui ne sont pas bonnes à dire à tout le monde, mais qui n'en restent pas moins des vérités. Ce qui est seulement suggéré dans la Lettre est très clairement affirmé dans la correspondance avec Abbt : au fond de lui-même, Möser est aussi déiste que Rousseau et son scepticisme réel à l'égard des religions révélées est encore bien plus profond que celui de l'auteur de la Profession de foi. Même la religion naturelle n'est pas à l'abri de ses doutes, puisqu'il formule, en privé, les réserves les plus expresses en ce qui concerne l'immortalité de l'âme et les peines éternelles. Rousseau et Möser sont donc déistes tous deux, le premier avec conviction, le second sans ardeur particulière, parce que le problème religieux le préoccupe beaucoup moins que l'organisation de la cité terrestre. Finalement, ils aboutissent l'un et l'autre, par des chemins différents et pour des raisons différentes, à la même conclusion pratique : le christianisme est la religion qui convient le mieux aux hommes, du moins à ceux qui vivent dans la sphère d'influence de la chrétienté occidentale. Möser n'a pas manqué de relever que, tout en affirmant l'excellence du culte en esprit et de la religion du coeur, Rousseau était assez réaliste, malgré tout, pour comprendre que les hommes ne pouvaient pas se passer totalement dans la pratique quotidienne

et concrète des cadres qu'offre la religion positive. Il a constaté également avec satisfaction que son interlocuteur n'était pas aussi insensible qu'il y paraissait au prime abord à la dimension sociale et politique de la religion. Rousseau sait très bien, et il le reconnaît, que la vie religieuse a des répercussions sur la vie sociale, que le fanatisme sectaire peut rendre l'homme orgueilleux, intolérant et cruel, qu'au lieu d'établir la paix sur terre il y porte le fer et le feu (378), que la diversité des cultes ou le refus du culte officiel établi par l'autorité peut être un facteur de désordre social et qu'une religiosité qui rend l'homme bon promeut du même coup le bien de la société. Si le Vicaire avoue finalement une certaine préférence pour le christianisme, c'est moins la préoccupation proprement religieuse qui lui inspire ce choix que le souci de voir les hommes pratiquer la tolérance, la charité chrétienne et la vertu, c'est-à-dire une religion "utile à l'homme". Rousseau reste un homme des Lumières comme Möser dans la mesure où chez lui l'éthique a priorité sur la mystique. L'amour de l'homme et, par conséquent, celui de la communauté humaine lui importent finalement davantage que l'amour de Dieu et de la Cité céleste. S'il a lu le *Contrat social*, ce qui est plus que probable, Möser n'a pu être que renforcé dans sa conviction que Rousseau donnait comme lui la priorité aux finalités politiques et sociales sur les finalités proprement religieuses. Dans la société qui est issue du contrat, le christianisme apparaît plutôt comme un corps étranger, comme un ferment de dissolution et la religion civile ne retient des dogmes officiels que ce minimum d'articles de foi sur lequel tous les citoyens peuvent s'entendre et qui assure la cohésion du corps social. La perspective est purement politique, comme chez Möser et chez Montesquieu.

On peut remarquer enfin que les deux auteurs ont à peu près la même vision de l'histoire, du moins des origines. Möser ne conteste pas qu'il ait pu exister au départ des petits groupes humains isolés qui vivaient quasiment dans l'état de nature et qui pouvaient se contenter de la religion naturelle pour vivre en harmonie les uns avec les autres. Il admet également que la propriété est la cause des inégali-

(378) *Ibid.*, p. 607.

tés et que c'est le partage des terres qui est à l'origine des premiers conflits. Sa conception de l'origine et de l'évolution des sociétés est au demeurant aussi peu scientifique que celle de Rousseau. Partant des quelques renseignements que leur fournissent les témoignages des Anciens, en particulier les auteurs de l'Ancien Testament, les deux auteurs élaborent une synthèse historique qui relève davantage de la déduction logique que de l'examen rigoureux des faits. Cette méthode déductive dont Rousseau use et abuse dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité* se retrouve dans tous les développements historiques de Möser, aussi bien dans l'*Histoire d'Osnabruck* et dans les articles qui en sont le prolongement jusqu'à la Révolution Française que dans la Lettre au Vicaire.

L'attention avec laquelle il a lu la Profession de foi du Vicaire savoyard, les points de convergence qui viennent d'être relevés montrent jusqu'à quel point Möser a été "attiré" par Rousseau dès le début des années soixante. Mais cette constatation ne doit pas nous faire oublier que la lettre au Vicaire est destinée en priorité à réfuter les conceptions religieuses de l'auteur de l'*Emile* ou, plutôt, à souligner les insuffisances de la religion naturelle sur le plan social et politique. Tout comme les points de convergence entre les deux auteurs se fondent essentiellement sur l'affirmation que la religion naturelle est bonne, les points de divergence s'établissent à partir de l'affirmation que cette religion est insuffisante. Pour Möser le fait prime le droit, la pratique la théorie, le droit positif le droit naturel, l'expérience fournie par l'histoire et par la connaissance de l'homme les principes rationnels et abstraits. Aux conclusions que Rousseau tire de sa réflexion philosophique Möser oppose les leçons que lui enseigne sa pratique d'homme d'Etat et d'historien (379). L'expérience montre que l'humanité est variée et que les hommes ne sont pas tous faits sur le modèle d'Emile. Une nouvelle fois Möser fait l'apologie de la variété qu'il oppose à l'uniformité, source de nivellement, dont se seraient rendus coupables les philosophes des Lumières, comme, auparavant, les partisans du classicisme français. Rousseau admet volontiers la variété des traditions, des manières de sentir, des coutumes et des préjugés qui font la diversité des croyances (380), mais il regrette

(379) W. Pleister, *Die geistige Entwicklung J. Möser's*, op. cit., p. 91, remarque à ce sujet : "Avec cette lettre Möser a définitivement trouvé son point de vue d'historien ; il voit ce qui est et non ce qui devrait être et ce qui est doit avoir un sens.

(380) *Emile*, éd. La Pléiade, p. 619.

plutôt cette diversité qu'il ne l'approuve. Il souligne surtout le fond commun universel qui se dissimule sous le chaos des contingences. Il découvre au fond du coeur de l'homme des "règles" qui sont "écrites par la nature en caractères ineffaçables" (381) et il voit "au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu" auquel il donne le nom de conscience (382). Il met l'accent sur ce fond commun et universel alors que Möser le met sur la diversité. L'expérience prouve que ces hommes si variés dans leur nature et dans leurs comportements ne sont pas capables d'entendre la voix de leur conscience. Il y a parmi eux des méchants, des faibles et des ambitieux que leurs passions aveuglent. Disciple des moralistes français, Möser ne croit pas à la bonté de l'homme dans le sens où Rousseau l'entend. L'auteur de l'*Emile* ne voit, certes, que trop bien le mal qui est en l'homme, mais il reste convaincu que chacun est capable d'entendre la voix de la conscience et de la suivre, pour peu que cette conscience soit éclairée par la raison et libérée de l'emprise d'une société corrompue. Ce sont ces conceptions diamétralement opposées de l'homme qui sont à la racine du conflit qui sépare Möser de Rousseau. Les différences que révèlent leurs options religieuses sont la conséquence logique de ce désaccord fondamental. Möser est convaincu que les hommes, étant incapables de faire preuve d'autonomie morale, ont besoin d'être consolés, encouragés à accomplir leur devoir et, surtout, empêchés de faire le mal par des arguments plus efficaces que ceux que peut fournir la religion naturelle. Il faut donc des lois qui fixent les droits et les devoirs de chacun, en particulier des lois répressives qui puissent contenir les débordements de la populace. Mais pour être respectées et surtout pour être craintes, ces lois doivent être sacralisées par l'appareil des religions positives et révélées. Rousseau se passe de la sacralisation comme il se passe de la crainte. Il suffit de soustraire l'homme à l'influence d'une société corrompue, de bien l'éduquer et de parler, quand l'âge est venu, à son coeur et à son intelligence pour qu'il agisse comme le lui demandent Dieu et la communauté humaine. Pour

(381) *Ibid.*, p. 594.

(382) *Ibid.*, p. 598.

Möser, au contraire, ces vues utopiques sont démenties par les faits et par l'histoire qui montrent à l'évidence que les lois répressives et les religions positives sont indispensables à la santé et à l'équilibre des sociétés.

C'est encore l'histoire qui enseigne que l'homme ne peut être heureux que s'il vit en société. Pour Möser, l'état de nature selon Rousseau est celui de la bête sauvage, comme il l'affirmera plus tard. Sur le problème social, l'auteur osnabruckois partage l'optimisme de la plupart de ses contemporains : il croit au bien commun, à la possibilité de rendre les hommes plus heureux ou, du moins, moins malheureux, grâce à des institutions qui répondent à leur nature et à leurs besoins réels. Il est pessimiste en ce qui concerne l'homme et optimiste en ce qui concerne la société, tandis que Rousseau proclame à l'inverse un certain optimisme moral et un certain pessimisme social. Le second veut faire le bonheur d'Emile, l'éduquer pour lui-même, l'épanouir en dehors de toute contrainte sociale. Il ne veut pas le former pour la société telle qu'elle est, tandis que Möser forme l'homme par et pour la société telle qu'elle résulte de l'évolution historique. Cette vision divergente que les deux auteurs ont de la société explique le malentendu sur la finalité sociopolitique de la religion. Pour Rousseau cette finalité est subsidiaire, alors qu'elle est prioritaire pour Möser qui postule, en outre, une convergence parfaite entre les fins que poursuit la société et celles que poursuit Dieu dans son projet à l'égard des hommes. Ce qui est bon pour la société l'est donc aussi pour Dieu. Rousseau estime au contraire que dans l'état actuel des choses cette convergence entre le plan humain et le plan divin est contestable. L'homme ne peut être pour lui ce qu'il doit être qu'en dehors de la société actuelle ou dans une société qui reste à construire. Dans cette société nouvelle, issue d'un authentique contrat social, il pourra effectivement se réaliser une convergence entre les finalités religieuses et les finalités politiques. En attendant, Möser a tort de prêter au Vicaire sa propre conception de la société : les deux protagonistes ne parlent pas le même langage et des termes comme celui de "société" n'ont pas le même sens chez l'un et chez l'autre.

En désaccord sur la conception de l'homme et de la société, les deux écrivains le sont aussi sur le rôle qui revient aux différentes facultés humaines. Möser se fonde encore sur son expérience pour déclarer

que l'homme est plus sensible à la voix des sens et à celle de l'imagination qu'à celle de la raison ou du sentiment. Il fait donc le plus grand cas des éléments irrationnels que recèle la nature humaine. Rousseau n'ignore pas ces éléments puisque, dans l'éducation d'Emile, la raison n'intervient chronologiquement que lorsque les sens et l'imagination ont été convenablement formés. Mais il fait de ces facultés un autre usage que Möser. Il ne saurait être question chez lui de gouverner l'homme en suscitant, par le truchement des sens et de l'imagination, la crainte ou l'espoir. Rousseau sollicite surtout chez son élève le sens de l'utile et du beau. Sa poésie n'est pas seulement celle de l'imagination qui doit faire violence à l'esprit, mais c'est plutôt celle, plus discrète, de la nature qui parle, certes, aux sens, mais aussi à l'intelligence. On peut donc supposer qu'il n'aurait guère apprécié toute cette mise en scène que Möser croit pouvoir admirer dans la religion révélée et qui serait destinée à impressionner l'homme plus qu'à le convaincre et il aurait sans nul doute crié avec le Vicaire de la Lettre à l'imposture en protestant que la fin ne justifie pas les moyens. Aux deux groupes antinomiques qui permettent de définir le conflit qui oppose Möser à Rousseau, pessimisme contre optimisme moral et optimisme contre pessimisme social, on peut donc en ajouter un troisième qui se ramène à la formule : irrationalisme contre rationalisme (383).

Pour étayer sa démonstration et pour réfuter le Vicaire, Möser a souvent recours à Montesquieu. La méthode n'est pas nouvelle, puisque dans la Lettre à Voltaire il empruntait à l'auteur des *Lettres philosophiques* les arguments dont il avait besoin pour le réfuter et que dans le traité d'*Arlequin* il contestait les principes du classicisme français en invoquant l'exemple d'auteurs français. Cette fois-ci il fait appel au concours d'un "philosophe" français pour apporter la contradiction à un

(383) Cette troisième antinomie doit être formulée avec prudence, car Rousseau n'est pas un rationaliste pur et Möser n'est pas vraiment un irrationaliste, comme le prouvent déjà les sympathies qu'il manifeste, à titre personnel, pour le déisme de la religion naturelle. Mais dans le contexte qui vient d'être examiné cette formule un peu schématique de l'irrationalisme opposé au rationalisme n'est pas totalement inadéquate.

autre "philosophe" français. Ce qui est nouveau, c'est la personnalité de l'allié qu'il se choisit. Jusqu'à présent le nom de Montesquieu n'est jamais apparu dans les écrits de Möser (384). Il ne le nomme et ne le cite qu'une fois dans la Lettre à propos de la "sainteté politique" des prêtres pour illustrer son idée que le clergé, en tant que corps intermédiaire, constitue un rempart efficace contre le despotisme. Apparemment cette mention a une portée relativement limitée en regard de l'ensemble de la démonstration. Elle a du moins déjà l'avantage de prouver d'une manière irréfutable qu'en 1763 Möser a effectivement lu l'*Esprit des lois* dont il a acquis un exemplaire au plus tard en 1762, comme le montre la lettre de Jeanne von Bar. Elle suggère aussi qu'il s'est d'abord intéressé aux développements qui ont trait dans l'ouvrage français à la religion dans ses rapports avec la vie politique. Elle invite enfin le lecteur à faire preuve d'attention, car l'exemple des écrits antérieurs, en particulier celui des revues de jeunesse, nous avertit qu'une référence explicite cache bien souvent des emprunts plus importants à l'auteur cité. Une comparaison entre le texte de Möser et le livre vingt-quatre de l'*Esprit des lois* confirme effectivement cette hypothèse. On découvre d'abord que la Lettre au Vicaire contient une citation dissimulée : lorsque Möser écrit qu'il n'est pas théologien, mais juriste, il reprend presque mot pour mot les propos de Montesquieu qui avertit son lecteur au début de ce livre vingt-quatrième que dans son ouvrage il n'est point théologien, mais écrivain politique. Tout s'ordonne et s'explique alors à partir de cette remarque commune : lorsque Möser écrit le 12 mai 1764 à Abbt qu'il aborde la Profession de foi du Vicaire savoyard d'un point de vue qui est nouveau sans donner d'autres précisions, il veut dire qu'il l'aborde sous l'angle de la politique comme Montesquieu. Ce "nouveau point de vue" est donc celui de l'auteur de l'*Esprit des lois* et il détermine toute l'orientation de la démonstration qui fait l'objet de la Lettre au Vicaire. A partir de là on peut procéder, comme on l'a fait plus haut, à une comparaison entre les développements que l'auteur français consacre à la reli-

(384) Les remarques sur la liberté anglaise dans la lettre à Abbt de mai 1764 sont purement allusives. Seule la lettre de Jeanne von Bar du printemps 1762, déjà mentionnée, confirme que Möser possédait un exemplaire de l'*Esprit des lois*. Le catalogue de bibliothèque de Möser confirme ce témoignage.

gion et le texte de Möser et cette comparaison s'avère être très fructueuse.

On ne reviendra pas sur les résultats de cet examen comparatif.

Les deux auteurs mettent pour ainsi dire l'aspect proprement théologique de leur sujet entre parenthèses et se contentent d'apprécier l'efficacité politique de la religion, qui ne dépend pas de sa vérité intrinsèque. Une religion apparemment fautive peut exercer une influence bénéfique sur l'équilibre d'une société, tandis qu'une religion apparemment vraie peut avoir des effets nocifs. Les deux écrivains s'intéressent davantage aux finalités sociales et politiques, c'est-à-dire au bonheur des hommes dans la cité terrestre, qu'à leur félicité éternelle dans la cité céleste. Tous deux sont pluralistes et relativistes dans la mesure où ils affirment que les formes qu'adoptent les religions positives dépendent des formes de gouvernement, des moeurs et des manières de penser qui peuvent varier d'un lieu à l'autre et du stade d'évolution des sociétés. Möser reprend même la typologie politique de Montesquieu et distingue comme lui trois principales formes de gouvernement, la démocratie, avec sa variante aristocratique, la monarchie et la tyrannie, que l'écrivain français appelle plutôt le gouvernement despotique. Tous deux sont bien d'accord pour poser qu'une société politique, quelle qu'elle soit, a besoin d'une religion positive et révélée, non seulement pour exercer un effet stimulant ou dissuasif sur la masse populaire, mais encore pour limiter l'arbitraire de l'autorité souveraine. C'est dans ce contexte qu'ils attribuent à un clergé sacralisé une fonction modératrice. Möser aurait tendance à être, du moins dans ses affirmations publiques, moins relativiste que Montesquieu, puisqu'il considère qu'une religion révélée ne peut être efficace que si elle se donne pour exclusive de toutes les autres et que le christianisme est, en fin de compte, la religion qui répond le mieux au projet de Dieu sur les hommes. Mais, comme l'a fort bien vu Abbt, il ne se préoccupe guère que des sociétés de l'Occident chrétien, alors que Montesquieu examine les régimes politiques et les religions de tous les peuples du monde. En privé, dans ses lettres à Abbt, Möser rejoint le pluralisme de l'auteur français et adopte sa notion d'"esprit d'un système religieux" pour justifier le pluralisme et la spécificité des diverses religions : le système juif répond à d'autres besoins que le "système" chrétien ou que celui d'un peuple de chasseurs. En retour, Montesquieu n'aurait certainement pas contesté qu'à l'intérieur d'un système social et politique déterminé la religion qui est parfaitement adaptée aux conditions locales

doit être exclusive (385). Cette proposition est dans la logique de son raisonnement, comme il l'est dans celui de Möser. On peut même relever encore une ressemblance tout à fait inattendue entre la pensée des deux auteurs. Lorsque Möser affirme qu'une religion, pour être efficace, ne doit pas seulement s'adresser à la raison, mais qu'elle doit aussi parler au cœur et aux sens des hommes, la première réaction est de supposer que ce point de vue irrationaliste, qui est tellement différent de celui de Rousseau, est un trait spécifique de la pensée de l'auteur allemand et qu'il serait vain d'en chercher l'équivalent chez Montesquieu. Or on découvre, en lisant *l'Esprit des lois*, que la religion est "faite pour parler au cœur" (386) et que les "idées sensibles" qui entrent dans le culte donnent "un grand attachement pour la religion", parce que l'homme manifeste un "penchant naturel pour les choses sensibles" (387). Montesquieu tire de cette constatation la même conclusion que Möser : pour entraîner la conviction des hommes, la religion se doit d'adopter un langage qui frappe l'imagination et les sens. Il ne suffit pas qu'elle parle de récompenses et de peines éternelles, mais encore qu'elle donne à ces notions abstraites la forme très concrète et très imagée d'un paradis et d'un enfer (388). Il apparaît donc que même sur des aspects où il semblait faire preuve d'une incontestable originalité, Möser s'inspire d'assez près de *l'Esprit des lois* et que c'est finalement la plus grande partie de sa démonstration qui doit son orientation générale et les thèmes particuliers qui en découlent à l'influence de l'auteur français. Pour combattre l'esprit philosophique et son rationalisme dont

(385) Cf. *ibid.*, p. 744 : "Comme il n'y a guère que les religions intolérantes qui aient un grand zèle pour s'établir ailleurs, parce qu'une religion qui peut tolérer les autres ne songe guère à sa propagation, ce sera une très bonne loi civile, lorsque l'Etat est satisfait de la religion déjà établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre".

(386) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 719.

(387) *Ibid.*, p. 736.

(388) *Ibid.*, p. 737 : "Les hommes sont extrêmement portés à espérer et à craindre ; et une religion qui n'aurait ni enfer ni paradis ne saurait guère leur plaire".

Rousseau apparaît comme le porte-parole dans la Profession de foi du Vicaire savoyard, pour combattre surtout un déisme dont il ne conteste pas les principes, mais qui lui semble être dangereux pour l'équilibre de la société établie, Möser conclut une sorte d'alliance avec le moins systématique et le plus pragmatique des philosophes français, celui avec lequel il se sent le plus d'affinités, avec Montesquieu.

Ce premier recours à l'auteur de l'*Esprit des lois* n'est pas le dernier, comme le prouveront l'*Histoire d'Osnabruck* et les *Fantaisies Patriotiques*. Ce n'est pas la dernière fois non plus que Möser fera appel à Montesquieu pour réfuter Rousseau. Encore à l'époque de la Révolution Française il s'insurgera contre Gudin de la Brunnellerie qui avait osé louer dans son *Supplément au Contrat social*, au sujet de la Constitution de 1791, l'assemblée nationale de s'être attachée à une idée unique, "d'autant plus grande et plus majestueuse qu'elle est plus simple" (389). Et l'écrivain osnabruckois de répondre : "Montesquieu a affirmé à juste titre que ces *idées simples et uniques* font le chemin qui mène de toute évidence au despotisme monarchique (et donc également au despotisme démocratique)" (390). Bien plus ouvertement encore que dans la *Lettre au Vicaire*, Möser s'appuie en 1791 sur l'autorité de Montesquieu pour s'en prendre, à travers l'un de ses disciples, au rationalisme qu'il prête à Rousseau. Le débat est cette fois-ci directement placé sur le plan politique. Mais il était déjà essentiellement politique dans la *Lettre au Vicaire*, sous le couvert de la réflexion théologique.

Le fragment de l'*Anti-Candide* et la *Lettre au Vicaire savoyard* constituent un couple que l'on peut difficilement séparer l'un de l'autre. Les deux écrits ont pour objet un débat religieux. Dans le premier Möser prend la défense de la théodicée élaborée par l'école philosophique allemande depuis Leibniz et Wolff contre le scepticisme religieux

(389) Cité par Möser, HKA IX, p. 182.

(390) *Ibid.*

qui s'exprime dans *Candide*. Dans le second il oppose les avantages de la religion révélée, et plus particulièrement ceux du christianisme, aux inconvénients de la religion naturelle selon Rousseau. L'auteur de *l'Emile* n'est plus accusé, comme celui de *Candide* d'être un sceptique, mais de proposer un système religieux qui manque d'efficacité. Dans les deux oeuvres l'efficacité à laquelle songe Möser est de nature politique et son propos est moins théologique que politique. Pendant la guerre de Sept ans le représentant des états d'Osnabruck a pu faire une triple constatation. Il s'est d'abord rendu compte que l'homme est un être de chair, un "animal" qui est plus préoccupé de satisfaire ses appétits et ses passions que d'écouter la voix de la raison. Il a appris ensuite que dans un petit pays qui avait été ébranlé par le conflit, la reconstruction exigeait que l'intérêt de l'Etat l'emportât sur toute autre considération et que tout, y compris la religion, fût soumis aux impératifs de la politique. Il s'est acquis enfin la conviction que ce petit Etat osnabruckois, dont l'existence avait failli être remise en cause, était un produit nécessaire de l'évolution historique, une réalité qui avait un sens et une valeur inestimables mais qui était menacée par l'influence qu'exerçaient sur les esprits des gouvernants et des sujets les idées nouvelles du rationalisme des Lumières, en particulier celles des philosophes français comme Voltaire ou Rousseau. Ces idées s'avéraient être particulièrement néfastes dans le domaine religieux. Or pour Möser c'est la religion qui assure la cohésion de cet ordre social qu'il considère comme le meilleur possible et ce sont surtout les gens simples, ceux dont le travail fait la prospérité économique de l'Etat, qui risquent d'être les plus touchés par l'effet pernicieux et démobilisateur du scepticisme voltairien ou du rationalisme jugé trop désincarné et trop utopique de la religion selon Rousseau. Ainsi sont-ce avant tout les paysans dans *l'Anti-Candide* et la "populace", c'est-à-dire la grosse masse des sujets soumis à l'autorité, dans la Lettre au Vicaire, qui font l'objet des préoccupations de Möser. Il faut à ces hommes simples une religion suffisamment contraignante pour les attacher à leurs devoirs et les maintenir dans le respect des lois, suffisamment stimulante pour les convaincre que la vie de labeur et de souffrance qui est leur lot en ce monde sera compensée par les félicités de l'autre. Il lui importe peu que la contrainte et le stimulant soient en réalité des illusions, à la

limite des stratagèmes. Pour le bien de la société, il vaut mieux cette sorte d'illusion que la vérité trop rude, dans le cas de Voltaire, ou trop pâle, dans celui de Rousseau. Candide est banni de la communauté parce qu'il ose proclamer à haute-voix ce que d'autres esprits éclairés pensent sans le dire. Mais Möser ne dit jamais que Candide a tort sur le fond. Rousseau est condamné parce qu'il jette en pâture à la masse des vérités religieuses qui ne peuvent être entendues que par quelques initiés avertis et éclairés. Mais, sur le fond, Möser est bien près d'adhérer au credo déiste du Vicaire. C'est donc uniquement au nom de la politique, plus précisément au nom d'une politique conservatrice qui vise au maintien de la meilleure des sociétés osnabruckoises possibles, que Möser défend contre le scepticisme de Voltaire et contre le prétendu rationalisme de Rousseau les formes traditionnelles de la religion révélée à laquelle lui-même ne croit guère. En suggérant qu'il approuve la pensée de l'adversaire sur le fond, mais qu'il la récuse pour des raisons d'efficacité politique, il fixe dès cette époque, dans ses grandes lignes, le système d'argumentation auquel il aura recours dans sa critique du philosophisme et dans celle de l'idéologie révolutionnaire.

Dans ces deux écrits théologiques, peut-être vaudrait-il mieux dire "pseudo-théologiques", Möser s'en prend à deux auteurs qui n'ont pas les mêmes idées et qui sont très différents de tempérament, mais qui sont néanmoins considérés comme des représentants exemplaires du philosophisme français. La réception de la pensée française se traduit donc dans ce cas par une réaction de refus. La réalité est pourtant plus complexe. Il est vrai que dans l'*Anti-Candide* Möser n'essaie plus, comme dans la Lettre à Voltaire, à se gagner les bonnes grâces de l'adversaire en utilisant ses arguments et en entrant dans son système de pensée. Mais pour le contredire, il recourt à ses moyens, c'est-à-dire au conte philosophique où l'humour, la plaisanterie et l'esprit servent à faire passer le contenu sérieux. Peu importe qu'il n'ait pas réussi à retrouver le ton inimitable de son modèle. L'intention demeure et elle ne révèle pas seulement une certaine tactique qui consiste à battre l'adversaire avec ses propres armes, mais également une admiration incontestable sinon pour la pensée philosophique, du moins pour le génie littéraire de Voltaire qui reste, comme au temps des revues ou de la Lettre sur Luther, le grand exemple à imiter. Cette ambiguïté d'une attitude où se mêlent l'hostilité

et la fascination se vérifie également dans le cas de Rousseau. Ce n'est probablement pas à la légère que Möser a écrit vingt ans plus tard dans sa lettre à Nicolaï du 17 décembre 1785, en songeant peut être surtout à l'époque où il rédigeait la Lettre au Vicaire, qu'après Marivaux, Saint-Evremond et Voltaire "c'était Rousseau qui l'avait entièrement attiré à lui". L'attention avec laquelle il a lu la Profession de foi et l'effort qu'il a fait une nouvelle fois pour convaincre son adversaire en entrant dans ses vues et en lui retournant ses arguments témoignent d'un intérêt que ne justifie pas seulement l'hostilité à l'égard de certains aspects de la pensée rousseauiste. Certains aspects seulement, car la suite prouvera, comme il a déjà été suggéré, que Möser n'hésitera pas à en approuver d'autres sans hésiter. La formule "votre théorie est bonne, mais elle est insuffisante" montre à quel point il était partagé entre l'adhésion et le refus. N'eût été la primauté accordée au domaine de la politique, il aurait été sans nul doute un authentique adepte de la religion du Vicaire. Il l'est d'ailleurs déjà, du moins en privé et malgré quelques réserves. Mais la primauté qu'il accorde aux problèmes politiques fait qu'il s'adresse à Montesquieu pour lui emprunter le système d'argumentation qui lui permettra de démontrer l'insuffisance de la religion naturelle. Il n'avoue que très discrètement et à propos d'un détail apparemment accessoire son intérêt pour l'*Esprit des Lois*. Cette discrétion sera toujours aussi grande par la suite. Mais de même que dans la Lettre au Vicaire une seule citation met le commentateur sur la piste d'emprunts beaucoup plus substantiels et plus décisifs pour le sens même de toute la démonstration, de même dans l'*Histoire d'Osnabruck* les trois ou quatre références explicites à Montesquieu constituent des points de départ précieux à partir desquels il est possible de remonter aux sources et de découvrir que des pans entiers de l'exposé historique sont profondément imprégnés de la pensée qui est développée dans l'*Esprit des Lois*. De plus en plus Montesquieu va devenir dans l'oeuvre de Möser le rival de Rousseau, un rival qui ne s'imposera jamais d'une manière exclusive mais qui sera néanmoins l'inspirateur privilégié de l'historien et de l'écrivain politique osnabruckois.

*

* *

On ne reviendra pas sur l'importance que revêtent pour l'évolution morale et intellectuelle de Möser ces sept années de guerre et celles qui ont immédiatement suivi le conflit. L'"avocat de la patrie" a donné la pleine mesure de son talent de diplomate et le succès de ses démarches lui a valu des promotions qui lui ont permis d'exercer une influence décisive sur les affaires de l'Etat osnabruckois. Chargé d'importantes responsabilités dans le gouvernement de l'Evêché, il accorde désormais la priorité aux préoccupations politiques et à la reconstruction d'un territoire qui sort moralement et économiquement ruiné de la guerre. On a vu comment cet intérêt prioritaire pour les problèmes politiques marque tous les écrits que Möser a rédigés jusque vers le milieu des années soixante et assure une certaine continuité de la pensée, malgré la diversité des sujets abordés. Ce qui est vrai de la requête de Joseph Patridge, de la *Défense d'Arlequin*, du fragment de l'*Anti-Candidat*, de la *Lettre au Vicaire savoyard* et, dans une moindre mesure, du *Mariage d'Arlequin*, le sera encore bien plus de l'*Histoire d'Osnabruck* qui voit le jour à peu près à la même époque que les écrits qui viennent d'être nommés.

La plupart des commentateurs estiment, à juste raison, que Möser a atteint à la fin de la guerre de Sept ans sa pleine mesure d'homme et d'écrivain. Ils croient pouvoir préciser qu'il l'a atteinte non seulement en donnant la preuve incontestable de sa maturité et de son savoir-faire en tant qu'administrateur et qu'homme d'Etat, mais encore en se libérant définitivement de cette influence française qui l'aurait empêché jusqu'alors d'être pleinement lui-même. Les faits qui pourraient confirmer cette thèse ne manquent pas. Pendant la guerre Möser a vu de près les Français et, s'il les a jugés avec une relative modération, il a pris le parti de leurs adversaires et il a souhaité leur défaite. Dans la requête de Joseph Patridge il ridiculise quelque peu un personnage qui n'a d'yeux que pour les modes parisiennes. Dans la *Défense d'Arlequin*, il renoue avec une vieille tradition comique allemande, ce qui l'amène à dénoncer l'influence excessive que le modèle classique français exerce sur les lettres allemandes contemporaines. Il essaie, dans le *Mariage d'Arlequin*, d'adapter le spectacle d'Arlequin au contexte local en y introduisant un personnage westphalien qui parle le langage des paysans du terroir et qui fait l'éloge de leurs traditions ancestrales. Dans l'*Anti-*

Candide il défend l'honneur de la philosophie allemande de Leibniz et de Wolff contre les attaques de Voltaire et il oppose le bon sens du paysan du cru aux vaines spéculations des philosophes français. Dans la *Lettre au Vicaire savoyard* il oppose le sens de la variété et des réalités humaines concrètes qui caractérisent le génie allemand aux abstractions considérées comme simplistes du Français d'adoption qu'est Rousseau. Il y vante les mérites de la religion héritée des ancêtres et en fait le ciment d'une société qui est celle de son pays natal et qu'il considère comme la meilleure possible. C'est pendant son séjour en Angleterre qu'il a pris conscience des valeurs que véhiculaient la société traditionnelle telle qu'elle s'incarne dans la réalité de la plupart des territoires allemands et qu'il est devenu délibérément patriote. Les avantages culturels, politiques et économiques du système anglais, tant vantés par Voltaire et par Montesquieu, lui ont semblé être bien discutables et bien minces eu regard de ceux que lui offraient sa patrie osnabruckoise et sa patrie allemande. Tous ces faits sont incontestables et peuvent confirmer dans leur conviction ceux qui pensent que Möser est devenu lui-même en devenant un patriote résolument méfiant à tout ce qui venait de France.

On pourrait objecter qu'il était patriote et hostile à la France, bien que d'une autre façon peut-être, dès l'époque où il étudiait à Göttingen et que ce patriotisme et cette hostilité ne l'ont jamais empêché d'apprécier la culture et les lettres françaises et de s'en inspirer abondamment. L'examen des textes qu'il a rédigés de 1760 à 1766 montre que son intérêt constant pour tout ce qui venait de France n'a pas faibli, et qu'il s'est même sensiblement accru. On constate que la gamme des auteurs français qu'il connaît et pratique s'est considérablement élargie et qu'elle s'est surtout enrichie de deux écrivains qui ne sont pas des moindres : Rousseau et Montesquieu. Il les lit attentivement, comme il continue à lire avec la plus grande attention Voltaire. Il est vrai qu'il les lit la plupart du temps pour les réfuter. Même Montesquieu n'échappe pas tout à fait à la critique, puisque c'est sa conception de la liberté anglaise qui est remise en cause dans la lettre à Abbt de mai 1764. Mais la critique est tout le contraire de l'indifférence, qui représente le degré extrême de l'hostilité, et elle n'exclut pas des réactions plus positives. Les auteurs comiques ou les romanciers français ne sont pas critiqués dans la *Défense d'Arlequin* et fournissent même les

arguments dont Möser a besoin pour défendre et illustrer sa conception du comique grotesque. L'esprit de Marivaux, que l'on pouvait croire définitivement oublié, imprègne le *Mariage d'Arlequin*. Même Voltaire, dont le scepticisme est si énergiquement récusé, reste un modèle incontesté sur le plan littéraire. L'*Anti-Candide* est finalement, comme la Lettre sur Luther, une oeuvre écrite à la manière de Voltaire. Rousseau fascine Möser autant qu'il l'irrite. La lettre au Vicaire révèle, sous les oppositions évidentes, bien des complicités secrètes que confirment les lettres à Abbt. Quant à Montesquieu, il devient, malgré les différences d'appréciation du système politique anglais, un allié plutôt qu'un adversaire. Dans la même lettre où il critique l'interprétation qui est donnée de la liberté anglaise dans l'*Esprit des lois*, Möser montre qu'il est bien décidé à appliquer sur le terrain, à Osnabruck, les idées sur la séparation des pouvoirs, sur l'équilibre politique et sur les corps intermédiaires qui sont exposés dans le maître-ouvrage de Montesquieu. C'est encore en s'inspirant de cet ouvrage, en particulier du vingt-quatrième livre, qu'il trouve le point de vue qui lui permet de réfuter les thèses du Vicaire savoyard. C'est enfin en lisant les pages que Montesquieu consacre aux institutions des anciens Germains et des Francs qu'il va pouvoir donner de l'histoire allemande une vision toute nouvelle qui sera déterminante pour les recherches de l'école historique allemande.

La guerre de Sept ans n'a donc entraîné aucune rupture de ce dialogue que Möser poursuit avec les auteurs français depuis le début de carrière d'écrivain. S'il est devenu parfois, depuis 1760, plus difficile, plus heurté, plus contradictoire, ce dialogue s'avère être finalement aussi plus profond et plus fécond qu'auparavant. Jamais Möser n'a lu un texte français d'aussi près que la Profession de foi du Vicaire savoyard et jamais sa réaction au texte lu n'a été aussi active, aussi adéquate et aussi pertinente. L'exemple de Marivaux dans le *Mariage d'Arlequin* et, plus encore, celui de Montesquieu dans la *Lettre au Vicaire savoyard* montrent que sa manière de lire et d'exploiter les auteurs français n'est plus tout à fait la même qu'autrefois. L'imitation, voire la copie pure et simple, et l'emprunt plus ou moins dissimulé sont peu à peu remplacés par une assimilation en profondeur qui imprègne et féconde la pensée et donne des produits originaux et personnels où l'eau de la source se confond avec le cours d'eau dans laquelle elle se déverse. L'*Histoire d'Os-*

nabruck va nous donner un exemple particulièrement éloquent de cette assimilation active et intelligente.

CHAPITRE VI

L'HISTOIRE ET LA POLITIQUE. MÖSER DISCIPLE DE MONTESQUIEU ET ADVERSAIRE DE ROUSSEAU.

Bien que la politique fût au premier plan de ses préoccupations professionnelles, Möser n'a rédigé aucun ouvrage de politique pure entre 1760 et 1766. Les oeuvres qui ont vu le jour au cours de ces six années ont pour objet le théâtre, la religion et l'histoire. La politique n'en est, certes, jamais absente, mais elle n'y est jamais traitée sous la forme d'un exposé systématique. Elle constitue seulement l'arrière-plan qui détermine l'orientation du débat esthétique, religieux ou historique. Cela est également vrai de *l'Histoire d'Osnabruck* dont la première partie est achevée en 1766 et publiée en 1768. Lorsque l'auteur y décrit l'évolution de la propriété paysanne libre ou les institutions des anciens peuples germaniques, il fait d'abord de l'histoire. Mais lorsqu'il suggère que le passé n'est pas sans conséquence pour le présent et que l'Etat germanique reste un modèle pour le législateur moderne, il dévoile ses arrière-pensées politiques. Ce n'est qu'à partir de 1766, lorsqu'il commence à rédiger ses articles pour la *Feuille d'annonces osnabruckoises* et qu'il reprend une activité de publiciste qu'il avait interrompue depuis 1747 que Möser aborde directement les problèmes politiques sans passer par le biais du théâtre, de la religion, de l'histoire ou de quelque autre sujet. Il inaugure ainsi une carrière d'écrivain politique qui se poursuivra jusqu'à la fin de sa vie. L'homme d'Etat qu'il est devenu à la fin de la guerre de Sept ans a rapidement compris que ses desseins de restauration et de réforme ne pouvaient aboutir que s'ils avaient le soutien de ses administrés. Il fallait donc intéresser les habitants du territoire d'Osnabruck aux affaires de l'Etat, présenter et expliquer les projets de réforme et les décisions du gouvernement, faire l'éducation civique des sujets pour en faire des citoyens avertis de leurs droits et

de leurs devoirs (1). Pour réaliser ce travail de formation et d'information le court article ajouté en supplément à une modeste feuille d'annonces au tirage relativement important constituait un moyen bien plus efficace qu'un gros ouvrage de réflexion politique. Möser ne veut pas initier ses lecteurs à la science politique, mais il souhaite qu'ils soient informés très concrètement de la situation locale et des remèdes qui permettraient de l'améliorer. Dans ses articles hebdomadaires qui fourniront la matière des *Fantaisies Patriotiques* sa perspective est plus locale qu'universelle ou même nationale, plus politique qu'historique, alors que dans la première partie de l'*Histoire d'Osnabruck* c'est au contraire le point de vue national qui l'emporte sur le point de vue local et c'est l'histoire qui donne lieu à quelque réflexion générale sur la situation politique actuelle.

On peut s'étonner de voir un auteur dont l'activité professionnelle est entièrement consacrée à l'action politique et administrative reprendre de 1762 à 1766, avec l'*Histoire d'Osnabruck*, le cours d'une réflexion historique qu'il avait interrompu à la veille de la guerre de Sept ans avant d'aborder, à partir de 1766, des sujets d'actualité politique qui correspondaient bien mieux à ses préoccupations concrètes d'homme d'Etat. Pourquoi a-t-il fait ce long détour par l'histoire, et par l'histoire érudite, avant d'entrer dans le vif du sujet politique qui semblait pourtant l'emporter par l'urgence en ces années qui ont suivi la fin du conflit ? La démarche de la pensée de Möser telle qu'elle se dessine dans les articles les plus élaborés des *Fantaisies Patriotiques* peut nous suggérer une réponse à cette question. Cette démarche répète d'ailleurs l'évolution intellectuelle générale de notre auteur. De-

(1) Möser indique les buts de son activité de journaliste dans les préfaces de la première et de la deuxième partie des *Fantaisies Patriotiques* qui ont été rédigées par sa fille, Jenny von Voigts (HKA IV, p. 9 et HKA V, p. 9 sq.), dans la préface de la troisième partie, qui est de sa plume (HKA VI, p. 9 sq.) et surtout dans deux articles de la troisième partie : *Ein neues Ziel für die Wochenschriften. Von einem Frauenzimmer* (HKA VI, p. 80 sq.) et *Antwort an Polyxena von Tobosa* (HKA VI, p. 84 sq.).

puis plus de vingt ans il se trouve affronté par ses activités professionnelles d'homme de loi et d'administrateur à cette réalité complexe que représente l'Evêché d'Osnabruck. Les institutions sont faites d'un mélange inextricable de coutumes qui remontent dans la nuit des temps et de lois qui sont le fait de l'absolutisme princier tel qu'il s'est imposé avec plus ou moins de bonheur depuis la fin de la guerre de Trente ans. L'ensemble donne l'impression d'un chaos d'où toute logique serait absente et qui échapperait à toute investigation rationnelle. Il en est de même des structures sociales et économiques. Apparemment tout y est assez simple. L'ordre de la société de l'Evêché est calqué sur celui de l'Empire : le prince y tient la place de l'Empereur et les états provinciaux, clergé, noblesse et villes, celle des états impériaux. Mais la réalité est beaucoup plus complexe. Les prérogatives et les attributions de chaque catégorie sociale sont mal définies ou se sont modifiées. Les états provinciaux ne participent plus au gouvernement tout en s'efforçant de faire contrepoids aux décisions du prince. Les pouvoirs du clergé sont limités par les exigences de la parité confessionnelle. Beaucoup de nobles ne tirent plus de leurs terres des ressources suffisantes pour entretenir leur train de vie et ne trouvent pas pour autant à s'employer tous dans l'armée ou dans l'administration. Le sol est souvent passé aux mains des bourgeois avec toutes les anciennes prérogatives seigneuriales qui y sont attachées : il arrive que des roturiers aient des serfs et qu'ils exercent des droits de justice patrimoniale. Il arrive même que de simples paysans, voire des serfs, se soient installés sur des terres qui leur donnent le droit de percevoir quelque redevance pour un four ou un moulin banal. Les artisans continuent à exercer leur métier dans le cadre rigide des corporations dont les structures sont remises en cause par des édits impériaux inspirés du philanthropisme des Lumières et par le développement des manufactures. Les commerçants, privés des avantages de l'ancienne ligue hanséatique, ne réussissent pas à écouler leurs produits qui sont concurrencés par l'invasion des marchandises étrangères d'origine française ou anglaise. Une foule prolifique de petits paysans, journaliers ou ouvriers de manufacture, mal enracinés dans le terroir, commencent à constituer un prolétariat qui vit en marge des structures sociales traditionnelles. Bourgeois et paysans paient des redevances qui ne semblent plus avoir de raisons d'être. Les problèmes de

succession dans les familles nobles et la dette paysanne soulèvent des problèmes apparemment insolubles. Qui doit payer quoi ? et à qui ? Dans quelle mesure le seigneur est-il concerné par les dettes de son serf ? Le servage lui-même constitue une question redoutable. Se justifie-t-il encore dans une société imprégnée de l'esprit des Lumières ? En quoi le statut du serf se distingue-t-il encore de celui du fermier ou du métayer ? Sous quelles conditions doit se faire l'émancipation ? Les institutions judiciaires ne sont pas moins complexes. Les ressorts des différentes instances sont mal délimités. Plusieurs systèmes juridiques, les uns relevant du droit coutumier, les autres du droit romain ou du droit normatif moderne, s'enchevêtrent inextricablement. Qui est juge de qui ? Et selon quel droit ? Tous ces problèmes n'épuisent pas l'éventail extrêmement large des situations que Möser rencontre dans sa pratique professionnelle et des sujets qu'il aborde dans ses *Fantaisies Patriotiques*, donnant du même coup une image assez complète de la réalité Osna-bruckoise. L'auteur de ces articles est d'abord un témoin de son temps, un observateur averti de la vie politique, sociale et économique dans un petit territoire de l'Allemagne du Nord.

Mais il ne veut pas seulement décrire et témoigner. Son intention est pratique : il veut résoudre les problèmes qu'il expose et leur trouver, dans la mesure du possible, des solutions. Avant de montrer ce qu'il faudrait faire, il faut comprendre ce qui est. C'est à ce stade qu'intervient l'histoire. L'observation du présent a suscité chez Möser l'intérêt pour le passé. Pour dénouer les fils de l'écheveau où se mêlent les institutions modernes et les coutumes anciennes, l'historien doit d'abord distinguer ce qui est d'aujourd'hui de ce qui est d'hier et ce qui est d'hier de ce qui est d'avant-hier. Comme l'archéologue il doit séparer les différentes couches qui se sont accumulées au cours des âges. Il doit remonter aux origines des traditions et des institutions et dégager les causes qui les ont fait naître. Ce qui semble être absurde aujourd'hui ne l'était pas forcément autrefois. Puis il faut examiner les facteurs qui ont provoqué au cours des âges la modification et l'altération des institutions anciennes. L'évolution n'est pas le fait du hasard : des situations nouvelles ont créé des besoins nouveaux qui ont donné naissance à des institutions nouvelles et celles-ci ne sont pas restées sans effets sur les précédentes. Pour Möser l'histoire a un sens et l'évolution

obéit à une logique interne qui fait que la situation présente est toujours le produit d'un développement cohérent (2). Tout ce qui est à des raisons d'être. Telle coutume ou telle institution qui ne s'explique plus dans le contexte actuel a eu autrefois un sens. Il faut donc retrouver l'"esprit" qui a présidé à sa naissance. Ce qui est vrai d'une institution isolée l'est encore bien plus de l'ensemble des institutions d'un territoire. Pendant la guerre de Sept ans Möser a acquis l'intime conviction que l'Evêché d'Osnabruck n'était pas une création arbitraire qui devait son origine au caprice de quelque prince ou de quelque diplomate, mais une plante qui s'est développée organiquement au cours d'une longue histoire où le rôle des individus est accessoire. Osnabruck est un microcosme harmonieusement constitué et parfaitement intégré au macrocosme qu'est l'Empire allemand. L'histoire, celle de l'Allemagne et celle de l'Evêché, révèle la cohérence interne de ce corps politique et en justifie l'existence. Elle devient ainsi moyen d'explication (3). Le présent ne peut se comprendre qu'à partir du passé. Après avoir constaté ce qui est et l'avoir décrit, Möser se fait historien pour en expliquer la raison d'être. Dans sa vie, comme dans ses articles, l'étude du passé fait suite à l'étude du présent.

Mais il ne suffit pas d'expliquer. Il faut encore porter un diagnostic sur la situation actuelle. L'homme contemporain n'a plus de mémoire. Convaincu que le progrès rend inutile la connaissance du passé et que la civilisation a atteint un sommet où il peut se dispenser des enseignements de l'histoire, il ne se fie qu'à sa raison qui lui permet de découvrir les principes universels et immuables sur lesquels il doit construire la cité terrestre. Les droits imprescriptibles de l'homme rendent caduques les traditions qui ne sont que préjugés absurdes et souvent iniques.

(2) Dans la préface à la première édition de l'*Histoire d'Osnabruck*, Möser souligne cette cohérence de l'évolution historique en affirmant que son *Introduction* (c'est ainsi qu'il appelle cette première partie dans l'édition de 1768) devrait fournir les bases d'une "logique historique" (HKA XII, 1, p. 33).

(3) Dès le premier paragraphe de la préface de l'*Histoire d'Osnabruck* Möser écrit qu'il lui a fallu remonter jusqu'aux temps les plus reculés parce qu'il "sentait que les temps modernes ont besoin de toute la lumière des temps anciens (pour être compris)" (HKA XII, 1, p. 31).

La raison qui détermine les règles de la morale, qui fixe les méthodes de la pédagogie et qui préside à l'élaboration des lois selon les principes du droit naturel dénie toute cohérence logique au devenir historique. Pour Möser, le rationalisme de la "philosophie à la mode" n'est qu'une forme de l'arbitraire qui détruit l'oeuvre de l'histoire ou qui empêche l'évolution naturelle et organique de se poursuivre normalement. L'historien se mue alors en un censeur de son temps qui dénonce les méfaits du rationalisme et de l'humanitarisme théorique des Lumières. Dans les *Fantaisies Patriotiques*, il poursuit dans les domaines de la culture, de la pédagogie, de l'économie et surtout de la politique cette critique du philosophisme qu'il avait déjà appliquée à la religion dans la *Lettre au Vicaire savoyard*. Dans un cas comme dans l'autre, il oppose à la théorie abstraite et universelle les faits, surtout les faits historiques et locaux. A ceux qui postulent a priori ce qui devrait être il répond que ce qui n'a jamais été et n'a jamais été confirmé par l'expérience historique ne pourra jamais être. Et ce qui a été est souvent meilleur que ce qui est. Les hommes d'autrefois étaient plus réalistes. Ils avaient un sens plus juste de leurs besoins et des nécessités du lieu et du moment. Les institutions d'autrefois étaient plus cohérentes et mieux adaptées aux réalités concrètes. Elles fournissent ainsi au censeur des critères qui lui permettent de juger le présent. L'histoire est génératrice de valeurs au nom desquelles il peut condamner les contre-valeurs des temps modernes.

Mais un homme d'Etat ne peut pas se contenter de critiquer. C'est aussi un homme d'action qui doit modeler le présent en essayant d'éliminer ce qui est nuisible à l'Etat et au citoyen, en conservant ce qui est bon et en réformant ce qui peut l'être. Il n'analyse pas seulement le présent et n'étudie pas seulement le passé, mais il prépare également le futur. Après avoir été témoin de son temps, historien et censeur, Möser est devenu dans sa carrière, et devient dans ses articles, restaurateur et réformateur. L'histoire va encore lui fournir les critères qui lui permettront de restaurer et les modèles qui lui permettront de réformer. Comme restaurateur il tente de sauver de ce qui reste des institutions anciennes ce qui peut l'être encore. Mais, sachant qu'il est absurde de maintenir la lettre de la tradition, il s'efforce d'en sauvegarder au moins l'esprit qu'il a au préalable dégagé. Le réformateur sait qu'on

n'arrête pas la marche de l'histoire. L'évolution se poursuit. L'essentiel est de ne pas en perturber le cours naturel par des interventions intempestives. Le législateur doit donc promouvoir des réformes qui vont dans le sens du développement organique et faire preuve de sagesse comme les anciens qui tenaient compte de la nature des choses. Or la nature des choses veut que le siècle soit rationaliste et humanitaire. Le bon réformateur ne peut ignorer les mentalités ni les manières de penser de ses contemporains. Il lui faut donc faire la synthèse entre ce qu'il peut sauvegarder de l'esprit du passé et ce qui est le moins mauvais dans le présent. Ses réformes sont pour une bonne part le fruit d'un compromis très réaliste entre le passé et le présent.

Analyse de la situation présente, retour au passé, critique du présent et construction du futur par un effort de restauration et de réforme sont les quatre étapes de la démarche intellectuelle de Möser telles qu'elles se dégagent de nombreux articles des *Fantaisies Patriotiques* et telles qu'on peut les retrouver également, en gros, dans sa carrière de juriste, d'administrateur et d'homme d'Etat. Il apparaît que dans ce processus intellectuel l'histoire occupe une place privilégiée. Elle est présente à toutes les étapes. Elle ne peut pas être abstraite de la première où le passé est sous-jacent au présent et affleure de temps à autre dans une tradition encore vivante. Elle fait l'objet de la seconde qui lui est entièrement consacrée et qui est la phase proprement explicative, celle où les énigmes du présent sont déchiffrées. Elle fournit les critères du jugement critique dans la troisième. Elle sert de modèle pour la restauration et garantit l'équilibre de la réforme dans la quatrième. Aussi ne trouve-t-on guère d'article important dans les *Fantaisies Patriotiques* qui ne contienne un développement historique (4). L'*Histoire d'Osnabruck*, du moins la première version de la première partie qui a été achevée en 1766, représente dans l'économie générale de l'oeuvre de

(4) Il y a, bien entendu des exceptions, en particulier tous les articles qui reprennent la tradition de l'analyse morale et de la satire des mœurs que Möser avait pratiquée dans ses revues de jeunesse. Il y a aussi des articles purement historiques : vers la fin des années soixante-dix, Möser publie dans le supplément à la *Feuille d'annonces* des extraits de l'*Histoire d'Osnabruck*. Mais presque tous les articles qui sont consacrés à la situation politique, sociale et économique contemporaine comportent des développements historiques.

Möser ce que les développements historiques représentent dans chacun de ses articles de publiciste. Avant de passer à la critique et aux projets de réforme, l'écrivain politique a fait oeuvre d'historien. Il a plus précisément repris et poursuivi cette enquête sur le passé qu'il avait inaugurée à la fin des années quarante en rédigeant la préface d'*Arminius* et il est passé de l'aperçu purement fragmentaire à une vision plus globale du passé de l'Allemagne et des pays de Basse-Saxe. L'*Histoire d'Osnabruck* constitue l'introduction aux *Fantaisies Patriotiques*. Avant d'expliquer par l'histoire les problèmes particuliers qui font l'objet des différents articles, Möser se devait de se donner à lui-même autant qu'à ses futurs lecteurs une explication historique d'ensemble du phénomène "Osnabruck". A la différence des oeuvres précédentes, le maître-ouvrage d'histoire de Möser n'est pas l'oeuvre d'un érudit pur. La finalité pratique en est évidente et il y aura lieu de la préciser. Elle correspond au projet fondamental qui inspire toute l'activité de l'écrivain depuis le début des années soixante. Dans ce projet se confondent le patriotisme local et le patriotisme national, le souci de défendre l'Etat et celui de défendre une certaine conception de la liberté héritée du lointain passé. En ce sens, l'*Histoire d'Osnabruck* n'est pas moins une oeuvre d'éducation civique que les articles qui seront rassemblés dans les *Fantaisies Patriotiques*. Cette finalité pratique ou, plus précisément, politique, de l'exposé historique n'apparaît pas seulement dans les explications que l'auteur a pu donner ailleurs, par exemple dans ses lettres, mais elle se révèle dans l'ouvrage lui-même où les notes, qui constituent parfois de véritables petits articles indépendants, donnent lieu à de nombreux rapprochements entre le passé évoqué et le présent (5). Il en résulte que le lecteur, au lieu de "

(5) Cela est vrai surtout de la première édition de la première partie de l'*Histoire d'Osnabruck*. Dans la seconde édition et dans la deuxième partie, qui ont été publiées en 1780, Möser fait beaucoup moins référence au présent ou évite même ces sortes de rapprochements. L'esprit polémique et politique est beaucoup moins marqué dans cette édition de 1780. Cette évolution justifie que l'on se consacre plus particulièrement à l'étude de la première édition de 1768 qui constitue réellement le prélude historique des *Fantaisies Patriotiques*.

trouver un exposé purement historique, entre très rapidement dans le vif du sujet politique. Möser prend soin de lui faire comprendre que son histoire est un moyen de comprendre le présent et que les critères de valeur qu'il dégage de l'étude du passé sont déjà ceux qu'il appliquera au présent pour le juger ou pour le réformer. L'*Histoire d'Osnabruck* contient, du moins en germe, toute la pensée politique que l'auteur développera jusqu'au dernier jour de sa vie dans son oeuvre de publiciste. On ne peut vraiment comprendre les articles contre-révolutionnaires qu'il publiera à partir de 1790 dans la *Berlinische Monatsschrift* qui si l'on connaît ses conceptions historiques telles qu'il les a développées dans l'*Histoire d'Osnabruck*. Une partie importante du développement qui suit sera donc consacré à l'examen de cet ouvrage. Mais on en retiendra moins les aspects proprement historiques, les problèmes de méthode et d'exactitude critique qui relèvent du travail de l'historien spécialisé, que la philosophie générale et surtout les présupposés politiques. La dimension historique qui ne peut pas être séparée de la dimension politique et qui en fait l'originalité ne sera certes pas négligée, mais elle sera abordée sous l'angle de la politique, un peu comme Möser a abordé lui-même la religion dans la Lettre au Vicaire.

En retour, les *Fantaisies Patriotiques* ne seront examinées que dans la mesure où elles constituent le prolongement de l'*Histoire d'Osnabruck*. On s'arrêtera en priorité aux développements historiques qui précisent ou qui complètent le tableau qui est donné du passé dans l'ouvrage d'histoire. On retiendra parmi ces développements ceux qui impliquent ou nourrissent une réflexion politique. L'histoire sera étudiée à travers la politique et la politique à travers l'histoire, comme le fait Möser lui-même. On ne rejettera cependant pas systématiquement les articles où l'histoire tient peu de place, mais qui prolongent et précisent la pensée politique explicitement ou implicitement formulée dans l'*Histoire d'Osnabruck*. Les développements consacrés à la morale, aux moeurs, à la pédagogie, à l'art et à la culture ne retiendront l'attention que dans la mesure où ils se rattachent à un projet politique plus général dont ils constituent la conséquence logique. La priorité sera donc accordée à la critique des conceptions politiques et sociales du rationalisme des Lumières et à la pensée politique de Möser telle qu'elle se dégage de ses projets de restauration et de réforme.

La question qui vient à l'esprit est celle de la place qu'occupent les auteurs français dans les écrits historiques ou politiques que Möser a rédigés après la guerre de Sept ans. Une histoire qui privilégie la dimension nationale et locale au détriment de la dimension universelle n'est pas dans la tradition de l'historiographie française des Lumières. Elle constitue un défi à l'esprit universaliste et cosmopolite qui marque la pensée de nos philosophes (6). Elle remet en cause les idéaux humanitaires et rationalistes du philosophisme. Elle ébranle le fondement même de l'idéologie des Lumières qui postule un progrès linéaire et continu de l'humanité jusqu'à un point de perfection qui semble devoir être atteint au siècle éclairé. C'est surtout l'historiographie militante d'un Voltaire qui semble être récusée par Möser. Les conceptions politiques qui sont la conséquence de cette vision peu orthodoxe de l'histoire sont tout aussi éloignées de celles des philosophes français. Les critères de valeur que l'auteur de *Histoire d'Osnabruck* dégage de son étude du passé impliquent un refus radical d'une société qui serait fondée sur les droits de l'homme, sur les notions de liberté et d'égalité et dont les lois seraient fixées selon les principes rationnels d'un droit naturel universel. La politique de Möser est diamétralement opposée à celle que Rousseau élabore dans son livre du *Contrat social*. L'auteur de *Histoire d'Osnabruck* et des *Fantaisies Patriotiques* semble donc faire preuve d'une pensée originale qui ne présente plus aucun point commun avec celle des historiens et des penseurs français de son siècle.

Le paradoxe réside pourtant en ceci que c'est au moment où il affirme pleinement son originalité que Möser se montre le plus étroitement tributaire de ses sources françaises. Le terme de "source" est d'abord à prendre au sens le plus littéral. Dès lors qu'il aborde le terrain encore

(6) Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*. Paris, 1946, p. 244, relève que cette "littérature du fait" qu'est l'histoire trouve l'une de ses illustrations les plus parfaites dans *Histoire d'Osnabruck*. Möser est l'auteur de l'époque qui s'est le plus rapproché de la "Realgeschichte", mais il est resté le moins européen de tous les historiens contemporains.

peu exploré du haut moyen-âge, l'historien osnabruckois ne peut se passer des matériaux et des documents qui ont été rassemblés par les érudits du siècle précédent. Or ces gros ouvrages d'érudition sont presque tous français. Sans l'immense travail accompli par d'obscurs chercheurs, bénédictins de Saint-Maur ou autres compilateurs religieux et laïcs de sources médiévales, Möser n'aurait pas pu écrire son *Histoire d'Osnabruck*, pas plus que Voltaire n'aurait pu écrire son *Essai sur les moeurs* ou Montesquieu les passages historiques de l'*Esprit des lois*. Le dernier auteur nommé a déjà ceci de commun avec Möser qu'il est le premier auteur au XVIIIe siècle à pousser son enquête historique au-delà du haut moyen-âge jusqu'à l'antiquité germanique. Tous deux puisent leurs renseignements sur cette lointaine époque à une source commune : la *Germanie* de Tacite. Montesquieu est un des premiers auteurs modernes à avoir saisi et souligné la signification des anciennes institutions germaniques pour la formation des sociétés politiques européennes, en particulier pour celle des monarchies française et anglaise. Les historiens et les juristes allemands de la fin du XVIIIe siècle et de l'époque romantique ont surtout retenu de la lecture de l'*Esprit des lois*, qu'aucun d'entre eux n'ignore, que les Anglais ont trouvé l'esprit de liberté qui inspire leur constitution "dans les bois de la Germanie". Sous l'impulsion de Montesquieu ils vont chercher maintenant, et Möser en premier, si cet esprit de liberté ne se retrouve pas dans les institutions des Allemands, les descendants directs des Germains, ou s'il n'est pas possible de le réintroduire dans la législation allemande moderne. Sans Montesquieu, il n'y aurait probablement jamais eu d'*Histoire d'Osnabruck* ni d'école historique allemande (7). A partir de l'idéal de liberté germanique l'auteur français explique la constitution anglaise et les origines de la monarchie française et il élabore un système politique idéal.

(7) Erwin Hölzle, *Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu*, Munich et Berlin, 1925, p. 112, affirme que les théories de Montesquieu sur les anciennes libertés germaniques ont exercé une influence décisive sur la pensée politique de Möser et de Herder. Elsa Sjöholm, *Rechtsgeschichte als Wissenschaft und Politik*, Berlin, 1972, p. 8, souligne que le tableau qui est donné dans l'*Esprit des lois* de l'ancien droit germanique est d'une importance décisive pour Möser, Savigny, Eichhorn et toute l'école du droit historique allemand.

De la même manière Möser essaiera de comprendre les institutions allemandes à partir de ces lointaines origines et de concevoir un système politique qui aura nécessairement des points communs avec celui de Montesquieu. L'analogie des conceptions politiques suppose des analogies de méthode. Pour les deux auteurs l'histoire devient un moyen de comprendre le présent, le retour à la source permet de dégager l'"esprit" de la loi et de reconstituer le "système" dans laquelle elle s'intègre et les causalités diverses qui en expliquent l'évolution. Montesquieu ne s'est jamais intéressé au territoire d'Osnabruck, mais il a étudié d'autres entités politiques, nations, civilisations, sociétés, dont il a essayé de définir l'esprit général et de montrer la cohérence politique interne. Il est même le premier à avoir défini l'esprit général d'une nation et à avoir fourni ainsi à Möser, à ses contemporains et à ses successeurs l'occasion de méditer sur l'"esprit national" allemand. L'objet change, mais les notions et les méthodes sont les mêmes. Là où Möser ne reprend pas le contenu politique et historique de la pensée de Montesquieu, il en reprend bien souvent les méthodes et la philosophie générale. Bref le Möser dont les travaux historiques et politiques vont être examinés maintenant et qui semblait se distinguer par une irréductible originalité par rapport à la pensée générale des Lumières s'avère être, bien qu'il s'en défende parfois, l'un des meilleurs disciples allemands de Montesquieu.

L'auteur de l'*Esprit des lois* occupe une telle place dans la pensée historique et politique du Möser d'après la guerre de Sept ans que l'apport qu'ont pu fournir d'autres auteurs français ne semble revêtir qu'un caractère purement épisodique. Voltaire est désormais relégué à l'arrière-plan. Sa philosophie de l'histoire est par excellence l'expression de cette idéologie des Lumières que Möser récuse totalement. Son rationalisme politique, qui l'amène à parler avec mépris et ironie des conséquences du droit coutumier, est tout à l'opposé de cette prédilection que Möser nourrit pour la diversité des traditions locales. Il n'en demeure pas moins qu'il a donné dans son *Essai sur les mœurs* une vision générale de l'évolution historique sans laquelle l'*Histoire d'Osnabruck* eût été impensable.

A première vue Möser est encore plus éloigné de Rousseau que de Voltaire. Le système politique qui est exposé dans le *Contrat social* est

bien fait pour l'irriter plus profondément encore que le système religieux qui est exposé dans la Profession de foi du Vicaire savoyard. C'est le triomphe du système rationnel, de la théorie et de l'utopie des droits universels et inaliénables de l'homme, de la confusion entre l'homme et le citoyen, de l'égalitarisme et de la liberté dégagée de tout contexte historique et politique, bref de tout ce que Möser récusera jusqu'à son dernier souffle. Bien plus que Voltaire, le réaliste, Rousseau, le théoricien idéaliste, est l'adversaire par excellence de l'homme d'Etat osnabruckois. Mais il se trouve que cet idéaliste n'est pas un philosophe comme les autres, qu'il se veut même anti-philosophe, qu'il ne croit pas au progrès comme l'entendent ses contemporains, qu'il rêve d'un âge d'or irrémédiablement perdu, qu'il fonde l'origine des sociétés sur un contrat, qu'il prêche le retour à la nature, et qu'il estime, entre autres idées intéressantes, que l'éducation de l'homme ne peut pas être purement intellectuelle et qu'on ne forme pas uniquement les individus avec des livres. Ce sont là des vues qui ne peuvent que séduire cet adversaire du philosophisme des Lumières qu'est Möser. Il ne peut donc pas totalement ignorer Rousseau qui lui inspire tant de réactions résolument négatives et d'autres aussi résolument positives. Dans son oeuvre de maturité, Möser est un disciple de Montesquieu et un adversaire de Rousseau. Mais il lui arrive parfois aussi de récuser le premier et de prêter une oreille complaisante au second. Quoi qu'il en soit, ces deux auteurs, les seuls avec lesquels il entretient encore un dialogue constant, éclipsent tous les autres écrivains français qui ne jouent plus désormais dans son oeuvre qu'un rôle très épisodique.

*

* *

En rédigeant l'*Histoire d'Osnabruck* Möser s'impose comme un écrivain original tant par sa conception du processus historique que par le sujet qu'il traite. Dans un siècle qui accorde en général une grande im-

portance au rôle des fortes individualités dans l'histoire, il met en valeur les phénomènes collectifs et les grandes forces anonymes. A une époque où la plupart des historiens s'intéressent en priorité au devenir de toute l'humanité, il concentre ses efforts sur le devenir d'une nation et, à l'intérieur de cette nation, sur celui d'un territoire. L'*Histoire d'Osnabruck* n'est pourtant pas sortie du néant. Möser n'a pas pu ignorer totalement les grands courants de l'historiographie contemporaine qui l'ont marqué, parfois à son insu, et même dans le domaine de l'histoire nationale et régionale il a eu des prédécesseurs qui ont pu l'inspirer. Il n'est donc pas inutile de procéder à un bilan succinct de la recherche historique vers le milieu du XVIIIe siècle. Ce bilan permettra à la fois de définir les courants auxquels Möser se rattache et de prendre la mesure de son originalité. L'*Histoire d'Osnabruck* est également une oeuvre relativement originale en regard de l'évolution intellectuelle de l'auteur jusqu'au début des années soixante et de sa production littéraire passée. Il découvre, certes, la dimension historique dès la fin des années quarante et il a déjà maintes fois manifesté son intérêt pour l'antiquité germanique et pour le passé local. Mais ses travaux, en général très ponctuels, ont une portée limitée et ne débouchent pas nécessairement sur un travail historique d'envergure qui offre au lecteur une vaste synthèse de l'histoire allemande et un tableau très élaboré du passé des pays de Basse-Saxe jusqu'à l'empire carolingien. Un aperçu sur la genèse de l'*Histoire d'Osnabruck* permettra donc de mieux comprendre les raisons qui ont amené Möser à rédiger cet ouvrage d'histoire d'un genre si particulier, et de voir comment se sont formées les principales idées qui en déterminent l'orientation. L'*Histoire d'Osnabruck* n'est pas un ouvrage fait d'une seule pièce. La première édition de 1768, celle qui nous intéresse plus spécialement, est en réalité très peu osnabruckoise. Elle comprend une importante préface qui est toute entière consacrée à l'histoire d'Allemagne depuis les origines germaniques jusqu'au lendemain du Traité de Westphalie. Le corps même de l'ouvrage porte bien le titre d'*Histoire d'Osnabruck*, mais, en y ajoutant le sous-titre d'*Introduction générale*, l'auteur annonce d'emblée qu'il ne va pas entrer immédiatement dans le vif du sujet (8). Les quatre chapitres qui

(8) *Osnabrückische Geschichte. Allgemeine Einleitung*. Osnabruck 1768.
Edition de référence : HKA XII, 1. Abréviation utilisée : *OG* 1.

constituent cette "introduction" parlent en effet assez peu de l'Evêché d'Osnabruck, mais ils ont pour objet un ensemble plus vaste, celui des tribus germaniques de Basse-Saxe dont ils tracent l'histoire jusqu'à leur intégration dans l'empire carolingien, en mettant l'accent sur leurs institutions politiques. La seconde édition de l'*Histoire d'Osnabruck* est sortie douze années après la première, en 1780. Elle reprend la première, avec la préface. Mais l'*Introduction générale* dont certains développements ont été assez considérablement remaniés s'appelle maintenant *Histoire d'Osnabruck. Première partie* et Möser a ajouté aux quatre chapitres introductifs un cinquième chapitre qui est effectivement consacré, cette fois-ci, à l'histoire des six premiers évêques osnabruckois sur les Carolingiens (9). A cette première partie s'en ajoute une seconde qui étudie le devenir de l'Evêché depuis la fin de l'empire carolingien en Allemagne jusqu'au déclin du grand-duché de Saxe, c'est-à-dire de 918 à 1192 (10). L'*Histoire d'Osnabruck* est une oeuvre inachevée (11). Quand la critique en parle, c'est en général à la préface et aux quatre premiers chapitres introductifs qu'elle se réfère, parce que c'est là qu'elle trouve les grands principes et les idées directrices de la pensée historique de Möser. Force est de reconnaître qu'à partir du moment où l'auteur aborde l'histoire osnabruckoise proprement dite, il perd un peu de vue les grandes intuitions qui font la valeur de son ouvrage et qu'il tend à se perdre dans le labyrinthe de la chronique locale et de

(9) *Osnabrückische Geschichte. Erster Teil*. Edité chez Nicolaï, avec la seconde partie, à Berlin et à Stettin en 1780. Cette seconde édition comporte, outre la préface de 1768, une courte préface à la seconde édition, datée d'Osnabruck, le 20 février 1780. Edition de référence pour la seconde édition de la première partie : HKA XII, 2. Abréviation utilisée : OG 2, 1.

(10) *Osnabrückische Geschichte Zweiter Teil. Von dem Ausgange des Carolingischen Stammes in Deutschland bis auf den Untergang des Grossherzogtums Sachsen*, précédée d'une préface datée d'Osnabruck, le 12 mai 1780. Editée en même temps que la 1ère partie, chez Nicolaï à Berlin et à Stettin, en 1780. Edition de référence : HKA XIII. Abréviation : OG 2,2.

(11) Möser avait déjà rédigé quelques éléments d'une troisième partie qui concernent la vie des évêques osnabruckois de 1193 à 1250. Ces fragments ont été rassemblés et publiés par Johann Karl Bertram Stüve en 1824 et repris en 1843 en SW VII, 2 puis, en 1969/71 en HKA XIII.

cette histoire des souverains régnants qu'il avait récusée au départ (12). On s'en tiendra donc dans cette étude, comme la grande majorité des critiques, à la préface et à la première partie et plus particulièrement à l'*Introduction générale* de la première édition. Lorsqu'il remanie cette première version, entre 1778 et 1780, Möser est près d'achever sa carrière de publiciste et il a rédigé la plupart des articles qu'il a rassemblés dans les *Fantaisies Patriotiques* (13). Il a éliminé de la seconde édition de la première partie de l'*Histoire d'Osnabrück* la plupart des aperçus, en particulier ceux qui ont trait à la situation actuelle et qu'il a pu développer dans les articles destinés au supplément de la *Feuille d'annonces osnabruckoise*. Ce travail de décantation lui permet de conférer à la seconde édition dès quatre chapitres introductifs une plus grande cohérence et une plus grande clarté. Mais cette simplification s'est faite au détriment de la richesse. La première version est plus intéressante dans la mesure où elle esquisse la plupart des grands thèmes historico-politiques des *Fantaisies Patriotiques* et où elle révèle ainsi bien mieux que la seconde ces arrière-pensées politiques de Möser qui nous intéressent au premier chef. L'examen de la préface aura pour but essentiel de dégager les lignes directrices de la pensée historique de l'auteur et de préciser les influences françaises qui s'y manifestent. Celui de l'*Introduction générale* permettra de faire le bilan des sources françaises que Möser a exploitées, de dégager les éléments qu'il emprunte à Rousseau dans sa conception des origines des sociétés humaines et, surtout, de comparer le tableau qu'il donne des ins-

-
- (12) Ce jugement serait à nuancer dans le détail. Möser reste fidèle à son projet initial en adoptant, par exemple, dans la seconde partie un plan ternaire qui lui permet de distinguer l'histoire des évêques, celle de l'Evêché et celle du ban et arrière-ban des paysans-soldats.
- (13) En 1782 Möser abandonne la direction de la *Feuille d'annonces*. Mais il apportera encore sporadiquement jusqu'à la fin de sa vie sa collaboration au supplément du journal, qui s'appelle depuis 1773 *Westfälische Beiträge zum Nutzen und Vergnügen*. Les meilleurs de ses articles publiés dans les *Westfälische Beiträge* seront repris à partir de 1787 dans la *Berlinische Monatschrift* qui leur assureront une audience nationale et où paraîtront en particulier ses écrits contre-révolutionnaires.

titutions germaniques avec celui qu'en donne Montesquieu dans l'*Esprit des lois*.

On a dit du Siècle des Lumières, qui est celui de la souveraineté universelle de la raison, qu'il n'avait pas eu le sens de l'histoire. S'il est pourtant une époque qui a innové dans le domaine historique et qui a découvert l'importance de la dimension historique pour la compréhension de tous les phénomènes de la vie sociale et culturelle humaine c'est bien celle de Voltaire. Comme il l'a fait pour les autres disciplines scientifiques, le XVIIIe siècle a assuré l'autonomie de la science historique en appliquant au devenir de l'humanité les méthodes critiques et comparatives des sciences exactes sans tenir compte de pré-supposés théologiques, métaphysiques ou moraux et en établissant un rapport rigoureux entre les sciences de la nature et l'histoire, ce qui lui a permis de dégager l'idée d'une évolution du genre humain (14). Vers le milieu du siècle la science historique allemande est en pleine mutation. Les genres traditionnels, comme l'histoire universelle, l'histoire des différents pays et la "Staatenkunde", la "science des Etats", qui avaient chacun leurs méthodes, leurs formes d'exposition particulières et dont l'objet était strictement déterminé sont de moins en moins pratiqués ou subissent des transformations d'où vont naître de nouvelles formes d'historiographie (15). Les historiens découvrent de nouveaux centres d'intérêt et englobent dans leurs recherches des domaines encore inexplorés de la vie humaine.

(14) Wilhelm Dilthey, *Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt*. In : W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. III, Göttingen, 3e éd., 1962 p. 209.

(15) Peter Schmidt, *Studien über J. Möser als Historiker*, *op. cit.*, p. 36. Ce tableau succinct de la science historique allemande vers 1750 doit beaucoup à l'ouvrage de P. Schmidt. On pourra consulter également F.X. von Wegele, *Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus*. Munich et Leipzig, 1885 et E. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*. Berlin, 1911.

Cette évolution se manifeste tout particulièrement dans le genre de l'histoire universelle qui a connu son apogée dans la seconde moitié du XVIIe siècle où elle constituait l'objet privilégié de l'enseignement de tradition humaniste à cause de son contenu éducatif (16). On la confondait volontiers avec l'histoire par excellence et on la recommandait comme "maîtresse de vie et de sagesse politique" (17). Elle se définissait par le récit de tous les événements humains depuis les origines jusqu'à l'époque contemporaine dans tous les États, chez tous les peuples et dans tous les temps (18). Les récits de voyage qui ont élargi le champ des connaissances ethnographiques constituent une matière nouvelle pour l'histoire universelle. C'est principalement Voltaire qui a transformé un genre essentiellement limité à l'histoire politique en "histoire des mœurs". Il exige en outre que l'histoire soit traitée d'un point de vue philosophique, c'est-à-dire que les faits isolés ne soient plus présentés dans leur simple suite chronologique, mais évalués à leur importance en regard de l'évolution de l'humanité. Les historiens de Göttingen, dont Möser a fréquenté certains représentants durant ses études universitaires, ont tenu compte de ces tendances nouvelles. Tout en continuant à s'intéresser essentiellement à l'histoire politique, ils définissent l'authentique histoire universelle comme une histoire générale des peuples qui doit s'attacher à "tous les phénomènes remarquables concernant toutes les nations connues et s'étendre de la création du monde jusqu'à l'époque contemporaine" (19). L'"histoire de l'humanité" correspond parfaitement au projet de Voltaire qui veut que l'on tienne compte de l'histoire culturelle. Ce genre vise à donner

(16) P. Schmidt, *op. cit.*, p. 36.

(17) Wegele, *op. cit.*, p. 478.

(18) Article "Histoire universelle, Histoire générale". In : *Seiners Universalllexikon*, vol. 49/50, 1746, colonne 1748. -

(19) Gatterer, *Vom historischen Plan*. In : *Allgemeine Historische Bibliothek*, t. 1, Halle, 1767, p. 26.

une meilleure connaissance de la nature humaine en fournissant des matériaux empruntés au passé et au présent de nations qui peuvent fort bien être séparées les unes des autres par l'espace et le temps. Bien qu'il ait tendance à procéder à des rapprochements audacieux, par exemple entre des institutions germaniques primitives et celles de la Rome antique, Möser rejette a priori ce genre historiographique. Il n'empêche que c'est Voltaire qui a donné un nouvel essor à la science historique allemande. En regard de l'histoire générale de l'humanité, les luttes entre princes et empereurs auxquels les historiens allemands avaient accordé toute leur attention perdent beaucoup de leur intérêt. L'histoire dynastique et celle des faits et gestes accomplis par les souverains, ce que l'on appelle en Allemagne les "Haupt-und Staatsaktionen", ne peut désormais plus constituer l'objet principal de l'histoire. On est ainsi amené à réviser les principes qui décident du choix de la matière. Pour des observateurs avertis de l'évolution de la science historique, et Möser en est, l'idée de Voltaire, qui est de dresser un tableau d'ensemble d'une époque, de décrire "le génie et les moeurs des hommes", constitue une nouveauté qui remet en cause toutes les formes traditionnelles de l'historiographie. Möser s'en souviendra lorsqu'il rédigera l'introduction et certains développements de son *Histoire d'Osnabrück*.

L'histoire de l'empire ou des territoires allemands, la "deutsche Landesgeschichte" a déjà fait l'objet de travaux intéressants dans la première moitié du XVIIIe siècle (20). Elle a ses racines dans la tradition érudite et savante dont elle a les qualités, c'est-à-dire l'exploitation systématique des sciences auxiliaires et la collection très complète des sources, comme les défauts, c'est-à-dire une simple présentation des faits sans souci de cohérence interne. Au niveau inférieur, on trouve des ouvrages à caractère tendancieux qui ont essentiellement pour but de prouver les droits, l'ancienneté ou l'indépendance de certaines familles régnantes que l'on veut soustraire à l'autorité de quelque prin-

(20) On peut citer, comme exemples représentatifs de ce courant Eckhart, *Commentarii de rebus Franciae Orientalis et Episcopatus Wirceburgensis...*, Würzburg, 1729, Nicolaus Schaten, *Historia Westphaliae*. Neuhaus, 1690 qs. et, du même auteur, *Annales Paderbornenses*. Neuhaus, 1693-1698.

ce-électeur ou de l'empereur. Aucun de ces ouvrages d'histoire régionale n'apporte des vues nouvelles et c'est bien l'*Histoire d'Osnabrück* qui a renouvelé le genre. Möser fait assez grand cas de l'histoire de l'Empire, de la "Reichsgeschichte", à laquelle il a été initié par ses maîtres des Universités d'Iéna et de Göttingen. Ce qui le séduit dans ce genre c'est l'association courante qu'on y pratique entre l'histoire et le droit. La lecture de l'*Esprit des Lois* qui se préoccupe assez peu de l'histoire de l'Empire, mais qui éclaire "l'histoire par les lois et les lois par l'histoire" (21) a pu le confirmer dans ses préférences. En parlant de son *Histoire d'Osnabrück* à Thomas Abbt, il ne perd jamais de vue que l'histoire locale n'est qu'un aspect particulier de l'histoire nationale, que l'une éclaire l'autre et que son ambition première est de travailler à "une nouvelle histoire de l'Empire" (22). L'histoire du Reich reste l'affaire des juristes qui veulent remédier aux insuffisances du droit public impérial. Ils estiment qu'il n'est pas possible d'élaborer une théorie de ce droit sans combler les nombreuses lacunes que présentait la législation impériale par des précédents que seule l'histoire peut fournir. Dans sa pratique d'homme de loi et de conseiller du gouvernement Möser a été souvent amené, surtout à la fin de la guerre de Sept ans où il devait défendre les droits du roi d'Angleterre contre le chapitre d'Osnabrück, à recourir à de tels précédents historiques. Conçue dans cet esprit, l'histoire impériale met l'accent sur les droits de l'empereur et des états impériaux. Schmauss, le professeur de Möser à Göttingen, s'est pourtant efforcé de sortir de ce cadre étroitement juridique pour établir entre des faits bruts et mal exploités des relations causales et assurer la cohérence et la continuité du récit historique. Son travail aurait pu aboutir à une véritable histoire de l'évolution politique et juridique du Saint-Empire, s'il n'avait été déformé par la finalité purement utilitaire du projet et par un manque de maîtrise dans l'application du principe des causes et des effets. Ses successeurs,

(21) *Esprit des lois*, XXXI, 2, éd. R. Caillois, p. 543.

(22) *Briefe*, p. 146. cf. aussi PPh IV, 40 : *Vorschlag zu einem neuen Plan der deutschen Reichsgeschichte* (HKA VII, pp. 130-133) rédigé en 1780 et où Möser développe une autre conception que dans la préface de l'*Histoire d'Osnabrück* en parlant de la Paix de 1495 qui établit les bases du nouvel Empire.

Johann von Mascov et J. S. Pütter ont abouti à des résultats plus satisfaisants, le premier en transformant l'histoire de l'Empire en une histoire du peuple allemand et le second en fondant la constitution impériale sur les anciennes institutions germaniques (23). Ces travaux annoncent ceux de Möser dont ils sont presque contemporains.

L'auteur de l'*Histoire d'Osnabruck* a également trouvé des éléments qui pouvaient servir à l'histoire de l'Empire qu'il projetait d'esquisser dans un autre genre historique, la "science des Etats", appelée "Statistik" ou encore "Staatenkunde". Ce genre, destiné à la formation des princes et des futurs hommes d'Etat, fournissait des informations politiques, géographiques, économiques et juridiques qu'il illustrait par des aperçus historiques. Le but poursuivi était pratique : l'étude comparative des différents Etats devait permettre une meilleure compréhension du caractère particulier de l'Etat dont le lecteur serait un jour le souverain ou l'administrateur. En rédigeant l'*Histoire d'Osnabruck* Möser ne perdra pas de vue cette finalité pratique, puisqu'il songe aussi à informer des réalités locales le futur prince-évêque, le duc d'York (24). Il connaissait en tout cas assez bien le genre de la "statistique" qu'avaient pratiqué des auteurs aussi éminents que Hermann Conring et Samuel von Pufendorf (25).

Un auteur qui se proposait d'étudier les anciennes institutions germaniques ne pouvait ignorer un autre courant de l'historiographie, que l'on désignait par le terme d'"Antiquitätenforschung", d'"études sur les antiquités". Ce genre était né vers le milieu du XVIIe siècle et s'était considérablement développé pendant la première moitié du XVIIIe siècle. Il avait pour objet l'étude du droit romain et des anciens droits allemands. Le représentant le plus éminent de ce courant était le

-
- (23) Dans le texte indiqué à la note précédente Möser regrette pourtant que Pütter n'ait trouvé qu'un fil directeur trop ténu et qu'il ait manqué de recul. Il lui reproche en outre des transitions trop artificielles (HKA VII, p. 132).
- (24) La seconde édition de l'*Histoire d'Osnabruck* est très significativement dédiée au jeune prince. Les préfaces de 1768 et de 1780 montrent à l'évidence que Möser poursuivait essentiellement des buts éducatifs.
- (25) H. Conring, *Examen rerum publicarum potiorum totius orbis*. Helmstedt, 1660. Samuel von Pufendorf, *Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten... in Europa*. Francfort 1668-86.

juriste et publiciste hanovrien David Georg Strube, que Möser connaissait déjà par son père en 1740 (26) et dont il appréciait les travaux juridiques, politiques et historiques (27). Rappelons que Strube était un admirateur de Montesquieu dont il vante l'*Esprit des lois* dans ses *Nebenstunden* (28), un recueil de travaux consacrés en grande partie à l'évolution des droits de la noblesse et à l'origine de la souveraineté territoriale. Ces deux derniers problèmes sont au centre des préoccupations de Möser au moment où il travaille à l'*Histoire d'Osnabrück*.

Ce tableau succinct de l'étude de la science historique vers le milieu du XVIIIe siècle montre que l'historiographie allemande était à la veille de subir des mutations importantes. Les genres pratiqués jusqu'alors et les résultats auxquels ils ont abouti ne répondent plus aux exigences de la science moderne. Lessing est l'un des premiers à avoir traduit dans les *Literaturbriefe* l'insatisfaction générale et l'attente de ses contemporains (29). De tous les genres littéraires, c'est, à son avis, l'histoire qui, en Allemagne, se porte le plus mal. Les beaux esprits manquent de matière et de volonté pour s'appliquer aux durs travaux d'érudition, tandis que les savants sont incapables de faire de grandes synthèses. Seul l'homme qui décrirait l'histoire de son temps et de son pays mériterait le titre de véritable historien. Herder réclame dans son traité *Ueber die Reichsgeschichte, ein historischer Spaziergang* une histoire d'Allemagne qui ne serait pas séparée de celle de l'Empire et qui décrirait en partant des documents la formation progressive de l'Etat moderne et sa constitution. Les réflexions de Lessing et de Herder montrent qu'après les efforts qu'avaient accomplis les générations pré-

(26) Cf. chap. 1er de ce travail et la lettre à Lodtmann du 16 août 1740, *Briefe*, p. 3.

(27) Möser le cite élogieusement dans la préface à *OG* 1, HKA XII, 1, p. 44.

(28) Cf. Chap. 1er, note 53.

(29) Lettre n° 52, du 23 août 1759. In : G.E. Lessing, *Werke*, ed. J. Perfahl, Munich, 1969, t. II, p. 861 sq.

cédentes pour rassembler les matériaux, les temps étaient mûrs en Allemagne pour les grandes synthèses dont des auteurs comme Voltaire en France et Hume, Robertson et Gibbon en Angleterre avaient donné quelques bons exemples. Ces auteurs s'étaient également intéressés à l'histoire nationale, celle de leur nation, avec Hume et Voltaire, ou celle de la Rome antique, avec Gibbon. Ce que les Allemands réclamaient plus particulièrement, c'était une histoire de leur propre nation qui leur permit de retrouver leur identité en redécouvrant leur passé et de définir leur "esprit national" selon la voie qu'avait indiquée Montesquieu en étudiant les principes qui forment l'esprit général d'une nation. Dans ses réflexions sur l'histoire de l'Empire dans sa préface à l'*Histoire d'Osnabruck* et, à un moindre degré, dans les quatre chapitres de l'*Introduction générale* de 1768, Möser a à la fois contribué à exprimer l'attente de ses compatriotes et à esquisser les grandes lignes d'une solution satisfaisante.

Mais Möser a voulu écrire également une histoire de l'Evêché d'Osnabruck et s'il a innové en établissant un rapport entre l'histoire allemande et celle, plus étroite, de sa province, il n'a pas totalement innové dans le domaine de l'historiographie locale (30). L'historiographie osnabruckoise a commencé au haut moyen-âge par des inscriptions que l'on rédigeait au moment des fêtes de Pâques et dont on a conservé des extraits qui vont de 722 à 1110. Il reste également de nombreux documents qui fournissent en particulier des renseignements sur les activités des évêques. Le premier ouvrage important de l'histoire locale est celui qu'a rédigé à partir de 1480 le bourgmestre et conseiller épiscopal Ertmann sous la forme d'une chronique latine de l'Evêché. L'auteur était juriste et il a rassemblé de précieuses sources qui auraient été perdues sans lui. Ensuite l'abbé d'Iburg, Maurus Rost, a écrit au XVII^e siècle les *Annales Iburgeoises*. Au XVIII^e siècle la polémique relative à l'authenticité des documents attestant la fondation d'Osnabruck a donné lieu à de nombreux écrits. Zacharias Götze, qui avait été l'un des maîtres de

(30) Sur l'historiographie osnabruckoise, cf. H. Forst, "Die Geschichtsschreibung im Bistum Osnabruck bis zum Ende des 17. Jahrhunderts". In : *Deutsche Geschichtsblätter*, Gotha, 1904, t. V, pp. 117-127.

Möser au gymnase municipal, a décrit les vestiges de l'époque primitive et du temps de l'occupation romaine. Mais le prédécesseur immédiat de Möser dans le domaine de l'historiographie locale a été son ami d'enfance, Carl Gerhard Wilhelm Lodtmann, qui a rédigé les fragments d'une histoire de la Westphalie et d'une histoire d'Osnabruck qu'il n'a pas pu faire imprimer (31). Il ne fait pas de doute que Möser a été tenu au courant de ces travaux par Lodtmann et qu'il a pu lire au moins une partie de ses manuscrits. Son intention première a été de poursuivre l'oeuvre de son ami, après la mort de celui-ci, en 1755. Il s'en explique ouvertement dans la préface de 1768 dans laquelle il dit de son prédécesseur qu'il a "conté et décrit les événements avec la précision qui lui était particulière, sans les ordonner en fonction d'un but déterminé" (32). Dans l'intention probable d'éviter le reproche d'avoir plagié l'oeuvre de son prédécesseur, Möser met en valeur la différence des points de vue respectifs. En réalité, les deux ouvrages présentent un certain nombre de ressemblances frappantes et une influence directe du plus ancien sur le plus récent n'est nullement à exclure (33). Les deux auteurs remontent jusqu'à l'antiquité germanique dont ils examinent avec précision les institutions politiques. Ils font un bilan de la situation chaque fois que le schéma initial subit une modification importante. Ils étendent leurs investigations à l'ensemble du passé allemand ou nordique dans la mesure où l'histoire générale des pays germaniques a eu des effets sur le destin particulier du territoire osnabruckois. Tous deux adoptent un plan qui part d'un espace plus vaste pour se concentrer progressivement sur l'espace plus limité de l'Evêché. Mais il est vrai que les deux ouvrages révèlent des différences tout aussi évidentes. Comme il l'indique lui-même dans la préface, Möser a éliminé de nombreux éléments qui ne correspondaient pas à ses propres intentions, car il vou-

(31) Lodtmann a publié également à Helmstedt en 1753 des *Monumenta osnabrugensia ex historia Romana, Francia, Saxonica eruta notis illustrata*.

(32) Préface à *OG* 1, HKA XII, 1, p. 32.

(33) P. Schmidt, *op. cit.*, p. 54 sq., fait le bilan des analogies et des différences que présentent entre eux l'*Histoire d'Osnabruck* de Lodtmann et celle de Möser.

lait surtout traiter "l'histoire des droits, des us et coutumes" (34) de son pays et il a ordonné son exposé en fonction de ce choix, tandis que son prédécesseur s'est contenté de relater les faits avec précision sans dégager une ligne générale d'évolution (35). C'est donc toute l'orientation et, en conséquence, tout l'éclairage des phénomènes historiques qui sont différents chez Möser. Celui-ci adopte un point de vue qui n'est plus celui du chroniqueur érudit selon la tradition allemande, mais qui se rapproche d'emblée de celui de Montesquieu par le souci d'aborder l'histoire par le biais des institutions, des moeurs et des coutumes. C'est encore à l'exemple de l'*Esprit des Loix* qu'il introduit dans son exposé des éléments que son prédécesseur avait négligés, en étudiant, par exemple, les caractéristiques naturelles du pays dont il fait l'histoire. Il ne s'occupe pas, en outre, de la préhistoire et renonce aux spéculations sur la manière dont l'humanité s'est répandue à l'origine sur toute la terre et s'est installée en Europe. Il dit peu de choses de l'époque qui sépare la fin des guerres entre Romains et Germains et l'entrée de Charlemagne en Basse-Saxe, mais son tableau se fait plus précis dès lors qu'il aborde l'histoire de l'Evêché lui-même. Partant d'autres prémisses, il a une autre conception de l'antiquité germanique que Lotdmann. L'idée qu'il se fait des libertés allemandes l'amène à souligner l'autorité politique des prêtres, à établir une distinction très nette entre l'armée des paysans libres et les troupes constituées par la clientèle des nobles, entre les peuples sédentaires et les peuples migrants ; il définit, à la différence de son prédécesseur, la Germanie comme une fédération dirigée contre une alliance armée de peuples de l'Est et présente les Saxons comme des "Sassen", des sédentaires par définition. L'importance qu'il accorde, à la suite de Montesquieu, aux institutions l'amène à examiner avec soin les modifications qu'a subies la constitution primitive lorsque Charlemagne a introduit en Saxe les lois franques. Bref, l'ouvrage de Lotdmann est celui d'un érudit

(34) Préface à *OG* 1, HKA XII, 1, p. 31.

(35) *Ibid.*, p. 32.

consciencieux qui donne un récit linéaire et peu ou prou commenté des faits, tandis que celui de Möser est d'un juriste et d'un penseur politique qui s'efforce, à la manière de Montesquieu, de dégager les principes qui font l'esprit général, les moeurs et les manières d'une nation, de retrouver ces principes dans les institutions et d'en étudier l'altération à travers les vicissitudes de l'histoire. L'*Histoire d'Osnabrück* emprunte à tous les genres qui ont été pratiqués par l'historiographie allemande depuis près de cent ans mais qui tendaient à évoluer vers le milieu du XVIIIe siècle sous l'influence des historiens français des Lumières. Bien qu'il s'en défende parfois, Möser n'a pas échappé à cette influence et il éprouve, comme la plupart de ses contemporains, le besoin de faire cet effort de synthèse dont Voltaire a donné l'exemple avec son *Siècle de Louis XIV* et avec son *Essai sur les moeurs*. Rien ne montre mieux son originalité qu'une comparaison entre son ouvrage d'histoire locale et celui de son ami et prédécesseur Lodtmann. Mais du même coup cette comparaison suggère, avant même que l'on étudie les textes de plus près, que cette originalité est due en grande partie à la lecture de Voltaire et, bien plus encore, à celle de Montesquieu.

Quand on connaît le passé de Möser, son attachement au terroir natal et l'intérêt qu'il a manifesté depuis la fin des années quarante pour l'histoire nationale et locale, on n'est pas surpris de le voir entreprendre vers la fin de la guerre de Sept ans la rédaction d'une *Histoire d'Osnabrück*. Mais le passé de l'auteur n'explique pas tout. Il y a un abîme entre les aperçus assez limités qu'il a fournis auparavant et cet ouvrage de longue haleine qui propose une vision globale et assez révolutionnaire de l'histoire allemande et qui est fondé sur une philosophie politique dont on ne trouve guère la trace chez l'auteur avant le début des années soixante. Le projet primitif de poursuivre purement et simplement l'oeuvre inachevée de Lodtmann n'explique pas tout. On a vu que le prédécesseur a livré une matière finalement assez mal maîtrisée à laquelle Möser a insufflé un esprit tout à fait nouveau et qu'il a profondément remaniée. L'idée d'écrire un ouvrage d'histoire qui fût en même temps un ouvrage de réflexion politique a pu lui venir de son expérience

de diplomate et d'homme d'Etat pendant et aussitôt après la guerre de Sept ans, une expérience dont on sait les effets sur sa pensée. Mais jusqu'à présent l'orientation essentiellement politique de cette pensée ne s'est pas traduite dans des ouvrages d'histoire, mais dans des écrits de caractère littéraire, comme la *Défense d'Arlequin*, ou de caractère théologique et philosophique, comme l'*Anti-Candide* ou la *Lettre au Vicaire savoyard*. On sait mal comment et quand s'est fait le lien entre la réflexion politique et la réflexion historique. Quand il commence à faire part à ses correspondants, à partir de 1763, de son projet d'écrire un ouvrage d'histoire locale et des conceptions qu'il veut y développer, Möser a déjà commencé à travailler à la rédaction de son *Histoire d'Osnabruck*. Cette oeuvre est née, comme *Arlequin* et probablement comme la *Lettre au Vicaire savoyard*, dans les camps des années belligérantes et les premières pages ont été rédigées à Londres (36). Maint paragraphe a été médité pendant les trajets, alors que Möser se rendait à quelque quartier général et mis sur le papier à la première halte venue (37). Quand il revient de Londres, il a déjà suffisamment avancé les travaux pour songer à chercher un éditeur (38). Les premières épreuves sortent des presses dès janvier 1765 (39). L'impression de l'*Introduction générale* est achevée dès 1766 (40). Möser n'avait primitivement pas l'intention de livrer son ouvrage au grand public, mais il voulait demander auparavant l'"avis de quelques hommes de bon conseil" (41). Il attend donc deux ans et se décide finalement à faire publier en 1768 en deux cents exemplaires seulement une première édition de l'*Introduction générale*.

(36) Lettre à une personnalité inconnue datée de 1769, *Briefe*, p. 242.

(37) *Ibid.*

(38) Lettre à Th. Abbt du 12 mai 1764, *Briefe*, p. 146.

(39) Lettre à Th. Abbt de janvier 1765, *Briefe*, p. 181.

(40) Von Behr accuse réception d'un exemplaire de l'*Histoire d'Osnabruck* dans une lettre adressée à Möser le 7 juillet 1766 (*Briefe*, p. 222) et il propose en même temps une subvention spéciale pour une édition plus correcte et illustrée.

(41) Lettre à Nicolaï du 1er juillet 1776, *Briefe*, p. 281 : "das Urtheil würdiger Männer darüber einzuholen".

Cette première édition, qui a connu un succès considérable, est rapidement épuisée. Möser est résolu à poursuivre son ouvrage et à l'achever (42). Il lui faudra douze ans encore pour publier, en 1780, la seconde édition, assez considérablement remaniée et augmentée d'une seconde partie, qui n'est pas la dernière. On sait que la suite ne sera pas publiée de son vivant et que l'oeuvre ne sera jamais achevée. Pour la première édition les choses sont donc allées assez vite puisque l'on peut supposer que l'essentiel en a été rédigé entre 1763 et 1766. Mais comme il n'a jamais parlé ni de ses nouvelles conceptions historiques ni de l'ouvrage qu'il se proposait d'écrire avant 1763 (43), force est d'admettre que Möser a mûri son projet sans s'en confier à personne. Nous ne sommes donc pas renseignés sur l'évolution de sa pensée historique entre 1755 et 1763. Tout ce que l'on sait est que son activité politique, pendant la guerre de Sept ans lui a fait prendre conscience de l'intérêt que présentait la connaissance du passé pour une meilleure compréhension de la situation actuelle. Les six "déductions" qu'il a rédigées entre 1764 et 1767 à l'occasion de la querelle constitutionnelle qui opposait Georges III au chapitre d'Osnabruck pour faire valoir auprès des instances juridiques impériales les droits du souverain anglais pendant la minorité du prince d'York lui ont certainement permis de préciser l'idée que l'histoire pouvait éclairer le présent et fournir les éléments d'une réflexion juridique et politique (44). Dans ces mémoires il recourt constamment à l'histoire pour interpréter les textes constitutionnels et il souligne le caractère très particulier de l'Evêché d'Osnabruck qu'il présente comme une sorte de phénomène original de la nature (45). Il y accorde également beaucoup d'importance au problème des origines de la souveraineté terri-

(42) *Ibid.*

(43) La première allusion à l'*Histoire d'Osnabruck* et à l'idée directrice que l'auteur se propose d'y illustrer se trouve dans la lettre à Clamor Adolf Theodor von dem Bussche-Hünnefeld du 20 octobre 1763, *Briefe*, p. 424 sq.

(44) Le contenu de ces six "déductions", dont il est superflu d'indiquer les titres, fort longs, est résumé par P. Schmidt, *op. cit.*, pp. 60-64.

(45) *Ibid.*, p. 64.

toriale qui est dans l'ouvrage d'histoire le corrélatif de l'apologie des anciennes libertés allemandes. En outre, les "déductions" sont contemporaines ou postérieures à la rédaction de l'*Introduction générale* et elles n'apportent donc aucune lumière sur la formation de la pensée historique de Möser entre 1755 et 1763.

Si la pratique professionnelle ne suffit pas à expliquer l'évolution de cette pensée, on est amené à se demander quels sont les auteurs qui ont pu exercer quelque influence sur l'écrivain osnabruckois pendant les sept années de la guerre. On sait qu'il a lu un nombre considérable d'ouvrages historiques allemands qui correspondaient aux différents genres définis ci-dessus et qu'il possédait dans sa bibliothèque (46). Mais aucun de ces ouvrages n'a pu lui fournir l'idée d'un Etat germanique primitif fondé sur le principe de l'honneur et de la liberté ni celle d'une évolution cohérente et divisée en grandes périodes de l'ensemble du corps politique jusqu'à l'établissement définitif du système de la souveraineté territoriale (47). On a émis l'hypothèse que Möser avait trouvé l'idée des périodes dans une recension anonyme de l'*Histoire du genre humain* de Th. Abbt parue dans la *Allgemeine Historische Bibliothek* de Gatterer (48). Le critique anonyme souhaitait que l'on donnât à l'histoire générale l'unité d'une oeuvre d'art et que l'on traitât au moins l'ensemble d'une période de l'histoire selon les règles du poème épique. S'il est vrai que Möser n'a rédigé qu'en 1768 la préface à la première édition de l'*Histoire d'Osnabruck* dans laquelle il expose sa conception du développement cohérent de l'histoire d'Allemagne à partir d'un schéma initial et selon quatre périodes bien caractérisées et qu'il a donc pu tirer profit de cette recension, il est tout aussi vrai que ses

(46) B. R. Abeken a rédigé en 1816/17 un catalogue manuscrit de la bibliothèque de Möser que l'on peut consulter aujourd'hui aux archives d'Etat d'Osnabruck (Dep. 58 HS). Ce catalogue contient une majorité de livres d'histoire.

(47) Encore en 1780, dans son *Projet d'un plan nouveau pour l'histoire de l'Empire allemand* (PPh IV, 40, HKA VII, p. 133), Möser critique les ouvrages de Pütter et de Schmid qu'il compare à un serpent coupé en mille morceaux qui ne seraient reliés que par un peu de peau.

(48) Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, op. cit., p. 320 sq., indique cette source (*Allgemeine Historische Bibliothek*, 1767, t. 4).

conceptions étaient déjà fixées avant cette date, comme le prouvent l'*Introduction générale* où toute l'organisation politique des anciens Saxons est commandée par un principe directeur et la correspondance avec Abbt dans laquelle il est souvent question de la cohérence de l'exposé historique. Déjà le 1er avril 1765 il parle à son ami de "l'art de donner à une série de petites histoires millénaires cette heureuse unité qui exerce un effet si puissant sur le récit et sur le style (49). Il faut regarder, poursuit-il, l'histoire de l'Empire de loin, comme on regarde de loin, pour l'admirer, une montagne dont on ne voit, si l'on est trop près, que les imperfections et le relief chaotique (50). L'image rappelle les comparaisons qu'il utilisait dans la *Spectatrice allemande* pour justifier l'harmonie d'ensemble de la nature dont les petits esprits, incapables de prendre leurs distances, n'aperçoivent que les imperfections apparentes. Il applique ainsi à l'histoire ses conceptions esthétiques de toujours, qui sont d'inspiration leibnizienne. Ce point de vue esthétique est confirmé par l'intérêt que Möser manifeste dans ces lettres pour les théories de Winckelmann. L'influence de l'auteur de l'*Histoire de l'art antique*, ouvrage paru en 1764, sur les conceptions historiographiques de Möser semble avoir été décisive (51). Winckelmann lui a donné l'idée d'un "style d'époque", d'un "Zeitstil", qui postule un rapport étroit entre tous les phénomènes sociaux, politiques et culturels à une époque donnée. Möser conseille à Abbt, en mai 1765, de travailler en s'inspirant de Winckelmann et d'adopter son point de vue qui est celui d'un esprit qui voit les choses d'assez haut et discerne l'unité à travers la diversité (52). Un mois plus tard il revient sur ce problème. Il faut, écrit-il à Abbt le 26 juin 1765, une ligne directrice qui détermine l'action principale, les autres actions étant réduites au rôle d'épisodes secondaires (53). Cette ligne principa-

(49) *Briefe*, p. 183.

(50) *Ibid.*

(51) L'influence de Winckelmann est soulignée par presque tous les critiques, en particulier par F. Meinecke, *Entstehung des Historismus*, *op. cit.*, p. 328 sq. et par P. Schmidt, *Möser als Historiker*, *op. cit.*, p. 35 sq.

(52) *Briefe*, p. 184.

(53) *Briefe*, p. 189.

le n'est pas nécessairement l'histoire d'un peuple auquel on sacrifierait tous les autres peuples. C'est ainsi que Winckelmann, dans son *Histoire de l'art antique*, a subordonné l'histoire des arts de tous les peuples à l'histoire d'un idéal esthétique qui constitue l'action principale (54). Abbt ne pourrait-il pas en faire autant dans l'histoire générale qu'il est en train de rédiger ? Dans ce cas l'histoire de l'humanité constituerait l'intention principale et c'est l'homme qui deviendrait l'idéal. Mais comment réaliser ce plan ? Möser sent que la matière historique qu'il faudrait brasser devrait être celle qu'aborde Montesquieu (55). Mais il sent aussi que ce serait une entreprise qui dépasserait les forces d'un seul homme que de donner la forme d'une épopée à l'évolution des arts, des sciences, des opinions, des formes de gouvernement et des lois, etc. En attendant, Abbt devrait donner une certaine cohérence aux périodes entre lesquelles il établit des parallèles et éviter de les articuler selon la chronologie des souverains. Ce que veut Möser, qui songe à son *Histoire d'Osnabruck* dont il parle par la suite, c'est l'histoire du peuple et de sa forme de gouvernement (56). Le rôle des souverains est secondaire et ne doit être pris en considération que dans la mesure où il peut être une cause d'évolution parmi d'autres. Les princes ne sont que des bornes au bord de la route et Abbt gagnera en ampleur et en puissance s'il propose ainsi des "tableaux historiques des périodes" (57) et n'indique qu'après coup les "bornes".

Ces lettres ne sont pas seulement intéressantes parce qu'elles montrent que Möser avait conçu l'idée des périodes bien avant 1767 et qu'il se préoccupait de soumettre, à la suite de Winckelmann, le récit historique à des normes esthétiques, mais encore parce qu'il y fait référence à Montesquieu et qu'il emploie, pour parler des périodes, d'une formule française qui pourrait bien être empruntée à Voltaire.

Si les références à Voltaire sont rares dans les textes qui rendent compte de la genèse de la pensée historique de Möser entre 1763 et

(54) *Ibid.*

(55) *Ibid.*

(56) *Ibid.*, p. 190.

(57) *Ibid.* (en français dans le texte).

1768, celles qui concernent Montesquieu sont relativement nombreuses. Elles nous renseignent sur la valeur que Möser accorde à l'*Esprit des lois* et sur les aspects de l'ouvrage qui retiennent son attention. Dans la lettre à Abbt qui vient d'être examinée, c'est le point de vue que Montesquieu adopte dans son ouvrage, le choix de la matière, qui semblent être approuvés. L'auteur français a une vision globale de l'histoire humaine, il évite la chronique dynastique et organise son sujet, qui porte essentiellement sur les opinions, les formes de gouvernement (58) et les lois, selon quelques principes directeurs. Möser a bien vu que l'*Esprit des lois* n'était pas à proprement parler un ouvrage d'histoire et encore moins un récit purement linéaire de la vie des régents, mais bien plutôt un ouvrage de science humaine et politique. Ce genre ne peut que le séduire puisqu'il est résolu lui-même à faire de l'histoire la matière d'une réflexion politique. Mais l'allusion implique également une réserve. En remarquant que la matière qu'il faudrait brasser dans une histoire de l'humanité *devrait* être celle qu'aborde (59) Montesquieu, il suggère que l'auteur français n'a fait qu'esquisser ce qu'il faudrait réellement faire. Il est vrai que Möser ne s'intéresse ici à une histoire de l'humanité que parce que Th. Abbt est en train d'en écrire une. Lui-même préfère se concentrer sur l'histoire nationale et locale, quitte à en dégager par la suite des principes plus généraux. Il ne saurait donc faire grief à Montesquieu d'avoir insuffisamment traité un sujet qui n'était d'ailleurs pas vraiment le sien. Il est significatif qu'il cite souvent l'auteur de l'*Esprit des lois* en même temps que Winckelmann : les deux écrivains ont en effet en commun un sens très développé des rapports qui s'établissent entre les différents domaines de la réalité physique et humaine. Dans une lettre à Nicolai d'avril 1767, il parle des travaux historiques que veut entreprendre Abbt, en particulier de son intention de mettre en rapport, à l'exemple de Winckelmann,

(58) L'expression "forme de gouvernement" elle-même est de Montesquieu.

(59) Möser emploie le verbe "berühren", "effleurer".

la politique et l'art. Cette intention inspire à Möser la remarque suivante :

"Il y a plusieurs autres sortes d'antiques que ceux que Monsieur Winckelmann a choisis pour objet de son histoire ; je veux dire ceux que Montesquieu a intégrés dans son grand et excellent tableau, sans avoir pourtant traité une seule de ses figures avec l'application convenable et avec toute la fidélité requise. Nous avons souvent parlé de ces antiques et souhaité qu'un Winckelmann possédât assez de connaissances philosophiques et historiques, pour les étudier avec plus de précision" (60).

S'il l'emporte sur Winckelmann par le choix de la matière, c'est-à-dire probablement des institutions antiques, Montesquieu lui est inférieur par la manière de traiter son sujet, car il n'a pas la précision et la rigueur de l'historien de l'art allemand. Eloge et critique sont étroitement mêlés et il en est presque toujours ainsi quand Möser parle de Montesquieu. Déjà en avril 1764 il avait écrit à Abbt :

"Montesquieu ressemble à la plus belle des fleurs que je connaisse ; mais lorsqu'on l'examine au microscope, elle perd sa beauté. Elle ne souffre pas l'anatomie" (61).

Le verdict est le même dans une autre lettre à Abbt de janvier 1765 :

"Je viens de consulter le Montesquieu sur les lois de Lycurgue. L'homme est beau partout, mais il n'est jamais là où on l'attend quand on l'examine de près et qu'on le dissèque. Il n'a pas vos pensées" (62).

(60) *Briefe*, p. 235 (lettre à Nicolai du 5 avril 1767).

(61) *Briefe*, p. 152.

(62) *Briefe*, p. 182.

L'impression d'ensemble est donc plutôt favorable. Möser se sent manifestement des affinités avec cet auteur avec lequel il partage un intérêt commun pour l'étude des institutions et qui aborde l'histoire dans la même perspective que lui. Mais dès qu'on aborde le détail, il faut déchanter, car Montesquieu reste trop dans les généralités et manque de précision. Cette critique ne saurait nous surprendre, venant d'un auteur qui concentre toute son attention sur un espace géographique et historique limité et qui étudie par le menu, avec toute la rigueur d'un juriste versé dans le droit local, les institutions de sa province. Relevons toutefois que l'*Esprit des Lois* est appelé "le Montesquieu", comme on dirait aujourd'hui "le Littré" ou le "Larousse". L'ouvrage est assez connu dans la république des lettres allemandes pour qu'on puisse se dispenser d'en donner chaque fois le titre. Dans une autre lettre, envoyée à Nicolaï le 11 février 1767, Möser donne un exemple précis du manque de rigueur de Montesquieu. Il parle de la personnalité et de l'oeuvre d'Abbt qui vient de mourir. Il évoque un article des *Literaturbriefe* où le défunt avait pris la défense des Hilotes contre Lycurgue. Il lui a démontré que le législateur spartiate ne pouvait pas mélanger des citoyens qui avaient des biens et qui combattaient à leurs propres frais et des Hilotes qui n'étaient que de simples journaliers. Et il conclut :

"Il lui (à Abbt) est arrivé la même chose qu'à Monsieur Montesquieu qui tenait les lois des barbares pour personnelles, sous prétexte que les Francs, les Romains et les Burgondes avait des droits différents dans le même pays, alors que ces lois étaient "réelles" parce que le Franc, en tant que paysan ou propriétaire foncier, ne pouvait pas accomplir les mêmes services, ni avoir le même degré d'honneur et les mêmes droits que les gens du troisième niveau inférieur" (63).

(63) *Briefe*, p. 231. Möser fait allusion au chapitre deux du livre vingt-huit de l'*Esprit des Lois* : "Que les lois des Barbares furent toutes personnelles" (éd. R. Caillois, p. 299).

Le problème évoqué dans ce passage est repris et développé dans l'*Histoire d'Osnabrück* (64) et il concerne un point essentiel de la théorie politique de Möser : celui du statut du citoyen de plein droit dans l'ancienne constitution germanique. Ce statut ne tenait pas compte de la personne de l'individu, de sa qualité d'homme, mais il dépendait d'une situation objective, "réelle", c'est-à-dire de l'appartenance de l'individu à une classe qualifiée par la nature des biens qu'elle possédait. Sur ce point central de son système, Möser, qui est convaincu d'avoir découvert l'authentique esprit des lois germaniques, ne peut effectivement que rejeter vigoureusement la notion de "loi personnelle" à laquelle adhère l'auteur de l'*Esprit des Lois*, coupable d'avoir commis sur une question considérée comme cruciale une erreur d'appréciation lourde de conséquences. Mais de telles erreurs, qui se révèlent dès qu'on examine l'ouvrage de plus près, n'empêchent pas Möser d'approuver la méthode et l'intention générale de Montesquieu et d'en conseiller la lecture à Th. Abbt :

"Car l'histoire vous enseignera le droit dès que votre regard se sera quelque peu exercé. C'est ainsi que Montesquieu a lu et exploité l'histoire" (65).

Le conseil formulé ici rappelle tout à fait le principe adopté par Montesquieu et constamment pratiqué par Möser dans ses écrits historiques à partir de 1763 : "Il faut éclairer l'histoire par les lois et les lois par l'histoire" (66). Abbt ne s'y est d'ailleurs pas trompé : pour lui Möser est, malgré les réserves qu'il croit bon d'exprimer parfois sur le manque de rigueur de l'*Esprit des Lois*, un disciple de Montesquieu, bien plus : un second Montesquieu :

"Que devient le second placard de l'*Histoire d'Osnabrück* ? demande-t-il le 10 juin 1765 à son ami qui est en train

(64) Cf. *OG* 1, HKA XII, 1, p. 280 sq., note f.

(65) *Briefe*, p. 187 (lettre de juin 1765).

(66) *Esprit des Lois*, éd. R. Caillois, p. 943.

de faire mettre sous presse les premières pages de son ouvrage. Car j'espère bien que le premier est déjà entièrement imprimé. Oh ! Si je pouvais seulement être auprès de vous ! Comme j'exhorterais *mon Montesquieu* à achever son oeuvre !" (67).

Il est encore des passages dans ces lettres dans lesquels Möser ne parle pas explicitement de Montesquieu mais dans lesquels il s'inspire manifestement de lui. Ainsi en est-il de ceux où il recommande à Abbt de ne pas conter l'histoire des individus, régents ou hommes célèbres, mais de personnaliser l'Etat et d'en faire le héros principal de l'intrigue historique (68). Dans l'*Esprit des lois* il est rarement question des grands personnages, mais plutôt de cet ensemble anonyme que constituent un Etat, un peuple avec ses institutions. Mais l'allusion est bien plus évidente encore lorsqu'il est question de faire l'histoire de l'Etat et des citoyens en tenant compte du sol et du climat (69). Le rapport qui s'établit entre les lois et ces réalités physiques que sont le climat et le sol font partie de ces aspects de la théorie de Montesquieu qui n'ont guère trouvé audience en Allemagne où l'on ne goûtait pas cette tendance à un déterminisme volontiers taxé de matérialiste (70). Möser est un des seuls à avoir repris cette théorie du climat et du sol. Il la suggère dans ce passage de sa correspondance et il soulignera au moins l'influence de la nature du terrain sur les mœurs et sur les lois dans le second chapitre de l'*Introduction générale*. Lorsque Möser écrit encore fin août 1765 à Abbt que l'on reconnaît l'âge d'une constitution au degré de liberté qu'elle assure et qu'il précise par une belle formule que "la liberté est la jeunesse et le despotisme la vieillesse", (71) il est bien près de partager la conviction de Montesquieu, du moins en ce qui concerne les gouvernements républicain et monarchique, le despotisme représen-

(67) *Briefe*, p. 188.

(68) Cf., par exemple la lettre à Abbt du 1er avril 1765, *Briefe*, p. 183.

(69) *Ibid.*

(70) Cf. R. Vierhaus, *Montesquieu in Deutschland*, *op. cit.*, p. 416 ss.

(71) *Briefe*, p. 198.

tant la ruine de la liberté dès le départ ou étant une forme d'Etat autrefois libérale qui s'est dégradée au cours des âges. Tout le livre huitième de l'*Esprit des Loix* qui décrit la corruption des principes des trois gouvernements implique une conception pessimiste de l'histoire, puisque les principes garants d'un certain équilibre des pouvoirs dans la république et dans la monarchie se dégradent selon un processus quasi mécanique qui aboutit irrésistiblement à diverses formes de despotisme. S'il est assez peu explicite sur ce point en ce qui concerne les républiques, Montesquieu dit de la monarchie, avec d'autres mots, ce que Möser dit dans sa lettre à Abbt des constitutions politiques en général :

"Les fleuves courent se mêler dans la mer : les monarchies vont se perdre dans le despotisme" (72)

On ne soulignera jamais assez que l'*Esprit des Loix* est un ouvrage de polémique. Son auteur examine les mécanismes constitutionnels qui permettent d'assurer cette liberté politique, "ce bien qui fait jouir des autres biens". L'idéal reste pour lui la république antique. Mais cet âge d'or est révolu et "la liberté politique se trouve (aujourd'hui) dans les gouvernements modérés" (73), c'est-à-dire dans les monarchies. Montesquieu songe en premier lieu à la monarchie parlementaire anglaise. Mais il estime que la monarchie française, avec ses corps intermédiaires et son dépôt des lois dont les Parlements sont les gardiens, constitue également un gouvernement modéré qui s'accommode d'un degré satisfaisant de liberté. Parmi les corps intermédiaires, il accorde tous ses soins à celui dont il fait partie, c'est-à-dire à la noblesse. Or depuis Louis XIV, le pouvoir royal se centralise, il réduit le droit de remontrance des parlements et il a tendance à soumettre la noblesse à sa discrétion. Ainsi Montesquieu participe-t-il à cette fronde nobiliaire qui couve tout au long de son siècle et il prend parti, en nuancant ses thèses, pour le marquis de Boulainvilliers qui fait des nobles les égaux du roi (74) contre l'abbé Dubos qui justifie historiquement la primauté

(72) *Esprit des Loix*, éd. R. Caillois, p. 364.

(73) *Ibid.*, p. 395.

(74) Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, 1727. Montesquieu fait l'éloge de cet ouvrage dans l'*Esprit des Loix*, XXX, 10, éd. R. Caillois, p. 891 sq.

et l'excellence des prérogatives royales (75). L'un des buts qu'il poursuit en rédigeant l'*Esprit des lois*, en particulier les chapitres sur les origines de la monarchie française, est de rétablir les droits du second ordre et d'équilibrer un pouvoir royal qui tend à devenir despotique (76). Pour justifier son propos, il remonte jusqu'à la période où les Francs et d'autres peuplades germaniques se sont installés dans les Gaules et même au-delà, jusqu'aux anciennes institutions germaniques telles qu'elles sont décrites dans la *Germanie* de Tacite.

Le patricien de robe Möser se trouve à Osnabruck à peu près dans la même situation que Montesquieu en France, à cette différence qu'il n'est pas noble, mais roturier et que le sort du troisième ordre l'intéresse autant que celui du second. Il constate également que les anciennes libertés allemandes ont été bafouées par les officiers d'empire qui se sont peu à peu transformés en souverains territoriaux. Le régime absolutiste territorial qui s'est instauré dans les Allemagnes depuis la Réforme et qui a été confirmé par le Traité de Westphalie a tendance à niveler les anciennes hiérarchies politiques et sociales et à faire des anciens citoyens actifs de la nation des sujets réduits à la condition d'hommes dépourvus de droits politiques. C'est donc une forme de despotisme moderne contre laquelle Möser réagit aussi vigoureusement que Montesquieu contre le centralisme monarchique. Cette hostilité à l'égard du pouvoir territorial reste assez discrète dans l'*Introduction générale* où elle se manifeste surtout dans quelques notes. Mais Möser adopte la même démarche que Montesquieu pour prouver que ce pouvoir est usurpé : il remonte aux anciennes institutions germaniques pour démontrer qu'à cette époque les citoyens constituaient une sorte de république et n'étaient soumis à aucun monarque et à l'empire de Charlemagne pour démontrer que

(75) Dubos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, 1734. Montesquieu réfute plusieurs fois les thèses de l'abbé Dubos dans l'*Esprit des lois*. Il en dénonce la fausseté (XXVIII, 3, éd. R. Caillois, p. 795) et y voit une conjuration contre la noblesse (*Esprit*, XXX, 10, *ibid.*, p. 891 sq.) Möser cite plusieurs fois Dubos dans l'*Introduction générale*, souvent en même temps que Montesquieu (OG 1, HKA XII, 1, p. 205, 228 et 238). Comme l'indique le catalogue d'Abeken, il possédait son ouvrage dans sa bibliothèque.

(76) Cf. R. Shakleton, *Montesquieu*, p. 255 sq.

les futurs souverains territoriaux n'étaient que les serviteurs d'une couronne soucieuse de préserver les libertés du peuple saxon. En ce sens l'*Histoire d'Osnabruck* est un ouvrage de polémique comme l'*Esprit des Lois* et, sous la forme d'une histoire érudite, elle soulève des problèmes qui sont d'une brûlante actualité.

Si cette intention polémique est plus ou moins dissimulée dans l'oeuvre elle-même, elle se manifeste au grand jour dans les lettres que Möser a envoyées à ses correspondants pendant la période de la rédaction. Elle est évidente dans la lettre que Möser adresse à Clamor Adolph Theodor von dem Bussche-Hünnefeld de 20 octobre 1763 et qui est la première où il soit fait allusion à l'*Histoire d'Osnabruck* (77). Möser s'y vante d'avoir inventé une toute nouvelle théorie qui renverse tous les systèmes anciens de l'histoire impériale et territoriale. Il veut limiter les droits des empereurs et des souverains à partir de principes qui sont inédits et restaurer en Allemagne la dignité des nobles et des roturiers (78), qui se sont maintenus en Angleterre, en Suède ou en Pologne. Il montrera que les Francs ont opprimé en Allemagne ces deux "classes" qui ont toutefois réussi à se maintenir jusqu'au Traité de Westphalie, c'est-à-dire jusqu'à l'établissement définitif de la souveraineté territoriale. Il montrera encore qu'un souverain ou un duc n'est rien de plus qu'un représentant des "communs" aux diètes et qu'il l'est resté jusqu'au jour où le roi a imposé sa loi aux anciens citoyens libres. Si ceux-ci avaient préservé leur liberté d'élire leurs députés, les princes allemands ne seraient rien d'autre que des députés polonais que le peuple envoie aux diètes. Mais dès lors que le roi s'est octroyé le "jus nominandi sive imponendi" les conditions de l'esclavage étaient réalisées. Par la suite, le souverain territorial est devenu le représentant des nobles, ce qui prouve que les actuels états provinciaux étaient autrefois les états impériaux et que la querelle qui oppose l'empereur aux princes est la plus ridicule du monde puisqu'ils se disputent des droits qui sont en réali-

(77) *Briefe*, p. 424 sq. Clamor von dem Bussche est le frère de feu l'ami de Möser.

(78) S'inspirant du système politique anglais, Möser appelle les citoyens roturiers libres les "communs" et en allemand "die Gemeinen".

té ceux des nobles et des "communs", les véritables membres constituants de la nation. On ne saurait être plus clair. Comme Montesquieu le fait pour la France, Möser rappelle qu'en Allemagne aussi le pouvoir était autrefois entre les mains de ceux que le monarque, empereur, roi ou souverain territorial, a privé de leurs anciennes libertés et que les nouveaux maîtres s'arrogent des droits qu'ils ont usurpés. Mais quel rapport y a-t-il, peut se demander le lecteur, entre cette vision nationale de l'évolution des institutions et l'histoire purement locale de l'Evêché d'Osnabruck ? Möser suggère une réponse en précisant dans sa lettre à von dem Bussche qu'il va s'efforcer d'"intégrer cette théorie dans l'histoire de l'Evêché et mieux éclaircir ainsi mille détails que personne ne comprend aujourd'hui" (79). Ce projet suppose qu'il y ait une correspondance exacte entre l'histoire nationale et l'histoire locale, que celle-ci constitue une sorte de microcosme où se répète sur un domaine limité ce qui s'est produit en grand sur l'ensemble du territoire allemand. En s'attachant à un objet limité dans l'espace, Möser espère donc, grâce à ce postulat de la stricte correspondance, dégager des lois qui s'appliqueront, par extension et par analogie, à un ensemble plus vaste. Ce problème de méthode l'éloigne considérablement de son homologue français. Montesquieu ne fait pas d'histoire locale ou, s'il évoque quelques cas très concrets, il le fait à titre d'exemple, pour illustrer une théorie plus générale. On comprend que dans ces conditions l'auteur allemand ait reproché au Français son manque de précision. Mais les intentions restent largement identiques : prouver par une démarche d'investigation historique qui explore le passé le plus lointain que le pouvoir monarchique actuel est en grande partie usurpé et que les sujets d'aujourd'hui, essentiellement nobles et accessoirement bourgeois chez Montesquieu, essentiellement roturiers et accessoirement nobles chez Möser, étaient les maîtres d'autrefois. Les conceptions de Möser sont plus démocratiques au départ que celles de l'écrivain français. Celui-ci a, certes, reproché à Boulainvilliers d'avoir élaboré une théorie qui constitue une conjuration contre le Tiers Etat, mais il préfère encore cette thèse à

(79) *Briefe*, p. 425 : "...um diese Theorie in die Historie unsers Stifts einzuweben und daraus tausend Umstände, die jetzt niemand versteht, deutlicher aufzuklären".

celle de Dubos qui s'en prend à la noblesse (80). Il compte également les villes, c'est-à-dire la bourgeoisie, parmi les corps intermédiaires qui font équilibre au pouvoir royal, mais c'est surtout le sort de la noblesse qui le préoccupe et il ne parle pas des paysans. Möser accorde, au contraire, la priorité aux propriétaires paysans dans l'ancienne constitution. Il veut faire, écrit-il à Abbt, le 26 juin 1765, l'histoire des nobles et des "communs" (81). Comme Montesquieu, il interprète dans un sens démocratique le tableau que Tacite donne dans la *Germanie* des assemblées politiques chez les Germains : c'est le peuple, et non le roi, qui décide. Mais il ajoute aussitôt que la partie la plus importante et la plus puissante de ce peuple est la "plebs" (82). Ce qu'il appelle la "plebs" n'est pas l'ensemble de la masse populaire, mais ceux à qui la possession d'une terre donne le droit de participer à l'assemblée législative, les "freeholders", comme il les appelle, en reprenant une nouvelle fois un terme anglais, à preuve qu'il avait, comme Montesquieu, les yeux fixés sur le système anglais, malgré le mal qu'il en a dit en revenant de Londres.

En réalité, il ne sait pas trop que faire des nobles dont il s'explique encore mal l'origine. Il a hésité sur le rôle qu'il devait leur réserver dans son histoire nationale. Dans la lettre qui vient d'être citée, il semble les placer sur un pied d'égalité avec les paysans libres. Mais quelques semaines plus tard, il va se raviser. Dans la lettre qu'il envoie à Abbt le 10 août 1765 il fait preuve d'une agressivité tout à fait inattendue de sa part à l'égard de la noblesse (83). Il est probable que le "Konsulent" a eu quelques démêlés avec ses supérieurs aristocratiques et qu'il leur en garde quelque rancune. Il reproche à Abbt d'avoir considéré dans un article des *Literaturbriefe* les nobles comme d'authentiques patriciens. En Allemagne objecte-t-il, la noblesse n'a même pas fait partie autrefois de la nation. Elle n'avait pas plus de droit de vote qu'à Rome. Les nobles n'étaient que les

(80) R. Shakleton, *Montesquieu, op. cit.*, p. 257.

(81) *Briefe*, p. 190.

(82) *Ibid.*

(83) *Briefe*, p. 197.

serviteurs de la république, des valets. Ce sont les "quirites" roturiers, que Möser appelle en allemand des "Wehren", qui ordonnaient et voulaient, "qui jubebant et volebant", écrit-il en latin (84). Ils étaient les "communs", c'est-à-dire les propriétaires d'une "Wortstätte" d'une ferme qui donnait droit de vote à l'assemblée (85). Les nobles, en revanche, n'étaient pas propriétaires et ils avaient tout au plus "suadendi potestatem" (86), voix consultative, et ils ne votaient pas dans les assemblées. Ce qui montre bien qu'il fait de ce problème une affaire personnelle, c'est qu'il ajoute cette remarque :

"Nous autres roturiers, nous avons trop longtemps souffert de l'idée que nous étions d'origine hilotique. Mais il ne doit plus en être ainsi. Ego quiris volo, jubeo !" (87).

Rien ne révèle mieux le caractère polémique et actuel des thèses de Möser. Il ne s'en prend pas seulement au despotisme territorial, mais encore aux prérogatives de la noblesse. En ce sens il va donc plus loin que Montesquieu. Comme celui-ci, il admet volontiers que les nobles se sont constitué très tôt une clientèle. Mais les paysans allemands ne faisaient pas plus partie de cette clientèle que les quirites romains. On notera que Möser prend, comme l'auteur français, la société romaine et le droit romain comme points de référence et qu'il en applique les principes à l'ancienne société germanique. Les nobles, poursuit-il, ne peuvent même pas invoquer, pour justifier leurs privilèges, les services de guerre qu'ils ont rendus à la nation : chez les anciens Allemands, les chefs étaient choisis pour leur courage ("ex virtute") et non parce qu'ils étaient nobles (ex nobilitate") (88). Les nobles n'étaient à l'o-

(84) *Ibid.*

(85) *Ibid.* "Propriétaires" est en français dans le texte.

(86) *Ibid.*

(87) *Ibid.*

(88) *Ibid.*

rigine que des mercenaires que l'on rétribuait, à une époque où l'on ignorait l'argent, avec des terres et qui devaient leur prestige, comme les miliciens d'aujourd'hui, à leur plus grande habileté guerrière. Leurs privilèges viennent de ce que ces terres qu'on leur donnait en solde étaient exonérées de toute charge publique. Mais ces privilèges ne doivent pas faire illusion : les nobles étaient les vassaux de la république et ils n'avaient pas droit au titre de citoyens votants (89). Möser reprendra, en les nuancant quelque peu, ces thèses "démocratiques" dans l'*Introduction générale*. Déjà dans la Préface il écrira que les propriétaires roturiers constituent "l'élément authentique de la nation" (90). Dans le paragraphe consacré à l'assemblée nationale chez les anciens Saxons il adoptera une formulation qui n'est pas sans ambiguïté, mais qui souligne toutefois la prééminence des propriétaires roturiers :

"Les nobles et les "Wehren", ou "communs", étaient donc des états qui étaient placés l'un à côté de l'autre et qui étaient totalement indépendants l'un de l'autre. Mais c'étaient les seconds qui faisaient réellement le corps de la nation et tout dépendait de leur accord" (91).

Dans la seconde édition, en 1780, Möser modifiera ce passage dans un sens plus favorable aux nobles :

"Les nobles et les "Wehren", ou "communs", faisaient le vrai corps de la nation et tout dépendait de leur accord. Les seconds n'étaient obligés en aucune manière à l'égard des premiers" (92).

(89) *Ibid.*

(90) *OG 1*, Préface, HKA XII, 1, p. 34 : "die wahren Bestandteile der Nation".

(91) *OG 1*, HKA XII, 1, p. 99.

(92) *OG 2*, HKA XII, 2, p. 95.

Möser revient donc à sa thèse primitive des deux états indépendants l'un de l'autre, mais égaux en dignité. Entre 1768 et 1780 il avait eu le temps d'asseoir son pouvoir, il était devenu plus respectueux de l'ordre établi et il était plus soucieux de ménager la noblesse. Pour illustrer ces deux thèses sensiblement différentes, il s'appuie chaque fois sur le même passage de la *Germanie* de Tacite :

"De minoribus rebus principes consultant, de majoribus omnes, ita tamen ut ea quoque, quorum penes plebem arbitrium est, apud principes pertractentur... Ut turbae placuit considunt armati" (93).

La modification ne s'explique donc par aucune raison d'ordre scientifique, mais elle est uniquement due au changement qui est intervenu dans l'attitude politique de Möser. Rien ne montre mieux que cet exemple que l'*Histoire d'Osnabruck* est autant un ouvrage de réflexion politique, directement adapté à la réalité actuelle, qu'un ouvrage d'érudition historique.

L'examen plus approfondi de l'*Introduction générale* révélera que Möser doit à Montesquieu bien plus que l'idée d'écrire un ouvrage de polémique dirigé contre un pouvoir monarchique jugé trop autoritaire. Mais la dette n'est en général pas avouée et les références explicites à l'auteur de l'*Esprit des lois* sont la plupart assez critiques. Il existe toutefois un document qui est probablement contemporain de la rédaction de l'*Histoire d'Osnabruck* et dans lequel Möser trahit sans ambiguïté aucune son admiration pour Montesquieu et avoue du même coup ce qu'il lui doit. Ce document a en outre l'avantage de montrer que l'auteur osnabruckois s'efforçait d'effacer systématiquement les traces de ses sour-

(93) "Les petites affaires ressortissent aux délibérations des chefs, les grandes à celles de tous, mais non pas cependant sans que celles dont il appartient au peuple de décider ne soient, elles aussi, examinées à fond par les chefs... Quant la multitude l'a décidé, ils prennent séance en armes". *Germanie*, chap. 11, trad. Jacques Perret, Paris, 1967, p. 77. Ce passage constitue la clé de voûte de toutes les théories, à commencer par celle de Montesquieu, qui soulignent le caractère démocratique de la société germanique.

ces et de dissimuler une admiration évidente, dès lors qu'il destinait son texte au public. Il s'agit de trois fragments inachevés, qui constituent les trois brouillons successifs d'un article qui était probablement destiné à être publié dans la *Feuille d'annonces osnabrückoise* (94). Möser y vante les mérites de la constitution des anciens Allemands, en particulier de celle des Saxons. Il la considère, selon une conception qui lui est chère, comme un chef d'oeuvre d'art politique qui est plus digne d'admiration que ceux que les Grecs et les Romains ont produits dans le domaine des beaux-arts. L'idée fondamentale est que, si les peuples de l'Antiquité méditerranéenne ont excellé dans les beaux-arts, les peuples du Nord de l'Europe se sont distingués dans cet art bien plus noble et bien plus utile encore qui consiste à construire des sociétés politiques et à façonner des citoyens. L'ancienne constitution allemande était conçue pour sauvegarder la liberté et la propriété (95) contre les empiétements de l'autorité supérieure tout en assurant le bien commun de la nation. Grâce à un dosage habile elle maintenait l'équilibre entre la liberté et l'ordre, entre les droits des citoyens et ceux de l'Etat. Elle reposait sur un contrat social (96) qui était établi selon le principe de la concession minimale (97), c'est-à-dire qu'elle exigeait des propriétaires qu'ils sacrifiasent de leur liberté tout juste ce qu'il fallait pour que le bien et l'ordre de la communauté nationale soient assurés. Möser se voit confirmé dans son admiration pour les institutions germaniques par ces autorités incontestables que sont les Romains et Montesquieu. A ce sujet il écrit dans le premier fragment :

(94) HKA IX, p. 261-264. Les trois fragments sont intitulés par l'éditeur : *Die Kunst unter den alten Deutschen*.

(95) *Ibid.*, p. 261 et passim. Möser reprend ces deux termes indissociables, qui résument toute sa philosophie politique, du "liberty and property" anglais.

(96) *Ibid.*, p. 262. Möser n'emploie pas ici le terme de "Sozialkontrakt" qu'il emprunte directement à Rousseau, mais la formule germanisée de "gesellschaftlicher Kontrakt".

(97) *Ibid.*, p. 263 : "mit der mindesten Aufopferung ihrer natürlichen Rechte".

"Les Romains, ces arbitres délicats de tout ce qui est beau n'accordaient pas par hasard un intérêt tout particulier à cette (constitution) et Montesquieu formule un jugement qui n'est pas sans fondement lorsqu'il dit que ce qu'on a inventé de grand pour la liberté doit ses origines aux Saxons" (98).

Le second fragment corrige le premier en insistant sur le mérite de la source française :

"Le *grand Montesquieu* attribue aux Saxons l'invention de cet art (celui qui consiste à établir des institutions politiques bénéfiques)" (99).

Quant au troisième fragment, il reprend les mêmes idées en les précisant sur certains points, mais il ne dit plus un mot de Montesquieu. Or c'est probablement la version qui est la plus proche de la définitive, celle qui était destinée à être publiée. Möser ne tient pas à ce que l'on sache trop qu'il admire Montesquieu et qu'il lui doit les fondements même de sa pensée politique et de sa conception de l'ancienne constitution allemande. Mais c'est précisément dans ce troisième fragment où il dissimule sa source qu'il l'exploite le plus abondamment. Il ne se réfère à aucun passage précis de l'*Esprit des Lois*. On chercherait en vain dans cet ouvrage un passage où il soit fait allusion aux avantages que présentent les institutions saxonnes. Sur ce point Möser sollicite quelque peu la pensée de son auteur et il applique ce que celui-ci dit des Germains en général aux tribus de sa province dont il distingue les institutions de celles des autres peuplades germaniques. Il fait d'ailleurs subir le même traitement à la *Germanie* de Tacite qui est, pour tout ce qui concerne l'antiquité germanique, la source commune des deux auteurs. Si l'on veut chercher des points de référence plus précis, on songe aussitôt à la remarque qui clôt, dans l'*Esprit des Lois*, le dé-

(98) *Ibid.*, p. 262.

(99) *Ibid.*

veloppement sur le régime politique britannique :

"Si l'on veut lire l'admirable ouvrage de Tacite sur *Les moeurs des Germains*, on verra que c'est d'eux que les Anglais ont tiré l'idée de leur gouvernement politique. Ce beau système a été trouvé dans les bois" (100).

Pour Montesquieu il est évident que les régimes modérés d'Europe dérivent tous des coutumes germaniques et cette évidence est partagée par Möser qui citera ce passage du livre onze de *l'Esprit des lois* dans *l'Histoire d'Osnabruck* (101). Mais l'auteur allemand pourrait invoquer bien d'autres passages encore. L'idée d'équilibre entre les différents partenaires de la société politique germanique est développée dans le chapitre où Montesquieu examine les origines de ce qu'il appelle le "gouvernement gothique" (102). Ce gouvernement reste imprégné de l'esprit de liberté qui était celui des Germains avant qu'ils ne quittent leur pays d'origine.

"C'était un bon gouvernement, poursuit Montesquieu, qui avait en soi la capacité de devenir meilleur. La coutume vint d'accorder des lettres d'affranchissement ; et bientôt la liberté civile du peuple, les prérogatives de la noblesse et du clergé, la puissance des rois, se trouvèrent dans un tel concert, que je ne crois pas qu'il y ait eu sur terre de gouvernement si bien tempéré que le fut celui de chaque partie de l'Europe dans le temps qu'il subsista" (103).

Le gouvernement gothique n'est plus tout à fait celui des Germains et encore moins celui des Saxons que décrit Möser, mais il reste fidèle à l'esprit des origines qui garantit la liberté civile du peuple et cet

(100) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 407.

(101) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 78.

(102) *Esprit des lois*, XI, 8, éd. R. Caillois, p. 409.

(103) *Ibid.*

équilibre politique, ce "concert", que Möser définit dans son texte par la formule de "liberté et ordre". Dans le troisième fragment Möser signale que l'un des moyens de préserver leur liberté était pour les Saxons d'interdire l'établissement des villes et de ne pas tolérer deux habitations principales sur une même propriété foncière (104). C'est une idée qu'il développera souvent dans l'*Histoire d'Osnabrück* et dans de nombreux articles à contenu historico-politique et qui n'a pas échappé à Montesquieu :

"Ils (les Germains) n'habitent point de villes, dit Tacite, et il ne peuvent souffrir que leurs maisons se touchent les unes les autres ; chacun laisse autour de sa maison un petit terrain ou espace, qui est clos et fermé. Tacite parloit exactement" (105).

Montesquieu cite presque mot pour mot le passage de la *Germanie* sur lequel Möser se fondera également pour accréditer sa théorie de l'habitat dispersé comme garantie de la liberté chez les Saxons (106). Il est encore une remarque qui n'a pas dû échapper à l'auteur osnabruckois :

"Il est impossible d'entrer un peu avant dans notre droit politique si l'on ne connaît les lois et les moeurs des Germains" (107).

(104) HKA IX, p. 263 sq.

(105) *Esprit des Lois*, éd. R. Caillois, p. 544.

(106) *Germanie*, chap. XVI : "On sait du reste que les peuples des Germains n'habitent point dans des villes, qu'ils ne supportent même pas des demeures contiguës : ils vivent isolés, séparés, selon qu'une source, un champ, un bois leur a plu. Ils établissent leurs villages non pas avec des bâtiments qui, comme chez nous, s'appuient et tiennent les uns aux autres : chacun entoure sa maison d'un espace libre". Trad. J. Perret, *op. cit.*, p. 80.

(107) *Esprit des Lois*, éd. R. Caillois, p. 912.

De telles phrases ont dû le confirmer dans son projet d'aller chercher dans l'Antiquité germanique les racines des libertés allemandes plus ou moins étouffées par le système absolutiste. On voit donc que Möser est bien parti de Montesquieu pour étudier les institutions des premiers temps et pour en faire l'éloge. Aucun passage de l'*Esprit des lois* ne semble toutefois correspondre exactement au jugement qui est prêté à Montesquieu dans les trois fragments sur l'"art chez les anciens Allemands".

Outre les appréciations portées sur les libertés d'autrefois, on trouve dans ces brouillons d'autres thèmes qui sont chers à Montesquieu. C'est le cas, par exemple, de l'idée que la liberté n'existe que dans la loi. Möser la suggère par sa formule "ordre et liberté". Comme Montesquieu il rejettera toujours cette liberté quasi métaphysique qui aurait existé avant toute loi et dont Rousseau se fait l'avocat. Il n'y a de liberté que là où le droit crée pour ainsi dire un espace de liberté et où des hommes paient par les services qu'ils rendent à la communauté les droits qui concrétisent leur liberté. Ce point de vue rejoint celui de Montesquieu qui définit la liberté politique de la manière suivante :

"...la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un Etat, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir... La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent, et si un citoyen pouvoit faire ce qu'elles défendent, il n'auroit plus de liberté, parce que les autres auroient tous ce même pouvoir" (108).

L'idée que la loi garantit la propriété et que celle-ci est la garante du bien public se trouve également dans l'*Esprit des lois* :

(108) *Ibid.*, p. 395.

"Le bien public est toujours que chacun conserve invariablement la propriété que lui donnent les lois civiles" (109).

Cette phrase se trouve dans un passage où il est également question des lois qui assurent la liberté. Bien qu'il estime que la liberté relève du droit politique et la propriété du droit civil, Montesquieu associe étroitement les deux notions, comme le fait Möser. Les deux auteurs sont bien d'accord sur ce point : la véritable citoyenneté est liée à la propriété. Cette règle est même valable pour les premiers temps de la république romaine telle que Montesquieu la décrit dans les premiers livres de *l'Esprit des Lois* (110). La différence entre les deux écrivains ne réside pas seulement en ceci que Möser accorde la priorité à la propriété foncière et qu'il tolère par résignation la fortune qui repose sur l'argent, mais encore en ceci qu'il considère la propriété aussi bien que la liberté ou, plutôt le couple indissociable "liberté et propriété", comme des "droits naturels" (111), alors que Montesquieu fait relever la propriété du droit civil et non du droit naturel. En réalité, ce n'est pas tellement la propriété que l'auteur allemand considère comme un droit naturel, mais le droit du premier occupant que personne ne peut empêcher de prendre ce qui n'a pas encore été occupé par un autre. Dans les textes de l'époque révolutionnaire ce sera le seul "droit de l'homme" qu'il concèdera aux révolutionnaires (112). Est-il encore besoin de souligner que toutes ces idées que Möser emprunte à Montesquieu sont à l'opposé de celles que défend Rousseau ? De ce dernier Möser ne garde que l'idée d'un contrat social, mais qui est conclu entre *propriétaires* égaux et non entre hommes égaux. Ce point méritera d'être approfondi et il conviendra de voir comment Möser adapte certains aspects de la pensée

(109) *Ibid.*, p. 768.

(110) La citoyenneté associée à la propriété est une idée fort répandue chez les philosophes du XVIII^e siècle et les écrivains politiques des Lumières en général. Voltaire la défend avec insistance.

(111) HKA IX, p. 263.

(112) *Cf.* HKA IX, p. 159.

politique de l'auteur du *Contrat social* à son propre système. Mais il apparaît dès le départ que Rousseau ne saurait faire reposer les droits de l'homme sur la propriété et que la notion d'équilibre des pouvoirs exclut celle d'une volonté générale qui seule est souveraine.

Avant même d'aborder l'*Histoire d'Osnabruck* elle-même il ressort de l'examen des textes qui rendent compte de la genèse de la pensée historique de Möser de 1763 à 1766 et qui révèlent ses intentions profondes que Montesquieu a exercé une influence décisive sur l'orientation générale de l'ouvrage. Peut-on en dire autant de Voltaire qui a si efficacement contribué, comme on l'a vu plus haut, à faire sortir l'historiographie allemande de ses ornières ? Les textes qui viennent d'être examinés, lettres ou fragments posthumes, ne nous fournissent que très peu d'éléments de réponse. L'accueil qui a été fait en Allemagne au XVIIIe siècle à Voltaire en tant qu'historien révèle bien des contradictions. Le bilan de ce qu'il a apporté à l'historiographie est considérable (113). Presque tout le monde reconnaît que l'auteur de l'*Essai des moeurs* a radicalement renouvelé la manière de concevoir et d'écrire l'histoire. On admet qu'il domine souverainement une matière abondante qu'il soumet à un choix très sélectif et très critique et qu'il donne ainsi une forme nouvelle à l'histoire érudite traditionnelle. L'attitude de Voltaire à l'égard de la tradition historique suppose une conception révolutionnaire de l'histoire que l'on peut résumer par la formule "philosophie de l'histoire" : le passé est revu selon les principes de la pensée des Lumières et l'historien devient pour ainsi dire le créateur de son sujet. Cette manière inédite de faire de la matière historique un sujet de réflexion philosophique a été reconnue et parfois même pratiquée par de nombreux auteurs allemands, comme Lessing, Schlözer, Nicolai, Abbt, Schiller, Herder, Iselin et Gatterer. Cette "philosophie de l'histoire" a fixé le nouveau cadre des études historiques : elles prennent une dimension universelle et s'attachent en priorité à l'histoire de l'homme. Les sociétés et les na-

(113) Otto Dann, "Voltaire und die deutsche Geschichtsschreibung", in : P. Brockmeier, R. Desné, J. Voss, éd., *Voltaire und Deutschland*, Stuttgart, 1979, pp. 463-467 fait un bilan très complet de tout ce que Voltaire a apporté à l'historiographie allemande.

tions dans leur ensemble prennent plus d'importance que le destin individuel des monarques. Ce sont les institutions, les faits économiques et culturels qui sont mis au premier plan. Ce point de vue universaliste a pour conséquence que l'attention qui se portait jusqu'alors essentiellement sur l'histoire de l'Antiquité s'oriente désormais vers les temps modernes. L'histoire devient histoire contemporaine et s'intéresse de préférence à l'étude du XVIIe et du XVIIIe siècles. Voltaire s'est efforcé encore d'introduire dans l'histoire les méthodes des sciences exactes et naturelles en exploitant les données statistiques pour obtenir des renseignements plus précis sur l'état d'une société et sur son évolution. Il a enfin séduit par l'orientation pratique qu'il donnait à son historiographie et par la forme élégante et accessible qu'il lui conférait. Il est l'un des premiers à avoir fait d'une science qui relevait jusqu'alors de l'austère érudition un genre littéraire fort apprécié du public cultivé. L'inconvénient est que ce dernier trait a desservi le prestige de Voltaire en Allemagne plus qu'il ne l'a servi. Oubliant qu'il était le fondateur d'une nouvelle historiographie, les Allemands lui ont reproché son dilettantisme et sa légèreté (114). Ils ont regretté que les principes inédits qu'il avait introduits dans la recherche historique aient été altérés par les défauts d'exécution qui tenaient au caractère de l'auteur, à la désinvolture avec laquelle il mettait l'histoire universelle au service d'une cause partisane (115). Sa philosophie de l'histoire n'était, pensait-on, qu'une façon d'exploiter les données historiques pour poursuivre le combat contre les préjugés, le despotisme, la hiérarchie ecclésiastique et le dogme chrétien (116). Savants, clercs et représentants de la culture allemande ont ainsi opposé une résistance acharnée aux conceptions historiques de Voltaire. Mais les spécialistes ont été contraints d'admettre, du moins au fond d'eux-mêmes, que les idées voltairiennes n'avaient pas que des défauts et ils se sont mis à les exploiter méthodiquement.

(114) H.A. Korff, *Voltaire im literarischen Deutschland des 18. Jahrhunderts*, op. cit., p. 341.

(115) *Ibid.*, p. 343.

(116) *Ibid.*

Möser est probablement de ceux-là. Il n'ignorait pas les grands travaux historiques de Voltaire. Il possédait sur les rayons de sa bibliothèque, comme le prouve le catalogue d'Abeken, l'*Abbrégé de l'Histoire universelle*, les *Annales de l'Empire* et l'*Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre-le-Grand* (117). On est sûr qu'il a au moins lu les *Annales de l'Empire*. Dans une lettre de juillet 1764, il encourage Abbt à écrire une histoire de l'Empereur Maximilien Ier et il fait allusion à ce sujet à une diète de 1495 "à laquelle Voltaire a accordé tant d'attention" (118). En même temps il invite son ami à défendre la thèse que Maximilien voulait transformer les princes d'empire en sénateurs suédois et faire du roi lui-même une sorte de Charles XII (119). L'allusion au souverain suédois permet de supposer qu'il connaissait aussi l'ouvrage que l'écrivain français avait consacré au roi de Suède en 1731. Quand Möser conseille par ailleurs à Abbt de suivre l'exemple de Winckelmann en ordonnant toute la matière de son *Histoire de l'humanité* autour d'une idée directrice qui servirait de norme et de choisir pour remplir cette fonction normative et ordonnatrice l'homme en général, il songe très probablement à la philosophie de l'histoire, ou, plutôt, à l'histoire philosophique de Voltaire dont l'objet principal est l'homme.

Cela n'empêche que Möser partage les préjugés que ses compatriotes nourrissent à l'égard de l'historien français. Dans un texte posthume et non daté mais qui traite de problèmes qui le préoccupaient à l'époque où il rédigeait l'*Histoire d'Osnabrück* et qui est intitulé *l'Histoire en forme d'épopée* (120), Möser se demande si l'application de la forme épique au discours historique ne conduit pas à confondre "le grand avec le vrai", la réalité nue avec le beau et ce qui est mauvais avec

(117) On peut supposer qu'il a lu également le *Siècle de Louis XIV* et l'*Essai sur les mœurs*. Le catalogue d'Abeken n'est pas complet. Il n'indique pas certains ouvrages, en particulier des ouvrages français (Marivaux, Rousseau, Abbé Coyer) dont on sait que Möser les possédait.

(118) *Briefe*, p. 151.

(119) *Ibid.*

(120) "Die Geschichte in der Gestalt einer Epopée", HKA XIV, 1, pp. 167-170.

l'affectation" (121). C'est précisément, remarque-t-il, le défaut dans lequel tombent les Français "qui aiment décrire dans l'histoire, exagérer leurs descriptions et s'en tiennent à l'idéal lorsque la vérité n'est pas assez séduisante et excitante" (122). La recherche à tout prix de la cohérence épique peut nous amener encore à infléchir la vérité en fonction de notre plan, d'une découverte que nous avons faite et qui nous flatte et de nos préjugés (123). On devine que Voltaire est visé. Et effectivement il est nommé dès la ligne suivante :

"Rien n'est plus facile et plus commode que d'introduire subrepticement une cause, d'en tirer profit pour donner une explication des événements et de favoriser ainsi, à la manière d'un Voltaire, l'agréable et le divertissant au détriment de la vérité" (124).

C'est donc bien le préjugé courant que reprend Möser, celui qui fait de Voltaire un dilettante plus soucieux de l'effet esthétique que de rigueur scientifique.

Mais en justifiant par la suite le procédé épique, malgré les inconvénients signalés plus haut, l'auteur de l'article reste bien dans le sillage de l'historiographie voltairienne qui s'efforce de conférer une certaine qualité littéraire à l'exposé historique. C'est ainsi qu'il en vient à vanter l'avantage qu'offre la division en périodes. La période, écrit-il, ne doit pas se limiter au destin d'une dynastie, mais elle doit tenir compte des mutations décisives. Si l'on adopte cette méthode, on pourra donner à l'histoire "l'élan de l'épopée" (125).

(121) *Ibid.*, p. 167.

(122) *Ibid.*, p. 168.

(123) *Ibid.*

(124) *Ibid.* Möser ne fait pas seulement allusion à la tendance "philosophique" générale de l'historiographie voltairienne, mais au plaisir que prenait Voltaire à montrer que les grands effets avaient pour origine de petites causes fortuites. Cf. au sujet de la causalité chez Voltaire J. M. Brumfitt, *Voltaire Historian*, Oxford, 1958, 2e éd. 1970, p. 107 sq.

(125) *Ibid.*, p. 169.

Puis Möser croit pouvoir dégager la loi qui commande l'action à l'intérieur de ces périodes : au début la liberté est en lutte avec l'oppression jusqu'à ce que se dégage "une oeuvre principale" (126), monarchie, démocratie ou république, qui tend vers une certaine perfection avant d'amorcer le déclin qui s'achève à la fin de la période. Cette loi est valable pour la plupart des pays. Là où elle s'applique, il est possible de combiner tous les éléments pour les rassembler dans une épopée : les efforts de la liberté qui se révolte, toutes les entreprises et les lois de la puissance oppressive, les erreurs qui sont commises des deux côtés, le commerce qui fleurit avec la liberté, l'éclat des sciences qui s'accroît dans la monarchie, les effets de l'honneur, la crainte qui rampe (127). Quant aux événements secondaires, ils pourraient servir d'épisode et d'ornements (128). Il serait aisé de trouver dans ces remarques des éléments qui sont empruntés à Montesquieu, comme la corruption des principes des différentes formes de gouvernement, ces principes eux-mêmes, honneur et crainte, et même l'idée d'une évolution cyclique. Mais le critique de Voltaire reste aussi le disciple de Voltaire : la liberté qui favorise le développement du commerce, les sciences qui brillent dans la monarchie sont des idées chères à l'auteur de *l'Essai sur les moeurs* et du *Siècle de Louis XIV*. D'une manière plus générale, l'idée de grandes lois qui commandent le devenir historique quel que soit le pays envisagé et surtout celle d'une histoire qui s'attache aux phénomènes politiques, économiques et culturels sont manifestement d'origine voltairienne. Voltaire n'a-t-il pas été, enfin, l'un des premiers à dégager de la masse amorphe du passé quelques grandes périodes parfaitement homogènes en distinguant dans l'introduction du *Siècle de Louis XIV* quatre "grands siècles" : celui de Philippe et d'Alexandre, celui de César et d'Auguste, celui de la Renaissance italienne des Médicis et enfin le siècle de Louis XIV ? Il est vrai que dans ces siècles Voltaire accorde une place importante à de grands souverains auxquels il attribue une fonction motrice dans l'histoire de l'humanité. Sur ce point Möser ne le suit pas. Mais il le suit dès qu'il

(126) *Ibid.*

(127) *Ibid.*

(128) *Ibid.*

s'agit de décrire les phénomènes politiques, économiques et culturels dans lesquels se manifeste l'esprit qui assure la cohérence de la période. A la fin de son texte, Möser donne un exemple d'une telle période. Son choix n'étonnera pas et il n'est certes pas celui de Voltaire : c'est celle de la "noblesse libre" qui s'est épanouie avant que Charlemagne ne soumette les Saxons (129). Tout dans cette période, l'économie des forces qui permet de sauvegarder l'équilibre communautaire, les institutions, la religion qui favorise la liberté et le courage, les lois qui vont dans le même sens, les coutumes, les guerres contre les Francs, est ordonné en fonction de la fin suprême qu'est la liberté. Quant au déclin, il a été provoqué, par les faiblesses d'une constitution affrontée à une puissance plus unie, par les dissensions internes et par des lois qui ne permettraient pas de surmonter de telles dissensions (130). C'est toute l'*Introduction générale* que Möser résume ici en quelques lignes. Si dans le détail de l'analyse politique et par l'idée d'un esprit général qui définit l'organisation nationale il reste plutôt tributaire de Montesquieu, Möser s'inspire de Voltaire pour la notion de période, pour celle d'une évolution cohérente et pour celle du style qui marque toute une époque. Lorsqu'il écrit en français dans sa lettre à Abbt du 26 juin 1765 qu'il faut donner "des tableaux historiques de périodes" il est donc tout à fait probable qu'il emprunte cette expression à l'auteur du *Siècle de Louis XIV*. Ce qui est incontestable, c'est que, malgré les réserves formulées au début de son article, Möser vise à donner à son récit historique la forme d'une épopée et il introduit ainsi dans l'historiographie des éléments qui relèvent de l'esthétique. Son intention n'est plus celle de l'érudit traditionnel qui veut simplement transmettre des informations, mais d'intéresser le lecteur en lui communiquant cet "élan" qui est le propre de l'action dans l'épopée. L'oeuvre historique devient, comme chez Voltaire, une oeuvre littéraire faite autant pour plaire que pour instruire.

Möser s'inspire du modèle épique, mais il aurait pu tout aussi bien se référer à la tragédie classique. Dans son article, il parle d'"inten-

(129) *Ibid.*, p. 170.

(130) *Ibid.*

tion principale", de "ressort unique" (131), il fait converger toute l'action à l'intérieur d'une période vers un "but final" (132), il imagine des protagonistes qui s'affrontent et qui sont les acteurs de la tragédie, avec cette nuance que ces acteurs ne sont pas des individus, mais des forces collectives, Etats ou peuples, et il dispose les périodes qui rythment l'histoire d'une nation comme les actes d'un drame. C'est moins l'influence de l'historien Voltaire que l'on reconnaît dans ces conceptions esthétiques que celle de Voltaire auteur tragique et, d'une manière plus générale, celle de la tragédie classique française, dont Möser s'efforce d'adapter les structures de l'économie au récit historique.

Mais ce n'est pas seulement l'idée de donner à l'oeuvre historique une finalité esthétique qui est d'origine voltairienne. Les historiens allemands ont été scandalisés que l'on puisse exploiter l'histoire au profit d'une philosophie, qu'on fasse une arme de combat au service de l'idéologie des Lumières. Il est vrai que dans la plupart de ses ouvrages historiques, en particulier dans son *Essai sur les moeurs*, Voltaire a disposé et jugé les faits historiques selon des critères qui étaient ceux de la pensée des Lumières : le bonheur, la raison et le déterminisme scientifique (133). Il a remplacé l'histoire chrétienne selon Bossuet qui décrit le devenir comme un combat entre le ciel et la terre par une histoire profane où tout revient à une lutte entre la raison et la déraison. Il peut ainsi dégager une direction générale qui va dans le sens du progrès et qui aboutit à un point de perfection ultime que définit le règne souverain de la raison. Il va sans dire que cette perfection est près d'être réalisée à l'époque contemporaine. Möser ne peut évidemment pas admettre cette vision de l'histoire. Mais comme l'ont montré les explications qu'il fournit à ses correspondants pendant les années où il rédige l'*Histoire d'Osnabruck*, il fait, lui aussi, de l'histoire une arme de combat, puisqu'il veut démontrer que le pouvoir des souverains est usurpé et qu'il s'en prend à l'absolutisme

(131) *Ibid.*, p. 168.

(132) *Ibid.*, p. 170.

(133) F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, op. cit., p. 74 ss.

territorial et même, à l'occasion, aux prérogatives de la noblesse. Il démontre, à l'exemple de Voltaire, que le devenir historique tend vers un certain point de perfection, c'est-à-dire vers la réalisation parfaite du système de la souveraineté territoriale. Mais il n'approuve pas ce système, alors que Voltaire se félicite du progrès des moeurs, des arts, des sciences et, d'une manière générale, de l'accroissement du bonheur que le règne de plus en plus souverain de la raison assure à l'humanité. Il s'attache en priorité à l'étude d'une évolution politique alors que l'auteur français accorde la priorité aux faits de civilisation. Mais tous deux font de la polémique et de la "propagande". Le combat entre la raison et la déraison devient chez l'écrivain allemand un combat entre la liberté et le pouvoir opprimant. Tous deux ordonnent l'action en fonction d'un but final. Mais Möser modifie le sens de l'évolution : au lieu de voir dans le devenir historique les signes d'un progrès, il y discerne plutôt les signes d'une régression constante : le mieux, la liberté, se trouve à l'origine et le pire, l'oppression, constitue l'issue du processus. Les schémas sont donc les mêmes ils indiquent les différentes phases d'un combat entre deux forces antagonistes et la direction générale qui oriente toute l'action vers une issue considérée comme inévitable. Mais Möser modifie les termes du combat et il inverse le mouvement général : la ligne ascendante est remplacée par une ligne descendante et l'issue heureuse se transforme en issue fatale.

L'étude de la genèse de l'*Histoire d'Osnabruck*, les affinités que la pensée historique de Möser révèle à ce stade avec celle de Montesquieu et de Voltaire suffisent amplement à démontrer qu'en rédigeant son ouvrage l'écrivain osnabruckois ne poursuivait pas seulement des fins purement historiques et que tout en reprenant les efforts qu'avaient accomplis ses prédécesseurs allemands dans les différents genres auxquels ils s'étaient appliqués, il rompait sur bien des points avec la tradition érudite. Il ne fait, certes, pas de doute que Möser était moins préoccupé de la finalité idéologique de son ouvrage que Voltaire ne l'était dans les siens et qu'il accordait une importance extrême à la qualité scientifique de son travail. L'appareil critique dont il assortit son exposé, les nombreuses références qu'il y indique suffisent à prouver qu'il n'a pas économisé sa peine pour rassembler le plus grand nombre de sources et de documents possible et qu'il les a examinés de très près.

Les nombreuses notes, qui prennent beaucoup plus de place que l'exposé lui-même et qui constituent un apport indispensable pour qui veut suivre et comprendre le développement, rendent la lecture de l'*Histoire d'Osnabruck* assez ardue et confèrent à l'ouvrage cette allure érudite qui fait un peu perdre de vue le caractère "épique" et littéraire du récit. Cette tendance à l'érudition est encore plus marquée dans la seconde partie, lorsque l'auteur s'aventure dans les dédales de l'histoire locale et que les belles perspectives d'ensemble cèdent le pas à l'accumulation des faits dont la cohérence n'est pas toujours évidente. Manifestement, Möser devient de plus en plus "historicisant" au fur et à mesure que les années passent et la "littérature du fait" l'emporte de plus en plus sur la réflexion que devraient inspirer les faits. Même lorsqu'il n'est pas trop érudit, l'écrivain osnabruckois ne dédaigne nullement l'aspect purement théorique de son travail. Avant de songer à quelque finalité utilitaire ou politique, ce sont les mécanismes de l'histoire eux-mêmes qui l'intéressent. L'*Introduction générale* écrit-il dans la préface, devrait d'abord servir à dégager les éléments d'une "logique historique" (134). Sa conception révolutionnaire de l'histoire allemande dont les acteurs principaux sont les nobles et les communs a pour lui une valeur théorique avant d'être un moyen de démonstration politique. Le terme de "théorie" revient souvent dans la correspondance, lorsqu'il est dit par exemple que cette "théorie" de l'histoire impériale doit être intégrée au tissu de l'histoire locale (135). En parlant de "logique historique", Möser songe peut-être aussi à la forme épique qu'il veut donner à son récit. Le texte sur l'"histoire en forme d'épopée" nous rappelle que l'auteur poursuivait aussi des buts esthétiques. Comme Voltaire il voulait faire de l'oeuvre historique une oeuvre littéraire destinée à assurer le plaisir du lecteur. Il le dit explicitement dans la préface. Convaincu que le cercle des lecteurs qui prendront intérêt à son ouvrage ne pourra être que très étroit, il espère au moins procurer à un petit nombre d'amateurs éclairés "un plaisir domestique,

(134) HKA XII, 1 (Préface), p. 33.

(135) *Briefe*, p. 425.

le plus noble et le plus nécessaire de tous" (136). Cette finalité n'exclut toutefois pas le souci d'éduquer et d'instruire. Mais instruire ne signifie pas édifier. Möser refuse de faire de l'histoire un moyen d'éducation morale. Encore au début des années soixante-dix il écrira à Basedow :

"L'histoire ne doit pas enseigner la morale, mais la politique. La prodigalité, par exemple, est un vice moral ; mais l'histoire doit la traiter comme un vice politique. Je ne dirais rien d'une maîtresse comme la comtesse Yarmouth, parce qu'elle est toujours restée derrière les rideaux de son alcôve, mais j'en dirais d'autant plus d'une Maintenon" (137).

L'homme d'Etat, soucieux de la fortune du territoire qu'il administre en des temps difficiles, traite l'histoire tout comme il a traité l'esthétique dramatique dans la *Défense d'Arlequin* ou la religion dans *Anti-Candide* et dans la *Lettre au Vicaire savoyard* : il la met au service de ses fins politiques. La position qu'il adopte à l'égard de l'absolutisme territorial et de la noblesse trahit l'intention polémique qui a présidé à la conception de l'*Histoire d'Osnabruck* et la finalité politique que l'auteur y poursuit. Mais l'ouvrage est politique dans un sens beaucoup plus précis et plus pratique encore. Si Möser montre que les souverains territoriaux ont usurpé les pouvoirs qui revenaient autrefois aux propriétaires roturiers et aux nobles et qu'ils ont ainsi bafoué les anciennes libertés allemandes, il ne veut pas s'en tenir au constat d'une évolution fatale et irrémédiable, mais il espère bien que l'ordre ancien des choses pourra être en partie rétabli, pour peu que les Allemands d'aujourd'hui soient informés de leurs anciens droits et que les critères du passé servent à corriger quelque peu dans l'avenir les méfaits de l'absolutisme. C'est en ce sens que l'*Histoire d'Osnabruck* devient

(136) Préface, HKA XII, 1, p. 44.

(137) *Briefe*, p. 243. L'exemple de Mme de Maintenon est probablement emprunté au *Siècle de Louis XIV* de Voltaire.

une oeuvre "utilisable et pragmatique" (138). Elle pourra servir directement à l'éducation civique des lecteurs, en particulier des lecteurs osnabruckois. Parlant de l'*Introduction générale* qu'il vient de publier, Möser écrit à ce sujet à un destinataire anonyme en 1769 :

"Vous m'avez souvent fait peur, Monsieur, avec vos exigences qui étaient parfaitement fondées ; en les lisant j'aurais certainement abandonné l'entreprise si un certain zèle patriotique *pro libertate privatorum* et le désir de faire connaître certains principes de la science du droit ne m'avaient pas encouragé à persévérer dans mon projet" (139).

Le "pro libertate privatorum" s'applique sans conteste aux particuliers qui ont perdu la notion de leurs droits dans une société soumise au régime de l'absolutisme territorial. Möser est plus explicite encore dans sa lettre à Basedow :

"A mon avis, les enfants devraient être informés par l'histoire de l'existence du contrat original qui a fondé la société dans laquelle ils sont appelés à vivre. Ils devraient apprendre très tôt, ce qu'est un foyer dont ils disposent en propre de plein droit, quelle est le pouvoir que ce foyer leur donne dans les affaires publiques, qui exerce ce pouvoir en leur nom dans le comité national restreint, jusqu'où s'étend la compétence de ce représentant auquel ils donnent leur voix, quelle est la part de la liberté qu'ils ont sacrifiée au bien commun. Ils devraient savoir que tous les manquements qu'ils commettront en regard de ce sacrifice qui leur est réclamé constituent la première

(138) Préface, HKA XII, 1, p. 42.

(139) *Briefe*, p. 242.

faute politique et que tout ce que leur prendra en plus l'autorité établie sans l'accord qu'ils auront donné au préalable constitue le premier crime politique de la part de cette autorité. On devrait leur présenter les vertus chrétiennes et morales ou leur contraire de telle façon qu'elles apparaissent dans le premier cas comme une cause du déclin de l'Etat et dans le second comme celle de l'asservissement des sujets. L'éloge et la critique devraient se régler sur ces deux aspects principaux" (140).

L'histoire devient ainsi un instrument privilégié de l'éducation civique. Il est frappant de constater que Möser applique à la société actuelle les critères qu'il a dégagés de l'étude du passé germanique. L'équilibre des pouvoirs, la définition des droits et devoirs respectifs de l'Etat et des particuliers, et l'idée d'un contrat social sur lequel repose toute l'organisation de la société ne sont pas des principes révolus qui n'auraient plus qu'un intérêt historique : ils sont encore valables et applicables aujourd'hui. C'est cette actualité du passé qui permet de donner une finalité pratique à l'étude de l'histoire et d'en faire un instrument de l'action politique. Par ce pragmatisme Möser reste bien dans la tradition éclairée de l'historiographie voltairienne, même si les fins poursuivies et les conceptions exposées rappellent davantage l'*Esprit des lois* de Montesquieu.

En parlant de son "zèle patriotique *pro libertate privatorum*" Möser emploie le terme de "patriotique" dans le sens qu'il avait le plus souvent à son époque; c'est-à-dire celui de "civique". Le patriote est celui qui oeuvre pour le bien commun de la communauté sociale et politi-

(140) *Briefe*, p. 244. Plus tard Möser réalisera que les particuliers ne devraient pas être les seuls bénéficiaires de cette éducation civique par l'histoire. La seconde édition de l'*Histoire d'Osnabrück*, en 1780, est dédiée au Prince d'York qui va atteindre sa majorité. C'est alors à lui, le futur régent, que s'adresse cette leçon d'histoire qui doit lui rappeler ses devoirs et les droits historiques de ses sujets.

que dans laquelle il vit. Mais le sens moderne du terme, celui d'"amour de la patrie" et, plus généralement, celui d'"amour de la nation" n'est pas à exclure. Il ne fait pas de doute qu'en rédigeant son *Histoire d'Osnabruck* Möser poursuivait aussi des fins patriotiques et qu'il voulait exalter le passé national. Ce sont les grands moments de l'"histoire de l'Allemagne" (141) qu'il esquisse dans la préface de l'*Introduction générale*. L'intention patriotique n'est pas totalement absente du *Siècle de Louis XIV* de Voltaire. Mais la perspective universaliste l'emporte largement chez l'auteur français sur la perspective nationale. L'histoire du Grand Siècle n'est qu'une illustration particulièrement éloquente de cette histoire générale de l'humanité dont l'auteur indique les quatre périodes privilégiées dans l'introduction de son ouvrage et dont il fournit une vision globale dans l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, de toutes les nations, aussi bien de la chinoise que de la française. Montesquieu illustre sa théorie politique par des exemples qu'il emprunte à tous les peuples du monde. Möser se concentre au contraire sur l'histoire du "Reich" allemand. Sa manière d'exploiter l'histoire de la Rome antique est significative. S'il applique quelques unes des structures sociales et politiques romaines à la société germanique primitive, ce n'est pas pour prouver que les Germains avaient copié leurs institutions sur celles des Romains, mais pour montrer que les anciens Allemands avaient une organisation politique qui valait bien celle de Rome. Son Saint Empire est plus germanique que romain. Möser est un des premiers à avoir amorcé l'entreprise de "nordification" et de "germanisation" de la civilisation occidentale (142) et à avoir exploité les analyses de Montesquieu pour démontrer que le génie politique est l'apanage des peuples du Nord de l'Europe. Il veut, certes, écrire en premier lieu une histoire locale et il est parfois difficile de savoir si, dans la Préface, le terme de "patrie", de "Vaterland", désigne l'Empire allemand ou l'Evêché d'Osnabruck. Mais il est des passages où le contexte montre à l'évidence qu'en appelant de ses vœux "une histoire

(141) Préface, HKA XII, 1, p. 34.

(142) Robert Minder, *Allemagne et Allemands*, Paris, 1948, t. I, p. 31 et *passim*.

utilisable et pragmatique de notre patrie" Möser songe en priorité à l'"histoire allemande", à la "deutsche Geschichte" (143). Son histoire locale n'est au demeurant pas une fin en soi. Elle ne constitue qu'un aspect particulier de l'histoire générale de l'Empire. Möser est convaincu qu'il faut aller du particulier au général et qu'une bonne histoire d'Allemagne sera le fruit des efforts de ceux qui, comme lui, fourniront par leurs études locales la matière d'une synthèse solide et étoffée. C'est au demeurant sur cette idée qu'il termine sa préface à l'*Introduction générale*. Remarquant que son *Histoire d'Osnabrück* ne pourra intéresser qu'un petit cercle d'amateurs, il conclut :

"La reconnaissance que je dois à ma patrie fait que cette abnégation ne me pèsera pas ; et si un jour un Tite-Live allemand peut tirer de nouvelles familles comme les miennes une histoire complète de l'Empire, je n'aurais pas travaillé pour le projet le moins ambitieux" (144).

Les buts que Möser poursuit en écrivant l'*Histoire d'Osnabrück* sont donc multiples. Ils sont d'ordre scientifique, esthétique, politique et patriotique. Mais ces diverses finalités ne s'excluent pas l'une l'autre. La science est mise au service de la politique et de l'éducation civique et la politique a pour fin ultime non seulement la sauvegarde des intérêts du territoire d'Osnabrück, mais elle vise encore à la restauration de la grandeur nationale. En donnant à son récit la forme d'une épopée, Möser recourt à un procédé esthétique qui lui permet de faire prendre conscience à son lecteur de cette grandeur et de lui inspirer ce sentiment de fierté nationale qui représente bien le but ultime de toute l'entreprise.

(143) Préface, HKA XII, 1, p. 42.

(144) *Ibid.*, p. 44 sq.

Il semble bien qu'en étudiant la genèse de l'*Histoire d'Osnabrück* et les intentions que voulait y réaliser son auteur, on ait déjà tout dit sur les grands principes qui déterminent l'orientation de l'ouvrage et sur les conceptions qui y sont développées. La plupart des éléments que Möser doit à ses sources françaises, en particulier à Voltaire et à Montesquieu, ont déjà été dégagés. Il faut pourtant aller plus avant et étudier de plus près l'oeuvre elle-même. Cette étude ne permettra pas seulement de préciser la pensée historique et politique de Möser, mais d'enrichir la liste des éléments qu'il a empruntés aux sources françaises qui nous sont déjà connues et d'en découvrir quelques autres qui ne sont pas apparues jusqu'à maintenant. Elle devrait montrer que l'auteur allemand n'est pas seulement tributaire de certaines de ses lectures françaises pour ce qui concerne les grands principes et les conceptions générales, mais qu'il leur doit aussi beaucoup dans le détail. Un nom qui n'a encore guère été prononcé dans les pages qui précèdent devrait apparaître maintenant : c'est celui de Rousseau qui a fourni la notion de "contrat social". Il conviendra d'examiner de quelle façon Möser a intégré cette notion dans son propre système et comment il en a modifié le contenu. Mais, pas plus que dans les textes qui jalonnent la genèse de l'*Histoire d'Osnabrück*, Rousseau ne saurait étouffer la voix de Montesquieu, qui restera prépondérante.

La première édition de l'*Histoire d'Osnabrück* comporte, comme l'on sait, deux éléments distincts : une importante préface, longue d'une quinzaine de pages, et la première partie de l'ouvrage lui-même, sous-titrée *Introduction générale*. L'essentiel de la Préface est consacré à l'esquisse d'un tableau d'ensemble de l'histoire allemande depuis les origines germaniques jusqu'au lendemain du Traité de Westphalie, tandis que l'*Introduction générale* présente l'histoire de cette partie de l'Allemagne que l'on appelle aujourd'hui Basse-Saxe (145) et dont elle étudie le devenir depuis les origines jusqu'à l'intégration des Saxons dans

(145) Möser ne parle jamais de Basse-Saxe et il ne parle pas davantage de la Westphalie. Il désigne la province dont il étudie l'histoire tout simplement comme le "pays des Saxons" ou encore comme "notre région".

l'Empire carolingien. Il est donc assez peu question de l'Evêché d'Osnabruck et de sa capitale dans cette première partie qui ne constitue pas une histoire locale à proprement parler (146).

La Préface n'est pas un appendice purement formel de l'ouvrage. C'est un document de base qui présente une vision synthétique et globale de l'histoire allemande et qui constitue pour ainsi dire la charte de la philosophie historique de Möser. On y retrouve, sous une forme littéraire achevée, la plupart des idées qui nous ont permis de reconstituer la genèse de l'*Histoire d'Osnabruck*, mais elles y sont précisées, complétées et mises en ordre. On peut en résumer le contenu en quelques formules. Fidèle à son projet de présenter l'histoire allemande sous la forme d'une épopée, Möser choisit un thème fondamental qui lui sert de fil directeur : l'évolution du statut de la propriété foncière et le destin des propriétaires ruraux libres. Il privilégie ainsi un aspect économique et social, mais cet aspect a une signification politique, puisque les propriétaires paysans libres sont les vrais citoyens et les membres authentiques de la nation allemande. Le point de départ de l'histoire allemande est la société antique des propriétaires ruraux germaniques. Le point d'arrivée, le "but final", est l'Etat territorial absolutiste, la "souveraineté territoriale" (147), comme préfère écrire Möser. Entre ces deux pôles s'accomplit une évolution qui est due à des facteurs objectifs dont l'ensemble constitue les "circonstances" et qui sont désignés par le terme de "Not", de "nécessité", et à des facteurs subjectifs qui sont les besoins, les passions et les manières de penser des hommes. L'histoire allemande se réduit ainsi à une lutte entre deux principes : la liberté fondée sur la propriété foncière, et l'Etat, fondé sur la notion de service et de sujétion. Les différentes phases de cette lutte permettent à Möser de diviser l'histoire allemande en quatre "périodes principales" qui ont chacune leur caractère propre et qui constituent les quatre actes de ce drame de facture classique caractérisé par l'unité de l'action.

(146) Le nom d'Osnabruck est prononcé dès le premier paragraphe de l'*Introduction générale*. Mais Möser rappelle aussitôt que ce nom n'est pas très ancien et qu'il n'existait pas avant la fondation de la ville par Charlemagne. Il sera fait allusion à Osnabruck une seconde fois, à l'occasion de l'arrivée de Pépin le Bref dans la région du futur évêché (HKA XII, 1, p. 211).

(147) Möser emploie le terme de "Landeshoheit" (Préface HKA XII, 1, p. 39).

La première période, que Möser appelle l'âge d'or, est celle de l'ancienne communauté des propriétaires paysans indépendants qui étaient seuls à posséder la terre et qui ne dépendaient d'aucun pouvoir politique. Pour désigner la liberté de ces citoyens-paysans, l'auteur emploie le terme d'"honneur", la liberté n'étant qu'une notion négative qui se rapporte à l'exemption du devoir de participer à la défense commune. Cette liberté était le contraire de l'honneur. L'âge d'or a duré jusque sous le règne de Charlemagne qui a respecté les institutions des Saxons en les adaptant toutefois à la constitution du royaume franc.

La seconde période commence sous le règne de Louis le Pieux et a duré jusqu'à celui d'Otton le Grand. Le ban et l'arrière-ban des propriétaires indépendants perd de son importance, les fonctionnaires et les dignitaires impériaux conquièrent leur autonomie, entreprennent des guerres pour leur propre compte, recrutent des clients et des hommes-liges qui les suivent dans leurs entreprises de conquête. Les rapports d'allégeance remplacent les rapports d'égalité entre propriétaires-citoyens libres. Ceux-ci se mettent au service de puissants suzerains et laissent à des fermiers, des métayers ou à des serfs le soin de cultiver leurs terres. Les fonctions de contrôle, de commissariat et de commandement que Charlemagne avait séparées pour garantir les libertés saxonnes sont réunies en une seule main au détriment des propriétaires indépendants.

La troisième période dont les limites avec la suivante sont mal définies, mais qui correspond à peu près à la fin du moyen âge, voit le déclin général de l'ancienne propriété libre et de l'honneur dont jouissaient les paysans indépendants. Toutes les terres d'empire sont transformées en fiefs, en fermes, en métairies, en terres serves, selon le bon plaisir du souverain ou de ses fonctionnaires. L'honneur n'est plus dans l'indépendance mais dans le service. Le ban et l'arrière-ban des citoyens libres est remplacé définitivement par des armées de métier formées de mercenaires. Les grands féodaux, créant un pouvoir intermédiaire entre la masse des simples citoyens et l'Empereur, se constituent en états provinciaux : ce sont les débuts de la souveraineté territoriale. Le développement des villes favorise la naissance de la bourgeoisie dont l'honneur, la puissance politique et économique ne sont plus fondés sur la terre mais sur l'argent. Il en résulte une toute autre forme de

société qui a ses institutions et ses lois propres et dont le pouvoir impérial aurait pu tirer profit s'il en avait eu la volonté et s'il n'en avait pas été empêché par les grands féodaux et les princes ecclésiastiques qui confirment leur autorité dans leurs territoires respectifs.

Cette autorité est définitivement consacrée au cours de la quatrième période au cours de laquelle le régime de la souveraineté territoriale atteint son point de perfection. Cette évolution a été favorisée par la Réforme qui a sacralisé le pouvoir des souverains territoriaux et par les traités de Westphalie qui ont légalisé leur autorité. Désormais il n'existe plus de propriété libre, plus de citoyens libres. Il n'y a plus que des sujets soumis à l'autorité absolue de l'Etat. Il n'y a plus d'autre honneur que celui de servir le prince. Möser qualifie l'avènement de la souveraineté territoriale d'issue "heureuse". (148) Il est vrai que ce système politique qui constitue le point final de deux millénaires d'histoire allemande est un moindre mal et que le prince est tenu de faire le bonheur de ses sujets s'il veut assurer le sien. Mais cet optimisme est démenti par une évolution qui consacre la disparition d'une forme de société qui est qualifiée d'âge d'or et qui représente donc l'idéal (149).

Tel est, réduit à ses lignes essentielles, le schéma que Möser nous propose de l'histoire de son pays. Il le reprendra inlassablement en insistant, selon les besoins, sur telle ou telle étape de cette évolution dans ses articles de publiciste pour expliquer et critiquer le présent au nom des leçons de l'histoire ou pour définir les orientations de l'action réformatrice future.

Ce tableau des quatre périodes est précédé, dans la Préface, d'un assez long paragraphe dans lequel Möser expose les grands principes de sa conception de l'histoire allemande. L'auteur a parfaitement conscien-

(148) HKA XII, 1, p. 39.

(149) Möser corrige d'avance la conception optimiste qu'implique la formule "heureuse souveraineté territoriale" en écrivant dès les premières lignes de son développement que l'issue "heureuse ou malheureuse" du processus historique est la souveraineté territoriale ou le despotisme (HKA XII, 1, p. 34).

ce qu'il renouvelle radicalement l'historiographie traditionnelle (150) en faisant des simples propriétaires ruraux les véritables membres de la nation dont il suivra l'évolution (151) et qui constituent le corps, tandis que les grands et les petits serviteurs de cette nation, c'est-à-dire l'empereur et les princes, seront considérés comme des éléments fortuits, tantôt bénéfiques, tantôt pernicious de ce corps (152). En se refusant à faire une histoire purement dynastique et en minimisant le rôle personnel des souverains au profit de cette partie du peuple qui a été jusqu'alors négligée, Möser opère une véritable révolution copernicienne qui n'a pas de précédent dans l'historiographie allemande. On chercherait en vain du côté des Français un historien qui ait donné la même importance aux paysans. Mais il ne manque pas d'auteurs qui ont porté leur attention sur l'histoire d'un peuple dans son ensemble plutôt que sur celle des souverains. Il en est au moins deux que Möser connaît bien : c'est Saint-Evremond et Montesquieu. En écrivant ses *Réflexions sur les divers génies du peuple romain dans les divers temps de la République*, le premier ne renonce pas totalement à tracer le portrait ou à souligner l'influence de certains grands personnages, comme Hannibal, Graccus, Marius, Sylla et surtout des grands empereurs, comme Auguste et Tibère, mais son projet fondamental reste néanmoins l'étude du génie du peuple romain dans son ensemble. Montesquieu a repris ce point de vue dans ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* dont Möser possédait un exemplaire dans sa bibliothèque et il l'adopte également dans les développements historiques de l'*Esprit des Lois* où il accorde moins d'importance aux individus qu'aux facteurs impersonnels et collectifs (153). S'il ne s'intéresse pas directement aux paysans, il étudie en revanche dans les chapitres consacrés à l'époque féodale l'histoire de la propriété foncière, du par-

(150) HKA XII, 1, p. 34 : "Die Geschichte von Deutschland hat meines Ermessens eine ganz neue Wendung zu hoffen..."

(151) *Ibid.*

(152) *Ibid.*

(153) Dans le livre XXXI Montesquieu consacre pourtant quelques chapitres à certains souverains du haut moyen âge en particulier à Charlemagne qui retiendra également l'attention de Möser dans l'*Histoire d'Osnabrück*.

tage des terres et de la constitution des fiefs. Sur ce point ses préoccupations rejoignent celles de Möser qui a beaucoup appris, comme on aura l'occasion de le constater, à lire les développements de Montesquieu sur le haut moyen âge. A première vue, Voltaire reste plus tributaire de la tradition lorsqu'il attribue à quelques grands princes, comme Alexandre, Auguste, les Médicis ou Louis XIV, le mérite d'avoir marqué de leur empreinte les grandes époques de culture de l'histoire humaine. Mais il ne se contente pas de décrire l'action de ces grands hommes. Il examine l'ensemble des phénomènes de civilisation qui se manifestent chez un peuple ou à une époque donnée et il montre dans l'*Essai sur les mœurs* que les révolutions technologiques qui conditionnent tout le reste sont toujours le fait de modestes artisans anonymes. C'est l'esprit des *nations* plus que celui des souverains qui retient son attention dans cet ouvrage.

L'histoire que se propose d'écrire Möser n'est pas statique : elle a pour objet les "modifications" (154) qu'a subi le corps de la nation. C'est l'étude d'une évolution qui fait le véritable objet de l'exposé historique. De même, Saint-Evremond ne définit pas le génie du peuple romain, mais ses *divers* génies en tant que métamorphoses de l'esprit primitif qui a caractérisé les premiers temps de la république. Montesquieu analyse également dans les *Considérations* l'évolution d'un esprit initial qui a poussé les Romains à affirmer leur grandeur par des conquêtes qui ont à leur tour entraîné la corruption de l'esprit républicain et la décadence de la nation toute entière. Cette conception dynamique de l'histoire se manifeste encore dans l'*Esprit des lois*, chaque fois que l'auteur étudie le devenir d'une institution, quand il examine, par exemple, les transformations des institutions germaniques à la suite de la conquête de l'Europe romaine par les barbares.

En retenant un thème unique, le devenir des propriétaires ruraux considérés comme l'élément substantiel du corps national, Möser pense pouvoir réaliser ce projet qui relève à la fois de l'esthétique et de la logique et qui confère à l'histoire d'Allemagne "l'unité, le rythme

(154) HKA XII, 1, P. 34 : "die Veränderungen".

et la puissance de l'épopée dans laquelle la souveraineté territoriale et le despotisme tiennent lieu d'issue heureuse ou malheureuse" (155). L'histoire de l'empire allemand ne souffrira donc plus de cette discontinuité qui la fait ressembler aux milles morceaux d'un serpent que ne relie qu'une peau très mince, mais elle révélera une continuité remarquable, assurée à la fois par la cohérence du sujet choisi, par l'unité de l'action et par cette issue finale et unique vers laquelle tout converge. On a vu que cette structure était celle de la tragédie classique française. Mais Möser a pu trouver également l'exemple d'une telle cohérence du devenir historique dans les *Réflexions* de Saint-Evremond et dans les maîtres-ouvrages de Montesquieu. Dans leur histoire de Rome les deux auteurs français partent d'un schéma idéal qui leur sert de norme et qui est la république romaine dans ses débuts, puis ils étudient les différents facteurs qui ont modifié ce schéma initial, qui ont transformé dans un cas l'esprit de liberté en esprit de servitude et, dans l'autre, corrompu la vertu républicaine des premiers temps jusqu'à ce que la désagrégation du principe qui assurait la cohérence du corps national provoque la décadence définitive. Dans le livre huitième de l'*Esprit des Lois*, Montesquieu peut même se passer de tout exemple concret et dégager in abstracto la logique des mécanismes qui entraînent la corruption non seulement du principe du gouvernement républicain, mais aussi de celui des gouvernements monarchique et despotique. On remarquera que chez les trois auteurs l'issue de l'action historique a une signification essentiellement négative : le schéma initial, qui représentait aussi la norme idéale, s'est transformé au cours du processus évolutif en son contraire : despotisme, vice, corruption et décadence. Ce schéma n'est pas celui de Voltaire qui postule un progrès constant de la raison. Mais cette constance, qui n'exclut d'ailleurs pas des accidents et des retours en arrière, constitue précisément un facteur de continuité. Cette continuité est encore assurée, comme chez Möser, par le choix d'un thème unique qui commande tout le devenir historique et qui est la lutte entre la raison et la déraison. L'enjeu de cette lutte est, du moins dans l'*Essai sur les moeurs*, l'homme. Cet humanisme n'est pas absent de l'histoire

(155) *Ibid.*

selon Möser, mais celui-ci préfère remplacer l'homme en général par ce type plus concret d'humanité qu'est le propriétaire paysan allemand. Cette restriction est dans la logique de la philosophie de notre auteur qui n'accorde la qualité d'acteur historique qu'à cette partie du peuple qui exerce un rôle politique actif, à savoir les propriétaires fonciers.

Le choix d'un thème unique a encore un autre avantage que celui d'assurer la continuité et la cohérence du devenir historique : en s'appliquant à étudier le devenir de ces forces vives du corps national que constituent les propriétaires ruraux, Möser veut "exposer les origines, l'évolution et les diverses dispositions du caractère national à travers toutes ces métamorphoses avec bien plus d'ordre et de clarté que si l'on ne décrivait que la vie et les efforts des médecins, sans penser au corps du malade" (156). On retrouve dans cette affirmation les principes déjà énoncés auparavant : l'histoire n'est pas l'étude d'un objet statique, mais celle d'une évolution dynamique et le corps, même malade, c'est-à-dire la nation, importe plus que les médecins, c'est-à-dire les souverains. Ce qui est nouveau ici est la notion de "caractère national". Le caractère ou l'esprit national est devenu l'un des thèmes privilégiés des historiens et des écrivains politiques allemands après la guerre de Sept ans, à un moment où le problème de l'identité nationale commençait à préoccuper les esprits d'Outre-Rhin. Il ne fait pas de doute, comme l'a montré Rudolf Vierhaus, que c'est l'*Esprit des lois* qui a contribué à faire prendre conscience aux Allemands de l'importance de cette notion d'esprit ou de caractère d'une nation qui définit le trait commun à cet ensemble d'éléments naturels et spirituels, sociaux et politiques, rationnels et irrationnels qui déterminent et marquent la réalité de la constitution politique d'un peuple à un moment donné de son histoire.(157) Montesquieu n'est pas l'inventeur de ce concept. Möser a pu fort bien l'emprunter à Saint-Evremond qui parle dès 1663 des "divers génies du peuple romain", le terme de génie ayant à peu près la même signification

(156) *Ibid.*

(157) R. Vierhaus, *Montesquieu in Deutschland*, op. cit., p. 418.

que celui d'"esprit national". Voltaire parle également dans son *Essai sur les moeurs* de l'"esprit des nations". Mais c'est incontestablement Montesquieu qui a donné tout son relief à cette idée déjà relativement ancienne et qui l'a fait connaître en Allemagne où elle a donné lieu à d'innombrables débats non seulement sur l'esprit de la nation, mais aussi sur l'"esprit du peuple" ou l'"esprit du temps" (158).

L'ouvrage le plus caractéristique de cette tendance inspirée de Montesquieu est celui que Friedrich Karl von Moser a publié en 1765 sous le titre de *Vom deutschen Nationalgeist* (159). Cet ouvrage a été suivi en 1766 d'un autre, attribué à un conseiller aulique de la principauté d'Anhalt, Bülow, et qui porte le titre de *Noch etwas zum deutschen Nationalgeist* (160). On reconnaît aisément chez von Moser l'influence de Montesquieu. Cet adversaire de la souveraineté territoriale, en particulier sous la forme militariste qu'elle a prise en Prusse, fait l'éloge de l'ancienne constitution impériale dans laquelle il voit l'expression la plus parfaite de l'esprit national allemand. Il trouve dans les lois de l'Empire les traces des anciennes libertés allemandes, y vante la sage modération qui ménage l'équilibre entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, se félicite de l'existence d'un dépôt des lois et de ces corps intermédiaires que sont les états provinciaux. Moser s'efforce ainsi d'adapter les grands principes qui sont exposés dans *l'Esprit des lois* à la situation allemande. Mais ce qui fait l'intérêt principal de son ouvrage et de celui de Bülow est que Moser en a rendu compte en 1768 dans la *Allgemeine deutsche Bibliothek* de Nicolaï (161). Ces deux recensions,

(158) Montesquieu définit l'esprit général au chapitre six du livre XIX de *l'Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 558 : "Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les moeurs, les manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte".

(159) Friedrich Karl von Moser, *Vom deutschen Nationalgeist*, Francfort, 1765.

(160) (Bülow), *Noch etwas zum deutschen Nationalgeist*, Lindau, 1766.

(161) *Allgemeine deutsche Bibliothek*, Berlin, 1768, t. VI, vol. 1, p. 3 sq. Le compte rendu de l'ouvrage de von Moser est repris en *SW IX*, pp. 240-243 et celui de l'ouvrage attribué à Bülow *ibid.*, p. 243-249.

qui ont donc été publiées l'année où a été éditée la première partie de l'*Histoire d'Osnabruck*, méritent qu'on s'y arrête quelque peu parce que Möser y donne sur la notion de "caractère national" des indications qui manquent dans la Préface où le terme n'est guère défini. Il ne peut d'ailleurs pas l'être parce qu'en se proposant d'examiner les origines, l'évolution et les diverses dispositions du caractère national, l'auteur insiste plus sur les modifications que cette réalité a subies que sur sa nature intrinsèque. Il n'est pas facile, comme le remarque Möser dans sa critique du livre de von Moser, de définir le caractère national du peuple dont on fait partie parce qu'on manque de recul et qu'on ne peut pas se faire une idée d'ensemble de cette réalité si complexe que représente une nation. Les résultats sont plus satisfaisants lorsqu'on cherche à saisir le caractère national des Allemands d'autrefois, car le recul dans le temps permet de mieux voir l'ensemble des traits qui caractérisent la nation. Ce recul a manqué à Moser qui a précisément commis l'erreur qu'a dénoncée l'auteur de l'*Histoire d'Osnabruck* : il n'a vu que les maîtres et les serviteurs, sans songer que ceux-ci, c'est-à-dire l'empereur et les princes d'empire, ne sont que "les gardiens des portes de la nation" (162) dont ils ne constituent nullement l'élément essentiel. Les intrigues et les machinations de ces petits et de ces grands serviteurs ne permettent pas de connaître le caractère national. Leurs intrigues n'ont d'intérêt que dans la mesure où elles ont quelque rapport avec les grands intérêts de la nation toute entière et où elles exercent quelque effet sur le corps national dans son ensemble. Möser développe donc dans sa recension la thèse qu'il expose dans ses lettres depuis 1763 et qu'il formule de la manière la plus claire et la plus concise au début de la Préface : ce ne sont pas les médecins qui importent, mais le corps. L'auteur de l'*Esprit national allemand* a donc eu le tort de limiter son analyse aux intrigues du pouvoir. Aussi son livre mériterait-il le titre d'"Esprit des cours allemandes" plutôt que celui d'"Esprit national allemand". Von Moser ne voit que les cours et jette tout au plus un regard sur les savants qui font des serviteurs sur mesure pour l'Etat. Or le vrai "patriote", c'est-à-dire l'homme qui fait partie de la nation, ne vit pas dans les cours où l'on ne trouve guère que des savants à gages,

(162) *SW* IX, p. 241.

des serviteurs à l'échine souple et des caméléons qui prennent la couleur que l'on attend d'eux, et où l'érudition a pris un tel air étranger qu'on ne saurait y reconnaître l'esprit national (163). Möser condamne donc, comme dans la Préface, cette forme d'honneur qui est liée au service et qui est opposée à l'honneur dont jouit celui qui, dans sa souveraine indépendance, ne sert personne. C'est probablement cette seconde forme d'honneur qui définit le mieux, à ses yeux, le véritable caractère national allemand. Mais où se trouve la véritable nation allemande ? Elle n'est certes pas dans les cours, ni dans les villes où l'on ne voit que des copies manquées et corrompues, remarque Möser, probablement à la suite de Rousseau. Elle n'est pas davantage dans l'armée qui est une machine trop bien dressée ni dans les campagnes où l'on ne trouve que des paysans opprimés. Seul le passé peut fournir la réponse. On trouve la nation allemande à cette époque où chaque Franc ou chaque Saxon cultivait la terre de ses pères, bien héréditaire affranchi de toute obligation et de toute redevance à l'égard d'un maître, où il défendait personnellement cette terre, où chaque propriétaire terrien était membre de l'assemblée commune du pays, où l'homme qui ne possédait pas de ferme, quand bien même il aurait été le plus riche des boutiquiers, faisait partie de la classe des pauvres et des gens sans honneur. Voilà l'époque qui pouvait montrer ce qu'était une nation (164). En Allemagne il n'y a donc eu de nation, et par conséquent de caractère national, que dans le passé, quand il existait des citoyens libres et propriétaires de leur sol. Möser remonte à l'âge d'or et au schéma idéal pour définir l'esprit national qui n'a pu que se dégrader par la suite.

A l'égard de l'ouvrage de Bütau, l'attitude du critique est au départ beaucoup plus positive. Ce n'est pas que l'auteur ait été capable de fournir une définition plus satisfaisante de l'esprit national, mais il a su au moins lui donner une extension plus considérable et protester vigoureusement contre l'exploitation par les souverains territoriaux des

(163) *Ibid.*, p. 242. Le terme "air étranger" est en français dans le texte. L'allusion est claire : les cours allemandes sont marquées par l'esprit français, en particulier par le rationalisme de l'époque classique ou de l'époque des Lumières.

(164) *Ibid.*, p. 240 sq.

sujets territoriaux, noblesse rurale, bourgeoisie, marchands, artisans et cultivateurs réunis dans les états provinciaux, là où ils existent encore. A la fin de sa recension, Möser nuance quelque peu l'approbation qu'il a donnée au départ à Bülow en ironisant sur l'ardeur de ce réformateur en chambre qui rappelle la manière de l'abbé de Saint-Pierre (165) et sur son radicalisme qui tend à éliminer les cinq sixièmes des Allemands pour rendre le dernier sixième heureux. "Que vienne alors, conclut Möser, Rousseau ou Tacite et qu'il nous décrive l'esprit national !" (166). On ne revient plus aux origines comme le voudrait l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité* ou au genre de vie que décrit l'auteur de la *Germanie*. Plus résigné et plus pragmatiste que Bülow, Möser salue dans sa Préface "l'heureuse souveraineté territoriale" dont il faut bien s'accommoder. Dans son compte rendu du livre de Bülow, il fait quelques remarques qui montrent bien qu'il ne perd pas de vue Montesquieu en intervenant dans ce débat sur l'esprit national. Il note, par exemple, que son auteur ne fait pas grand cas du climat dans ses analyses. Bülow avait encore regretté que von Moser ait trop restreint son sujet : il aurait dû prendre du recul, définir les caractéristiques nationales européennes, les comparer entre elles, examiner comment celles des Allemands se sont formées dans la vie privée, dans la paix, dans les alliances, en fonction des divers intérêts politiques des nations voisines, dans le commerce, dans la navigation, dans les différentes disciplines scientifiques, puis dans la forme générale du gouvernement, dans les formes particulières qui en dérivent, dans la pratique du droit, dans les lois relatives à la religion, à la défense, à l'ordre public, à la consultation des citoyens et à la monnaie (167). On reconnaît aisément dans cette énumération quelques uns des éléments qu'étudie Montesquieu pour définir l'esprit des lois dans les diverses nations. En approuvant sans réserve cette manière d'aborder l'étude du caractère national, Möser fait implicitement sienne la méthode de l'auteur français.

(165) *Ibid.*, p. 248.

(166) *Ibid.*, p. 249.

(167) *Ibid.*, p. 247.

On ne s'étonnera donc pas de voir l'auteur de la Préface donner une liste des facteurs susceptibles d'exercer quelque influence sur le corps national qui ressemble assez à celle que donne Bülow pour définir l'esprit national. Il cite "les lois et les coutumes, les vertus et les défauts des régents, les bonnes et les mauvaises mesures, le commerce, l'argent, les villes, le service, la noblesse, la langue, les opinions, les guerres et les alliances" (168). Mise à part la langue à laquelle il s'intéresse peu, Montesquieu a examiné à un moment ou à un autre tous ces facteurs comme éléments déterminants du caractère ou du devenir des peuples (169). On relèvera que Möser n'exclut pas plus que l'auteur de *l'Esprit des Loix* de ces facteurs l'élément proprement individuel, les vertus et les défauts des gouvernants et les mesures bonnes ou mauvaises qu'ils ont prises, mais que ce facteur humain n'en est qu'un parmi de nombreux autres qui sont plus généralement de nature collective et anonyme. A la différence de Voltaire qui accordait une importance décisive à l'action des grands souverains ou qui aimait faire dériver de nombreux et grands effets de quelques petites causes fortuites, Möser a, comme Montesquieu, un sens aigu de la complexité des causes qu'il conçoit, à la manière de l'auteur français, plutôt comme un faisceau d'éléments convergents et comme des interactions multiples qui ne permettent pas toujours de distinguer ce qui est premier de ce qui est second, c'est-à-dire ce qui est cause de ce qui est effet. Nous sommes loin de cette conception un peu simpliste et assez mécaniste de la causalité que l'on constate encore fréquemment chez Voltaire. Il ne fait pas de doute que c'est Montesquieu qui a transmis à Möser ce sens des causalités multiples, à la fois physiques, économiques, politiques et humaines qui commandent le devenir des institutions et des réalités humaines dont elles sont le reflet (170).

(168) Préface, HKA XII, 1, p. 34.

(169) Cf. note 158 pour la liste des sept facteurs qui font l'esprit d'une nation.

(170) Cf. Fr. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, op. cit., p. 315, qui souligne l'influence de Montesquieu sur Möser en ce qui concerne la conception de la causalité, tout en croyant pouvoir remarquer que l'auteur français reste plus prisonnier que son disciple allemand du rationalisme.

Tous les facteurs que Möser a énumérés ne sont pas étudiés pour eux-mêmes mais pour l'influence qu'ils ont exercée sur le corps de la nation. Comme Montesquieu, l'auteur de la Préface n'analyse pas des notions indépendamment les unes des autres, mais il examine des rapports. Le mot de "rapport" est celui qui revient le plus fréquemment dans l'*Esprit des lois*. Dès le départ les lois y sont définies comme "les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses" (171). De même l'esprit général d'une nation ne peut être saisi que si l'on examine les différentes choses qui gouvernent les hommes : "le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les moeurs, les manières (172). En outre, ces facteurs qui font l'esprit général ne sont pas dans un rapport constant les uns avec les autres : à mesure que l'"une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant" (173). C'est probablement en songeant à cette remarque que Möser a annoncé qu'il étudierait les origines, l'évolution et les diverses dispositions, c'est-à-dire les divers "rapports" (174) du caractère national. C'est aussi la raison pour laquelle il ne donne pas plus que Montesquieu une définition précise de ce caractère. Il en suggère simplement le trait fondamental lorsqu'il énumère les divers facteurs qui ont exercé leur influence sur le corps et sur "son honneur et sa propriété" (175). La formule "honneur et propriété" résume parfaitement les termes dans lesquels il décrit dans la recension de l'ouvrage de von Moser la nation allemande à l'époque des Francs et des Saxons et elle annonce le tableau qu'il donne de la société de l'âge d'or dans la Préface, puis, d'une manière plus complète, dans l'*Introduction générale*. Elle remplace celle de "liberté et propriété" qu'il emploie ailleurs et qu'il emprunte au "liberty and property" anglais.

(171) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 232.

(172) *Ibid.*, p. 558.

(173) *Ibid.*

(174) Préface, HKA XII, 1, p. 34 : "das unterschiedliche Verhältnis".

(175) *Ibid.*

Mais, comme il l'explique dans le paragraphe consacré à la première période et dans d'autres développements consacrés à la propriété (176), le terme de "liberté" n'avait autrefois pas le même sens qu'aujourd'hui : il signifiait le privilège, l'exemption qui dispensait des charges communes. Cette liberté-là était suspecte dans une société égalitaire où les droits et les devoirs étaient les mêmes pour tous, du moins pour tous les propriétaires. L'honneur définit au contraire parfaitement le statut du citoyen-propriétaire qui ne dépendait de personne en particulier et qui, selon le principe romain du "onus et bonus", participait aux affaires publiques dans la mesure où il participait aux charges communes. Cet honneur est indissociable de la propriété et constitue avec elle le principe de cette sorte de république que constituait la société germanique ; il ne s'identifie donc pas avec l'honneur qui est le principe du gouvernement monarchique chez Montesquieu. Il est en revanche assez proche de la vertu qui est le principe du gouvernement républicain et qui n'est pas sans rapport, chez l'auteur de *l'Esprit des Loix*, avec l'égalité et la propriété équitablement répartie.

Pour l'instant, Möser se contente d'indiquer, sans l'approfondir, la formule "honneur et propriété" pour définir l'esprit qui anime le corps de cette nation de propriétaires ruraux ou, plus précisément, le principe qui détermine l'esprit de leurs institutions. Il préfère préciser quelques uns des aspects de ce corps sur lesquels ont agi les facteurs d'évolution qu'il a énumérés et il parle de "l'orientation qu'a prise d'une manière générale de temps à autre le pouvoir législatif ou l'institution politique sous l'effet de ces influences" et de "la manière dont se sont formés peu à peu les hommes, les droits et les notions" (177). On reconnaît dans ces formules l'influence de Montesquieu. Elle n'est pas seulement décelable dans l'emploi du terme de "pouvoir législatif", mais encore dans l'idée que des causes diverses, d'ordre insti-

(176) En particulier *PPh* IV, 43, *Vom echten Eigentum*, HKA VII, p. 138 sc.

(177) Préface, HKA XII, 1, p. 34 : "die Wendungen, welche die gesetzgebende Macht oder die Staatseinrichtung überhaupt bei diesen Einflüssen von Zeit zu Zeit genommen ; die Art, wie sich Menschen, Rechte und Begriffe allmählich gebildet ;...".

tutionnel, politique, social, économique, militaire et psychologique, déterminent les formes de gouvernement et les institutions politiques et contribuent à former les hommes, les lois et les notions, c'est-à-dire, pour parler comme Montesquieu, les manières de penser. Un examen plus approfondi des termes que Möser emploie pour désigner les causes et les effets ferait apparaître qu'il ne s'en tient pas plus que l'auteur de *l'Esprit des Lois* à une suite purement chronologique et purement horizontale des causes et des effets. On retrouve dans la série des effets des termes qui rappellent certains de ceux qui désignent les causes. A celui de "lois" correspond par exemple celui de "droits" et à celui de "notions" celui d'"opinions". On peut en déduire que la série n'est pas à sens unique et que les effets peuvent se transformer en causes et agir à leur tour sur les causes dont ils dérivent. Montesquieu sait très bien, par exemple que les moeurs influent sur les lois, mais que les lois peuvent faire évoluer les moeurs. Möser le suit sur ce terrain et remplace la notion traditionnelle et mécaniste des causes uniques et successives par celle, plus complexe, d'interactions multiples. Mais les facteurs déjà fort nombreux qu'il vient de désigner ne lui suffisent pas encore. Pour que son tableau de l'histoire de l'Allemagne soit complet, il annonce qu'il tiendra également compte "des surprenants détours par lesquels le penchant des hommes a provoqué l'essor de la souveraineté territoriale et de la modération bénéfique qu'ont exercée le christianisme, le coeur allemand et une morale qui est favorable à la liberté" (178). Ces formules un peu vagues suggèrent certains des aspects qu'a revêtus le conflit qui, au cours de l'histoire, a opposé la liberté à l'autorité étatique. On relèvera que, comme chez Montesquieu, la religion, ici le christianisme, peut constituer un frein aux excès du pouvoir. Mais ce sont surtout les facteurs humains qu'il faut retenir dans cette nouvelle énumération : comme l'avaient déjà constaté Saint-Evremond et l'auteur de *l'Esprit des lois*, les hommes ont tendance à se jeter dans les bras du despotisme parce que le progrès des conditions de vie les rends paresseux et incapables de pratiquer l'austère vertu républicaine.

(178) *Ibid.*, p. 35.

La liberté qui en est la récompense leur pèse. Parmi les facteurs qui modèrent ce penchant à la démission civique Möser nomme le "coeur allemand". L'expression est curieuse et originale. Elle semble désigner cet esprit de liberté et d'indépendance, ce sens de l'honneur que les Allemands ont hérités de leurs lointains ancêtres et qui correspond peut-être à ce que Montesquieu appelle dans sa définition de l'esprit général "les exemples des choses passées".

Après avoir ainsi désigné les différents acteurs et les différents éléments de cette action dramatique ou épique que constitue l'histoire allemande, Möser esquisse le tableau des quatre périodes qu'il distingue en fonction des mutations qu'a subies la propriété des paysans libres. La définition de ces périodes est toute entière de Möser et elle ne doit rien à ses sources françaises. Il en est de même des aperçus parfois très neufs et très modernes qu'il donne sur l'histoire de son pays. Il se distingue également par l'importance qu'il accorde à l'histoire militaire. L'association des paysans propriétaires de l'âge d'or est celle des membres de la milice destinée à défendre contre un envahisseur étranger les biens de chacun et ceux de tous. Chaque citoyen défendait son sol en défendant celui de ses pairs. La société politique primitive avait donc un caractère essentiellement militaire et défensif (179). A partir de Charlemagne, les "manses", c'est-à-dire les propriétés qui étaient occupées par un membre libre du ban et de l'arrière-ban, constituaient tous ensemble le domaine impérial et ne pouvaient être ni aliénés ni divisés parce que le "banaliste" était le soldat de l'empereur et ne pouvait l'être que parce qu'il tirait toutes ses ressources de sa terre. Le terme de "soldat" est d'ailleurs impropre, puisque ces guerriers ne percevaient pas de solde, leur participation à la défense commune constituant le seul impôt qu'ils payaient à la communauté. Ce sont encore des causes militaires qui ont provoqué la transformation de cette situation initiale. Les paysans qui "ne voulaient défendre que leur foyer

(179) Dans l'*Introduction générale* Möser nuance cette image purement militaire de la société germanique primitive en montrant que le contrat créant une fédération à caractère défensif a été précédé par deux autres contrats, le premier réglant le partage des biens communaux et le second les problèmes qui relevaient de la sécurité des biens et des personnes.

et leur patrie à leurs propres frais et sans solde" (180) n'étaient d'aucune utilité aux souverains qui entreprenaient des guerres de conquête et aux dignitaires royaux qui menaient leurs guerres privées. Il fallut donc faire appel à des guerriers qui n'étaient pas attachés à leurs terres, qui n'avaient pas de ressources personnelles et dont les services devaient être payés en fiefs. Or chaque fief était pris sur le domaine royal, normalement occupé par les propriétaires libres. Plus il y eut de fiefs, moins il y eut de manses et de citoyens libres. Cette évolution était d'autant plus fâcheuse que les fiefs étaient des terres qui étaient affranchies des charges communes.

Les occupants de ces terres allodiales étaient libres au sens négatif du terme, parce qu'ils étaient exemptés. Mais la vraie liberté, l'honneur qui reposait sur le principe de l'"onus et bonus" se perdit. La situation s'aggrava lorsque les propriétaires indépendants eux-mêmes préférèrent s'engager dans ces nouvelles armées et abandonnèrent leurs terres à des fermiers, des métayers ou à des serfs. Ainsi un système militaire à finalité purement défensive fut-il remplacé progressivement par un autre, à finalité purement offensive. Mais les empereurs furent bien dépourvus lorsqu'ils eurent à affronter des voisins mieux organisés et plus agressifs et qu'ils ne purent plus faire appel au ban et à l'arrière-ban qui avait été démantelé avec ses manses. C'est ainsi qu'on s'orienta peu à peu vers une armée de mercenaires puis vers les armées de métier qui rendirent totalement inutile toute l'organisation défensive primitive. L'évolution des institutions militaires provoqua donc la disparition progressive de la société politique primitive fondée sur l'honneur et la propriété.

Aucun auteur français n'a accordé autant d'importance que Möser à l'histoire militaire en tant que facteur déterminant pour l'évolution des institutions. Il est vrai que Saint-Evremond dans ses *Réflexions* et Montesquieu dans ses *Considérations* ont étudié les effets qu'ont eus sur le "génie du peuple romain" les guerres et les conquêtes. Il est vrai aussi que le second a examiné les lois "dans le rap-

(180) Préface, HKA XII, 1, p. 35 : "die bloss ihren Herd und ihr Vaterland bei eigener Kost und ohne Sold verteidigen wollten".

port qu'elles ont avec la force défensive" (181) et dans celui "qu'elles ont avec la force offensive" (182), qu'il pense que les républiques de l'Antiquité se sont confédérées pour assurer la défense de leurs territoires (183) et que les guerres de conquête représentent un danger pour la liberté républicaine (184). Mais ni Saint-Evremond ni Montesquieu n'ont fait du facteur militaire un facteur prédominant qui fournirait une explication globale de l'évolution des institutions et des mentalités.

L'influence de Montesquieu est beaucoup plus probable lorsque Möser décrit la transformation du domaine royal composé par les manses en terres allodiales puis en fiefs héréditaires qui échappent en grande partie au contrôle de l'autorité souveraine. Il y a en effet des analogies frappantes entre l'analyse que fait l'auteur allemand et celle que fait l'auteur français dans les livres trente et trente-et-unième de *l'Esprit des Lois* où il étudie les origines des fiefs et les changements qui sont intervenus dans le statut des terres qu'avaient autrefois partagées les Goths, les Bourguignons et les Francs après qu'ils eurent conquis la Gaule. Montesquieu fait en effet dériver les institutions féodales françaises, comme Möser celles des Allemands, des Germains tels que les décrivent Tacite et César (185). Il distingue au départ des hommes libres, propriétaires de leurs sols, et des hommes qui suivaient quelque prince dont ils étaient les compagnons. Ce compagnonnage est à l'origine du vasselage (186). Les propriétaires libres ne payaient pas de tributs mais

(181) *Esprit des Lois*, éd. R. Caillois, p. 369 sq.

(182) *Ibid.*, p. 380 sq.

(183) *Ibid.*, p. 371 sq.

(184) *Ibid.*, p. 382 : "Si une démocratie conquiert un peuple pour le gouverner comme sujet, elle exposera sa propre liberté, parce qu'elle confiera une trop grande puissance aux magistrats qu'elle enverra dans l'Etat conquis".

(185) *Ibid.*, p. 884. (Livre XXX, chapitre 3, *Des sources des lois féodales*).

(186) *Ibid.*, p. 885. Il faudra revenir sur ce point que Möser développe dans *l'Introduction générale*.

servaient dans la milice qui est chez Möser, le ban et l'arrière-ban des Saxons, puis dans l'armée impériale (187). Les compagnons des Germains sont devenus par la suite les hommes qui sont sous la foi du roi ou encore les "leudes" que Möser appelle "Leute", puis des vassaux et des seigneurs (188). Les biens réservés aux leudes furent appelés des biens fiscaux, des bénéfiques, des honneurs ou des fiefs (189). Quant aux hommes libres, ils possédaient des manoirs ou des manses, ils n'avaient point de bénéfiques ou de fiefs et n'étaient pas soumis à la servitude de la glèbe. Les terres qu'ils avaient en propre étaient des terres allodiales, en ce sens qu'elles n'étaient pas soumises à un tribut. Montesquieu ne parle pas des milices des Saxons avant la conquête de Charlemagne, mais il fait allusion aux confédérations à caractère défensif des peuples germaniques au chapitre deux du livre neuf et il précise que sous Charlemagne les comtes rassemblaient les hommes libres et les menaient à la guerre (190), confirmant ainsi que pour eux les tributs étaient remplacés par des charges militaires. L'analyse aboutit chez les deux auteurs à la même conclusion : l'extension et la multiplication des fiefs, d'abord accordés pour une durée limitée, puis donnés pour la vie, provoquent le fractionnement d'un territoire initialement homogène et entraînent une anarchie préjudiciable au pouvoir central (191). Montesquieu montre même, comme Möser dans la Préface, que les hommes libres ont eu tendance, sous les successeurs de Charlemagne, à abandonner leurs terres pour se faire vassaux du souverain ou d'un seigneur et pour obtenir un fief qui leur conférait plus d'avantages que leur ancien statut et qui leur assurait une protection contre les puissants qui les opprimaient (192). Les transformations des fiefs amovibles

(187) *Ibid.*, p. 899.

(188) *Ibid.*, p. 905 sq.

(189) *Ibid.*, p. 906.

(190) *Ibid.*, p. 907.

(191) *Ibid.*, p. 883.

(192) *Ibid.*, p. 953 et, chez Möser, Préface, HKA XII, 1, p. 35.

en fiefs héréditaires occupés par les grands vassaux du roi ou par ses anciens officiers, comme les comtes, qui acquièrent leur indépendance politique et judiciaire, réduisent d'autant plus le pouvoir des rois à la fin de l'époque carolingienne et au début du règne des Capétiens. Partant comme Möser de l'antiquité germanique, Montesquieu constate en France une évolution qui est analogue à celle que Möser constate en Allemagne. Les grands vassaux qui acquièrent leur autonomie en France sont l'équivalent de ces officiers de la Couronne qui, en Allemagne, s'interposent entre le souverain et le peuple et tendent eux-mêmes à devenir des souverains territoriaux. La différence essentielle est qu'en France c'est le plus important des fiefs, celui du roi, où la couronne est devenue héréditaire, qui a fini par s'imposer et par assurer l'unité de la nation, alors qu'en Allemagne tout s'est fait au détriment de l'Empire dont la couronne est restée élective. Ainsi Montesquieu a-t-il moins de raisons de déplorer l'issue de l'évolution qu'il analyse : l'anarchie féodale avait, en effet, "une tendance à l'ordre et à l'harmonie" (193).

Il se montre d'autant moins pessimiste que Möser qu'il n'a pas, au départ, la même conception de la nation. Le sort des propriétaires paysans libres le préoccupe beaucoup moins que celui des nobles, qui forment chez lui le corps de la nation. Tandis que Möser veut prouver que le véritable pouvoir appartenait autrefois au simples paysans libres, Montesquieu veut démontrer, contre l'abbé Dubos, que la monarchie s'est approprié un pouvoir qu'elle partageait jadis avec la noblesse. Le roi n'était qu'un seigneur parmi d'autres et n'était que "primus inter pares". Möser veut rappeler les droits des roturiers libres et, accessoirement, ceux de la petite noblesse terrienne ; Montesquieu veut réhabiliter les droits des grands féodaux et, accessoirement ceux des vassaux de moindre importance et de la noblesse de robe contre le pouvoir monarchique. Il n'en demeure pas moins que si leurs conclusions diffèrent quelque peu et s'ils n'apprécient pas le processus historique selon les mêmes normes, les deux auteurs s'intéressent aux mêmes

(193) *Ibid.*, p. 883. Cette harmonie a pourtant conduit à l'instauration de la monarchie absolue de droit divin que Montesquieu n'apprécie pas plus que Möser n'apprécie l'absolutisme territorial. Les deux auteurs regrettent cette évolution. Mais ils sont réalistes : Montesquieu essaie de s'accommoder de la monarchie française comme Möser de la souveraineté territoriale.

problèmes et sont fort proches l'un de l'autre par leur manière d'analyser l'évolution des institutions, en particulier celles qui concernent le statut de la propriété foncière, depuis l'antiquité germanique, qu'ils valorisent l'un et l'autre, jusqu'à l'époque féodale. Möser a certainement beaucoup emprunté aux développements historiques de l'*Esprit des lois*, en particulier aux livres trente et trente-et-un, mais il a adapté ces emprunts à son propre système qui s'appliquait à la situation allemande et qui supposait une conception quelque peu différente de la réalité nationale.

On ne s'arrêtera pas au détail de la description que Möser donne des quatre périodes. La première fera l'objet d'un examen plus approfondi quand on abordera l'étude de l'*Introduction générale* qui lui est entièrement consacrée. Certains points méritent toutefois de retenir l'attention parce qu'ils peuvent donner lieu à des rapprochements intéressants avec les sources françaises. Lorsqu'il écrit, par exemple, qu'au cours de la première période "personne, hormis le leude ou les valets, n'était tenu de suivre un maître" (194), Möser ne fait que reprendre l'idée, chère à Montesquieu, que les peuples germaniques "étoient libres et indépendants" (195). Cette liberté se manifeste, selon Möser, par le fait que "le chef commun était un juge élu qui n'avait d'autre pouvoir que celui de confirmer les jugements que lui soumettaient ses pairs" (196). Montesquieu parle peu des juges élus chez les Germains, mais il affirme que les Francs, une fois installés en Gaule, sont restés fidèles aux coutumes ancestrales, en particulier en ceci qu'ils n'admettaient pas de juge unique, que les jugements s'effectuaient par pairs et que même là où la justice était rendue par des baillis, c'étaient des prud'hommes ou des vieillards qui indiquaient les usages au bailli (197).

(194) Préface, HKA XII, 1, p. 35.

(195) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 793.

(196) Préface, HKA XII, 1, p. 35.

(197) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 859. Le jugement par pairs signifie également que chacun était jugé par ses pairs. Ce point sera approfondi à l'occasion de l'examen du premier chapitre de l'*Introduction générale*.

L'évolution des rapports de force au cours de la troisième période mérite également d'être relevée. Ayant distribué tout le domaine de la Couronne autrefois occupé par des paysans libres à leurs vassaux ou à leurs officiers et le cumul des fiefs par voie d'héritage ayant entraîné une diminution du nombre des seigneurs qui étaient susceptibles de prêter main forte au souverain, les empereurs furent obligés d'avoir de plus en plus recours à des mercenaires qui n'avaient pas de fiefs, de constituer des troupes de "valets" et de s'orienter ainsi vers des armées de métier. Comme les impôts n'existaient pas, les souverains devaient payer ces troupes avec des fonds puisés dans le trésor royal. Lorsque ces fonds furent épuisés, ils demandèrent des contributions extraordinaires aux vassaux et aux grands propriétaires terriens. Pour pouvoir faire front aux exigences impériales, ceux-ci s'unirent sous l'autorité d'un "maître principal" (198). C'est ainsi que se constituèrent les territoires et les états provinciaux. Ces territoires formaient une sorte de "pouvoir intermédiaire" qui s'interposait entre l'empereur et le peuple et qui tendait à s'affirmer, tandis que l'ancien corps de la nation s'affaiblissait. Certains empereurs se sont efforcés de réagir contre cette évolution. Cette réaction était d'autant plus indispensable que les monarchies voisines, qui avaient su maintenir leur unité en constituant de fortes armées populaires, représentaient une menace constante pour l'Empire. Pour remédier à cette situation, les empereurs auraient pu reconstituer les anciennes manses impériales pour pouvoir appeler chaque propriétaire à défendre le sol national. Cette mesure supposait une refonte complète de tout le système féodal et une suppression du vasselage, du fermage et du servage. Elle n'aurait pu être réalisée qu'avec l'aide d'une ligue paysanne appuyée par les empereurs. Mais ceux-ci n'ont pas compris les avantages qu'ils auraient pu tirer de ces ligues qui ont fait leur apparition à la fin du moyen âge et ils ont reculé devant la perspective d'une telle révolution (199). Il eût encore été possible de constituer une force nouvelle à l'aide des villes

(198) Préface, HKA XII, 1, p. 38.

(199) *Ibid.*, p. 37.

qui se développaient. Les anciens Saxons ne les toléraient pas dans leur constitution et les considéraient comme des "corps anormaux" (200) qui ont contribué à brouiller les notions d'honneur et de propriété. Dans une économie fondée sur l'argent, les richesses se font invisibles et ne permettent plus de fixer la valeur d'un individu pour régler les compositions en cas de délit. Les anciennes peines pécuniaires doivent alors être remplacées par des peines corporelles qui sont incompatibles avec l'honneur d'un homme libre et qui dépendent de l'appréciation arbitraire du pouvoir. Montesquieu estime comme Möser que le système des peines pécuniaires, du "Wergeld", détermine l'esprit des lois des Germains (201). L'évolution du droit pénal sous l'effet du développement des villes signifie donc la mort des anciennes libertés et entraîne l'apparition d'une nouvelle forme de constitution où n'importe quel individu est considéré comme citoyen et où les responsabilités et les devoirs de chaque homme reposent sur la simple qualité de sujet (202). Comme chez Montesquieu, l'évolution du système économique, le passage d'une économie agraire à une économie urbaine fondée sur le commerce et sur l'argent provoque, chez Möser, une modification radicale des institutions primitives (203). Toujours aussi réaliste, l'auteur de la Préface estime néanmoins que le développement des villes aurait pu représenter un moindre mal et donner naissance à une conception nouvelle de la propriété. Au lieu de reposer sur l'agriculture, la grandeur de l'Allemagne aurait fort bien pu s'établir sur le commerce qui aurait été à l'origine d'une nouvelle forme d'honneur fondée sur le labeur personnel et sur la fortune mobilière. Les grandes ligues urbaines auraient pu décider de l'intérêt national à la diète et empêcher le morcellement de l'Empire en d'innombrables petits territoires dont l'un cherchait toujours à affirmer

(200) *Ibid.*, p. 38.

(201) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 792.

(202) Préface, HKA XII, 1, p. 38.

(203) Cf. *l'Esprit des lois*, livre XX : *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec le commerce considéré dans sa nature et ses destinations* (Ed. R. Caillois, p. 585 sq.)

son avantage au détriment des autres (204). En accordant aux bourgeois une "grande charte" et en rassemblant les villes dans une chambre des communes, les empereurs auraient pu compenser le déclin des anciens propriétaires paysans et faire contrepoids à ce pouvoir intermédiaire fort encombrant que représentaient les grands féodaux, futurs souverains territoriaux (205). Mais trop faibles ou trop corrompus, ils n'ont pas su saisir cette chance et ils ont, à quelques exceptions près, pris des mesures défavorables aux villes sous la pression des princes d'empire. Möser reviendra sur ce thème dans les *Fantaisies Patriotiques*, parce qu'il estimera qu'à son époque l'opposition des souverains territoriaux aux associations urbaines représente encore un des principaux obstacles au développement de l'industrie et du commerce en Allemagne (206). Il ne fait pas de doute que c'est l'Angleterre qui lui a offert le modèle d'une nation commerçante dont la prospérité repose sur le développement d'une bourgeoisie puissante et directement associée à la gestion des affaires publiques par sa présence au Parlement. Il a pu voir sur place, pendant son séjour en Angleterre, comment fonctionnait cette monarchie parlementaire. Mais c'est aussi en lisant l'*Esprit des lois* qu'il a pu méditer sur les avantages et sur les inconvénients de l'"esprit de commerce", sur le bénéfice et l'indépendance qu'en tirait l'Angleterre (207) et sur les effets bénéfiques d'un système politique où la bourgeoisie commerçante et artisanale était représentée par une Chambre des communes (208).

En analysant l'évolution du droit pénal, Möser fait allusion à la transformation regrettable des anciens citoyens-propriétaires en simples sujets soumis à l'arbitraire de l'autorité souveraine. Cette critique à

(204) Préface, HKA XII, 1, p. 38.

(205) *Ibid.*, p. 36.

(206) Cf. en particulier PPh I 43, *Also sollten die deutschen Städte sich mit Genehmigung ihrer Landesherrn wiederum zur Handlung vereinigen.* (HKA IV, p. 215 sq.) et PPh I, 53, *Von dem unterschiedenen Interesse, welches die Landesherrn von Zeit zu Zeit an ihren Städten genommen haben.* (HKA IV, p. 260 sq.).

(207) Cf. *Esprit des lois* XX, 7 : *Esprit de l'Angleterre sur le commerce* (Ed. R. Caillois, p. 590).

(208) Cf. *Esprit des lois* XI, 6, le développement sur la constitution anglaise.

peine voilée de l'absolutisme territorial sera souvent reprise dans l'*Introduction générale* et constituera l'un des thèmes majeurs des *Fantaisies patriotiques*. Mais déjà dans la Préface Möser suggère les raisons idéologiques de la corruption du principe de l'honneur et de la propriété qui commandait tout l'esprit de l'ancienne constitution allemande et qui n'aurait jamais dû être abandonné (209):

"La religion et les sciences, écrit-il, ont placé de plus en plus l'homme au-dessus du citoyen, les droits de l'homme l'ont emporté sur tous les droits qui dérivent de contrats et de consentements communs. Une philosophie commode a accordé plus de crédit aux conséquences qui pouvaient se déduire de principes généraux qu'à celles qui ne pouvaient pas être tirées sans connaissance précise et sans intelligence profonde des situations. Et l'amour de l'homme devint, avec l'appui de la religion chrétienne, une vertu au même titre que l'amour du citoyen, à tel point qu'il s'en est fallu de peu que les lois impériales elles-mêmes ne déclarassent par charité chrétienne les gens les plus perdus d'honneur dignes d'avoir de l'honneur et d'être admis dans les corporations" (210).

Ce passage résume parfaitement la critique à laquelle Möser soumettra dans ses *Fantaisies patriotiques* et dans ses articles contre-révolutionnaires les conceptions politiques et sociales du philosophisme et de ses héritiers, les révolutionnaires français. L'erreur fondamentale qu'il croit pouvoir déceler dans ces conceptions est la confusion de deux do-

(209) Préface, HKA XII, 1, p. 41.

(210) Möser fait ici allusion à un décret impérial de 1731 qui libéralisait le statut des corporations et qui permettait en particulier aux enfants naturels, qui en étaient auparavant exclus, d'en devenir membres. Il reviendra sur ce décret, pour le critiquer avec vigueur, deux ans plus tard, dans la *Feuille d'annonces osnabrückoise*. Cf. PPh I, 49 : *Haben die Verfasser des Reichsabschiedes von 1731 wohl getan, dass sie viele Leute ehrlich gemacht haben, die es nicht waren?* (HKA IV, p. 240 sq.).

maines qu'il convient de distinguer soigneusement : celui de la nature et celui de la politique. Sur le plan de la nature, tous les hommes sont égaux en dignité et ont tous droit au même respect et à la même dignité. La religion chrétienne n'établit pas de différence entre les individus que Dieu gratifie tous d'un égal amour et qui doivent, à son exemple, s'aimer les uns les autres, sans faire acception de personnes. La science et la philosophie ont confirmé cette vérité religieuse : la dignité de l'homme est fondée sur sa qualité d'être de raison qui lui confère des droits inaliénables. Les droits de l'homme que proclame la philosophie égalitaire et humanitaire des Lumières dérivent de la nature même de l'homme et ne peuvent dépendre en aucun cas du statut social ou des situations acquises au cours du passé. Möser ne conteste pas cette théorie humanitaire. Mais il lui fait le même reproche qu'à la religion naturelle du Vicaire savoyard : elle est utopique et ne s'applique qu'à des hommes qui vivraient dans un état de nature où n'existerait pas de contingence sociale ou historique. En se constituant en société, les hommes sont passés du domaine de la nature à celui de la politique. Les membres fondateurs de la société étaient des propriétaires ruraux qui ne dépendaient de personne et étaient maîtres absolus chez eux. Pour assurer leur sécurité personnelle et celle de leurs biens, ils ont conclu entre eux plusieurs contrats qui fixaient la part que chacun devait aliéner de sa souveraineté et de son bien au profit de la communauté. Seuls les propriétaires pouvaient participer aux charges communes puisqu'ils étaient les seuls à pouvoir les supporter. L'homme qui n'avait rien ne pouvait ni payer les compositions qui lui auraient permis de se soustraire aux peines corporelles, ni s'équiper à ses propres frais pour défendre le sol de la communauté. Il aurait été obligé de se mettre à la solde d'un plus puissant que lui et il n'aurait plus été un membre égal et indépendant de cette première association de propriétaires paysans. En toute bonne logique seuls les propriétaires qui pouvaient assumer les charges avaient le droit de participer à la gestion des affaires publiques : eux seuls pouvaient être citoyens. "Honneur et propriété" est la formule qui définit le statut de ces citoyens-propriétaires qui sauvegardent leur indépendance souveraine dans la mesure où ces contraintes auxquelles ils se soumettent sont réduites aux exigences minimales de la sécurité commune et où elles sont l'expression d'un consensus com-

mun. Chacun reste libre dans la mesure où il obéit à la volonté de tous sans être soumis à aucune volonté particulière. Quant à ceux qui n'ont rien, qui sont venus quand le sol était déjà occupé, ils sont simplement hommes, mais ils ne peuvent pas être citoyens puisque, ne participant pas aux charges communes, ils ne peuvent pas prendre part aux délibérations communes. Ils n'ont donc droit qu'à ce que la charité ou l'humanité accorde à tout homme : la vie et la nourriture. S'ils ont néanmoins quelques biens, ils peuvent également s'associer entre eux par contrat, gérer les affaires internes à leur association et, s'ils veulent se garantir de la cupidité d'hommes plus puissants qu'eux, ils peuvent se mettre sous la protection d'un membre de la première association avec lequel ils feront un contrat qui fixera les droits et les devoirs de chacune des deux parties. Il peut arriver également qu'à un certain moment de l'histoire les premiers contractants aient besoin du concours de ceux qui sont venus après eux, des bourgeois par exemple, qu'ils leur fassent quelques concessions en échange des services rendus et qu'ils leur accordent un droit de regard sur les affaires communes. Ce nouvel accord donnera encore lieu à un contrat qui ne sera pas fondé sur les droits de l'homme mais sur les situations historiques concrètes, sur des rapports de force. Ainsi s'établira au cours de l'histoire une société dont les hiérarchies seront définies par le degré d'honneur, c'est-à-dire de citoyenneté et de souveraineté dont jouiront les membres en vertu de droits, d'usages et de contrats divers et variables selon les lieux et le temps. Les droits historiques n'ont aucun rapport avec les droits tout théoriques que les philosophes ne déduisent pas de la situation concrète des individus, de leurs possibilités et de leurs besoins, mais d'une conception intemporelle et abstraite de l'homme. Quand une philosophie commode veut faire l'économie d'une étude fastidieuse mais nécessaire de la jurisprudence résultant de situations historiques bien concrètes pour déduire de principes généraux des droits valables pour tous, elle se rend coupable d'une confusion funeste entre l'homme et le citoyen : elle confère à ceux qui ne possèdent rien des prérogatives injustifiées, puisque les nouveaux bénéficiaires du titre de citoyen seront incapables d'assumer les charges que supposent ces prérogatives. Le plus grave est que les Etats modernes ont été contaminés par l'esprit humanitaire et égalitaire des philosophes qu'ils veulent introduire dans

la législation. Confondant ainsi l'"amour de l'homme" et l'"amour du citoyen", ils décident, par exemple, d'admettre les enfants naturels qui n'ont pas d'honneur dans les corporations et "déhonorent" du même coup les artisans, les privant ainsi des raisons qui les attachaient à leur condition. C'est donc tout l'édifice social fondé sur le principe de l'honneur et de la propriété que la théorie des droits de l'homme et la confusion entre le citoyen et l'homme à laquelle elle aboutit remettent en cause. La critique de Möser vise à la fois l'absolutisme territorial qui est l'aboutissement de l'évolution historique et qui ravale tous les hommes, sous prétexte d'en faire des citoyens et de leur accorder indifféremment les mêmes droits, au rang de simples sujets (211) et le philosophisme des Lumières, surtout dans la forme extrême que représente la doctrine égalitaire et démocratique de Rousseau (212). Dès 1768, l'auteur de la Préface fixe à partir de sa réflexion historique le schéma politique qui lui permettra de réfuter jusqu'à la fin de sa vie des conceptions sociales et politiques du philosophisme français.

Dans la conclusion de sa Préface Möser insiste à nouveau sur la cohérence qu'assureraient à l'histoire allemande les principes qu'il vient de dégager. Il souhaite que cette cohérence ne se manifeste pas seulement dans l'ensemble de l'évolution qui mène de l'état initial de liberté jusqu'à l'état final de sujétion. Il veut qu'elle apparaisse aux différentes étapes de l'évolution et dans les éléments plus limités qui font partie du grand tableau historique. C'est à ce stade de son développement qu'il introduit une notion nouvelle, celle du "style" qui fait l'unité d'une époque ou même d'éléments historiques d'une moindre importance. Il parle du "costume des époques", du "style de chaque cons-
titution".

(211) Préface, HKA XII, 1, p. 38 : "Die Freiheit litt dadurch ungemein, und der ganze Staat arbeitete einer neuen Verfassung entgegen, worin allmählich jeder Mensch, eben wie unter den spätern römischen Kaisern, zum Bürger oder Rechtsgenossen aufgenommen und seine Verbindlichkeit und Pflicht auf der blossen Eigenschaft von Untertanen gegründet werden sollte".

(212) On verra toutefois que Möser adapte à son système la notion de contrat social et celle de volonté générale.

titution, de chaque loi" et même de "chaque terme ancien" (213). A une époque donnée "tous les arts et même les dépêches et les lettres d'amour d'un duc de Richelieu ont un style particulier qui fait qu'ils ont quelques rapports entre eux. Chaque guerre a sa propre tonalité et les actions politiques ont leur coloris, leur costume et leur manière propre" (214). Tous ces termes évoquent à la fois l'idée d'individualité irréductible et celle d'harmonie. Ils sont empruntés au vocabulaire esthétique et rappellent que depuis l'époque des revues moralisantes la réalité empirique constitue pour Möser un tout harmonieux dans lequel les moindres parties forment à leur tour des unités cohérentes et harmonieuses. Ce qui était autrefois valable de la nature et de l'art qui s'en inspire l'est maintenant de l'histoire. En appliquant à chaque période historique ou même à des éléments plus modestes la notion de style, Möser reste fidèle à sa conception qui fait de l'histoire une épopée, c'est-à-dire une oeuvre d'art. Jusqu'à présent on pouvait supposer qu'il ne prêtait son attention qu'à la cohérence des faits politiques et des institutions perçus dans leur évolution chronologique. Cette perspective diachronique est maintenant complétée par une perspective synchronique qui ne concerne pas seulement le domaine politique mais aussi tous les domaines de la vie politique, économique et culturelle à une époque donnée. Entre ces différents domaines apparemment étrangers les uns aux autres Möser établit des rapports qui révèlent le caractère unitaire d'une période et d'où résulte un style commun qui se manifeste dans les phénomènes les plus divers. La conséquence qui découle de ce principe de l'unité de style est qu'on ne peut pas étudier l'histoire politique sans étudier en même temps l'histoire culturelle au sens le plus large du terme :

"L'histoire de la religion, du droit, de la philosophie, des arts et des belles-lettres est sans aucun doute inséparable de l'histoire politique. Chaque guerre a sa propre tonalité et les actions politiques ont leur co-

(213) Préface, HKA XII, 1, p. 43.

(214) *Ibid.*

loris, leur costume et leur manière propre en relation avec la religion et les sciences" (215).

On relèvera que Möser insiste sur la notion de "rapport" qui est le mot-clé de l'*Esprit des lois* où les lois sont étudiées dans le "rapport" qu'elles ont avec les différents domaines de la réalité physique et humaine. Comme Montesquieu, il établit entre ces différents facteurs qui dépendent les uns des autres une certaine hiérarchie dans la mesure où le facteur politique prédomine et où tous les autres lui sont subordonnés et ne servent qu'à mieux le saisir. Cette subordination est évidente lorsque Möser écrit :

"L'historiographe (...) prendra chaque fois dans l'histoire des arts et des sciences les éléments qui lui seront nécessaires pour rendre compte des changements des modes politiques" (216).

S'il a tendance comme Möser à tout subordonner à la politique, Montesquieu parle plus fréquemment de l'esprit général d'une nation que de celui d'une époque. Il lui arrive, certes, d'évoquer l'esprit d'une époque qui détermine celui de telle ou telle institution qu'il examine ; mais, d'une manière générale, sa vision des choses est plus spatiale que temporelle et il use assez rarement de termes empruntés au domaine de l'esthétique, comme de celui de "style". Möser diffère encore en ceci de Montesquieu qu'il élargit considérablement le domaine des éléments que l'historien doit prendre en considération et qu'il prête davantage attention aux phénomènes culturels, en particulier à la philosophie, aux arts et belles-lettres. Sur ce point il est plus proche de Voltaire dont il a pu fort bien s'inspirer également, autant que de Winckelmann, pour élaborer sa notion de "style" d'une période. La pensée historique de l'auteur de l'*Essai sur les moeurs* se caractérise, en

(215) *Ibid.*

(216) *Ibid.*

effet, par le souci de ramener les traits isolés d'une époque ou d'un peuple à un dénominateur commun qu'il appelle "esprit" ou parfois "génie". La notion d'"esprit d'un peuple" n'est pas de l'invention de Voltaire. On la trouve déjà chez Bossuet, chez Saint-Evremond, chez Leibniz, chez Boulainvilliers, chez l'abbé Dubos et surtout chez Montesquieu qui lui a donné son expression la plus parfaite. Mais l'idée d'appliquer cette notion déjà courante aux différentes époques de l'histoire semble bien être d'origine voltairienne (217). Au chapitre quatre-vingt de l'*Essai sur les moeurs* Voltaire affirme que son but a toujours été d'examiner l'esprit du temps, car c'est lui qui dirige les grands événements du monde. Le *Siècle de Louis XIV* commence par ces mots :

"Ce n'est pas seulement la vie de Louis XIV qu'on prétend écrire, on se propose un plus grand objet. On veut essayer de peindre à la postérité, non les actions d'un seul homme, mais l'esprit des hommes dans le siècle le plus éclairé qui fut jamais" (218).

Dans le chapitre quatre-vingt-deux de l'*Essai sur les moeurs* il est encore dit que tout homme est formé par l'esprit de son temps et que rares sont ceux qui s'élèvent au-dessus des moeurs de leur époque. Dans ses deux grands ouvrages d'histoire, Voltaire s'est efforcé, en outre, de montrer comment l'esprit du temps ne se manifestait pas seulement dans le domaine de la politique, mais encore dans ceux de l'économie, de la religion, de la philosophie, des arts et des belles-lettres. Il est donc fort probable que c'est chez lui que Möser a puisé ses réflexions sur le

(217) F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, op. cit., p. 103, estime que Voltaire a fait preuve d'une originalité féconde en appliquant la notion d'"esprit" aux périodes historiques. Il convient toutefois de rappeler qu'en se proposant d'examiner les *divers génies* du peuple romain aux *divers temps* de la république, Saint-Evremond avait donné l'exemple de cette méthode dès 1663, un exemple qui n'a certainement pas échappé à l'attention de Möser.

(218) Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, éd. Bourgeois, Paris, 12e éd., 1923, p. 3.

style des périodes qu'il développe dans la conclusion de sa Préface. L'allusion au duc de Richelieu confirme encore cette hypothèse. Dans la pratique, l'auteur allemand n'a guère réalisé ce programme. Dans le tableau qu'il donne des quatre périodes de l'histoire allemande il s'en tient essentiellement à l'examen des phénomènes politiques. La philosophie et la religion n'interviennent qu'à la fin, dans le passage qui signale l'influence du christianisme et de la philosophie des Lumières sur la législation moderne. Il en sera de même dans l'*Introduction générale* où les facteurs évoqués sont plutôt ceux qu'étudie également Montesquieu dans l'*Esprit des lois*. L'*Histoire d'Osnabruck* restera, malgré les projets ambitieux que Möser emprunte à Voltaire, un ouvrage d'histoire politique bien plus qu'un ouvrage d'histoire générale, à la fois politique et culturelle dans la manière de l'*Essai sur les moeurs* ou du *Siècle de Louis XIV*.

L'étude de la Préface nous a permis de dégager un nombre assez considérable d'éléments qui doivent leur origine aux lectures françaises de Möser. On reconnaît l'influence probable de Voltaire dans le souci que manifeste Möser d'assurer la cohérence de l'évolution historique et surtout dans sa conception du "style" des diverses périodes, une conception que l'on trouve déjà chez Saint-Evremond. Ce dernier a pu également donner à l'auteur de la Préface l'idée d'expliquer le devenir historique à partir d'un schéma initial qui sert de norme de référence. Rousseau est présent d'une manière toute négative, dans la mesure où il est le premier à être visé à travers la critique des idéaux humanitaires du philosophisme. On devine toutefois qu'il intervient d'une manière plus positive dans la description des premières sociétés des paysans saxons indépendants. Mais le développement que Möser consacre dans sa Préface à l'âge d'or reste trop succinct pour qu'on puisse y déceler une influence tangible de l'auteur du *Contrat social*. L'auteur avec lequel Möser semble présenter le plus d'affinités est Montesquieu. Son empreinte est sensible un peu partout, mais d'une manière assez diffuse. On songe à l'auteur des *Considérations* autant qu'à Voltaire ou à Saint-Evremond lorsque Möser part à la quête d'un principe normatif qui détermine tout le processus historique. Mais c'est surtout l'*Esprit des lois* qui a fourni un certain nombre d'éléments souvent importants : une conception nouvelle et moins mécaniste de la causalité, l'idée d'"esprit

général d'une nation", une certaine manière de concevoir le passage des institutions germaniques primitives au système féodal, quelques aperçus sur les anciennes libertés germaniques, la notion de pouvoir intermédiaire et celle d'un régime parlementaire à l'anglaise, enfin la prédominance du facteur politique auquel sont subordonnés tous les autres. Il faut reconnaître toutefois que les rapprochements avec Saint-Evremond, Voltaire, Rousseau et Montesquieu auxquels a donné lieu l'analyse de la Préface relèvent presque tous de l'hypothèse. Ces filiations ne sont pas rigoureusement vérifiables. Certains éléments peuvent tout aussi bien provenir d'autres sources, en particulier tout ce qui concerne l'application de critères esthétiques à l'histoire, un domaine où l'influence de Winckelmann et, à un moindre degré, celle de Leibniz sont tout aussi probables. Aucune référence explicite à l'un ou l'autre des auteurs français qui ont été nommés n'apparaît dans la Préface. C'est surtout par extrapolation, à partir des affirmations que l'on trouve dans les documents contemporains de la genèse de l'*Histoire d'Osnabruck* qu'on a pu faire quelques comparaisons qui ne soient pas trop hasardeuses. L'intérêt de la Préface réside moins dans les indications assez modestes qu'elle fournit sur les sources françaises de la pensée historique de Möser que dans celles qu'elle donne sur cette pensée elle-même. L'auteur y expose sa vision générale et assez nouvelle de l'histoire allemande et il y indique les grands principes qui commandent toute sa conception du devenir historique. En traçant le tableau des quatre périodes qu'il croit pouvoir distinguer dans le passé allemand, il fournit le cadre général dans lequel se situe l'époque qu'il va étudier dans la première partie de l'*Histoire d'Osnabruck*, dans cette *Introduction générale* de 1768 qui reprend, pour le préciser et le compléter, le tableau assez succinct qu'il donne dans sa Préface de la première période de l'histoire allemande, l'âge d'or des paysans indépendants de sa Saxe natale. En passant de la Préface à l'*Introduction générale*, on passe du manifeste qui expose un programme sans l'approfondir au travail d'érudition amplement documenté et dûment annoté. Les références aux sources y sont nombreuses et on y rencontre très fréquemment des noms français. Le lecteur n'y sera donc plus réduit à procéder à des rapprochements hasardeux, mais il pourra étayer sa démon-

tration sur des affirmations précises. L'examen de l'*Introduction générale* lui permettra de confirmer certaines hypothèses auxquelles a donné lieu l'étude de la Préface et de compléter la liste des emprunts que Möser a faits à ses sources françaises par un certain nombre d'éléments nouveaux dont l'importance n'est pas négligeable.

Si l'on excepte le second chapitre qui a un caractère plus géographique qu'historique et qui concerne également l'époque contemporaine, la première partie de l'*Histoire d'Osnabruck* est entièrement consacrée à l'antiquité germanique et plus spécialement à l'histoire des anciens Saxons jusqu'à leur intégration dans l'empire carolingien. En s'appuyant sur des documents dont la valeur scientifique lui semble être assurée, Möser veut démontrer que les habitants de sa province étaient autrefois libres et indépendants et que leurs institutions étaient conçues pour garantir cette liberté et cette indépendance qu'ils ont su maintenir contre les peuples voisins et contre les Romains et même, moyennant quelques concessions, sous l'autorité de Charlemagne. En se proposant d'étudier avec toute l'objectivité qui caractérise l'authentique historien les institutions des anciennes peuplades saxonnes et de dégager l'esprit qui assure la cohérence de ce système politique, il innove incontestablement. Personne n'avait traité avant lui le thème des anciennes libertés germaniques avec autant de précision et sur un champ géographiquement aussi restreint. La première partie de l'*Histoire d'Osnabruck* n'est pas encore à proprement parler une histoire de territoire d'Osnabruck au sens exact du terme, mais elle offre une histoire des peuplades saxonnes qui ont occupé un espace dans lequel se situera le futur évêché. Möser parle également de l'histoire des moeurs et des institutions des autres peuples germaniques ; mais il le fait surtout pour souligner le caractère original des anciens Saxons. Il s'efforce d'appliquer au domaine restreint de la Basse-Allemagne ce que les auteurs romains, plus particulièrement Tacite, ont dit des Germains en général.

La référence à Tacite montre déjà que s'il a innové en limitant son sujet pour l'essentiel à une région particulière, Möser n'est pas

Le premier à entreprendre l'étude de l'antiquité germanique et qu'il n'est pas le premier non plus à aborder le thème des anciennes libertés germaniques. Son entreprise s'inscrit dans une tradition qui remonte à Tacite et qui a été reprise au XVI^e siècle, en France, en Angleterre et en Allemagne, par des auteurs qui voulaient soit soustraire la nation dont ils faisaient partie à des influences étrangères qui l'avaient privée de son identité ou de ses droits anciens, soit affirmer les droits traditionnels de ceux, nobles ou simples citoyens, qui avaient été lésés dans leurs prérogatives par un pouvoir central considéré comme usurpateur (219).

En Allemagne, par exemple, ce sont les Humanistes ou les Réformateurs et leurs partisans qui ont voulu remettre en cause la doctrine de la "translatio imperii" en démontrant que l'Empire allemand n'était pas simplement l'héritier de la Rome antique mais qu'il dérivait des anciennes institutions germaniques (220). L'intention principale de la polémique était de libérer l'Allemagne de l'influence romaine et de tout ce qui venait de Rome et qui était perçu comme un corps étranger, mal adapté à la tradition nationale : c'est ainsi qu'Ulrich von Hutten s'est vigoureusement attaqué au droit romain auquel il opposait le vieux droit allemand, plus clair et plus simple (221). Sur le plan de la politique intérieure, certains s'inspiraient des libertés germaniques tantôt pour appuyer les revendications des princes contre le pouvoir impérial, tantôt, chez les plus radicaux, comme Thomas Münzer, pour affirmer les droits du peuple contre les princes (222). Le problème des libertés allemandes, en particulier celui de la liberté des princes, a connu un regain d'actualité au moment de la guerre de Trente ans et a donné lieu

(219) L'histoire de l'idée des anciennes libertés germaniques a été étudiée par Erwin Hölzle, "Die Idee der altgermanischen Freiheit vor Montesquieu. Fragmente aus der Geschichte politischer Freiheits-Bestrebungen in Deutschland, England und Frankreich vom XIV. bis zum XVIII. Jahrhundert". In : *Historische Zeitschrift*, cahier n° 5, Munich, 1925.

(220) E. Hölzle, *op. cit.*, p. 9 sq.

(221) *Ibid.*, p. 15.

(222) *Ibid.*, p. 17 sq.

à des débats auxquels ont participé des savants comme Hugo Grotius et Hermann Conring.

En France, on invoquait moins les vieilles libertés germaniques que celles des Francs qui avaient occupé la Gaule au Ve siècle. La référence au modèle franc apparaît chaque fois que l'on veut s'opposer à l'autoritarisme du pouvoir royal. Déjà à l'époque des guerres de religion, le calviniste François Hotman évoque dans son ouvrage principal, la *Franco-Gallia*, qu'il publie en 1576, l'assemblée du peuple franc pour réclamer une monarchie élective dont les pouvoirs seraient limités par le second et le tiers ordre constitué en états (223). De telles revendications s'expriment sous des formes diverses à l'époque de la Fronde, à l'occasion de la lutte des nobles contre l'absolutisme de Louis XIV (224) et jusqu'à la veille de la Révolution française. On connaît le débat qui a opposé l'abbé Dubos, partisan convaincu de la monarchie absolue, au marquis de Boulainvilliers qui fait dans son *Histoire de l'ancien gouvernement de France*, publié en 1727, des nobles les descendants de l'ancienne aristocratie franque, égale du roi qu'elle élisait en son sein. On sait également que Montesquieu, avocat des parlements dans leur lutte contre l'absolutisme royal, prend partie dans *l'Esprit des lois* contre Dubos pour Boulainvilliers dont il reprend les thèses en les nuancant quelque peu. Mais sa source la plus solide est *l'Histoire d'Angleterre* de Rapin de Thoyras qui l'a initié à l'histoire du système politique anglais et qui lui a transmis l'idée d'un Etat mixte, ni populaire, ni absolutiste, selon le modèle britannique (225).

A partir du XVIII^e siècle, on s'inspire, en effet, en France de plus en plus des théories politiques anglaises qui ont commencé à prendre forme à l'époque de la révolution puritaine et qui ont été précisées à l'époque de la Restauration, à l'occasion des débats qui ont opposé le parti Whig au parti Tory (226). Outre-Manche le rappel des libertés an-

(223) *Ibid.*, p. 49 sq.

(224) C'est ainsi qu'ont paru en 1689 *Les soupîrs de la France assolue* attribués à Michel Levasseur, auteur calviniste réfugié en Hollande après la révocation de l'Edit de Nantes.

(225) E. Hölzle, *op. cit.*, p. 104 sq. Möser possédait l'ouvrage de Rapin de Thoyras dans sa bibliothèque.

(226) *Ibid.*, p. 59 sq.

glo-saxonnes est surtout dirigé contre une monarchie qui est considérée comme l'héritière des envahisseurs normands. Tandis que Nathanael Bacon étudie déjà la constitution des anciens Saxons pour justifier l'idée d'une monarchie modérée par un parlement aristocratique, John Hare écrit en 1647 son *Edwards Ghost or Antinormanism* pour prouver que Guillaume le Conquérant était un usurpateur et que les Anglais, membres de la nation teutonique, doivent réclamer leurs anciens droits et leur liberté perdue. A la même époque le parti des Levellers établit le lien entre les idées antinormandes de Hare et les revendications extrémistes des démocrates (227). D'autres théoriciens de la révolution puritaine s'attachent à la notion du "birthright", du droit naturel qu'ils confondent avec les libertés héritées des Saxons. Un isolé, James Harrington, que Montesquieu cite dans l'*Esprit des lois*, étudie dans son *Oceana* le gouvernement gothique et le système féodal que les "Teutons" ont introduit en Grande-Bretagne et qui devrait aboutir, selon les vœux de l'auteur, à une forme de république qui serait une aristocratie modérée (228). A la fin du XVIIe siècle, au moment de la Restauration, William Temple reprend les idées de Harrington sur le féodalisme gothique pour concevoir également un gouvernement aristocratique fondé sur les grands propriétaires (229), alors qu'à la même époque Algernoon Sidney s'en prend violemment, dans ses *Discourses concerning government*, à l'absolutisme royal et fait l'apologie des libertés anglo-saxonnes. Comme la majorité des écrivains politiques anglais, il ne prend pas prétexte du retour aux traditions d'origine germanique pour proposer des solutions extrêmes. Il est également partisan d'une monarchie modérée dans laquelle il introduit des éléments démocratiques et d'autres qui sont plutôt de nature aristocratique (230).

On notera que tous ces ouvrages qui font référence aux libertés germaniques n'ont que très rarement un caractère purement scientifique et qu'ils servent en général à soutenir une cause politique. Montesquieu a

(227) *Ibid.*, p. 65 sq.

(228) *Ibid.*, p. 80.

(229) *Ibid.*, p. 95.

(230) *Ibid.*, p. 93 sq.

été l'un des premiers à fonder ses thèses, dont l'intention politique n'est au demeurant pas exclue, sur un examen plus rigoureux des institutions germaniques. Il a préparé ainsi directement le terrain sur lequel Möser et ses successeurs de l'école historique allemande ont pu travailler. Il est fort probable que l'auteur de l'*Histoire d'Osnabrück* ne connaissait pas tous ces écrits qui ont été rédigés depuis le XVII^e siècle et dans la suite desquels se situe son ouvrage. Il a cependant lu quelques uns des auteurs les plus importants qui ont abordé le thème des libertés germaniques. Il possédait dans sa bibliothèque les plus importants ouvrages de Hugo Grotius, de Hermann Conring, qu'il cite dans l'*Histoire d'Osnabrück*, et de William Temple. Le *De antiquitate et statu republicae Batavorum* que Grotius a publié en 1610 pour défendre les libertés de sa patrie hollandaise n'a pas dû le laisser indifférent (231). Comme l'écrivain osnabruckois, Grotius part de l'expérience historique pour élaborer sa théorie politique. Il reconnaît dans les institutions contemporaines de son pays les traces de l'ancienne constitution batave qu'il considère comme une variante de l'antique Etat germanique (232). Il souligne le caractère aristocratique de cet Etat : les Germains, remarque-t-il, ne connaissaient que le gouvernement de plusieurs. Le roi n'était que le premier parmi les nobles et son pouvoir était limité par la loi et par la puissance de la noblesse qui partageait dans l'assemblée nationale l'autorité souveraine avec le monarque et les délégués du peuple. Bien qu'il s'inspire comme Möser de Tacite, sa conception de l'Etat germanique est donc moins démocratique que celle qui est exposée dans l'*Histoire d'Osnabrück*. Chez Conring, Möser a pu apprécier l'étroite association de la recherche historique et de la science juridique et une méthode qui revenait à établir une certaine continuité entre l'antiquité germanique et la constitution moderne de l'Empire (233). Quant à Temple, il a pu confirmer l'auteur osnabruckois dans son idée que le vé-

(231) La filiation entre Grotius et Möser est soulignée par P. Klassen, *J. Möser, op. cit.*, p. 204 sq.

(232) E. Hölze, *Die Idee der altergermanischen Freiheit, op. cit.*, p. 31 sq.

(233) Rapprochements signalés par P. Klassen, *J. Möser, op. cit.*, p. 206 et p. 209.

ritable corps de la nation est constitué par les propriétaires fonciers (234).

Mais l'influence de ces auteurs est modeste en comparaison de celle de Montesquieu dont on a déjà pu mesurer l'importance, reconnue par Möser lui-même, et qui sera amplement corroborée par l'étude de l'*Introduction générale*. Avant d'aborder cette étude, il convient de résumer succinctement l'image que Montesquieu donne dans l'*Esprit des lois* des institutions germaniques. Montesquieu distingue trois systèmes politiques historiques qui lui servent de modèles de référence : la Rome républicaine, l'Angleterre constitutionnelle et le moyen-âge franco-allemand (235). Il voit dans la république romaine un modèle idéal, une sorte d'âge d'or qui a peu de chances de se renouveler dans l'avenir. Réaliste comme les moralistes de son temps, il ne croit pas, en effet, que ses contemporains soient encore capables de pratiquer cette vertu qui est le principe du gouvernement républicain et qui exige "une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre" (236). Il se tourne donc vers d'autres systèmes politiques qui exigent moins de vertu et dont les mécanismes tiennent compte des faiblesses humaines. Le régime constitutionnel anglais lui semble répondre à cette exigence. La liberté est le fondement de ce régime qui s'est formé au cours de l'histoire. Elle est assurée par la séparation des trois pouvoirs, une idée que l'on trouve chez les auteurs politiques anglais qui ont vanté les avantages de la constitution mixte. Ce système entraîne la suppression des corps intermédiaires qui étaient autrefois les piliers de la monarchie conçue selon le modèle féodal. Il dérive donc directement de l'antiquité germanique (237). La remarque de Montesquieu sur les "bois de la Germanie", où ce "beau système" a été trouvé, est à rapprocher de sa conception des peuples naturels qu'anime un instinct inné de liberté. En ce sens, il

(234) *Ibid.*, p. 241.

(235) Cf. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, *op. cit.*, p. 163.

(236) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, L.IV, 5, p. 267.

(237) *Esprit des lois*, L XI, 6, éd. R. Caillois, p. 407.

se range parmi les théoriciens du droit naturel. Ce qui fait son originalité en comparaison de ces derniers, c'est qu'il ne part pas de l'idée purement théorique d'un état de nature, mais qu'il situe la constitution qu'il considère comme l'incarnation de la liberté chez un groupe de peuple précis, chez les Germains, dont il décrit les institutions en s'appuyant sur Tacite et, accessoirement, sur César. La constitution anglaise n'est pas la seule qui soit sortie des bois de la Germanie, mais elle est celle qui a su le mieux conserver l'esprit des origines.

A des degrés divers tous les systèmes politiques européens sont tributaires du modèle germanique. Cela est vrai surtout de la monarchie française dont les fondements ont été établis par les Francs qui étaient des Germains. Ainsi Montesquieu n'hésite-t-il pas à parler de "nos pères, les Germains" (238). La diversité des régimes politiques européens, tous issus du même tronc, et la spécificité des institutions franques s'expliquent par les moeurs des peuples germaniques qui avaient une patrie commune, mais formaient, à cause des obstacles naturels qui les séparaient les uns des autres, des Etats différents (239). En s'installant en Gaule, les Francs ont donc introduit dans le pays conquis à la fois l'héritage commun et leurs coutumes particulières. Si des auteurs comme Dubos ont pu affirmer que ce peuple n'avait pas vraiment conquis la Gaule mais qu'il avait été appelé par les Romains qui lui avaient transmis leurs pouvoirs, c'est qu'ils n'ont pas vu que les lois des nouveaux venus étaient personnelles et qu'ils laissaient les peuples conquis libres de garder leurs anciennes lois ou de choisir celles de l'occupant (240). Les Francs ont donc gardé leurs vieilles lois germaniques qui se distinguaient par leur rudesse, et leur "admirable simplicité" (241). Leur libéralisme se manifestait surtout dans les institutions judiciaires. Leur droit ignore les peines corporelles qu'il remplace par des peines pécu-

(238) Montesquieu emploie cette expression plusieurs fois, par exemple L IV, 18, p. 329 et L XIV, 14, p. 487.

(239) *Esprit des lois*, L XXVIII, II, éd. R. Caillois, p. 793 : "La patrie était commune, et la république particulière".

(240) *Ibid.*

(241) *Ibid.*, L XXVIII, 1, p. 791.

niaires (242) et il instaure le système des jurys et du jugement par pairs (243). Le même libéralisme se retrouve dans la forme du gouvernement : s'appuyant sur le témoignage de Tacite, Montesquieu montre que le roi était élu, que son pouvoir était limité par celui de l'assemblée de la nation et que sa fonction se limitait à celle d'un magistrat suprême (244). La liberté était donc l'idée fondamentale de cette constitution. Pour l'auteur de *l'Esprit des lois* le libéralisme des constitutions nordiques s'explique par le climat (245). Comme avant lui Bodin, Montesquieu souligne l'opposition entre les peuples du Nord et ceux du Sud qui sont faits pour le despotisme. Il ne décrit cependant nulle part les institutions de la liberté nordique, mais il se contente de reprendre les renseignements que Tacite fournit sur les Germains pour les appliquer à l'ensemble des peuples nordiques, tout comme Möser appliquera les mêmes renseignements aux Saxons. C'est ainsi qu'il retrouve l'esprit des origines non seulement chez les Francs, mais chez l'ensemble des peuples germaniques qui ont envahi l'empire romain et qu'il appelle les "Goths". C'est au moment de ces invasions que l'ancienne royauté populaire a été remplacée par cette monarchie féodale et aristocratique qui est le troisième système politique que Montesquieu étudie de plus près dans les derniers livres de *l'Esprit des lois*, après avoir décrit auparavant la république romaine et la monarchie constitutionnelle anglaise. En se répandant dans l'ancien empire romain, les Goths ont dû renoncer à l'assemblée nationale unique. Pour que la nation puisse continuer à délibérer des affaires communes, comme elle l'avait fait avant la conquête, ils délèguent à l'assemblée des représentants. C'est ainsi qu'est né le gouvernement gothique qui était "d'abord mêlé de l'aristocratie et de la monarchie" (246). Au dé-

(242) *Ibid.*, p. 792 et *passim*.

(243) *Ibid.*, L XXVIII, 42, p. 859.

(244) *Ibid.*, L XVIII, 30, 554 sq. et L XXXI, 4, p. 956.

(245) *Ibid.*, L XIV, 3, p. 478 et L XVIII, 5, p. 534 (à propos des peuples des îles, comme les Anglais).

(246) *Ibid.*, L XI, 9, p. 409.

but, le bas-peuple était réduit à l'esclavage. Mais les lettres d'affranchissement ont remédié à cette lacune et restauré la liberté civile du peuple qui a formé avec les prérogatives de la noblesse et du clergé et la puissance des rois cet admirable "concert" dont Montesquieu fait la vertu distinctive du "gouvernement gothique" (247). Dans cette monarchie féodale, le roi était limité par "mille choses". Il partageait le pouvoir avec les nobles féodaux sans le consentement desquels il ne pouvait pas lever d'impôts ni faire de guerre.

Le "chêne" (248) des lois féodales est étudié dans les deux derniers livres de l'*Esprit des Lois*. Montesquieu s'efforce de retrouver l'esprit des institutions germaniques dans la féodalité. Il n'y avait, certes, pas de fiefs chez les Germains, mais les nobles y étaient entourés d'une nombreuse clientèle (249) qui est à l'origine du vasselage. L'esprit de "nos pères" se retrouve également dans l'organisation de la justice qui reposait sur la pratique du combat judiciaire. Comme le droit germanique, le droit féodal ne connaissait que les preuves négatives : lorsqu'un homme était accusé d'un délit par un autre, on ne faisait pas d'enquête et on ne recourait pas à des témoignages, mais l'inculpé reconnaissait sa faute et il payait la composition ou alors il la niait en prêtant serment. Le sens de l'honneur, très développé chez les Germains, ne permettant de remettre en cause la parole d'un homme et celui-ci ne pouvant lui-même pas revenir sur sa parole, il n'y avait d'autre solution que de régler le différend par un combat judiciaire. Cette forme de justice fondée sur le principe de l'honneur refusait tout droit "réel" qui aurait permis d'élaborer des normes universelles et tout système d'enquête qui aurait permis d'établir la vérité des faits. Tout le procès se réduisait à la procédure dont le déroulement obéissait à des règles strictes et dont les seigneurs assistés d'un conseil de vassaux garantissaient le

(247) *Ibid.*

(248) *Ibid.*, L XXX, 1, p. 883.

(249) *Ibid.*, L XXX, 3, p. 884 sq.

respect. C'est ainsi que sont nées les justices patrimoniales dont l'origine antique est encore attestée par le "fredum", c'est-à-dire par la part de la composition qui revenait au seigneur chargé de maintenir la paix entre les parties, une fois que les compositions avaient été payées (250).

Par les pouvoirs qu'il accorde à la noblesse, Montesquieu s'oppose aux tendances nivellatrices de la législation absolutiste moderne (251). La monarchie tempérée féodale s'est en effet maintenue en France jusqu'à l'avènement de l'absolutisme. Bien qu'elle ne donnât pas toutes les garanties de liberté aux citoyens, elle connaissait une certaine forme de séparation des pouvoirs et conservait ainsi certains éléments qu'elle devait à ses origines germaniques. La seule constitution vraiment libérale reste pour Montesquieu celle des Anglais qui est plus proche du modèle germanique en ce sens qu'elle n'a pas évolué, comme la monarchie féodale, vers l'aristocratie et qu'elle a supprimé les pouvoirs intermédiaires. Le système britannique n'est pas à ses yeux un pur produit de la raison théorique, mais il a été engendré par l'histoire et il est issu du génie propre d'une nation dont les Français sont également les héritiers. Montesquieu veut remplacer la monarchie féodale, menacée par l'absolutisme royal, par une forme de gouvernement inspirée de la constitution anglaise. Il se défend d'opérer ainsi une révolution puisqu'il ne fait que renouer avec une tradition qui est celle des "pères". La constitution qu'ont adoptée les Anglais ayant été autrefois commune à tous les peuples germaniques, ce n'est pas porter atteinte à l'intégrité nationale que de vouloir l'appliquer à d'autres peuples européens, en particulier aux Français qui, par le biais des Francs, étaient également dépositaires de l'héritage des libertés germaniques.

La théorie de Montesquieu représente à la fois une fin et un début. Dans la littérature française, elle constitue le point final et le sommet de toutes les recherches qui ont été effectuées sur les anciennes

(250) *Ibid.*, L XXX, 14, p. 901 sq. et XXX, 20, p. 917 (en relation avec la justice des seigneurs).

(251) *Cf. Ibid.*, L XXX, 18 ("Des idées d'uniformité").

libertés germaniques dans leur rapport avec le système politique français. Mais en Allemagne elle constitue le point de départ d'une réflexion politique qui vise à élaborer un droit national allemand et à remédier aux inconvénients de l'absolutisme territorial. Elle a exercé au départ une influence décisive et féconde sur la pensée de Möser et sur celle de Herder (252).

Möser expose d'abord sa pensée politique et historique dans l'*Histoire d'Osnabruck* qui constitue une sorte de matrice à laquelle il reviendra toujours dans ses développements ultérieurs, quitte à préciser, à compléter et parfois à corriger les idées exposées dans l'ouvrage de 1768 sur certains points de détail. Mais sur l'essentiel il ne variera plus. L'élément central, la clef de voûte de ce système politique et historique est l'"âge d'or" de la communauté primitive des anciens Saxons. C'est le modèle auquel Möser se réfère toujours lorsqu'il analyse l'histoire de l'Allemagne, qu'il juge le présent ou qu'il élabore ses projets de réforme. Ce schéma de référence a pour lui une valeur historique, puisque pour lui cette société saxonne a effectivement existé dans le passé. Par empirisme Möser se refuse à élaborer une théorie abstraite de l'Etat et du droit : il ne connaît que des sociétés politiques qui sont le produit de l'histoire et il ne tient compte que de ce qui est ou a été. La conception rationaliste des droits de l'homme et du droit naturel lui est étrangère. On peut, certes, se demander si l'image qu'il donne de l'antiquité saxonne est historiquement exacte et s'il n'a pas transposé dans le lointain passé de sa province un idéal politique qu'il a plus ou moins consciemment élaboré a priori. Mais cette position, sur laquelle il faudra revenir, s'applique à tous les auteurs qui ont invoqué les anciennes libertés germaniques pour justifier leur position dans le combat qu'ils menaient contre un adversaire soupçonné d'avoir usurpé les anciens droits historiques. Elle s'applique également à Montesquieu.

Dans la Préface, Möser résume en quelques lignes les traits caractéristiques de l'antique société germanique, sans préciser s'il s'agit des Germains en général ou plus particulièrement des Saxons, et il

(252) Cf. F. Hölzle, *Die Idee einer altgermanischen Freiheit von Montesquieu*, op. cit., p. 112.

fixe ainsi la ligne idéale à l'aide de laquelle il peut définir l'évolution générale de l'histoire allemande. Son but principal est alors d'esquisser les principales étapes de cette histoire et la direction qu'elle a prise. La référence à l'antiquité germanique n'est que le moyen qui sert à atteindre ce but de la manière la plus commode et la plus convaincante. Il en va autrement dans l'*Introduction générale*. Cette fois-ci, Möser s'attarde longuement à l'antiquité germanique qui devient l'objet principal de l'étude historique. Il ne s'agit plus de décrire une évolution et de montrer comment les Allemands se sont progressivement écartés du modèle initial qui constituait la norme, mais de décrire dans le détail ce modèle et de prouver qu'il s'est maintenu sans s'altérer jusqu'à la conquête carolingienne qui a entraîné une modification sensible du statut d'origine. Il en résulte que dans l'*Introduction générale* l'exposé est relativement statique dans la mesure où il est consacré pour l'essentiel à la description d'une situation politique qui n'évolue guère jusqu'à l'intervention de Charlemagne. L'action que constituent les guerres menées par les Germains entre eux, avec les Romains et, finalement, avec les Francs ne sert qu'à souligner la permanence des institutions saxonnes à travers les vicissitudes de l'histoire. La réforme carolingienne provoque la première évolution importante. Mais elle donne encore lieu à une description : celle des institutions nouvelles qui permettent l'intégration des Saxons dans le royaume franc tout en respectant leur autonomie interne et, dans la mesure du possible, l'esprit de leur système politique antérieur. Il s'agit donc bien d'une longue introduction qui précède l'exposé historique proprement dit dans lequel Möser passera de l'étude de la situation politique initiale à l'histoire de l'Evêché d'Osnabruck considérée comme une illustration éloquente de l'histoire générale de l'Allemagne qui a été esquissée dans la Préface. De même que celle-ci ne traite que très accessoirement de l'histoire locale, l'*Introduction*, comme on l'a déjà relevé, parle peu du territoire d'Osnabruck qui n'avait aucune réalité politique avant la fondation de l'Evêché par Charlemagne. Möser y fait l'étude d'un espace géographique plus vaste, celui qu'occupaient les peuples saxons qu'il considère comme les véritables "inventeurs" des anciennes libertés germaniques. Il ne néglige toutefois pas l'histoire des Germains en général, ne serait-ce que parce qu'il veut souligner

l'originalité ethnique et politique des Saxons.

Möser divise l'*Introduction générale* en quatre grands chapitres qu'il nomme "Abschnitte", "sections". Le premier, le plus long, est intitulé "Brève initiation à la plus ancienne constitution" (253). Il précise dès le départ que la constitution dont il va parler est celle des peuplades qui occupaient l'espace dans lequel a été fondé plus tard l'évêché d'Osnabruck. Mais dans ces temps lointains, il n'existait ni Etat ni territoire, il n'y avait pas encore de villes ni de villages qui auraient pu donner leur nom à un pays quelconque et les peuples eux-mêmes sont restés plongés dans l'anonymat jusqu'à l'arrivée des Romains (254). Aussi Möser ne parle-t-il guère des Saxons dans ce premier chapitre et il applique les renseignements qu'il trouve dans la *Germanie* de Tacite à des peuples qu'il désigne du terme très vague de "nos ancêtres" (255) et qui occupaient un espace simplement qualifié de "nos régions" (256).

Les choses se précisent un peu dans le second chapitre, intitulé "quelques informations sur les caractéristiques naturelles du pays" (257). Ce chapitre constitue une parenthèse dans l'exposé historique puisque Möser y fournit des indications sur la géographie physique, économique et humaine de l'Evêché d'Osnabruck et que ces indications concernent la plupart du temps autant la réalité actuelle que le lointain passé.

Après cette courte parenthèse géographique, Möser reprend l'exposé historique dans le troisième chapitre qui s'intitule "De la première découverte des pays de cette région par les Romains jusqu'à l'époque de Charlemagne" (258). Cette fois-ci le récit des hostilités qui ont op-

(253) *Kurze Einleitung in die älteste Verfassung*, OG 1, HKA XII, 1, pp. 47-133.

(254) *Ibid.*, p. 49.

(255) *Ibid.* : "unsre Vorfahren".

(256) *Ibid.*

(257) *Kurze Nachricht von der natürlichen Beschaffenheit des Landes*, OG 1, HKA XII, 1, pp. 135-161.

(258) *Von der ersten Entdeckung der hiesigen Länder durch die Römer bis auf Karl den Grossen*, OG 1, HKA XII, 1, pp. 163-239.

posé les peuples de l'Allemagne du Nord aux Romains puis aux Francs remplace la description des institutions. Möser prend toutefois soin de rappeler à la fin de chacune des périodes qu'il distingue dans la suite de ces longues luttes les grandes lignes du système politique des Saxons dont le nom apparaît enfin pour désigner un ensemble de peuplades, appelées d'abord Chérusques, Bructères et Angrivariens, puis, plus tard Westphaliens, Ostphaliens et "peuple du milieu" (259). Le chapitre se termine par le récit des négociations qui précèdent l'intégration des Saxons dans le royaume franc et qui sont l'occasion d'un rappel des coutumes ancestrales.

Le quatrième chapitre est à nouveau plus descriptif. Il indique "les dispositions que Charlemagne a prises dans les régions où se situera l'Evêché" (260), c'est-à-dire l'organisation ecclésiastique, militaire et politique que l'Empereur a imposée aux Saxons tout en s'efforçant de préserver leur autonomie interne et leurs institutions traditionnelles. Ce n'est qu'après ces quatre chapitres préliminaires que Möser peut aborder l'histoire de l'évêché d'Osnabruck. Il y renonce dans l'édition de 1768. Mais dans celle de 1780, l'*Introduction générale*, devenue la première partie, comportera un cinquième chapitre qui sera consacré plus spécialement à l'histoire locale, c'est-à-dire à la fondation de l'Evêché et à ses six premiers évêques (261). Les quatre chapitres de 1768 concernent donc la période germanique qui correspond à peu près à celle que Tacite décrit dans son ouvrage sur les moeurs des Germains et qui présente le plus d'intérêt pour l'étude de la pensée historique et politique de Möser.

Le premier chapitre est composé, comme les suivants, de paragraphes assez courts, rédigés dans un style sobre qui rappelle celui de Montesquieu et accompagnés de notes qui prennent souvent plus de place que le texte lui-même. Möser veut montrer que les premiers habitants de sa province jouissaient d'une indépendance et d'une souveraineté totales

(259) *Ibid.*, p. 207.

(260) *Von den Anstalten Karls des Grossen in hiesigen Gegenden*, OG 1, HKA XII, 1, pp. 241-286.

(261) *Von der Stiftung des Bischoftums und dessen sechs ersten Bischöfen unter den Karolingen*, OG 2, HKA XII, 2, pp. 263-368.

Ce ne sont pas des envahisseurs qui ont soumis les indigènes et établi des colonies, mais ils sont les tout premiers à avoir occupé les sols (262). L'intention est évidente : il s'agit non seulement de décrire une situation historique précise, mais de définir un état qui a été celui des hommes dans les premiers temps et qui est le plus conforme aux lois de la nature. Cet état primitif de l'humanité en général aussi bien que des Saxons en particulier, qui est explicitement qualifié de "premier état de la nature" (263), n'est pas celui du sauvage qui vit comme les bêtes dans les bois, mais celui du paysan vivant isolé sur les terres qu'il s'est appropriées librement et sans spolier personne. Le sol étant encore vierge, chacun a pris ce dont il avait besoin ou ce qu'il pouvait cultiver, "selon qu'une source, un champ ou un bois lui a plu" (264). Cette première société, qui ne consiste pour le moment qu'en une juxtaposition de fermes isolées et de taille variable, ignore les villes et les villages. Il n'y a pas eu en Allemagne de cités comme celles qu'ont fondées les Grecs. "Pendant longtemps les habitants de l'Allemagne n'ont toléré ni villes, ni villages" (265). L'habitat groupé ne correspond pas à la situation primitive mais à un stade de développement qui suppose déjà des relations de dépendance. Les documents prouvent en effet que les citadins ou les villageois se sont établis sur des sols qui appartenaient déjà à un propriétaire qui était leur protecteur ou leur supérieur (266). Dès le départ Möser manifeste sa préférence pour le paysan qui est maître chez lui et il suggère implicitement ce qu'il dira explicitement plus tard : le seul droit naturel qu'il admet est celui du premier occupant. Les hommes qui sont venus plus tard n'ont eu d'autre ressource que de se plier aux exigences de ceux qui les ont pré-

(262) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 50.

(263) *Ibid.*, p. 50 et 61 : "Die erste Anlage der Natur".

(264) *Ibid.*, p. 49. Pour la formule finale Möser traduit littéralement une phrase du chapitre 16 de la *Germanie* de Tacite : "Colunt discreti ac diversi, ut fons, ut nemus, ut campus placuit".

(265) *Ibid.*

(266) *Ibid.*, p. 51.

cédés et qui leur ont accordé, sous certaines conditions, le droit de se regrouper sur des terres qui n'étaient pas à eux. Villes et villages ne sont donc pas compatibles avec l'état premier de liberté et d'indépendance. L'état primitif qui est conforme à la nature est celui du régime patriarcal : chaque paysan isolé était prêtre et roi dans sa maison et sur son domaine. Il disposait en juge souverain de la vie des siens et de ses domestiques, sans avoir à rendre de comptes à son voisin, de telle sorte que chaque ferme constituait un Etat totalement indépendant dont le maître n'obéissait à aucune autorité et même pas à une divinité commune (267). Möser appelle ce paysan souverain un "Wehr", mot qu'il fait dériver du latin "vir" (268) et le domaine de cet "homme" au sens plein du terme "die Wehre" (269) dont il assimile le sens à celui de "défense" ou de "protection". Dans son domaine le paysan est en effet à l'abri de tout empiétement de son voisin ou de l'autorité. Le "Wehr" est par conséquent l'homme qui ne dépend d'aucune protection étrangère.

Dans la mesure où il veut décrire une situation historique qui n'est pas une hypothèse, Möser est obligé de tenir compte du témoignage que César donne dans le chapitre sixième de la *Guerre des Gaules* où il est dit que les Germains ne possédaient pas de biens en propre, mais que les chefs répartissaient selon leur bon vouloir les terres entre les peuples et les familles et les reprenaient l'année suivante. Cette mesure aurait eu pour but d'éviter que les gens ne s'attachassent à leur propriété et ne perdissent l'envie de se battre. Il est vrai aussi que Tacite semble confirmer ce témoignage en prétendant que les Germains changeaient de terre tous les ans. Mais il est facile de réfuter l'auteur de la *Germanie* puisqu'il écrit ailleurs "que chacun entourait sa

(267) *Ibid.*, p. 61. Comme très souvent, Möser prend modèle sur les institutions romaines et fait de son chef de famille l'équivalent du "paterfamilias".

(268) *Ibid.*, p. 62. Möser écrit "Wehr" avec un "h" : il joue sur les étymologies et part de la notion de "Wehre" qu'il traduit par "Obhut", "protection".

(269) *Ibid.*

maison d'un espace libre" (270), ce qui prouve bien que chacun avait son domaine. Il est moins facile de réfuter César. Möser trouve une réponse ingénieuse : ce que l'auteur romain pense pouvoir dire des Germains en général ne vaut en réalité que des Suèves, le seul peuple germanique qu'il ait connu. Le régime communautaire des Suèves est l'oeuvre d'un génie militaire qui a voulu construire l'Etat selon ses propres vues. Ce système s'est fait au détriment des grands propriétaires et des nobles et les obligations militaires qui sont attachées ailleurs à la propriété héréditaire incombent ici aux individus sans qu'il soit tenu compte de leurs biens (271). Il suppose une toute autre conception de l'Etat que celle que l'on trouve chez les Saxons et s'explique par le besoin de faire front contre les entreprises d'un ennemi permanent. Möser n'exclut pas cette forme d'Etat totalitaire où les individus n'ont rien et l'Etat a tout. Dès le départ il pose ainsi les deux principes antinomiques qui sous-tendent toute l'évolution historique : la liberté de l'individu souverain et l'autorité de l'Etat tout-puissant. Ces deux principes sont illustrés au départ par deux systèmes juridiques différents : le droit saxon et le droit souabe. Tous les peuples frontaliers qui ont eu à se défendre en permanence contre des envahisseurs étrangers ont adopté un régime politique inspiré du modèle souabe. Mais les Saxons, qui sont restés longtemps à l'abri des menaces étrangères, ont pu conserver plus aisément leur constitution primitive et suivre le "plan de la nature" (272). Car "la nature aime la propriété" (273) et les Saxons sédentaires et propriétaires ont toujours été les ennemis des peuples migrants qui vivaient sous le régime de la communauté des biens. La lutte qui opposera les tribus saxonnes aux autres peuplages germaniques, surtout aux Francs, héritiers des Suèves, revêt

(270) *Ibid.*, p. 58. La formule de Tacite est citée en note : "Suam quisque domum spatium circumdat".

(271) *Ibid.*, p. 59.

(272) *Ibid.*, p. 60 : "den Plan der Natur verfolgen".

(273) *Ibid.*, p. 59 : "Die Nature liebt Eigentum".

ainsi une signification symbolique : celle d'un combat de la liberté inhérente à l'état de nature contre le despotisme qui fait violence à la nature.

Mais même les Saxons n'ont pas pu rester dans l'état premier qui est celui de la nature, dans ce splendide isolement de la ferme constituée en petit Etat patriarcal. La coexistence de ces cellules étatiques a inévitablement soulevé des problèmes qu'il a fallu résoudre d'un commun accord par une suite de contrats passés entre les paysans souverains. Möser va démontrer que ces accords mutuels ont créé des réglementations communes à une échelle de plus en plus vaste, mais qu'ils ont été conçus de telle sorte qu'aucun des contractants n'a été obligé d'aliéner sa souveraineté primitive. Ce souci d'organiser la vie commune sans porter atteinte à la liberté ou, plutôt, à l'indépendance et, mieux encore, à l'honneur (274) du paysan propriétaire, caractérise l'esprit des institutions saxonnes.

Le premier problème qui s'est posé et qui a donné lieu à un premier accord est celui de l'exploitation commune des terres, forêts, prairies, marais ou montagnes, dont chacun en particulier ne pouvait pas enclorre la part qui lui revenait dans son domaine privé. Pour résoudre ce problème des communaux, les paysans ont créé à l'échelon local des "Markgenossenschaften", des "communautés rurales", dont les membres étaient des "Markgenossen", des "associés communaux" (275). Möser se trouve cette fois-ci sur un terrain solide, car ces associations existent encore de son temps dans sa province et représentent un témoignage éloquent de la permanence des premières institutions. Elles sont probablement plus anciennes que toutes les autres, car seuls la nature et le besoin immédiat ont présidé à leur fondation (276). Pour pouvoir

(274) *Ibid.*, p. 55, note d) où Möser définit le qualificatif "ehbar" : "qui est membre de plein droit dans la république et ne dépend de personne". La noblesse est "honor eminens" et l'honneur des simples paysans est "honor communis". "Ehrbar" désignait donc autrefois un homme indépendant.

(275) *Ibid.*, p. 63.

(276) *Ibid.*

exploiter les sols communaux, les propriétaires indépendants ont dû conclure une "paix" (277), régler le partage, fixer certains droits et certaines amendes, élire un garde et un juge et déterminer les jours où ils se réuniraient. Comme cela se fait encore à l'époque contemporaine, les associés établissent eux-mêmes leur droit que le juge élu des communaux applique en présence de tous les membres dans l'assemblée qui se tient à ciel ouvert, c'est-à-dire en terrain neutre où personne n'est maître en particulier. Il n'y a pas de serviteurs de justice, ni de police, mais ce sont les associés eux-mêmes qui exécutent les jugements par des saisies. Le contrevenant qui ne se plie pas à la décision commune est frappé d'exclusion, mais personne ne peut se saisir de sa personne ni de ses biens privés, garantie de sa souveraine indépendance. Le droit que stipulent d'un commun accord les membres d'une communauté rurale est purement coutumier et exclut toute existence d'un code écrit et universel. Les coutumes varient selon les communautés et selon la nature des terrains ou des produits qu'il faut partager. La diversité des droits assure la liberté et les intérêts des contractants et offre la meilleure garantie contre les abus d'une autorité extérieure. A l'exemple des communautés rurales Möser formule implicitement un des principes fondamentaux de sa philosophie du droit : les lois générales sont préjudiciables à la liberté (278). Ce principe implique une critique de la législation moderne, rationnelle et centralisée qui rend caduques toutes les coutumes anciennes. Ce tableau des communautés rurales suppose un autre principe : chacun ne peut être jugé que par ses pairs, car un membre d'une communauté ne pourra pas juger le membre d'une autre et un laboureur ne pourra pas décider du sort de celui qui exploite une forêt. Dans l'esprit de Möser, ces communautés ont probablement constitué les premiers peuples (279), une remarque qui

(277) *Ibid.*, "einen Frieden", au sens d'une trêve qui met fin, par un accord mutuel, aux conflits antérieurs.

(278) Cf. PPh II, 2 *Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnungen ist dergemeinen Freiheit gefährlich* (HKA V, p. 22 sq.).

(279) OG 1, HKA XII, 1, p. 63.

prouve bien que pour lui l'histoire des Saxons a une valeur exemplaire et qu'elle reflète l'histoire "naturelle" de l'humanité entière.

Cette première forme d'association a été suivie plus tard d'une autre, ce qui prouve que les hommes, lorsqu'ils se sont constitués en société, n'ont pas conclu un contrat unique qui aurait réglé toute la vie commune d'un seul coup pour tous les temps à venir, mais que les accords ont toujours été le produit de nécessités immédiates et concrètes qui se sont manifestées au fur et à mesure de l'évolution. La situation qui appelle cette fois-ci la conclusion d'un nouveau contrat est la nécessité d'assurer la sécurité des biens et des personnes. Chacun était maître chez soi, mais aucune loi ne garantissait l'inviolabilité du domaine privé. Les communautés rurales qui n'avaient compétence que pour régler le partage et le mode d'exploitation des communaux ne pouvaient pas résoudre ce problème. Comme il n'y avait pas d'autorité commune, chaque chef de famille restait isolé face à son voisin, sans pouvoir lui imposer quelque réglementation que ce soit. Les paysans indépendants ont donc dû conclure une nouvelle "paix" pour se donner mutuellement des garanties relatives à la sécurité des personnes et des biens et ils l'ont conçue sur le modèle des contrats communaux. La difficulté était que les délits comme le vol, les coups, les blessures ou l'homicide exigeaient normalement des peines corporelles ou même la peine de mort. Mais comment des hommes comme ces paysans auraient-ils pu imaginer un contrat par lequel ils auraient risqué de perdre par un jugement leur corps, leur honneur et leurs biens ? Le problème qui est posé à ce stade est donc bien celui d'une association qui n'aliène pas la souveraineté de l'individu. Möser résume d'abord la solution en une formule assez vague :

"Leur accord visait uniquement à la sauvegarde et à la conservation" (280).

Cette sauvegarde et cette conservation concernent la personne et les biens du coupable autant que ceux de la victime. Le moyen de "sauvegarder" et de "conserver" est d'abord suggéré dans une note :

(280) *Ibid.*, p. 70.

"Les sanctions s'appelaient pour cette raison "compositiones" ou "compositiones legales" (281).

Möser retient donc comme Montesquieu le terme de "compositions" que l'un et l'autre semblent avoir trouvé dans le *Dictionnaire de la basse latinité* de du Cange et qui a trait aux peines pécuniaires. Ces compositions permettent à tout délinquant, et même à un meurtrier, de "racheter son sang et son corps" (282). C'est sur ce grand principe que les anciens ont établi leur constitution et l'"on ne trouvera, remarque Möser, aucun peuple dans presque tout le Nord qui n'en ait pas fait la pierre angulaire de ses institutions" (283). Il est difficile d'imaginer, selon lui, "un projet d'association plus noble que celui que tous les habitants isolés du Nord ont choisi au début" (284). Comme la plupart des auteurs qui ont fait l'apologie des anciennes libertés germaniques, Möser distingue entre les peuples du Sud et ceux du Nord et il considère que ces derniers sont supérieurs aux premiers par le génie politique. Son appréciation sur le génie politique des peuples nordiques montre bien qu'il n'a pas seulement en vue les anciens habitants de sa province, mais, sinon toute l'humanité, du moins ce type d'humanité qui occupe les régions septentrionales de l'Europe. Pour désigner l'esprit général des institutions qu'il décrit, il emploie plusieurs fois le terme de "projet", de "plan", qui suggère la logique interne de tout ce système fondé sur l'idée de "liberté" ou, pour employer son vocabulaire, d'"honneur".

Pour éviter que la partie lésée n'exagère ses prétentions, les anciens ont inventé le système du "Wergeld", que Möser écrit "Wehrgeld" (285). Chaque homme, entendons par là chaque propriétaire libre, vaut

(281) *Ibid.*, p. 71, note b).

(282) *Ibid.*, p. 70.

(283) *Ibid.*

(284) *Ibid.*

(285) *Ibid.*, p. 72. En note, Möser fait dériver cette fois-ci "Wehr" de "valor".

une certaine "taxe" qui est fixée d'avance d'un commun accord, de sorte que même le délinquant qui a souscrit à cet accord, ne peut pas contester l'amende qu'il doit payer. L'avantage de cette procédure fondée sur un consensus commun est d'éviter que le prix à payer ne soit fixé arbitrairement a posteriori par un juge indépendant à l'autorité duquel ces hommes épris d'indépendance n'auraient jamais consenti à se soumettre. Il était en revanche impossible de se soustraire aux dispositions communes et celui qui refusait de s'y plier s'excluait de lui-même de la communauté et perdait ses droits civiques. Il va de soi que les compositions ne peuvent se faire qu'entre citoyens, entre hommes qui ont assez de biens pour pouvoir être estimés à leur juste valeur et pour pouvoir payer les amendes, bref entre hommes qui sont égaux entre eux.

Cette égalité reste toutefois relative, comme le prouve les différences des valeurs ou des "taxes" dont chaque homme est accrédité. Il existe déjà dans cette société primitive une certaine hiérarchie qui s'établit selon l'importance de la fortune foncière dont chacun est possesseur. Pour préciser la place que chacun occupe dans la communauté, Möser recourra plus tard à l'image de la société par actions où les droits et les pouvoirs de chacun sont proportionnels à l'importance de sa contribution. Dans une société rurale l'action ne peut être constituée que par des biens fonciers, des "Landaktien", seule formule possible dans une civilisation qui ignore encore l'argent (286). Il peut arriver qu'un délinquant ne dispose pas de la fortune nécessaire pour payer en nature l'amende qui lui est réclamée. Pour remédier à cet inconvénient, les contractants se prêtent main en se portant garants les uns des autres, instituant ainsi une "Gesamtbürgschaft", une "caution collective" (287). Comme cette caution collective équivaut à celle

(286) Möser recourt à l'image de la société par action dans les *Fanctisches Patriotiques* et dans ses articles contre-révolutionnaires. (Cf. PPh III, 63, *Der Bauernhof als Landaktie betrachtet*, HKA VI, p. 255 sq., et l'article de 1790 : *Ueber das Recht der Menschheit als den Grund der neuen französischen Konstitution*, HKA IX, p. 140 sq., où la fortune mobilière des bourgeois, le futur Tiers État, est appelée "Geldaktie").

(287) OG 1, HKA XII, 1, p. 73.

qu'assurerait normalement l'autorité, encore inexistante, une partie de l'amende revient, parfois, selon Tacite, à la communauté ou au roi (288). Elle reçoit la consécration du prêtre qui en fait ainsi une "trêve de Dieu". Qui était concerné par cette caution collective ? D'abord les chefs de famille qui se portaient garants de leurs enfants, de leurs gens et de tous ceux qu'ils accueillait sur leurs terres. Ils ne pouvaient héberger un hôte plus de trois jours, à moins de s'en porter garants (289). Tout étranger était nécessairement considéré comme ennemi tant qu'il n'avait pas de garant. La règle générale était que, pour éviter de faire peser sur la communauté des charges excessives, personne n'avait le droit d'accueillir chez soi ni de prendre sous sa protection des gens peu sûrs qui n'offraient aucune garantie. Ce système n'était pas favorable aux étrangers ni aux gens qui n'avaient pas de fortune. Le seul moyen de se prémunir contre la présence d'individus qui ne relevaient pas de la caution commune, qui étaient libres, mais libres comme les bêtes, "biesterfrei", était de saisir leurs biens qui revenaient à la communauté quand ils mouraient. C'est l'origine du droit d'aubaine dont Möser reparlera dans ses articles contre-révolutionnaires (290). Pour Möser la liberté ne peut être un droit de l'homme considéré au-dehors de tout contexte social et communautaire. L'individu ne peut jouir de certaines libertés ou de certains droits que dans la mesure où il partage les avantages et les risques de la vie commune. Au départ, seuls ceux qui peuvent participer à la caution collective, qui sont riches d'une terre, peuvent être libres. La liberté se paie ou, plutôt, elle s'achète. La solidarité en matière de composition s'étend d'abord

(288) *Ibid.*, p. 73. En note Möser cite la *Germanie* de Tacite, chap. 12 : "Pars mulctae regi vel civitati, pars ipsi qui vindicatur vel propinquus ejus exsolvitur". Les Saxons élisaient un roi à l'échelon confédéral, mais ne lui conféraient que des pouvoirs très limités.

(289) *Ibid.*, p. 75. C'est de cette coutume que Möser fait dériver le proverbe : "Ein dreitägiger Gast ist jedem eine Last" (note b).

(290) *Cf.* l'article de 1790 dans lequel Möser proteste contre l'abolition du droit d'aubaine par l'Assemblée Constituante, HKA IX, p. 145 sq.

à toute la parenté, nous dirions : à tout le clan. C'étaient les proches qui percevaient l'amende si l'un des leurs était assassiné. Mais c'étaient eux aussi qui la payaient lorsqu'un des leurs était l'assassin (291). Cette solidarité du clan supposait un régime de copropriété familiale et l'intégrité de la propriété qui ne pouvait être ni vendue ni divisée par héritage, afin que la communauté solidaire dans la caution restât constamment solvable. Möser a toujours défendu l'indivisibilité de la propriété foncière, non seulement à cause des compositions qui n'existaient plus de son temps, mais encore parce qu'il considérait la terre du paysan comme la base économique de l'Etat. D'où son intérêt pour les problèmes d'héritage. Il fallait que l'ordre de succession des héritiers fût strictement fixé et que toute exception fût soumise à l'accord de l'ensemble de la communauté. Tout héritage devient ainsi une affaire d'intérêt public et, inversement, le droit public se réduit dans les sociétés naissantes à un droit privé.

Pour un esprit moderne ce système du "Wergeld" est inique puisqu'il oblige, au nom de la solidarité du clan, les innocents à payer pour le coupable. Déjà du temps de Louis le Pieux on parlait de la "lex crudelissima Saxonum". C'est une belle occasion pour Möser de prouver que ce qui semble être cruel aujourd'hui ne l'était pas autrefois et qu'il faut comprendre "l'esprit de la loi" si l'on veut la juger :

"Cette institution est devenue inique à partir du jour où de puissants seigneurs ont conquis des terres, transformé les premiers contractants en sujets et ont contraint à se porter garants l'un de l'autre des gens qui n'avaient pas donné leur libre accord pour cette caution collective. Avec la monarchie cette loi ne put donc plus subsister longtemps" (292).

(291) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 76. Möser s'appuie encore dans le témoignage que Tacite apporte dans sa *Germanie* : "Suscipere tam inimiticias seu patris, seu propinqui necesse est. Nec implacabiles durant. Luitur etiam homicidium certo armentorum vel pecorum numero. Recipitque satisfactionem universa domus".

(292) *Ibid.*, p. 76, note c).

Une aliénation qui est l'effet d'un accord commun et librement consenti n'est pas une aliénation. L'essentiel est que le principe de la liberté soit respecté. Il l'est encore, par exemple, quand le génie qui a inventé le "Wergeld" (293) a prévenu toute intervention arbitraire du juge en fixant d'avance, jusque dans les moindres détails, les amendes pour chaque délit particulier. Une taxe précise était prévue pour chaque blessure particulière et le pouvoir du juge se limitait à demander aux simples citoyens ce qu'il devait décider. Ceux-ci disaient le droit qui découlait de la convention commune. L'amour de la liberté se manifestait encore en ceci qu'ils écartaient de leur sentence toute considération morale, "parce que l'imagination et l'humeur y auraient eu une part trop importante" (294). Dans son relativisme, Möser n'accorde aucun crédit à ces normes universelles sur lesquelles les juristes veulent fonder le droit naturel. Toute prétention à la vérité absolue présente donc un caractère arbitraire. Pour la même raison, les anciens ne toléraient pas de lois écrites, car "partout où celles-ci ont été introduites, elles l'ont été par la volonté d'une autorité qui voulait saper les fondements du pouvoir législatif populaire" (295). Ces considérations résument toute la conception que Möser se fait du droit, de la justice et du pouvoir. Aussi tire-t-il de l'exemple historique fourni par les ancêtres une conclusion qui a valeur générale :

"Dès qu'un juge pouvait trouver les lois et, plus tard, les formules de jurisprudence et les commentaires dans un livre, il n'interrogeait plus le peuple mais son livre et ensuite des commentateurs et des droits étrangers" (296).

Chez les anciens, les archives des lois étaient dans la mémoire de tous les hommes, comme c'est encore le cas dans les communautés rurales dont

(293) *Ibid.*, p. 78, note c) : "Man siehet, dass ein Genie das Wehrgeld erfunden habe".

(294) *Ibid.*, p. 77

(295) *Ibid.*

(296) *Ibid.*, p. 77 sq.

les droits coutumiers ont résisté à l'influence du droit écrit romain, objet de toutes les critiques du juriste Möser. La théorie du droit qu'il dégage de l'étude des anciennes institutions implique, outre le refus des codes écrits, l'indépendance du pouvoir judiciaire qui est garantie principalement par l'absence de juges professionnels et par l'existence de tribunaux de jurys selon le modèle anglais. L'exemple du passé inspirera directement ses projets de réforme judiciaire.

Avant de revenir à ces problèmes de procédure, Möser précise la nature de la société qui est issue de ce second contrat : ses membres sont des "hommes", des "Männer" et ils constituent une "mannie", un "groupement d'hommes" (297). Ces "hommes", au sens plein du terme, sont les propriétaires d'une "Wehre", d'un bien qui constitue non seulement la base matérielle de leur citoyenneté et le signe extérieur de leur indépendance et de leur honneur, mais encore une charge héréditaire au regard de la défense commune. La propriété donne droit aux avantages du "Wergeld" qui permet d'échapper aux peines afflictives. Mais elle oblige également le propriétaire à participer aux charges communes. S'il faut, par exemple, défendre les terres contre l'invasion de la mer, "la nature et la justice" exigent que l'entretien des digues ne soit pas réparti entre les individus en particulier, mais entre les fermes (298). A une époque qui ignorait les fonctionnaires et les ouvriers rétribués, le fermier était le seul à pouvoir assurer la sécurité commune et le seul à y prendre intérêt puisqu'il tirait avantage de l'organisation commune. Cela est vrai aussi de la défense. Les associés avaient des institutions militaires. Dans ce cas, la "mannie" formait une "Heermannie", un "groupement d'hommes organisés en armée" ou un "Heerbann", un "ban et arrière-ban" (299). Comme aucun propriétaire ne pouvait envoyer à sa place un mercenaire à l'armée, le statut d'un hom-

(297) *Ibid.*, p. 79. En note Möser affirme que dans "Germania", "Caramania", "Ingermania", etc., le suffixe "Manie" a le même sens que "Reich".

(298) *Ibid.*, p. 80, note d). Möser développe cette parabole des paysans qui mettent en commun leurs biens pour entretenir une digue en
PPh I, 56 : *Kurze Geschichte der Bauernhöfe* (HKA IV, p. 269 sq.).

(299) *Ibid.*, p. 81.

me, ou d'un homme d'armes, était nécessairement un "statut d'honneur" (300). Excellent moyen de stimuler les ardeurs guerrières de ces paysans ! Mais la raison plus profonde est que seul celui qui a quelque chose à défendre se bat avec conviction et que l'honneur d'être propriétaire et indépendant implique nécessairement des charges, tout comme à l'inverse la charge donne droit aux honneurs et à la citoyenneté active. En temps de guerre comme en temps de paix on prend soin d'éviter toute aliénation de la souveraineté : on ne sert pas sous l'étendard de quelque chef, mais sous celui de Dieu, on prend pour chef le juge, neutre par définition, et l'on sert "sans serment et sans solde, se battant pour son propre foyer, le frère à côté du frère, le voisin à côté du voisin" (301).

Pour le reste, la "mannie" qui constitue cette seconde association est organisée comme la première, celle des communautés rurales : l'assemblée a lieu en plein air, en terrain neutre, le droit est prononcé par les "hommes", et la sentence exécutée avec l'aide de la communauté. Le châtement suprême pour celui qui ne veut pas se soumettre aux décisions communes est l'exclusion de la société, une mesure grave qui ne permet toutefois pas de s'emparer de la personne du coupable dans sa propre maison où il reste seul maître. Comme il est pratiquement impossible de rassembler trop fréquemment tous les hommes pour régler les affaires communes, en particulier pour juger et prononcer les sentences, on se résolut à choisir quelques hommes sages, les "Schöpfen" (302), les échevins, qui assistaient en comité restreint le juge pour résoudre les conflits. Ces échevins étaient nécessairement possesseurs d'une ferme, d'une "Wehre", pour pouvoir être témoins, non pas des délits qui avaient été commis, mais des décisions qui avaient été arrêtées et qui n'étaient pas enregistrées par écrit. S'ils n'avaient été eux-mêmes des "hommes", ils n'auraient pas pu témoigner devant l'assemblée.

(300) *Ibid.* : "Ehrenstand".

(301) *Ibid.*

(302) *Ibid.*, p. 82. Möser écrit "Schöpfe" au lieu de "Schöffe" et fait dériver le premier terme de "schöpfen", "puiser" : les échevins étaient les hommes que les paysans "puisaient" parmi les membres de leur assemblée. Le terme latin correspondant est "scabinus".

Les affaires ne pouvaient se traiter qu'entre pairs. Encore aujourd'hui, note Möser, les actes notariés relatifs aux affaires des nobles se font devant un notaire qui tient lieu de juge et de trois témoins qui font fonction de témoins élus. Ces témoins issus de la tradition allemande diffèrent des témoins chrétiens, parce que la religion chrétienne a mis sur le même plan le témoignage d'un homme quelconque et celui d'un "Wehr" (303). L'esprit du christianisme ne s'accorde pas avec celui de la tradition juridique allemande. Möser soulignera encore plusieurs fois cette incompatibilité.

Le développement sur les échevins fournit à notre auteur l'occasion de revenir sur ses conceptions juridiques. Dans les affaires qui ne pouvaient pas être réglées à l'assemblée ou par les échevins, on recourait aux ordalies ou au jugement de Dieu. C'est encore une coutume apparemment barbare et absurde que Möser s'emploie aussitôt à justifier :

"L'esprit de liberté se manifestait encore en ceci qu'ils aimaient mieux trancher les affaires douteuses par le sort, par les hennissements d'un cheval et par le cri des oiseaux que par le recours à la force ou à l'arbitraire" (304).

L'arbitraire est le prétendu droit normatif que personne ne peut connaître et qui ne sert qu'au pouvoir à asseoir son autorité. Un autre aspect caractéristique de ce système judiciaire est que l'on ignorait tout délit public et toute accusation publique. En ces temps-là, tout délit était privé. C'était à la partie lésée de déposer plainte. Elle devait même le faire et accepter le combat judiciaire qui pouvait en être la conséquence, afin de pallier aux inconvénients du principe fondamental que "là où il n'y avait pas de plaideur, il n'y avait pas de juge" (305).

(303) *Ibid.*, p. 84, note d).

(304) *Ibid.*, p. 84.

(305) *Ibid.* Möser développe cette distinction essentielle dans l'ancien droit allemand entre "procédure d'accusation" et "procédure d'inquisition" en *PPh* III, 23, *HKA* VI, p. 76 sq.

Möser conclut ce développement sur les institutions qui sont issues de la deuxième association par une remarque sur les liens entre la qualité d'homme libre, de "Wehr" et la propriété. L'ingénuité n'est pas plus que la noblesse ou la qualité de citoyen, attachée à la naissance, mais elle dépend de la qualité de la propriété que l'on possède. Ce n'est pas la qualité de la personne du possesseur qui fait la qualité de la terre, mais c'est la terre qui qualifie le possesseur. Si un homme quitte une propriété qui confère la qualité de "Wehr" pour en prendre une autre qui ne confère aucun titre, il perd ses droits. Il en est de même du fils qui quitte la maison paternelle. La nuance est importante : il ne suffit pas de posséder pour être membre de l'association, mais il faut encore posséder un bien qualifié auquel sont attachés les charges et l'honneur. "Ehre" et "Wehre", "honor et onus" ne peuvent pas être séparés (306). Le statut d'un homme dépend entièrement chez Möser des infrastructures matérielles et économiques : de même que la sanction ne porte pas sur la personne, mais sur la chose, l'honneur n'est pas fondé sur le mérite personnel, mais sur les biens.

Cette seconde association a été suivie d'une troisième à laquelle Möser ne consacre qu'un paragraphe parce que le "plan", c'est-à-dire le souci de préserver la liberté et l'honneur des contractants, est toujours le même. Les "mannies" constituant des unités relativement modestes, les besoins de la défense commune ont nécessité des fédérations entre plusieurs d'entre elles. Ces fédérations forment des Etats, que Möser appelle ailleurs "des nations". Conformément au "plan", les "mannies" restent aussi autonomes que le chef de famille lorsqu'il adhère à une communauté rurale ou à une "mannie". Aucune ne peut imposer sa loi à une autre ; chacune conserve ses institutions propres, les assemblées et ses coutumes juridiques. Elles ont des institutions communes, par

(306) *Ibid.*, p. 87, note f). Les caractères distinctifs de la qualité de propriétaire sont le droit de chasse, de vote et celui d'être élu juge. Tout propriétaire ne jouit pas forcément de ces droits s'il n'est pas descendant direct des paysans qui ont conclu le contrat d'origine (Cf. PPh IV, 43, *Vom echten Eigentum*, HKA VII, p. 138 sq.).

(307)

exemple un roi élu qui n'a pas reçu l'onction et qui n'a pas plus de pouvoir sur l'honneur, la personne et l'héritage d'un homme que le juge dans les associations de moindre importance. Elles se dotent également d'une assemblée nationale. Mais avant d'en parler, Möser passe à l'étude de la noblesse, parce que les nobles étaient, avec les simples paysans, membres de cette assemblée.

Il leur consacre beaucoup moins de place qu'aux simples propriétaires. Conformément aux idées qu'il a exposées dans ses lettres entre 1763 et 1765, il veut écrire une histoire du peuple, c'est-à-dire des paysans indépendants, et minimiser en conséquence l'importance des grands qui sont les seuls dont on ait tenu compte jusqu'à présent dans les ouvrages d'histoire. Son point de vue n'est pas entièrement démocratique, dans la mesure où la société primitive telle qu'il la conçoit est un "club" de propriétaires, mais il n'est pas davantage aristocratique, dans la mesure où il n'accorde pas un rôle prééminent aux nobles. Dans le système politique de Möser ce sont les simples paysans propriétaires qui "forment vraiment l'élément constitutif de la nation", comme il l'écrit dans la Préface, ou qui "constituent le vrai corps de la nation", comme il l'écrit dans l'*Introduction générale* (307), tandis que la noblesse représente un ordre quasiment marginal qui a aussi son honneur, un "honor eminens" même, mais qui ne jouit d'aucune prérogative particulière. L'intention profonde de Möser est conforme à la logique de son système : au départ la paysannerie allemande était totalement souveraine, elle n'était pas, comme ce sera le cas plus tard, soumise à la noblesse, mais c'est la noblesse qui était à son service. L'origine des nobles, dans la mesure où l'on peut la déterminer, le montre bien. L'hypothèse la plus probable est, selon Möser, qu'on a institué, en dehors du ban et de l'arrière-ban qui était composé de paysans, une cavalerie permanente et qu'en échange de ce service exceptionnel on a libéré ces cavaliers permanents, en ce qui concerne leur personne, des charges ordinaires qui incombait à tous et qu'on n'a plus compté leurs terres parmi celles sur lesquelles reposaient les obligations communes (308). On leur a même parfois donné en plus, pour les dédommager, quel-

(307) *Ibid.*, p. 89.

(308) *Ibid.*

ques terrains pris sur les communaux. C'est là l'origine des privilèges de la noblesse qui est exemptée des charges communes et celle des francs-alleux qui sont libres de toute redevance. Mais ces privilèges n'étaient pas gratuits : la noblesse devait se consacrer entièrement au métier des armes et sa fonction était celle d'un corps militaire auxiliaire (309). Le principe fondamental reste que la charge de la défense incombe "par nature" (310) aux propriétaires paysans et que le noble n'est qu'un soldat de métier que l'on loue pour lui confier quelque mission et dont on paie les services par l'attribution d'une terre allodiale ou par quelques produits agricoles. Les droits de cette noblesse naissante étaient forcément moindres que ceux des paysans. Comme les nobles se trouvaient placés par leurs fonctions et par leurs privilèges en-dehors de l'organisation commune, ils n'avaient pas droit de regard sur les affaires communes et ils ne pouvaient pas participer aux assemblées des communautés rurales ou des "mannies". Il semble même qu'à défaut de caution collective ils n'aient pas bénéficié au départ des avantages du "Wergeld" et qu'ils en aient été réduits à régler leurs différends par le combat ou par des accords particuliers qu'ils passaient entre eux. Ce statut précaire a duré jusqu'à l'établissement des institutions fédératives et nationales qui établissaient une trêve de Dieu générale. A ce niveau supérieur, les nobles étaient membres de droit de l'assemblée nationale et ils suivaient les résolutions communes qu'ils contribuaient à élaborer. S'ils ne les suivaient pas, le juge national ou le roi les traitait comme le juge d'une "mannie" traitait l'homme récalcitrant dans l'assemblée particulière. Comme ils étaient peu nombreux et qu'ils habitaient assez loin les uns des autres, ils n'avaient pas d'instances judiciaires propres et permanentes. Seules les violations des règles fixées à l'échelon national étaient du ressort de l'as-

(309) Möser donnera une explication plus positive des origines de la noblesse dans l'édition de 1780 : les nobles étaient les officiers de la milice dont les terres allodiales deviennent héréditaires (cf. *OG* 2, HKA XII, 2, p. 94).

(310) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 90 : "Das onus defensionis liegt von Natur den Landeigentümern auf".

semblée nationale. Pour le reste ils n'avaient d'autre solution que de se battre ou d'aplanir leurs différends directement entre eux. C'est ainsi que s'explique l'origine des guerres privées, de ce "jus belli privati" dont la noblesse avait l'exclusivité (311).

En bonne logique, Möser devrait parler maintenant de l'assemblée nationale où se retrouvent les deux éléments constitutifs de la nation, les propriétaires paysans et les nobles. C'est ce qu'il fait dans l'édition de 1780. Dans celle de 1768, il préfère parler d'abord du système de la clientèle et de la plus ancienne noblesse de service. Comme les enfants des nobles n'avaient pas de terres à eux et qu'on ne pouvait leur en donner d'autres sans amoindrir ce capital foncier sur lequel reposait toute l'organisation et toute la sécurité de la communauté, les jeunes aristocrates n'avaient d'autre choix que de rester chez leur père ou de se mettre au service d'un autre gentilhomme (312). C'est ainsi que ce sont formées les clientèles, ces "comitatus nobilium" que Tacite décrit dans les chapitres treize, quatorze et quinze de sa *Germanie* et qui sont à l'origine du vasselage. Les "compagnons", comme les nomme Montesquieu (313), ont formé la plus ancienne noblesse de service. Möser veut probablement démontrer que les relations de dépendance sont apparues plus tôt chez les nobles que chez les paysans propriétaires. Cette clientèle, parfois nombreuse, avait l'inconvénient de représenter une lourde charge pour celui qui l'entretenait, la logeait, la nourrissait et l'armait. Mais elle avait aussi des avantages. Une suite nombreuse conférait un grand prestige au maître. Pour les paysans qui hésitaient à lever à la moindre occasion le ban et l'arrière-ban de la milice, cette noblesse de service formait une sorte d'armée permanente à laquelle ils pouvaient recourir pour régler les con-

(311) C'est de ce "jus belli privati", strictement réglementé, que Möser traite dans son célèbre article sur le "Faustrecht" qui a inspiré l'auteur de *Götz von Berlichingen* (Cf. *PPh* I, 54, HKA IV, p. 263 sq. *Der hohe Stil der Kunst unter den Deutschen*).

(312) Le problème se pose également pour les enfants du paysan indépendant qui n'héritent pas de la ferme. Dans l'édition de 1780, il leur accordera également la possibilité de faire partie de la clientèle d'un homme noble.

(313) *Esprit des Lois*, éd. R. Caillois, p. 385.

flits de moindre importance et qu'ils rémunéraient avec du blé et des produits de la terre. Les nobles étaient des mercenaires qui ne servaient pas pour l'honneur comme les banalistes roturiers. Le système n'était pas sans danger. Il arrivait en effet que la milice ne fût pas mobilisée pendant tout un siècle et que les nobles seuls fissent la guerre, trouvant ainsi dans leur supériorité militaire des raisons de mépriser la piétaille inexpérimentée des paysans. A la limite, les obligations militaires des paysans se réduisaient à assurer l'intendance et les charrois des guerriers nobles. Mais Möser tient à préciser que ces fournitures n'avaient rien de commun avec les charges et les corvées dont le fermier ou le serf est redevable au seigneur : ce n'étaient que des subsides consentis par des hommes libres (314). Ces mercenaires n'étaient pas soumis aux mêmes lois que les paysans indépendants. On ne trouve guère dans les institutions internes à leur corporation la trace de ce "plan" qui assure la sauvegarde de la liberté et de l'indépendance. Les propriétaires paysans n'obéissaient qu'aux lois qu'ils se donnaient eux-mêmes. Les "compagnons" avaient au contraire un maître dont ils étaient les leudes et auquel ils devaient prêter serment d'allégeance. La juridiction populaire était remplacée dans cette société militaire par une juridiction de guerre qui était nécessairement plus sévère et qui ne tenait pas compte de l'inviolabilité des personnes, des biens et de l'honneur. On ne pouvait, en effet, pas gouverner cette foule de gens oisifs et sans biens comme de véritables citoyens-propriétaires qui offraient d'autres garanties et il fallait bien imposer quelque discipline en recourant aux peines afflictives. Or les peines afflictives sont la négation de l'indépendance et de l'honneur. Les guerriers nobles se trouvaient dans un état de sujétion et, à cette époque lointaine qui ignorait encore les liens de vassalité du système féodal, la seule forme de sujétion possible était la servitude. La meilleure preuve en est que l'héritage du compagnon revenait au maître ; or la main morte est pour Möser le signe distinctif du servage. Autrement dit, les ancêtres de ces nobles si fiers de leur honneur militaire étaient des serfs.

(314) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 93, note g).

On passera sur les paragraphes dans lesquels Möser décrit l'organisation interne de ces corporations guerrières pour aborder le problème plus essentiel des institutions qui existaient à l'échelon de la confédération, c'est-à-dire de la nation. Les nobles n'étaient pas exclus de la communauté nationale, mais ils n'avaient aucun droit sur les citoyens ordinaires. Rappelons les termes dans lesquels Möser définit les rapports entre les deux ordres dans l'*Introduction générale* de 1768 :

"Nobles et "Wehren", ou "communs", étaient donc deux ordres qui étaient placés l'un à côté de l'autre et qui étaient indépendants l'un de l'autre. Les seconds formaient le vrai corps de la nation et tout reposait sur leur consentement. Ils n'avaient aucune obligation envers les premiers" (315).

La formulation est assez subtile. Elle suppose l'égalité entre les deux ordres, mais elle suggère également que les roturiers avaient plus de poids politique que les nobles et que c'est leur décision qui l'emportait à l'assemblée nationale, bien que les autres aient eu aussi le droit d'intervenir et de voter. Möser fait incontestablement partie des auteurs qui interprètent les renseignements que Tacite fournit dans les chapitres onze et douze de la *Germanie* sur les institutions politiques des Germains dans un sens résolument démocratique. Il n'hésite pas à reprendre des termes que l'auteur latin et ses successeurs ont employés pour désigner le peuple roturier : "plebs", "vulgus", "multitudo", "turba". Il ne craint pas de conférer à cette plèbe la réalité du pouvoir en s'appuyant sur le passage-clef de Tacite dont s'inspirent toutes les théories démocratiques et qui a déjà été cité :

"Les petites affaires ressortissent aux délibérations des chefs, les grandes à celles de tous, mais non pas cependant sans que celles dont il appartient au peuple (= plebem) de décider ne soient elles aussi, examinées à fond par les chefs" (316).

(315) *Ibid.*, p. 99.

(316) *Ibid.*, p. 100, note a). (*Germanie*, chap. 11, traduction Perret, p. 77).

Sentant bien que le texte de Tacite est ambigu et qu'il peut être interprété dans un sens plus favorable à la noblesse, Möser éprouve le besoin d'invoquer quelques autres passages qui abondent davantage dans le sens de sa thèse "démocratique". Il relève ainsi qu'"ils prennent séance en armes, quand la multitude l'a décidé" (317). Il trouve la preuve que la voix des nobles était purement consultative dans un autre passage du chapitre onze :

"Puis le roi ou le chef... se font écouter par l'ascendant de la persuasion plutôt qu'en vertu de leur pouvoir" (318).

Il n'hésite même pas à solliciter un peu le texte de Tacite pour donner plus de poids à sa propre thèse. Parlant des juges que l'on choisit au sein de l'assemblée pour rendre la justice dans les cantons et les bourgs, l'auteur latin ajoute :

"centeni singulis ex plebe comites consilium simul et auctoritas adsunt" (319).

Ce qui donne chez Möser :

"Ex plebe consilium et auctoritas" (320).

(317) *Ibid.*

(318) *Ibid.*, note b) (*Germanie*, trad. Perret, p. 77).

(319) Trad. Perret, p. 78 : "cent assistants tirés du peuple sont adjoints à chacun pour lui donner conseil et autorité".

(320) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 100, note b). Il est évident que chez Tacite la prééminence revient aux chefs, que Möser assimile peut-être un peu hâtivement aux nobles en général, et qu'en matière de justice les assistants populaires ne sont que leurs conseillers.

Il ne faut toutefois pas perdre de vue que chez l'auteur allemand le démocratism est modéré par la nature même de cette "plebs" qui n'est pas la "plebs" romaine, mais le club assez fermé des paysans-propriétaires, cofondateurs de l'Etat et seuls vrais maîtres des destinées de la nation à l'exclusion de tout le petit peuple qui, ne possédant pas de terres qualifiées, n'avait aucune part aux affaires publiques.

Quoi qu'il en soit, les deux ordres, noblesse et peuple, ont leurs sièges à l'assemblée nationale que Möser décrit en suivant plus ou moins fidèlement Tacite : chacun intervient selon son prestige ou selon son éloquence (321) ; le chef est choisi parmi les plus courageux ce qui prouve bien, aux yeux de Möser, que ce n'est pas forcément le plus noble qui est choisi. Sur ce point il complète Tacite en puisant à une autre source (322) qui lui permet d'affirmer que la fonction de chef prenait fin avec la guerre : détail important pour qui veut démontrer que les Germains, ou, plutôt les Saxons, ne reconnaissaient pas d'autorité suprême permanente. Et pourtant, il fallait bien une autorité qui, sans porter atteinte à l'esprit de liberté de ces hommes jaloux de leur indépendance, puisse au moins assurer l'ordre dans l'assemblée nationale et servir d'arbitre en cas de conflit. Cette autorité était confiée à un prêtre dont le pouvoir n'émanait d'aucun homme, mais de Dieu seul et qui avait en plus l'avantage d'être au-dessus des parties puisqu'il n'était membre d'aucune corporation, d'aucune communauté, d'aucune "mannie". C'est donc lui qui maintenait l'équilibre entre communs et nobles dans l'assemblée et qui interprétait les signes quand il estimait que le grand nombre risquait de l'emporter injustement sur la minorité et qu'il valait mieux lever la séance. Personne ne trouvait à y redire puisque le signe n'exprimait pas la volonté d'un homme, mais celle de Dieu. La liberté et l'honneur étaient alors sauvs. C'est encore le prêtre qui arbitrait les différends qui opposaient les nobles, les

(321) *Ibid.*, note g). Là encore Möser modifie le texte de Tacite qui écrit : "Puis le roi ou le chef, chacun selon son âge, selon sa noblesse, selon la gloire de ses campagnes, selon son éloquence, se font écouter par l'ascendant de la persuasion plutôt qu'en vertu de leur pouvoir de commander" (trad. Perret, p. 78).

(322) Beda, hist. eccI. V. 11.

communautés rurales et les "mannies". Il avait le pouvoir de bannir ceux qui ne se pliaient pas à ses décisions ou à celles de la communauté. Il était nécessairement noble, car s'il avait possédé une "Wehre", il aurait fait partie d'un ban et il n'aurait plus été neutre. Pour son entretien, il n'avait pas de terre allodiale comme les nobles, mais il jouissait de droits régaliens sur tout ce qui était déclaré sacré, fleuves, sources salées, forêts et il percevait des droits sur les amendes que devaient payer les bannis pour pouvoir réintégrer la communauté.

Dans les affaires religieuses qui concernent directement le prêtre, les Saxons ont réussi à préserver le même équilibre entre l'indispensable autorité et l'inaliénable liberté. Möser voit corroborée par l'histoire antique de sa patrie la thèse qu'il a défendue dans sa *Lettre au Vicaire savoyard* : la religion est le ciment de l'Etat (323). Chez les peuples de l'Antiquité, où chaque nation avait sa religion propre et ses dieux particuliers, la religion constituait un lien bien plus puissant que le christianisme universaliste. Reprenant les thèses qu'il avait exposées dans le traité de théologie de 1749, Möser affirme que les Germains honoraient un être invisible qu'on ne pouvait ni représenter par quelque image ni enfermer dans un temple. Mais il donne maintenant une interprétation plus politique de ce refus de la représentation concrète : la "mannie" dans laquelle se serait trouvé le temple l'aurait bientôt emporté sur les autres. Dans le camp de l'armée on se contentait donc d'une effigie mobile sous la protection de laquelle il était plus aisé de commander une masse d'hommes indépendants et dont la présence confirmait l'autorité du prêtre (324). Cette divinité nationale n'empêchait pas que chaque maison, chaque corporation, chaque communauté rurale ait sa divinité particulière dont l'effigie et le temple se trouvaient à un emplacement fixé d'un commun accord. La divinité domestique assurait la protection du chef de famille contre ses gens de mai-

(323) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 104 : "die Religion (...), insofern sie ein Band des Staates war".

(324) *Ibid.*, p. 105.

son et les statues des dieux dans les communaux servaient à consacrer les frontières qu'on ne pouvait plus violer sans violer en même temps la trêve de Dieu. Faisant allusion à son traité de théologie de 1749, Möser estime que ces raisons toutes pragmatiques et toutes politiques expliquent bien mieux que ses anciennes hypothèses sur les deux sortes de religion, la mystique et la populaire, la contradiction apparente entre les conceptions monothéistes et les conceptions polythéistes des Germains (325). Quant à la "mannie", elle pouvait se passer d'une divinité, puisqu'elle ne constituait pas une division territoriale mais seulement un regroupement d'hommes. La religion n'intervenait alors que lorsque les problèmes ne pouvaient pas être réglés par les compositions et que l'on devait recourir à la guerre ou au jugement de Dieu (326). D'une manière générale, comme la puissance du prêtre ne reposait sur aucune puissance séculière, la religion devait exercer un effet tout-puissant. L'honnêteté était, en particulier, une vertu sacrée. Toute promesse avait la force d'une parole d'honneur et la félonie était un aussi grand crime que le parjure. Sans ce respect sacré de l'honnêteté, la constitution des Saxons n'aurait pas pu se maintenir aussi longtemps. Chez ces hommes pour qui l'honneur était la valeur la plus haute, la crainte de l'opprobre était plus efficace que celle des châtiments éternels (327).

Après avoir présenté les deux catégories d'hommes qui forment le corps de la nation, paysans indépendants et nobles, Möser consacre quelques paragraphes aux gens qui ne sont pas citoyens à part entière et qui ne sont pas membres de plein droit des associations issues des premiers contrats sociaux. Tous ces gens sont des leudes, des hommes-liges qui n'ont d'autre ressource que de se soumettre aux cofondateurs de l'Etat ou à leurs successeurs et de s'engager à leur service. Leur statut est celui de la dépendance, mais Möser distingue différents degrés dans ces rapports de dépendance qui peuvent aller de la servitude totale jusqu'à la liberté complète. On n'entrera pas dans le détail de cette hiérarchie

(325) *Ibid.*, p. 106, note a).

(326) *Ibid.*, p. 106.

(327) *Ibid.*, p. 107.

sociale dont les différents paliers se caractérisent parfois par des nuances fort subtiles et qui sont désignés par des termes empruntés à l'histoire locale et souvent intraduisibles en français. A vrai dire les "compagnons" qui forment les clientèles des chefs nobles font déjà partie de ces catégories qui ne jouissent pas d'une totale indépendance, puisqu'ils sont soumis à l'autorité d'un maître et à sa juridiction, moins libérale que celle que se sont donnée les premiers contractants (328). Ce sont en général des hommes libres, nobles ou roturiers, qui s'engagent au service d'un chef sans perdre les caractères de leur noblesse ou de leur ingénuité d'origine et qui peuvent retrouver leur état premier quand ils le désirent ou quand leur contrat arrive à expiration. Outre les nobles vassaux et les paysans indépendants d'origine ou leurs descendants, on trouve parmi eux des hommes d'arme d'origine roturière qui servent un maître et le suivent au combat avec leur propre équipement et que Möser appelle "freie Hofgenossen", membres libres d'une maison ou d'une curie (329). On trouve également sous l'autorité des chefs des paysans qui ne portent pas les armes, mais cultivent les terres de leur maître sans être serfs et qui sont soumis obligatoirement à la protection du seigneur dont ils exploitent les sols. Ce sont les "Notfreien", les hommes libres qui n'ont pas le choix de leur protecteur. Il y a encore ceux qui travaillent leur modeste lopin de terre ou les champs d'un homme qui n'est pas habilité à accorder sa protection : ils doivent donc se choisir un autre protecteur, ce qui leur vaut le nom de "Churmündige" (330). A côté de ces hommes qui ont renoncé provisoirement à leur indépendance et qui se trouvent dans un état de liberté sous condition, il faut compter tous ceux qui dépendent to-

(328) Dans l'édition de 1780 Möser parle des clientèles nobles ou roturières après avoir traité des paysans et des nobles indépendants et de leurs institutions et donne ainsi à son exposé une forme plus claire et plus logique.

(329) Möser emploie des termes d'origine médiévale qu'il applique un peu abusivement aux habitants de sa province à l'époque germanique. Il propose lui-même de traduire "Hausgenossenschaft" par "cotterie" et "Hausgenossen" par "cotterets" (OG 1, HKA XII, 1, p. 108, note 9).

(330) OG 1, HKA XII, 1, p. 121. "Chur" vient de "Küren" et "mündig" du bas-latin "mundium", "protection". Les "Churmündige" sont ceux qui peuvent choisir leur protecteur.

talement d'un maître et qui ne peuvent recouvrer leur liberté sans lettre d'affranchissement et sans autorisation expresse du seigneur. Leur statut est celui de la dépendance totale de la personne et des biens, de la servitude, de la "Hörigkeit", et ils sont tous en situation de servage. Le caractère principal du servage est la mainmorte : le serf, qui ne possède rien en propre, reçoit tout du maître et doit lui rendre à sa mort tout ce qui lui a été confié et même ce qu'il a acquis par la suite. Les biens du maître ne peuvent pas sortir de sa maison et les héritiers du serf ne peuvent en disposer que s'ils restent dans la maison et rachètent la succession : les biens seigneuriaux sont inaliénables (331). Parmi ces serfs il convient encore de distinguer différentes classes. On compte parmi eux d'anciens nobles ou d'anciens paysans indépendants qui ont totalement renoncé à leur statut, des roturiers qui accompagnent leur maître au combat, mais dont l'équipement primitif revient à celui-ci ou doit être racheté à leur mort : ce sont des "leibeigene Hofgesessene", des membres serfs d'une maison ou d'une curie que Möser désigne encore du terme latin de "litones proprii". En dernier lieu viennent les serfs proprement dits, paysans qui cultivent la terre d'un maître sans avoir de biens propres. Il peut sembler étrange que Möser classe parmi les hommes serfs des gens qu'il appelle "libres". Leur liberté ne leur est d'aucun avantage car elle n'est garantie par aucun bien qualifié et par aucune protection. Ils ne dépendent de personne et de tout le monde, sont libres comme l'oiseau sur la branche ou le gibier dans la forêt, mais n'ont aucun droit : on peut, en principe, les tuer sans encourir de sanction. Ils sont dans la situation des étrangers, des aubains, auxquels on accorde au mieux les droits qu'inspire la stricte humanité, mais qui sont obligés, en échange, de laisser leur héritage à la communauté. Il va de soi pour Möser que tous ces gens qui n'étaient pas propriétaires d'une terre soumise aux charges communes et qui dépendaient d'un maître ou d'un protecteur

(331) *Ibid.*, p. 109 : "Ce qu'un fils ou un valet avait acquis ne devait pas sortir de la maison après sa mort". La formulation sera plus lapidaire encore dans les textes de l'époque révolutionnaire : "Ce que le valet acquiert, il l'acquiert pour son maître". (HKA IX, p. 290).

ne pouvaient siéger à l'assemblée nationale. Il est dans la logique de son système que s'ils avaient eu des droits de citoyenneté, l'homme libre aurait été obligé de choisir également pour juges ses valets, ses enfants et ses affranchis qui lui étaient attachés par le service ou par la reconnaissance et qu'il aurait dû faire dépendre ses intérêts des voix servies, forcément majoritaires : une incongruité que tous les peuples libres ont toujours refusée avec horreur (332).

Dans l'*Introduction générale* Möser développe quelques considérations sur les origines du servage qu'il supprimera dans l'édition de 1780, non pas tellement parce que le problème aura perdu de son actualité (333), mais parce qu'il aura eu l'occasion d'exposer amplement ses idées sur le servage dans les *Fantaisies Patriotiques*. Il restera attaché à cette institution contre vents et marées jusqu'à la fin de sa vie et s'insurgera toujours avec la dernière énergie contre les idées abolitionnistes des philosophes, des hommes d'Etat et des révolutionnaires français (334). Les premiers serfs sont les hommes qui sont nés dans la maison du maître et qui ont dû lui laisser ce qu'ils avaient acquis

-
- (332) *Ibid.* Möser reprendra le même argument pour condamner le scrutin majoritaire prévu par la Constitution de 1791. Ce système favorise à ses yeux le Tiers Etat au détriment des ordres privilégiés, descendants des anciens citoyens libres. (HKA IX, p. 180). On voit à cet exemple que toutes ces considérations apparemment très théoriques sur la société germanique ont des conséquences pratiques et politiques immédiates.
- (333) P. Schmidt, *Möser als Historiker, op. cit.*, p. 70, pense que Möser a supprimé les développements sur le servage parce qu'il ne les estimait plus "opportuns". Il en parle pourtant abondamment à la même époque dans les *Fantaisies Patriotiques* et bien plus encore dans ses articles contre-révolutionnaires, à partir de 1790, ce qui prouve que pour lui ce thème était encore "opportun".
- (334) Sans parler des nombreux articles contre-révolutionnaires, comme *Der arme Freie* (HKA IX, p. 162 sq.) où le débat sur la liberté va de pair avec celui sur le servage, Möser s'en prend dès 1769 à Voltaire qui mène campagne en faveur des serfs de l'abbaye de Saint-Claude (Cf. HKA VI, p. 306, où il cite ironiquement un extrait de la *Dissertation sur l'établissement de l'Abbaye de Saint-Claude*) et il désapprouve en 1779 dans un mémoire inédit adressé à Joseph II les mesures prises par Necker en faveur de l'émancipation des serfs de la Couronne (Vienne, Archives d'Etat, Archives de famille Lorraine-Habsbourg, Carton 3, Fol. 406-432).

pendant leur vie. Lorsque le chef de famille a commencé à installer sur ses terres son fils ou son valet dans une chaumière séparée de la maison principale, il s'en est tenu au même principe de la mainmorte pour éviter que ne se constitue une nouvelle propriété sur laquelle auraient pesé les mêmes charges que sur la première. En retour, l'enfant ou le valet ainsi asservi, qui n'offrait pas suffisamment de garantie, faute de moyens pour payer le "Mergeld", bénéficiait de la caution du maître et se trouvait placé sous sa protection. Quant aux nobles qui ne pouvaient pas cultiver pendant qu'ils gerroyaient, ils n'avaient d'autre ressource que d'installer sur leurs terres des serfs mainmortables afin d'éviter le morcellement de leurs biens fonciers. Précaution justifiée à une époque où l'on ignorait les contrats écrits et où l'exploitant libre aurait pu se prévaloir tôt ou tard du droit de prescription qui l'aurait rendu maître du sol ! (335) Ce qui retenait tous ces gens asservis d'échapper à leur condition, c'était la crainte d'être réduits à cet état de liberté sans garantie, de gibier sauvage dont chacun pouvait faire ce qu'il voulait. Il est possible qu'en Westphalie le servage ait eu une origine un peu différente. Möser constate en effet que de son temps les serfs de sa province ont encore des droits qui rappellent leur ancienne indépendance : ils sont inscrits sur les rôles de l'armée, ils sont imposables et ils participent aux assemblées paysannes. L'hypothèse la plus vraisemblable est que ces serfs sont d'anciens paysans indépendants que les charges imposées par les guerres ont autrefois ruinés et obligés, pour qu'ils puissent honorer leurs dettes ou y échapper, à s'inscrire dans quelques guildes protectrices ou à se mettre au service d'un homme plus puissant qui assurait leur solvabilité en échange de leur soumission. Aujourd'hui encore, remarque Möser, les dettes transforment tous les jours des hommes libres en serfs. Mais les serfs westphaliens conservent une certaine indépendance, dans la mesure où, en qualité d'anciens propriétaires libres, ils ne sont pas assujettis à l'administration et à la justice patrimoniale mais continuent à dépendre des instances des comtés que le pouvoir carolingien avait établies pour les roturiers indépendants. Ils ne sont que partiellement

(335) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 110.

serfs et conservent au moins pour un tiers leurs droits antérieurs (336). En 1768 Möser précise et développe les idées qu'il avait déjà exposées sur le servage en 1746 dans la *Feuille hebdomadaire* : il tient à prouver que l'on pratique dans sa province une forme très atténuée de servage qui présente autant d'avantages pour le paysan que pour le seigneur et il continue à penser que cette institution "fait partie des inventions les plus raffinées du fermage" (337).

Dans tous ces développements sur les rapports de sujétion il insiste beaucoup moins sur l'état de dépendance personnelle qui choque tant ses contemporains que sur celui de dépendance "réelle" : c'est presque toujours la terre ou la "chose" qui est servée, tandis que l'homme à qui on la confie reste personnellement plus ou moins libre. Le problème du servage et, d'une manière générale, celui de la relation de sujétion se réduisent pour l'essentiel, à un problème d'héritage qui est lui-même déterminé par la nécessité de ne pas morceler la propriété. A une époque où toute l'organisation sociale reposait sur le principe de la garantie mutuelle et la défense sur la fortune foncière des hommes qui avaient l'honneur de se battre pour leur patrie, la terre appartenait, et elle appartient encore, autant à la communauté, à l'Etat, qu'au propriétaire. Morceler la terre dont dépend toute la solidité du système politique revient à remettre en cause ce système politique lui-même. Il faut donc que le serf ou le fermier soit empêché de morceler ou d'aliéner la terre en la distribuant à ses héritiers, afin que le maître qui la lui a confiée puisse toujours remplir les obligations qui lui incombent dans la communauté. L'exploitant n'est donc qu'un "vicaire" qui doit rendre à sa mort ce qu'il a reçu pour un temps déterminé, tout au plus jusqu'à sa mort, en "précaire" ou en "fidéicommiss". Ce principe de la mainmorte s'applique également aux biens personnels qu'il s'est ac-

(336) Les origines du servage westphalien seront exposées avec plus de précision en 1778, en PPh III, 61, *Gedanken über den westfälischen Leibeigentum* (HKA VI, p. 224 sq.) où l'institution est présentée comme un moyen de concilier les intérêts de l'Etat, ceux du propriétaire et ceux du serf.

(337) No 44, HKA I, p. 249.

quis pendant son vicariat mais qu'il est quasi impossible de distinguer de ceux qu'on lui a confiés. D'où l'obligation de laisser au maître tout ce qui a été acquis. En principe, le serf n'hérite et ne lègue rien. Dans la pratique, ses enfants peuvent reprendre sa succession dans la mesure où ils restent sur la terre du seigneur et ils peuvent même hériter des biens personnels de leur père s'ils dédommagent le maître en lui versant une redevance en nature, qui se transformera plus tard en redevance pécuniaire et que Möser appelle le "Sterbefall", c'est-à-dire l'"échute" (338).

Toutes ces règles s'appliquent également aux hommes qui ne sont pas serfs et qui ne sont pas totalement ni directement soumis à un maître. S'ils ne veulent pas être réduits à cet état de liberté qui n'offre aucune garantie, ils doivent s'associer dans des corporations ou des guildes que Möser appelle des "Hoden" (339). Dans ces sortes d'associations de défense ou, si l'on veut, de "syndicats", les associés jouissent de la caution collective que leur accorde le protecteur qu'ils se sont choisi, moyennant une redevance annuelle, en général fort modeste. Ils ont un avoué qui les défend devant les tribunaux, ils jouissent, comme les communautés rurales, d'une relative autonomie, ont leur assemblée propre et leurs coutumes qui règlent la vie à l'intérieur de la guilde. Mais ils ne sont pas citoyens à part entière et n'interviennent pas dans les affaires publiques. S'ils ne paient pas leur redevance, ils deviennent "libres" au mauvais sens du terme et totalement mainmortables, puisque l'Etat a le droit de saisir tous leurs biens à leur mort en échange des garanties minimales, préservation de la vie et des biens, qu'il leur accorde ipso facto. La philosophie politique qui sous-tend tout ce système est évidente. L'homme libre et isolé vit dans l'état de

(338) Möser donne des exemples d'échutes, payées en nature à l'époque germanique (le quart du bétail ou la meilleure part de la succession qui revient au seigneur) en *OG* 1, HKA XII, 1, p. 113 et les désigne par le terme de "Sterbefall", *ibid.*, note e. Le correspondant français d'"échute" est donné en note en HKA IX, p. 163, à propos d'un attendu de jugement prononcé par le Parlement de Besançon en 1679.

(339) Möser fait dériver "Hode" de "Hut", "Obhut", "patronage", "protection" (*OG* 1, HKA XII, 1, p. 127, note a).

nature. Il n'est soumis à aucune charge, mais il n'a en revanche aucun droit. Il ne connaît, comme les bêtes sauvages, que la loi de la jungle. Dans l'état de société, cet homme isolé et libre n'a pas droit à l'existence légale. Il n'existe qu'à partir du jour où, homme indépendant et propriétaire d'un bien foncier suffisant pour garantir sa solvabilité, il s'associe à d'autres hommes indépendants pour fixer les règles de la vie commune. Mais s'il est dépendant et insuffisamment nanti pour offrir quelque caution, il doit se soumettre directement, corps et biens, à un maître qui le prend sous sa protection ou entrer dans une guilde qui lui assurera une caution collective et lui ménagera un certain espace de liberté dans la communauté sociale. Un homme n'est pris en considération et n'a des droits que dans la mesure où il fait partie d'un groupe qui lui sert de répondant. Ces relations de dépendance supposent un maître tutélaire auquel on est lié soit personnellement soit par le truchement du groupe. Cette conception patriarcale et corporative de la société est le fondement du système politique de Möser. Elle n'est pas seulement valable pour le lointain passé germanique, mais elle fournit le modèle pour l'Etat moderne d'où les vestiges des institutions anciennes n'ont pas encore totalement disparu : les guildes existent encore à Osnabruck et Möser souhaite leur redonner vie (340). Dans l'*Introduction générale* il oppose constamment ce système corporatif à l'Etat territorial moderne où l'individu, réduit à l'état de sujet, se trouve isolé dans une société atomisée face à un pouvoir anonyme et à une législation abstraite et rationalisée qui abolit les anciennes libertés en faisant fi des coutumes, des contrats particuliers et de privilèges qui n'étaient autrefois pas l'unique monopole des puissants. On voit aisément que cette société hiérarchisée et inégalitaire est aux antipodes de celle que conçoivent les philosophes des Lumières et que l'Etat corporatif de Möser s'accorde mal avec celui qui est issu du contrat social de Rousseau.

(340) Il s'y applique dans un important et long article des *Fantaisies Patriotiques* publié en 1769 et intitulé *Gedanken von dem Ursprunge und Nutzen der sogenannten Hegen, Echten und Hoden*. (ZPh 67, HKA VI, p. 294 sq.). Il y souligne les avantages psychologiques et économiques actuels de ces anciennes guildes qui personnalisent les rapports entre le petit peuple et les autorités, au lieu de soumettre tout le monde au pouvoir autoritaire et anonyme de l'Etat moderne.

Dans la conclusion de ce premier chapitre Möser justifie à nouveau son propos : on ne peut pas comprendre les évolutions qu'ont subies les nobles et les "communs" si l'on ne connaît pas leur situation d'origine qui est qualifiée de "premier état selon la nature" (341). Faire dériver la noblesse du service et les "communs" du servage choque la vraisemblance, une remarque qui prouve bien que Möser se fie plus à son intuition qu'aux faits strictements historiques pour construire sa société primitive. Ce qui lui importe de démontrer c'est que les diètes impériales et les assemblées des états provinciaux ne sont que des variantes des assemblées d'autrefois et que les princes ou les différents ordres n'y siègent qu'en qualité de représentants des hommes libres. Les vicissitudes de l'histoire ont contribué à obscurcir cette vérité première. Les institutions ont, certes, évolué, mais le fondement est toujours le même :

"La source du pouvoir impérial suprême n'est pas la suzeraineté, mais les pleins pouvoirs que lui ont conférés les paysans roturiers libres que le représentant institué par l'empereur convoque encore aujourd'hui dans les provinces sous le nom d'"états", de "Stände"" (342).

Cette conclusion montre bien que Möser utilise l'histoire à des fins politiques actuelles. Comme Johann Jakob Moser, il veut restaurer l'autorité des "Landstände" en élargissant leur base démocratique, c'est-à-dire, en faisant des quelques privilégiés qui siègent actuellement à l'assemblée provinciale les délégués du peuple, de tous ces paysans qui étaient autrefois indépendants, mais dont le pouvoir a été usurpé par le clergé, les nobles et la grande bourgeoisie.

Dans la mesure où il suffit de dégager les idées politiques de Möser telles qu'il les trouve dans l'étude du lointain passé de sa province ou, plutôt, telles qu'il les projette dans cet "âge d'or", il serait presque superflu d'examiner les trois autres chapitres de l'*Introduction*

(341) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 129.

(342) *Ibid.*, p. 132.

générale. Il n'est toutefois pas inutile d'en résumer la substance, parce qu'ils contiennent quelques rappels qui complètent le tableau fourni par le premier chapitre et qu'il contiennent des éléments que l'auteur a puisés à des sources françaises.

Le second chapitre, qui est consacré aux "caractéristiques naturelles du pays", constitue une sorte de parenthèse dans cet ouvrage d'histoire. Il s'intègre assez mal à l'ensemble parce qu'il interrompt l'exposé par des considérations qui relèvent de la géographie physique et humaine et parce que ces considérations, au lieu de porter sur l'espace assez vaste qu'occupaient autrefois les tribus saxonnes et sur la démographie et la vie économique à l'époque germanique, ne concernent que le territoire plus réduit de l'Evêché d'Osnabruck, l'économie et la population contemporaine. Möser croit toutefois pouvoir justifier son propos en montrant, à la manière de Montesquieu, que les facteurs physiques, en particulier la nature du terrain, ont une influence déterminante sur les lois et les mœurs et, par conséquent, sur l'histoire. Il apparaît dès le départ qu'il songe autant à l'avenir qu'au passé et que son discours s'adresse aux responsables de l'Etat autant qu'au simple citoyen :

"Le législateur attentif établit ses lois en fonction de tous ces facteurs (naturels)" (343).

La perspective historique n'est pourtant pas totalement négligée, car :

"La connaissance des qualités et des défauts physiques d'un pays fait également partie de son histoire politique" (344).

Mais quand il décrit le paysage du territoire et qu'il souligne la pauvreté des sols formés de marais, de landes et de moyennes montagnes et maigrement arrosés par de modestes rivières peu propres à la navigation,

(343) *Ibid.*, p. 137.

(344) *Ibid.*

il n'en tire aucune conclusion de caractère historique. C'est le zèle au travail des habitants d'aujourd'hui qu'il souligne pour montrer qu'un pays sans grandes ressources rend les hommes laborieux. C'est encore la situation actuelle qu'il décrit lorsqu'il parle de la principale activité économique du pays, le filage et le tissage du lin, qu'ignoraient sans nul doute les habitants de l'époque germanique. Dans cette branche presque tous les paysans, leurs enfants et leurs domestiques travaillent à domicile pour les manufacturiers, occupant ainsi très utilement leurs heures perdues et il faut, remarque-t-il, un "ton national" particulier pour contraindre les hommes à s'asseoir devant un métier à tisser sans qu'ils en éprouvent de la honte" (345). Le législateur doit en tenir compte, le législateur actuel, s'entend, et non celui d'autrefois. L'industrie textile dont l'Evêché tire presque toutes ses ressources et qui lui permet d'équilibrer sa balance commerciale fait l'objet de tous les soins de l'homme d'Etat qu'est devenu Möser et il consacrera de nombreux articles à exposer les moyens de la restaurer, de l'améliorer et de réorganiser les circuits de distribution (346). Aussi est-ce plus en publiciste qu'en historien qu'il invite le législateur à accorder toute son attention à cette branche de l'économie locale, à ne pas en gêner le développement par une fiscalité trop lourde ou par une réglementation trop tâtilonne qui entraverait la liberté du commerce (347).

Il aborde dans le même esprit le problème très actuel et très discuté des petites gens, manoeuvres et journaliers, qui vont travailler en été dans la Hollande voisine et qui reviennent l'hi-

(345) *Ibid.*, p. 147.

(346) Presque tous les articles économiques des *Fantaisies Patriotiques* seront consacrés soit à l'agriculture soit à l'industrie textile locale. Le tout premier article que Möser publie en octobre 1766 dans la *Feuille d'annonces osnabruckoise* traite du déclin du commerce du lin osnabruckois et des moyens d'y remédier. C'est un thème sur lequel Möser reviendra souvent (HKA VIII, p. 27 sq.).

(347) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 149. Dans le domaine du commerce Möser adopte, comme le montre déjà la note d, p. 150, des thèses qui sont un mélange de mercantilisme et de libéralisme inspiré des physiocrates. Cf. au sujet des théories économiques de Möser, Joachim Runge, *J. Möser's Gewerbetheorie und Gewerbepolitik im Fürstbistum Osnabrück in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Berlin, 1966.

ver pour filer et tisser dans leurs chaumières. Qu'on ne leur interdise pas cette migration saisonnière ! Ils s'usent vite, font beaucoup d'enfants, ramènent de l'argent frais dans le pays, favorisent la consommation et donc le commerce. Les plus travailleurs économisent le petit capital qui permettra à leurs enfants d'acheter le droit d'être serfs et de devenir ainsi des paysans sûrs et bien nantis (348). Le servage présente en effet un avantage encore bien plus grand pour l'Etat que cette migration saisonnière. Les seigneurs sont les membres des états territoriaux, chanoines, nobles, bourgeois qui sont propriétaires des terres et qui ont tout intérêt à ménager leurs serfs, à éviter, en particulier, qu'ils ne ploient pas sous les impôts et les charges. Ils ne dépendent pas de la justice de l'Etat à laquelle sont soumis leurs serfs. Situation avantageuse pour ces derniers qui trouvent dans leurs maîtres des protecteurs naturels contre les empiétements de l'administration et dans l'Etat et sa justice un moyen de se défendre contre les prétentions excessives de leurs maîtres ! C'est un bel exemple de pouvoir qui arrête le pouvoir et qui permet au paysan de jouir en toute tranquillité du fruit de son labeur. Mais le principal avantage du serf est que seul le plus jeune fils hérite de la ferme et que le maître détermine la part qui revient aux frères et aux soeurs tandis que les fermiers libres, soumis au droit romain, sont obligés de tout partager entre les descendants et de morceler la ferme. C'est une belle occasion pour Möser de consacrer une longue note, qui est une véritable "Fantaisie Patriotique", aux méfaits du droit romain, système juridique totalement inadapté aux exigences de la société rurale (349). Il revient indirectement au passé

(348) *Ibid.*, p. 151. Dans la *Feuille d'annonces osnabruckoise* Möser rédige à la même époque une série de quatre articles contradictoires sur les avantages et les inconvénients de la migration saisonnière en Hollande et il finit également par adopter une attitude tolérante et libérale (HKA IV, p. 77 sq.). Cet exemple prouve le lien étroit qui s'établit entre l'oeuvre de l'historien et celle du publiciste.

(349) *Ibid.*, p. 153, note a. Möser a toujours défendu le droit coutumier allemand contre le droit romain, droit écrit importé de l'étranger, individualiste, fait pour des citoyens et des bourgeois qui ne possèdent pas, comme les paysans, de biens fonciers. Cf., par exemple, PPh II, 23 *Also sollte man die Gemeinschaft der Güter unter den Land-leuten nicht aufheben.* (HKA V, p. 106 sq.).

lorsqu'il note que, comme dans les temps anciens, les fermes sont isolées, ce qui permet à chacun d'avoir ses champs, ses prés et ses bois autour de sa maison et de travailler ses terres comme il l'entend. L'habitat dispersé empêche les incendies d'étendre leurs ravages, il soustrait les fermes d'apparence modeste et cachées dans la campagne, loin des grandes routes et des villages, à la convoitise des brigands et des armées d'envahisseurs étrangers, ce qui n'est pas le cas des villages beaucoup plus exposés et dont les habitants, boutiquiers, taverniers, apothicaires, tendent leurs pièges aux paysans, corrompent les moeurs et introduisent les produits étrangers, en général superflus et coûteux, jusque dans les moindres chaumières (350). Mais ce n'est là qu'un moindre mal en comparaison d'une réglementation qui interdirait purement et simplement ces trafics et concentrerait tout le commerce dans les villes ou entre les mains de quelques marchands. Möser préfère la libre concurrence qui fait monter raisonnablement les prix et prospérer le commerce. Une remarque à propos de l'habitat isolé permet peut-être de faire le lien entre cette leçon de géographie et d'économie contemporaines qui relève plutôt de l'esprit des *Fantaisies Patriotiques* et le passé germanique :

"Les habitants isolés ont des droits et des avantages que l'on reconnaît ailleurs et que l'on souhaite réintroduire aujourd'hui" (351).

Outre les conseils qu'il veut donner à ses lecteurs haut placés dont dépend la prospérité du territoire, Möser veut probablement démontrer que les habitants de sa province ont conservé les vertus et les moeurs de leurs ancêtres germaniques et qu'on aurait donc tout intérêt à respecter les institutions du passé qui leur conviennent parfaitement, au lieu de leur imposer une législation moderne tout à fait inadaptée. Ce

(350) *Ibid.*, p. 154. Favorable aux grands marchands qui exportent les produits locaux, Möser a toujours été très sévère pour les "Krämer", les petits boutiquiers, qui s'approvisionnent à l'étranger de produits coûteux et superflus et exitent la convoitise du petit peuple. Cf. PPh I, 2. *Gedanken über den Verfall der Handlung in den Landstädten.* (HKA IV, p. 15 sq.).

(351) *Ibid.*

sage respect des coutumes traditionnelles est pleinement justifié par l'environnement physique qui n'a pas changé au cours des siècles. Cette référence au passé apparaît également dans le paragraphe qui traite des moeurs politiques des habitants qui, en bons paysans sédentaires, font d'assez mauvais soldats et qui, dans leur comportement et leur langue, imitent volontiers les Hollandais. Ils se montrent en cette matière plus avisés que les gens qui prennent exemple sur le citadin, "cette copie manquée d'une nation qui est presque le contraire de la nôtre" (352). Cette nation est, on s'en doutera, la France, dont les bourgeois allemands imitent trop servilement les modes. A ce thème qu'il a déjà amplement traité dans ses revues de jeunesse, Möser oppose maintenant celui du paysan saxon, hollandais et anglais fier d'être ce qu'il est et digne descendant des peuples indépendants du Nord. Comme dans la préface d'*Arminius*, il trouve encore un autre point commun entre ses compatriotes modernes et leurs ancêtres : c'est leur prétendu goût pour les procès, mal nécessaire qui s'explique par les inconvénients de la justice moderne. L'Etat contemporain a, en effet, le tort de supprimer le vieux droit coutumier, celui des anciennes communautés rurales dans lesquelles le juge élu parmi ses pairs réglait à l'amiable les différends selon les conventions stipulées d'un commun accord. Maintenant on dissout les vieilles corporations et le paysan isolé doit affronter une législation savante et rationnelle qui n'est pas adaptée aux circonstances locales. En s'écartant du "grand plan des anciens" (353), le législateur moderne transforme le moindre conflit en une procédure lente, compliquée et coûteuse dont les résultats ne satisfont personne. Revenons donc aux bonnes vieilles institutions d'autrefois ! Elles conviendront bien mieux à un peuple qui a conservé les moeurs de ses ancêtres et qui construit encore ses maisons comme eux. C'est par une description de la ferme osnabruckoise, entièrement conçue en fonction des exigences pratiques, que Möser conclut ce chapitre consacré à la géographie physique et humaine de sa province.

Il peut enfin revenir à l'histoire dans le troisième chapitre de l'*Introduction générale* qui traite du devenir des peuples de la Basse

(353) *Ibid.*, p. 159.

Saxe depuis que les Romains ont découvert leur existence jusqu'à la venue de Charlemagne. Tandis que le premier chapitre présentait un tableau synchronique des institutions que s'étaient données ces peuples, le troisième offre une vision diachronique de leur devenir pendant les premiers siècles. En suivant cette histoire passablement tourmentée dont les acteurs n'affirment que très progressivement leur identité, le lecteur a tendance à perdre de vue les leçons de droit qu'on lui a données au début de l'ouvrage. Il a le sentiment que l'histoire des institutions n'a que très peu de rapports avec l'histoire fort embrouillée des relations généralement conflictuelles que les anciens Saxons ont entretenues avec les tribus de leur race, avec leurs voisins germaniques, avec la puissance romaine, puis avec la puissance franque. L'hypothèse que Möser a mal maîtrisé cette matière complexe n'est pas à exclure. Mais il est probable qu'il n'a pas totalement perdu le fil conducteur de son récit et que son intention profonde est de montrer que les Saxons, au lieu de se laisser contaminer, absorber et assimiler par leurs voisins et par les Romains et les Francs, ont su préserver leur identité et leur originalité et constituer ce peuple homogène qui a porté à leur point de perfection ces institutions communes dont il est question au premier chapitre. Ce n'est qu'à la fin de cette histoire presque millénaire qu'ils ont pris vraiment conscience, dans leur lutte désespérée contre l'envahisseur franc, de leur identité et de leur unité. Mais c'est également à la fin de cette guerre de trente ans qu'ils ont livrée aux armées de Charlemagne qu'ils ont dû renoncer à cette identité en acceptant, bon gré, mal gré, une intégration dans l'empire carolingien qui a modifié radicalement les institutions garanties de leur liberté et de leur honneur. La sagesse de Charlemagne leur permet de préserver quelques unes de leurs anciennes prérogatives. L'âge d'or durera encore le temps du règne du grand empereur. Mais la réforme carolingienne contient déjà les germes de cette décadence de la république des propriétaires paysans indépendants à laquelle se résume l'histoire d'Allemagne telle qu'elle est présentée dans la Préface.

Au départ, les Saxons ne formaient pas encore un peuple unique et ils ne portaient pas encore ce nom qu'on ne leur a donné qu'à la fin de l'époque romaine. Aussi Möser ne les nomme-t-il pas "Saxons", mais "Sassen", un terme qui indique le caractère sédentaire d'une race soli-

dement installée sur ses terres et peu sensible à l'"esprit de conquête" (354). Par ce trait ils se distinguent des autres peuples germaniques, de tous ceux qu'on appelle les "Germaines", et qui forment la grande "Heermannie", première ébauche du futur "Reich" allemand (355). Les Germains, dont le noyau est constitué par les tribus Suèves, ont adopté le système politique de ces derniers, c'est-à-dire qu'ils ont supprimé la propriété individuelle et les libertés qui y sont attachées pour pouvoir mieux se consacrer à leur lutte contre les peuplades ostelbiennes, toujours prêtes à envahir leur territoire. La différence des institutions faisait des Germains les adversaires des "Sassen" séparés de ces peuples guerriers par la frontière naturelle du massif hercynien. Möser souligne ainsi l'originalité irréductible des premiers occupants de sa province et pousse le particularisme jusqu'à les distinguer soigneusement des peuples d'où est issue la nation allemande. Sur ce point, le patriotisme local semble l'emporter chez lui sur le patriotisme national.

A l'arrivée des Romains, au temps de César, ces "Sassen" occupaient un territoire qui s'étendait de la rive droite du Rhin inférieur jusqu'aux rives de la Weser et ils étaient divisés en plusieurs peuplades qui avaient déjà des noms : les Chérusques, les Bructères et les Angrivariens. En s'installant sur les bords du Rhin, Auguste a imposé son autorité protectrice à ces tribus sans les annexer ni occuper leurs territoires. Tandis que le peuple continuait à vivre comme ses aïeux, les nobles ont assez rapidement adopté les manières de vivre des Romains. Möser confirme les hypothèses qu'il avait exposées dans la préface d'*Ammianus*. Il suggère ainsi que l'aristocratie allemande a toujours été, autrefois comme aujourd'hui, prompte à adopter les moeurs étrangères alors que le bon peuple paysan restait fidèle à lui-même et méritait ainsi d'être considéré comme "le vrai corps de la nation". Tout au long du chapitre il souligne ce clivage entre le peuple et les nobles. Tandis

(354) *Ibid.*, p. 175, note a (en français dans le texte).

(355) *Ibid.*, p. 167. En note Möser fait dériver "Germania" de "Herimannia" A l'origine la Germanie n'est pas un nom propre, mais désigne une fonction, celle des miliciens qui se trouvaient dans la grande "Heermannie" opposée aux peuples ost-elbiens.

que le premier cultive ses terres et ne prend les armes que pour défendre la patrie menacée, les seconds s'occupent en allant piller les côtes gauloises et espagnoles et conquérir les îles bretonnes. Lorsque le pouvoir impérial enverra à Cologne Varus, homme brutal et cupide qui veut traiter les peuples protégés de la Basse-Allemagne comme il avait traité la Syrie qu'il a pillée à son propre profit, les tribus saxonnes s'unirent pour la première fois sous l'autorité d'Arminius. Pour la première fois une armée romaine pénétra dans la région osnabruckoise, mais on sait ce qu'il en coûta au maladroit Varus qui fut anéanti avec ses légions non loin de la future capitale de l'Evêché. Arminius, qui avait la sympathie du peuple, aurait pu donner aux Saxons une constitution guerrière pour faire front contre les Romains et abolir ainsi prématurément les anciennes institutions paysannes. Mais les nobles, jaloux de son pouvoir, avaient fait cause commune avec l'adversaire et l'éliminèrent. Quant aux Romains ils se vengèrent cruellement des Germains de la défaite infligée aux leurs en mettant à feu et à sang toute la Westphalie sans toutefois l'occuper et l'annexer définitivement. Les paysans indépendants conservèrent donc leur liberté contre les nobles et contre la puissance tutélaire. Pour avoir un répondant dans leurs rapports avec cette dernière, ils choisirent un roi commun qui n'avait aucun pouvoir réel, mais qui avait l'appui du peuple tant qu'il se faisait l'avocat de leurs libertés auprès des Romains. Pour le reste, les trois nations saxonnes demeurèrent indépendantes les unes des autres, bien qu'elles eussent un "système commun" (356). Il semble qu'à l'époque de l'empereur Claude ce soient les Bructères qui aient occupé le premier rang parmi les trois nations. Ils étaient gouvernés par une prêtresse d'origine noble, Velleda, qui faisait fonction de reine et représentait les intérêts communs auprès de l'interlocuteur romain. Möser voit dans le choix de cette femme un bel exemple d'habileté politique : dès lors qu'il fallait se résigner à la monarchie, il était avantageux de la confier à des mains sacrées, mais faibles. "Nos pères, ajoute-t-il, obéissaient donc en ces temps à une vierge consacrée, dans la mesure où ils étaient habitués à obéir" (357). C'est Velleda qui dé-

(356) *Ibid.*, p. 191 : "ein gemeinschaftliches System".

(357) *Ibid.*, p. 192.

cida de soutenir un noble batave, Claudius Civilis, dans son projet de libérer, sous Vespasien, tous les peuples de Haute et de Basse Rhénanie du joug romain. La prêtresse royale fut faite prisonnière par les Romains, mais les peuples qui avaient réussi à se dégager de l'autorité romaine prirent le nom de "Francs", c'est-à-dire de peuples émancipés. Il y eut à partir de ce moment là trois peuples principaux en Allemagne : les Francs, les Allamans dérivés des Suèves et les Saxons qui furent enfin désignés sous leur vrai nom à partir de l'époque de Dioclétien et qui formèrent une confédération répartie en trois districts, dont les habitants échangèrent leurs anciens noms contre ceux d'Ostphaliens, de Westphaliens et d'"Engres", de "peuple du milieu". Cette nouvelle organisation confédérative avait été rendue nécessaire par l'accroissement de la puissance franque. Celle-ci finit, en effet, par constituer un véritable royaume sous le règne de Clovis auquel Justinien avait confié l'administration de la Gaule et qui avait occupé toute l'Allemagne supérieure (358). Ce sont donc les Francs que les Saxons durent désormais affronter à leurs frontières à la place des anciens Suèves. A partir de ce moment-là et surtout à partir du moment où Pépin le Bref réussit à réunir entre ses mains le pouvoir royal et celui de maire du palais, commence cette longue suite de guerres que les Saxons ont livrées aux envahisseurs francs, tantôt en commun, tantôt en ordre dispersé, pour affirmer leurs libertés et qui ne s'achèvera qu'avec la conquête de la Saxe par Charlemagne. Avant l'intervention du grand empereur, les Saxons furent souvent vaincus, occupés et contraints à payer des tributs. Mais jamais leur pays ne fut transformé en province du royaume franc, jamais ils ne furent administrés par un gouverneur franc ou par des rois établis par l'occupant. Lorsque leur chef de guerre était battu, leur territoire était pillé, mais il n'était pas intégré au royaume. Ils payaient leur tribut en voisins qui craignaient et reconnaissaient la puissance franque, mais à l'intérieur ils conservaient leurs anciennes institutions (359).

(358) *Ibid.*, p. 204 et note e, p. 205.

(359) *Ibid.*, p. 209 sq.

Les choses vont pourtant changer avec l'arrivée de Charlemagne : pour la première fois le pays des Saxons va devenir une province du royaume franc. C'est au début de ce nouvel épisode que Möser révèle le sens qu'il a voulu donner à son exposé historique :

"L'ensemble des faits qui ont été rappelés jusqu'à présent ont eu pour seul but de conférer quelque vraisemblance à l'idée que nos pères ont été empêchés de conserver leurs institutions libérales aussi peu par les Romains que par les *Allamans* et par les Francs" (360).

Malgré plus de huit siècles de vicissitudes, ils restaient toujours au début de l'ère carolingienne les "Sassen", les habitants isolés d'autrefois, qui élisaient eux-mêmes leurs chefs de guerre et leurs juges, qui n'allaient au combat que sous le pavillon de Dieu et qui souffraient aussi peu un maître unique qu'un royaume unique, bien qu'ils leur arrivât parfois d'élire des rois ou des chefs qui, n'étant pas oints, n'avaient pas de pouvoir réel. Il se peut qu'au cours des temps et les guerres aidant, les nobles et leurs clientèles aient gagné en puissance et en prestige, qu'ils aient obligé quelques hommes libres à se soumettre à leur protection par l'intermédiaire d'une guilde, à leur payer quelque tribut annuel et à leur concéder quelques offices héréditaires. Mais l'essentiel a été préservé : les hommes libres n'étaient soumis à aucune justice patrimoniale et le droit de décider de la vie ou de la mort d'un homme était inconnu en-dehors des curies qui n'avaient pouvoir que sur les clientèles. Les nobles n'étaient au service d'aucun souverain et le pouvoir du prêtre continuait à assurer la cohérence de l'Etat (361). Möser tient à souligner un point particulièrement important : l'esprit de la constitution saxonne n'est pas favorable au christianisme. Cette religion que les Francs avaient imposée aux peuples qu'ils s'étaient soumis, ne convenait pas à un peuple libre :

(360) *Ibid.*, p. 213 sq.

(361) *Ibid.*, p. 214.

"Les Saxons ne pouvaient avoir de goût à une religion qui donnait à un roi oint droit de vie et de mort sur les hommes et qui permettait d'exiger l'obéissance, la patience et la dime. L'idée leur était insupportable qu'un homme ne pût pas se venger lui-même de l'injure qui lui avait été faite et qu'un héros ne pût pas avoir son paradis particulier. Il fallut d'abord que la force des armes les privât de leurs institutions politiques pour que le christianisme gagnât quelque influence sur leur Etat" (362).

Cette allergie à l'égard du christianisme est la raison profonde de la résistance acharnée qu'ils ont opposées à Charlemagne (363) et dont Möser décrit dans l'ordre chronologique les diverses péripéties qui se sont succédées pendant trente trois ans. Pendant longtemps l'âme de cette résistance a été le chef Widekind, un noble westphalien, qui a pourtant baissé les bras avant le peuple, s'est laissé convertir et s'est installé avec les siens sur les terres que lui a offertes Charlemagne et n'a plus fait parler de lui.

Las de s'épuiser à guerroyer contre ce peuple indomptable qu'il lui arrivait de vaincre et de soumettre sans jamais gagner les coeurs, Charlemagne finit par proposer une paix généreuse. Il convoque des Saxons à Salz et leur demande s'ils veulent former en chrétiens un royaume commun avec les Francs, le reconnaître avec ceux-ci comme leur souve-

(362) *Ibid.*, p. 216. Cette attitude nietzschéenne avant l'heure ne saurait étonner de la part d'un auteur qui fait peu de cas des dogmes chrétiens et que le christianisme n'intéresse que dans la mesure où il est utile à l'Etat.

(363) Charlemagne est la seule individualité à laquelle Möser daigne accorder quelque attention dans cette *Introduction générale* où même Arminius et Widekind ne jouent qu'un rôle épisodique. Sa manière de le juger est conforme à sa conception amorale et purement politique de l'histoire : "Il est vain d'examiner après sa victoire si ses entreprises étaient justes ou injustes. Le succès et la grandeur le placent au-dessus de toute appréciation commune. Il a servi la religion et celle-ci l'a servi, car il étendait en même temps le giron de l'Eglise et son empire et établissait les bases de la grandeur allemande. (*Ibid.*, p. 217).

rain unique, accueillir dignement ceux qu'il leur délèguerait en son nom, en particulier obéir aux évêques et aux comtes comme à leurs supérieurs spirituels et temporels et leur payer les redevances qui leur étaient accordées chez les Francs. S'ils acceptaient ces conditions ils pourraient jouir des mêmes compositions, des mêmes avantages et des mêmes faveurs que ceux-ci ; ils seraient dispensés de tout tribut et pourraient, tout comme les Francs eux-mêmes dans leur pays, être jugés par leurs pairs et selon leur propre droit (364). La proposition était généreuse et les Saxons l'acceptèrent après avoir fait de sérieuses réserves au sujet d'une assimilation qui les privait de leurs institutions nationales, les soumettait à des fonctionnaires qu'ils ne pourraient plus choisir, les obligeait à servir un maître et à le suivre en-dehors de chez eux dans ses campagnes au lieu de se battre librement pour défendre leur propre foyer. Bref, on leur demandait de se faire esclaves. Et le signe le plus flagrant de cet esclavage serait la dîme qui devrait être versée au clergé :

"La vérité de la religion chrétienne n'obligeait personne, remarquaient-ils, à l'accepter ; et pour cette raison elle n'était pas également faite pour tous les peuples. Chaque religion avait sa finalité propre et en conséquence sa propre vérité. La leur était la liberté et celle-ci n'était, certes, pas compatible avec la religion chrétienne. Un Saxon n'était lié que par son honneur et un chrétien par l'amour. L'amour ne conduit pas les hommes aussi sûrement que l'honneur. Mais le point essentiel était les dîmes que le roi exigeait pour l'entretien des prêtres. S'il y a jamais eu un peuple au monde qui ait accepté de se plier à ce joug ce fut un peuple né dans l'esclavage ou qui a été amené à accepter ce fardeau pour des raisons tout à fait exceptionnelles. Pour eux cette condition était tout à fait insupportable car leurs champs ne les payaient que

(364) *Ibid.*, p. 227.

très chichement de leur peine et de leurs semences"
(365).

On devine la réaction des paysans qui répugnent à nourrir de leur labeur des hommes qu'ils considèrent comme des oisifs inutiles. Mais on sent surtout qu'à travers ces paysans c'est Möser lui-même qui parle, un Möser qui est de plus en plus convaincu que l'esprit du christianisme est incompatible avec le système politique qui a ses préférences. Ce système est le produit de sa conception réaliste de l'homme, du moins de l'homme allemand : celui-ci se laisse mener par l'honneur plus que par l'amour. Möser germanise ainsi la leçon qu'il a puisée autrefois chez les moralistes français et qui dit que le ressort profond du comportement humain est l'amour-propre. L'honneur est la version allemande de l'amour-propre.

Dans sa grande sagesse, Charlemagne a tenu compte de ces objections, comme Möser va le montrer dans le chapitre quatrième. Mais ses concessions n'ont pas empêché l'essentiel de se réaliser, à savoir l'union des Francs et des Saxons et l'entrée des deux nations dans le nouvel empire d'Occident. Désormais les "Sassen" étaient des "Sassen d'Empire". La trêve de Dieu et du prêtre était remplacée par le ban de l'Empereur. Les couleurs de l'Empire flottaient maintenant là où il y avait eu autrefois celles de Dieu. Charlemagne était oint et Auguste, donc souverain universel. Les Saxons étaient entièrement couverts par une autorité qui risquait fort de transformer les hommes libres en hommes-liges. Et Möser de conclure avec une nuance de regret qui est manifeste :

"C'était là la fin de la liberté populaire saxonne que bien peu devaient encore connaître après trente-trois ans de guerre et que beaucoup d'hommes ont probablement échangée avec joie, par lassitude et par pauvreté, contre une heureuse servitude" (366).

(365) *Ibid.*, p. 236.

(366) *Ibid.*, p. 239.

La fin de l'âge d'or des libertés saxonnes anticipe le point final de l'évolution historique allemande marquée par la victoire de la souveraineté territoriale sur la liberté.

Charlemagne n'est pourtant pas à mettre sur le même plan que le premier souverain territorial venu et son règne n'a pas marqué la fin de l'âge d'or. Grâce à son génie politique il a su donner aux Saxons des institutions qui conciliaient les exigences d'un grand Etat chrétien et les droits traditionnels de ses nouveaux administrés (367). Les structures proprement impériales de l'Etat carolingien sont l'évêque, le comte et l'envoyé de l'empereur, le "missus dominicus", qui exercent respectivement le pouvoir spirituel, le pouvoir temporel et le pouvoir de contrôle. L'évêché, le comté et la chambre impériale de l'envoyé sont trois instances qui exercent leur compétence dans un même district dont les habitants, clergé pour l'évêque, propriétaires paysans inscrits dans les rôles du ban et de l'arrière-ban pour le comte et gens de moindre importance placés sous la protection de la chambre impériale, sont médiatisés et ne prennent donc plus directement part aux affaires nationales. L'envoyé représente l'empereur, tandis que l'évêque, le comte et les nobles restent immédiats, c'est-à-dire relèvent directement de l'autorité impériale sans avoir à rendre compte à l'échelon administratif local. Mais le système est ainsi fait que les différents pouvoirs s'équilibrent et ne peuvent pas outrepasser leurs droits. Par ses fonctions, l'évêque est nécessairement noble ou prince d'empire et ses biens ecclésiastiques sont des francs-alléux d'empire. L'envoyé peut contrôler ses actes et en rendre compte à l'empereur. Mais il ne peut exercer ses pleins pouvoirs contre lui que dans le but de préserver la paix assurée par le gouvernement impérial. Dans ces limites, il peut s'opposer à lui, au besoin se saisir de sa personne, mais sans pouvoir le soumettre à son jugement, privilège réservé à l'empereur et à l'assemblée d'empire. Les autres fonctionnaires impériaux, ducs et comtes, etc. n'ont aucun pouvoir sur l'évêque et les terres d'Eglise, à

(367) Möser décrit les nouvelles institutions carolingiennes dans le quatrième chapitre de l'*Introduction générale* (*Ibid.*, p. 293 sq.).

moins qu'ils ne reçoivent l'ordre exprès d'intervenir. Pour régler toutes les affaires temporelles de l'Eglise, l'évêque est assisté d'un bailli ou avoué laïc qui est nécessairement noble et jouit de l'immédiateté afin d'avoir l'autorité suffisante pour pouvoir représenter l'autorité ecclésiastique. La dîme qui doit servir à l'entretien du clergé et de ses avoués, ne fut pas instaurée immédiatement et, quand elle le fut, appliquée avec beaucoup de souplesse et souvent remplacée par une taxe fixe plus modeste qui permettait de concilier le principe intangible et les réticences du peuple saxon. Les ducs, les comtes et les capitaines sont pour le ban et l'arrière-ban ce que les archevêques, les évêques et les vicaires sont pour l'Eglise. Charlemagne a évité d'établir des ducs en Saxe et s'est contenté de diviser le ban en cantons ou en comtés. Conformément à l'usage de l'époque qui ne distinguait pas entre pouvoir civil et militaire, le comte est également le juge des miliciens paysans. Il ne juge pas sous l'autorité de Dieu, comme autrefois, mais sous celle de l'empereur qui reste seul, par son onction, de droit divin. Ce changement restreint considérablement les anciennes libertés saxonnes. Mais le pouvoir judiciaire est limité de deux manières. Il est d'abord sous le contrôle du "missus dominicus" et il doit tenir compte de l'avis des échevins qui continuent à être élus par la "base". En outre, le subordonné immédiat du comte, le bailli noble qui commande une centurie de banalistes, ne dépend pas directement de lui, mais de l'empereur ou de son envoyé.

Que deviennent dans ces nouvelles structures les anciens membres de l'assemblée de la nation ? Par prudence, Charlemagne a dissout les anciennes clientèles nobles qui auraient pu constituer un danger à la fois pour le pouvoir central et pour les libertés populaires. La noblesse n'a donc plus d'autre ressource que de se retirer sur ses terres allodiales ou de se mettre au service de l'empereur. Les nouvelles fonctions créées par le pouvoir central lui offrent suffisamment de débouchés et favorisent son développement. Il n'en demeure pas moins que l'ancienne noblesse indépendante se transforme en noblesse de service, ce qu'elle restera toujours. Elle n'a, de plus, pas le monopole des offices, puisqu'un "Wehr" méritant peut devenir comte. Elle ne peut enfin se réunir en assemblée sans l'autorisation de l'envoyé impérial ni dégainer pour se faire justice elle-même. Quant aux paysans libres, ce

sont eux qui ont perdu le plus au change, comme le remarque d'emblée Möser. Ils sont désormais sous l'autorité des comtes et des baillis qui deviennent leurs protecteurs et leurs avoués en temps de paix comme à la guerre. Ils sont donc réduits au statut de "leudes". Mais leurs anciennes associations ne furent pas totalement dissoutes et ils ne furent pas obligés de se présenter isolément devant les tribunaux. Car tous ceux qui appartiennent à un baillage répondent, comme autrefois la "mannie", de chaque particulier et se portent garants les uns des autres. Le principe du "Wergeld" est ainsi respecté. Mais, bien mieux encore, ils gardent leurs échevins et le droit de les choisir. Charlemagne en exigeait au moins sept pour que la sentence soit valable. Les échevins doivent s'engager par serment à respecter et à préserver les droits du peuple. Ceux qui siègent au tribunal du baillage ou du canton sont des "Churgenossen", des "pairs élus" (368), le titre d'échevin étant réservé à ceux d'entre eux qui assistent l'envoyé impérial au tribunal supérieur et qui seront appelés plus tard francs-échevins, parce que leur rang ne leur permet pas d'être les leudes d'un comte ou d'un bailli. Ces échevins ne sont pas seulement chargés de dire de droit, mais ils instruisent aussi les affaires.

Telles sont les structures à l'échelon local. A l'échelon impérial le "département général" de l'envoyé, le "missaticum", est chargé de maintenir, comme il a été suggéré, l'équilibre entre l'évêque et le comte et de maintenir chacun dans les limites de son pouvoir, d'empêcher l'oppression des "communs" et des pauvres. Il est "l'âme de tout l'Etat" (369). Equilibre précaire qui ne dura qu'aussi longtemps que vécut Charlemagne ! La principale fonction de l'envoyé est de réunir annuellement la diétine impériale dont la création s'imposait depuis que l'étendue de l'empire avait rendue impossible la réunion de l'assemblée de la nation entière. Il y entend le rapport de l'évêque sur l'état de la religion et de tous les officiers impériaux sur leur administration. Il reçoit les doléances de ceux qui ont à se plaindre de ces officiers,

(368) *Ibid.*, p. 265.

(369) *Ibid.*, p. 279.

prend aussitôt les dispositions nécessaires ou rend compte à l'empereur. On discute à la diétine des ordonnances à proposer à l'empereur, on y rend public et enregistre celles que la curie impériale a déjà élaborées. Les affaires concernant la défense de l'empire et de la province restent toutefois du ressort de la diète impériale et ne prêtent à aucune discussion à la diétine. Möser voit dans cette assemblée l'origine du futur "Landtag", de l'assemblée territoriale, qui a vu le jour lorsque l'évêque s'est approprié les pleins pouvoirs de l'envoyé impérial et que la représentation des "communs" est passée "à la suite de divers hasards" aux mains des "Landstände", des états territoriaux (370). Il ne perd pas de vue, on le voit, sa thèse principale : les "communs" restent encore le vrai corps de la nation et les états territoriaux ne sont que leurs délégués. Dans la diétine le peuple des paysans indépendants participe encore au "pouvoir législatif" (371), grâce à ses échevins qui assistent tels des "tribuns du peuple", les comtes et les baillis (372), qui donnent obligatoirement leur assentiment pour toutes les ordonnances nouvelles et chargent l'envoyé de transmettre leurs conclusions à la curie impériale. Les successeurs de Charlemagne ont négligé l'"esprit de cette institution" (373) en confiant à l'évêque ou au comte le soin de convoquer et de présider la diétine. Ils ont ainsi supprimé le pouvoir de contrôle qu'exerçait le "missus dominicus" et les échevins qui n'avaient d'ordre à recevoir que de celui-ci ne vinrent plus à l'assemblée où ne siégèrent plus que des gens qui étaient soumis à l'autorité de l'évêque ou du comte. Le mouvement qui devait aboutir à la souveraineté territoriale est dès lors amorcé. Du même coup les échevins et, à travers eux, les "communs", perdirent peu à peu leur pouvoir législatif et ne conservèrent que leur prérogatives judiciaires.

(370) *Ibid.*, p. 275.

(371) *Ibid.*, p. 277 : "Gesetzgebende Macht".

(372) *Ibid.* Comme il l'a déjà fait couramment dans le premier chapitre, Möser applique ici à la constitution allemande des notions empruntées aux institutions de la Rome antique.

(373) *Ibid.* : "den Geist dieser Verfassung".

Mais celles-ci finirent également par être entamées. Les anciens propriétaires de terres qui conféraient les droits de citoyenneté avaient banni de leur système l'argent et les villes et n'avaient pas fait des lois pour des hommes mais pour des "Echten", pour des citoyens qui avaient pouvoir de voter (374). Ceux qui ne possédaient pas de propriété au sens plein du terme étaient "pauvres", même s'ils avaient de la fortune, parce qu'ils ne faisaient pas partie de l'association des hommes indépendants et qu'ils n'étaient pas bénéficiaires de la caution commune. Ils ne jouissaient donc pas des avantages du "Wergeld" et ils étaient soumis aux peines afflictives. Dès le règne de Charlemagne le développement des villes et des fortunes en argent qu'accumulaient les commerçants et les artisans a fini par provoquer des changements considérables dans la législation pénale primitive. Au départ, l'empereur a bien été obligé de respecter ses engagements et de distinguer entre les peines pécuniaires, privilège réservé aux anciens propriétaires indépendants, et les peines afflictives auxquelles étaient soumis les "pauvres" exclus du système. Mais l'esprit chrétien du temps ne s'accommodait guère de cette distinction considérée comme inhumaine et injuste et favorisait l'émergence progressive d'un droit général, égal pour tous, qui ne pouvait s'imposer qu'au détriment des anciennes libertés locales. C'est ainsi que les lois pour "Echten", pour hommes libres, se transformèrent peu à peu en ordonnances faites pour les individus (375). C'est la clef de voûte du vieux système saxon et de ses libertés qui s'effondrait. S'il a encore pendant longtemps respecté les hiérarchies de la société saxonne et empêché qu'un noble fasse des lois pour des roturiers libres et un roturier libre des lois pour des leudes, Charlemagne n'a pu empêcher que la monnaie dont il avait besoin pour le développement du commerce ne vint perturber l'ordre ancien. Dès lors qu'il y eut des fortu-

(374) *Ibid.*, p. 279. Pour Möser "echt" et "Eigentum" dérivent de la même racine. La propriété confère l'authenticité, c'est-à-dire la qualité de citoyen de pleins droits.

(375) *Ibid.* Möser analysera souvent, pour la déplorer, cette évolution dont l'expansion démographique et le développement des villes sont les causes principales et qui aboutit à mettre tout le monde sur le même plan et à appliquer à tous sans discernement les peines afflictives. Cf. PPh II, 1 : *Von dem Einflusse der Bevölkerung durch Nebenwohner auf die Gesetzgebung* (HKA V, p. 11 sq.).

nes en argent, il ne fut plus possible d'apprécier la richesse d'un homme d'après ses biens et le "système subtil des Saxons qui mérite à juste titre notre admiration" dut céder au temps et aux circonstances (376). On ne vit bientôt plus pourquoi on interdirait au modeste propriétaire paysan ce qu'on pouvait interdire sans difficulté à l'homme qui possédait la plus grande fortune en argent. Möser porte sur cette évolution un jugement de valeur. Sa conception de l'honneur et de la propriété qui constituent selon lui les bases les plus sûres de la société l'amène à regretter l'ancien système saxon et ce ne sont pas les arguments moraux ou chrétiens qui l'empêchent d'admirer l'iniquité de ce système qui admet les peines pécuniaires pour les uns et les peines afflictives pour les autres. Mais en même temps, il reste observateur impartial et résigné : il étudie objectivement les mécanismes d'une évolution à laquelle personne ne peut rien changer. La morale est également absente de son déterminisme historique.

C'est sur ces considérations désabusées que se termine le quatrième chapitre et, du coup, l'*Introduction générale* (377). Möser a mis en place le cadre historique institutionnel et géographique dans lequel l'histoire locale, c'est-à-dire celle de l'Evêché d'Osnabruck, peut enfin être abordée. Mais elle ne sera abordée qu'en 1780, dans le cinquième chapitre de la première partie et dans la deuxième partie. Dans la perspective qui est celle de cette étude, cette monographie locale a peu d'intérêt. C'est de l'*Introduction générale* que se dégagent les grandes

(376) *Ibid.*, p. 282.

(377) Le dernier paragraphe est consacré à l'organisation judiciaire. On ne retiendra de ce développement que la description de l'instance juridique suprême de la province qu'est la "Obersale", sorte de cour d'appel présidée par le "missus" et qui réglait les cas qui n'avaient pas été tranchés à l'échelon inférieur ou jugeait les gens qui avaient refusé de se plier aux sentences. La "Obersale", avait seule le droit d'infliger des peines afflictives. Elle prendra plus tard le nom de "Fehmgericht", de "tribunal de la Sainte-Vehme". Occasion pour Möser d'expliquer l'origine parfaitement légale de cette institution tant décriée dont il justifiera l'esprit dans les *Fantâsies Patriotiques* (PPh IV, 50 : *Eine kurze Nachricht von den westfälischen Fehmgerichten*. (HKA VII, p. 162 sq.).

lignes de la pensée politique de Möser et les principaux thèmes qu'il reprendra et développera dans les *Fantaisies Patriotiques*. La pensée française sera présente dans les articles du publiciste dans la mesure où elle est présente dans l'oeuvre-maitresse de l'historien. L'histoire de l'antiquité germanique et, bien plus encore, celle de l'antiquité saxonne semblent être bien éloignées des préoccupations des auteurs français. Les textes qui jalonnent la genèse de l'*Histoire d'Osnabrück* et la Préface ont déjà montré qu'il ne fallait pas trop se fier à cette première impression. L'*Introduction générale*, dont le contenu vient d'être résumé, présente, comme on l'aura déjà deviné à la simple lecture de ce résumé, bien des possibilités de rapprochement avec tel ou tel de nos auteurs. Mais à la différence de la Préface, elle ne donne pas seulement lieu à des rapprochements hypothétiques. Cette fois-ci Möser cite des noms et, de même que dans les revues de jeunesse, ces noms sont comme la partie visible d'un iceberg dont il faut essayer maintenant de découvrir, dans la mesure du possible, la partie cachée.

Quant on parle des sources françaises dans l'*Histoire d'Osnabrück* il faut d'abord entendre ce terme au sens le plus strict. Möser a puisé un nombre considérable de matériaux dans les travaux d'histoire et d'érudition qu'ont rédigés, sous forme de dictionnaires, de recueils de documents anciens ou d'ouvrages historiques, des savants français. Celui qu'il consulte le plus fréquemment est du Cange, l'auteur d'un *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, publié pour la première fois en 1678 et qui fait encore autorité de nos jours. Möser l'appelle de son premier nom, du Fresne, et fait de lui l'auteur français qu'il cite le plus abondamment (378). C'est chez lui qu'il trouve la définition d'un certain nombre de mots et de notions employés au haut moyen âge et c'est grâce à lui qu'il peut se consacrer à l'une de ses passions favorites, l'étymologie. C'est grâce à lui qu'il sait que les peines pécuniaires s'appelaient des "compositiones" ou des "compositiones legales", que

(378) Möser s'est déjà servi du glossaire de du Cange pour ses travaux historiques de 1755 publiés dans le *Osnabrückisches Journal*. Il possédait dans sa bibliothèque les six volumes de l'édition revue et augmentée du *Glossaire* (Paris, 1733), en même temps que le *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis* (Lyon, 1688).

Le titre de "Drost" vient de "trustis", comme le français "antrustion", employé par Montesquieu, qu'il peut rapprocher les termes "Arimanni", "Heermanni" et "Germani", que "Weichbild" a le même sens que les "cruces" qui marquaient les limites d'une commune, qu'il peut trouver, sous la rubrique "litus", les différentes sortes d'hommes-liges et de leudes et qu'il peut distinguer ceux-ci des vassaux de l'époque féodale, qu'il découvre, sous la rubrique "sala" les origines de la "Obersale", cette cour de justice suprême du "missus" qui deviendra la Sainte-Vehme. Du Cange lui fournit également dans tel ou tel article quelques capitulaires carolingiens qui permettent, par exemple, de prouver que Charlemagne a pris le plus grand soin des anciens paysans saxons indépendants. Mais Möser ne perd pas son esprit critique et il lui arrive d'opposer des documents osnabruckois aux explications de du Cange, pour prouver, par exemple, que celui-ci, n'a pas compris les modalités de paiement de la dîme (379). Il faudrait écrire un ouvrage pour faire le bilan de tout ce que l'historien allemand a pris à l'érudit français. Sans le concours du *Glossaire* bien des problèmes n'auraient pas trouvé de solution.

Pour tout ce qui concerne l'histoire ecclésiastique sous Charlemagne, Möser consulte de préférence les travaux d'Etienne Baluze, le bibliothécaire de Colbert qui a publié des éditions d'auteurs ecclésiastiques et des recueils de textes. Il trouve chez lui des renseignements sur les pouvoirs des évêques, sur les rapports de ces derniers avec les ducs et les comtes, sur les compétences de l'avoué, sur l'organisation de la dîme et même une lettre de Charlemagne qui définit les rapports entre le "missus" et les nobles. Dom Martin Bouquet, un bénédictin de Saint-Maur, qui a entrepris en 1728 une collection des historiens de la Gaule et de la France, lui a fourni une foule d'informations sur les guerres qui ont opposé les Saxons aux Francs et il lui sert même à réfuter Dubos sur les droits des rois en matière d'impôt. Cela ne l'empêche pas de relever que l'érudit bénédictin "a émis diverses hypothèses peu sûres qui ne sont d'aucun secours" (380). Il connaît également André Duchesne, dit "Chesneus" ou "Quercetanus", historien français de la pre-

(379) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 251, note f.

(380) *Ibid.*, p. 238, note c.

mière moitié du XVIIe siècle qui fut historiographe du roi et qui fut surnommé le "père de l'histoire de France". Cet auteur lui fournit encore maints détails sur l'époque carolingienne, en particulier au sujet des comtes qui pouvaient être d'origine roturière. Möser ne pouvait pas parler des envoyés de l'empereur sans se référer à cet ouvrage fondamental qu'est le *De missis dominicis, eorum officio et potestate* de François de Roye, son contemporain. Il est, certes, tout fier de relever que de Roye n'a pas su distinguer entre le "missus" civil qui était lieutenant général de la province et le "missus super exercitum constitutus" qui était lieutenant général à l'armée (381). Mais c'est dans cet ouvrage français qu'il apprend que le "missus" avait pouvoir de contrôle sur l'évêque dont il pouvait au besoin s'assurer de la personne et que seul l'empereur et la diète impériale avaient le droit de juger un prince de l'Eglise. Tout ce qui concerne les pouvoirs du "missus" et des assemblées qu'il présidait semble avoir sa source chez de Roye. Sur les Francs à l'époque carolingienne Möser consulte parfois un contemporain de Charlemagne, l'historien Paul Diacre, qui est d'origine italienne, mais qui a vécu à Metz. Lorsqu'il se demande pour quelles raisons les Saxons ne se soumettent jamais après avoir essuyé quelque défaite, c'est Diacre qui lui fournit une réponse : jusqu'à l'intervention de Charlemagne, les guerres n'ont pas été menées par le ban et l'arrière-ban des miliciens paysans, mais par les nobles et leurs clientèles, souvent assez puissantes pour pouvoir affronter seules les armées franques (382). Or les paysans ne se sentaient pas concernés par les victoires ou les défaites des nobles qui se battaient pour leur propre compte.

Il était tentant également de consulter quelques historiens modernes, moins érudits que de Roye ou les Bénédictins, mais qui avaient donné une vue d'ensemble de l'histoire allemande. Dans ce domaine Möser ne fait guère confiance aux Français et il le fait bien voir lorsqu'il reproche, par exemple à Joseph Barre, le chancelier de l'Université de Paris, de n'avoir pas su apprécier à sa juste valeur, dans son *Histoire générale de l'Allemagne*, le génie militaire d'Arminius qui a su attirer habilement les lé-

(381) *Ibid.*, p. 245, note b.

(382) *Ibid.*, p. 210, note g.

gions de Varus sur un terrain qui ne leur était pas favorable (383). Möser visait assez juste, en l'occurrence : la critique française, en particulier le *Journal des savants*, a accusé Barre de partialité nationale. Détail piquant : cet auteur a inséré dans certaines parties de son ouvrage beaucoup de faits et de discours pris mot pour mot dans l'*Histoire de Charles XII* de Voltaire. Möser fait feu de tout bois. Dans une note où il indique que "Wehr" peut avoir le sens de "caput", de "personne juridique", il signale qu'un certain Pelletier emploie dans le même sens le mot "bar" (384). On est tenté d'identifier cet auteur avec Ambroise Pelletier, bénédictin de Saint-Vanne qui a publié à Nancy, en 1758, un *Nobiliaire ou armorial général de la Lorraine et du Barrois*. Mais la note renvoie à un dictionnaire. En consultant le catalogue de la bibliothèque de Möser, on n'est pas peu surpris d'y trouver un dictionnaire qui a effectivement été publié en 1752 par un autre bénédictin, Louis le Pelletier. Mais il s'agit d'un *Dictionnaire de la langue bretonne* ! La passion de l'étymologie conduit Möser sur des sentiers inattendus. On sera un peu moins surpris de le voir consulter le *Dictionnaire étymologique de la langue française* de Ménage dans l'édition de 1750 qui lui donne, par exemple, l'idée de rapprocher l'allemand "Kotte" "chaumière", du français "cotterie" et de décider que les "Hausgenossen", les hommes qui font partie d'une même maison, sont des "cotterets" (385).

On trouve dans le chapitre deux de l'*Introduction générale* les noms les plus inattendus, un peu comme dans les *Fantaisies Patriotiques* avec lesquelles ce chapitre présente tant d'affinités. Il ne s'agit plus, cette fois-ci, de sources historiques, mais d'informations sur la situation contemporaine qui permettent à Möser de faire des rapprochements et des comparaisons entre l'Allemagne et d'autres pays, un exercice dans lequel il se complait au moins autant que dans l'étymologie. C'est ainsi qu'il va chercher dans le *Testament du Cardinal Alberoni* que l'aventu-

(383) *Ibid.*, p. 180, note e.

(384) *Ibid.*, p. 81, note f.

(385) *Ibid.*, p. 50, note b.

rier Jean Henri Maubert de Gouvert a publié en 1753 un exemple de migration saisonnière qui ressemble à celui que pratiquent ses compatriotes qui vont en Hollande : ce sont les vingt mille Français qui vont chaque année faire les moissons en Espagne et ramènent chacun huit pistoles (386). L'exemple doit servir à prouver qu'en France comme à Osna-bruck l'opération est rentable pour les intéressés et pour l'Etat. Möser connaît bien le marquis Victor Riqueti de Mirabeau, le père du célèbre orateur de la Constituante et l'auteur de *l'Ami des hommes ou Traité de la population*, un ouvrage qui a contribué à faire connaître les idées des physiocrates. Il avait déjà fait allusion aux théories démographiques de cet auteur dans la *Défense d'Arlequin* (387). C'est encore à propos des ouvriers saisonniers qu'il le cite une nouvelle fois pour le réfuter. Mirabeau prétend que les fabriques enlèvent trop de bras à l'agriculture. "Mais sans fabriques, remarque Möser, le paysan labourerait moins et il aurait moins de produits à vendre" (388). Puis il explique que depuis l'introduction de la monnaie et des impôts l'Etat a plus d'intérêt qu'il ne veut bien l'avouer à développer le marché en favorisant l'essor démographique. S'ils gagnent peu, les domestiques hésitent à se marier, la natalité diminue et l'Etat est le premier à en pâtir. La migration saisonnière en Hollande n'entraîne pas de perte de population pour l'Evêché. Elle constitue une sorte de volant de sécurité qui permet de limiter l'émigration définitive, elle fait monter le prix de la main-d'oeuvre, accroît le pouvoir d'achat et stimule ainsi indirectement la consommation. Möser établit ainsi un rapport immédiat entre la démographie, les salaires et l'expansion économique. Même s'il réfute Mirabeau, il participe au débat que suscitent les idées des physiocrates qu'il conteste sur certains points, plus par réalisme que par convic-

(386) *Ibid.*, p. 151, note a.

(387) *Cf.* chapitre V, note 136.

(388) *OG* 1, HKA XII, p. 157, note c.

tion (390). C'est encore à un disciple des physiocrates qu'il fait appel, au marquis Louis de Turbilly, auteur d'un *Mémoire sur les défrichements* publié en 1760, pour justifier l'écobuage que les paysans osnabruckois pratiquaient dans la lande malgré les interdictions officielles. De Turbilly affirme que l'écobuage est le meilleur moyen de rendre fertiles des terrains sablonneux et marécageux. L'avis de l'agronome français vient confirmer sur ce point l'expérience séculière des paysans qui ont bien raison de passer outre aux ordonnances édictées par des fonctionnaires dépourvus de tout bon sens (391). Pour être complet, on citera enfin le naturaliste Royer de la Sauvagerie qui fournit à Möser quelques explications sur les origines des coquillages maritimes que l'on trouve dans le sol osnabruckois (392). La mention est tout à fait accessoire, mais elle prouve à quel point notre auteur était à l'affût de tout ce qui se faisait et s'écrivait en France, même dans des domaines qui ont peu de rapports avec l'histoire, la politique et la littérature.

(390) Le débat sur le physiocratisme sera poursuivi dans les *Fantaisies Patriotiques*. En PPh II, 26, *Was mag die erste Sorge zur Bereicherung eines Landes sein?* (HKA V, p. 114 sq.), Möser évalue les avantages et les inconvénients du mercantilisme et du physiocratisme, dont il cite les chefs de file, Colbert et Mirabeau, et il opte pour une solution moyenne qui favorise à la fois le développement du commerce et celui de l'agriculture. Au début des années soixante-dix, une disette l'amène à plaider en faveur de la libre circulation des grains et il se réfère explicitement aux mesures que Turgot a prises en ce sens à la même époque en France (PPh II, 3, HKA, V, p. 27). Toujours à ce même sujet, il cite dans un autre article deux auteurs allemands qui sont connus pour être des disciples des physiocrates : Münchhausen et Schlettwein (PPh II, 7, HKA V, p. 46). Bien qu'il ne soit pas aussi exclusivement favorable que les physiocrates à l'agriculture et qu'il critique leurs projets en faveur de l'émancipation des serfs, Möser est convaincu comme eux que l'économie agricole constitue la vraie richesse d'un Etat (PPh I, 28, *Trostgründe bei dem zunehmenden Mangel des Geldes*, HKA IV, p. 144 sq.). Ce qui fait dire à Dilthey que l'auteur des *Fantaisies Patriotiques* est, par l'importance qu'il accorde au facteur économique, l'égal des grands physiocrates (W. Dilthey, *Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, op. cit., p. 250). Sur Möser et le physiocratisme, on pourra également consulter Joachim Runge, *Justus Möser's Gewerbetheorie und Gewerbepolitik*, op. cit., pp. 146 sq.

(391) OG 1, HKA XII, 1, p. 143, note c.

(392) *Ibid.*, p. 139, note e. Möser semble avoir trouvé les explications de Royer de la Sauvagerie dans une revue anglaise, *The Gentleman's Magazin*, Mai 1764.

Tous les auteurs qui viennent d'être cités ne touchent pas à l'essentiel. Les historiens fournissent à Möser des matériaux, des documents, des informations parfois importantes, voire indispensables. Mais, mis à part peut-être du Cange, ils sont un peu noyés dans la masse des autres sources, en majorité allemandes, que l'auteur de l'*Histoire d'Osnabruck* exploite pour rédiger son ouvrage. Quant aux livres français qui n'ont pas directement traité à l'histoire, ils ne servent qu'à illustrer ou à justifier des points de détail. Seule la référence à Mirabeau concerne un thème important, mais qui n'est guère développé dans l'*Histoire d'Osnabruck*. On touche en revanche à l'essentiel lorsqu'on aborde des auteurs comme Rousseau et Montesquieu et qu'on essaie de mesurer la place qu'ils occupent dans l'*Introduction générale*. Ce n'est plus sur des points de détail que porte leur influence, mais toute l'orientation de la pensée historique de Möser dépend plus ou moins de la manière dont il a assimilé et interprété les théories de ces deux auteurs.

A première vue, rien ne semble être plus étranger à la pensée historique et politique de Möser que les idées que Rousseau expose dans ses écrits politiques, en particulier dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et dans le *Contrat social*. La *Lettre au Vicaire savoyard* a déjà révélé toute la profondeur du désaccord qui sépare les deux auteurs l'un de l'autre. L'un, idéaliste, proclame que l'homme peut accéder avec l'aide de sa seule raison et en écoutant la voix de sa conscience que rien ne saurait corrompre à une religion naturelle et universelle libérée de toute contingence historique ou sociale. L'autre, réaliste et pragmatiste, affirme que seule une religion positive et révélée, exclusive de toutes les autres, peut contraindre l'homme, peu enclin au bien par nature, à se plier aux exigences de l'ordre social qui seul importe. Encore la *Lettre au Vicaire* révélait-elle une sympathie personnelle plus ou moins avouée pour cette religion naturelle qui était moins contestée dans ses principes qu'elle n'était condamnée pour son manque d'efficacité politique. Sur le plan politique une sympathie de cette sorte semble être totalement exclue. Le passage de la Préface dans lequel Möser reproche au philosophisme de faire cause commune avec le christianisme en confondant l'homme et le citoyen le prouve bien. On a vu que ce passage visait essentiellement

Rousseau, un Rousseau qui, dans sa générosité utopique, ne fait aucun cas des situations historiques concrètes et veut faire, au nom du principe de l'égalité, de tout homme un citoyen. Le second discours l'affirme sans ambiguïté aucune : l'inégalité est la source de tous les maux dont souffre l'humanité. Le *Contrat social* fait de l'égalité et de la liberté les deux principes fondamentaux de toute société politique digne de ce nom. L'inégalité entraîne nécessairement la perte de la liberté, car le plus riche et le plus puissant finissent toujours par asservir le moins riche et le plus faible. Or la servitude est la négation de la dignité humaine qui exige que personne ne dépende d'autrui. La seule forme de soumission qu'admette Rousseau est celle qui est consentie librement par chacun lorsqu'il "met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale" (393). Mais le pacte social d'où émane la volonté générale exige que "chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant" (394). Qu'un seul homme soit privé injustement de sa liberté ou qu'il ne soit pas traité à l'égal des autres et c'est tout le pacte social qui est remis en cause ! Pour Rousseau, "renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme" (395). Möser ignore cette qualité ou, plutôt, il ne l'accorde qu'à ceux qui *peuvent* être libres parce qu'ils ont les moyens de l'être. Dans la société germanique ce sont les propriétaires fonciers qui sont libres et indépendants et qui sont donc vraiment hommes et citoyens. Tous ceux qui ne font pas partie du "club" des propriétaires se trouvent dans un état de dépendance à l'égard de ces derniers. Cette dépendance admet des degrés selon les contrats que les non-possédants ont passés individuellement ou, de préférence, collectivement avec les possédants. Mais elle peut aller jusqu'à la servitude totale, état préférable encore à la liberté totale qui n'engage à rien et qui ne donne rien. L'homme libre selon Rousseau n'existe chez Möser que dans l'état de nature. Mais l'homme naturel égaré dans la so-

(393) *Contrat social*, éd. de la Pléiade, p. 361.

(394) *Ibid.*, p. 360.

(395) *Ibid.*, p. 356.

ciété civile est plus proche de la bête que de l'être humain et il est traité comme tel. Rien n'est plus éloigné de la pensée de Rousseau que cette conception d'une société inégalitaire à l'intérieure de laquelle il y a une société partielle qui a tous les droits et où tous ceux qui sont exclus de l'association des propriétaires n'ont que des droits restreints ou pas de droits du tout. Il est inconcevable pour l'auteur du *Contrat social* qu'un homme doive, pour avoir le droit de vivre, de posséder et d'hériter, se soumettre à un maître ou à un protecteur. La société patriarcale, hiérarchique et corporative de Möser est aux antipodes de la société républicaine et égalitaire de Rousseau. Il est inutile de préciser que ce dernier ne saurait admettre un système social fondé sur l'honneur, c'est-à-dire sur le principe de la distinction et de la différence. Il ne saurait pas davantage admettre un système judiciaire dans lequel chaque groupe social a ses lois particulières et où le sort ou le combat sert à trancher les problèmes pour lesquels les droits coutumiers n'ont pas de réponse. Pour Rousseau, la loi, expression de la volonté générale, est la même pour tous ou elle n'est pas et il existe un droit "réel" qui se conforme, autant qu'il est possible, à "une justice universelle, émanée de la raison seule" (396). Quant aux combats particuliers, aux duels et aux guerres privées, "ce sont des abus du gouvernement féodal, système absurde s'il en fut jamais, contraire au principe du droit naturel, à toute bonne politique" (397). Abandonner aux armes le soin de décider de ce qui est juste, c'est encore asservir le plus faible au plus puissant.

Möser a eu parfaitement conscience de l'incompatibilité qui se manifestait entre son système politique et celui de Rousseau et l'on peut dire que le combat qu'il mène contre les idées sociales et politiques du philosophisme depuis l'*Histoire d'Osnabrück* est presque entière-

(396) *Ibid.*, p. 378. Rousseau admet, certes, que cette justice universelle n'est qu'un idéal et qu'il faut adapter les lois aux peuples pour lesquels elles sont faites (*Cf. ibid.*, p. 392). Mais chez un même peuple la loi est valable pour tous et ne souffre pas d'exception.

(397) *Ibid.*, p. 357.

ment dirigé contre l'auteur du *Contrat social* (398). Mais comme il arrive souvent, la lutte crée une certaine connivence entre les adversaires. Pour mieux se combattre ils sont aussi obligés de mieux se connaître. Il est fort probable que Möser est un des rares auteurs allemands à avoir lu de près le *Contrat social* avant Kant, Fichte et Hegel et à avoir utilisé, ne serait-ce que pour les réfuter, les notions de son adversaire, à commencer par celle de contrat social elle-même qui est, certes, rarement mentionnée dans l'*Histoire d'Osnabruck*, mais qui l'est d'autant plus fréquemment dans les articles du publiciste (399). Il est vrai également que Rousseau n'est que très rarement nommé dans l'ouvrage d'histoire. Son nom n'apparaît que deux fois et dans l'un des deux cas, la référence n'est pas très pertinente. Dans le second chapitre de l'*Introduction générale*, Möser parle du gibier que l'on trouve à Osnabruck, des dommages que la chasse au loup a causés autrefois aux paysans. Par bonheur, remarque-t-il, ce n'est plus le cas, depuis que la forêt a perdu du terrain et que le gibier est moins protégé. En note il ajoute :

"La protection du gibier représente un grand malheur pour les sujets ; et Rousseau aurait dû savoir gré aux sciences d'avoir mis un frein au noble plaisir de la chasse" (400).

(398) Möser nomme rarement Rousseau dans les articles des *Fantaisies Patriotiques* qui abordent les problèmes sociaux et politiques. Il ne fait toutefois pas de doute qu'il le vise indirectement chaque fois qu'il reproche aux philosophes contemporains de confondre l'homme et le citoyen. Presque tous ses articles contre-révolutionnaires sont dirigés contre Rousseau, comme si ce dernier était l'unique inspirateur de la Révolution française. Dans un article de cette époque où il défend les droits des premiers occupants contre les théories égalitaires, il nomme l'auteur du *Contrat social* (HKA IX, p. 180) Cf. J. Moes, "Un adversaire de la Révolution Française : Justus Möser", *op. cit.*, pp. 32-101.

(399) Möser y utilise les termes de "Kontrakt", "Originalkontrakt" et, après 1780, celui de "Sozialkontrakt".

(400) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 147, note d.

L'allusion n'est pas très claire. Elle concerne manifestement le *Discours sur les sciences et les arts*. Les sciences dont il est question ici sont probablement celles qui, en favorisant le développement de l'agriculture, provoquent le déboisement intensif et entraînent la raréfaction du gibier si préjudiciable à ces sujets dont Rousseau prend volontiers la défense. Non sans ironie Möser se plaît à mettre l'auteur du premier discours en contradiction avec lui-même. C'est un peu de cette manière-là qu'il le traitera dans la préface d'*Arlequin* de 1777. Mais il faut bien reconnaître que de telles remarques ont peu de rapport avec les thèmes essentiels de l'*Histoire d'Osnabruck*.

La seconde référence est beaucoup plus importante. Elle concerne les Saxons et leur religion qui constitue le ciment de l'Etat. A ce sujet Möser remarque en note :

"Dans son *Contrat social* Rousseau reproche à la religion chrétienne de trop négliger cet aspect. Mais le Christ est aussi le seul de tous les fondateurs de religion qui n'ait pas voulu construire de royaume en ce monde" (401).

Cette note a au moins déjà l'avantage de prouver d'une manière irréfutable que Möser a lu le *Contrat social* avant 1766 et qu'il connaît fort bien l'avant-dernier chapitre de l'ouvrage, celui qui traite de la religion civile et qui a suscité tant de réactions, en général défavorables, tant en Allemagne qu'en France et à Genève (402). L'originalité de Möser est qu'il abonde plutôt dans le sens de Rousseau et qu'il manifeste, comme ce dernier, une certaine sympathie pour la religion particulière des premiers peuples, celle qui est appelée dans le *Contrat social* la "Religion du Citoyen" et qui, "inscrite dans un seul pays, lui donne ses Dieux, ses Patrons propres et tutélaires : elle a ses dogmes, ses

(401) *Ibid.*, p. 150, note a.

(402) Cf. l'introduction de Robert Derathé au *Contrat social*, éd. de la Pléiade, p. CXI sq. Pour tout ce qui concerne le *Contrat social* on consultera cette introduction et l'ouvrage plus complet du même auteur : *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, 1950.

rites, son culte extérieur prescrit par les loix ; hors la seule Nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger, barbare ; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels" (403). C'est bien là la religion que pratiquait la nation saxonne. Il est exact que Rousseau se montre assez sévère pour la "Religion de l'Homme" ou le christianisme évangélique qu'il distingue soigneusement du christianisme romain, la "Religion du Prêtre", la plus néfaste de toutes parce qu'elle soumet l'homme à un double pouvoir : le pouvoir temporel qui est local et le pouvoir spirituel qui se veut universel. La religion de l'homme mérite plus d'égards : elle est sainte, sublime, véritable et fait de tous les hommes des frères en les faisant enfants d'un même Dieu. Mais Rousseau lui attribue à peu près les défauts que Möser reprochait à la religion naturelle du Vicaire savoyard :

"Cette religion n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique laisse aux loix la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre, et par là un des grands liens de la société particulière reste sans effet. Bien plus ; loin d'attacher les coeurs des citoyens à l'Etat, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre : je ne connois rien de plus contraire à l'esprit social" (404).

L'apparente réserve que Möser formule dans la seconde phrase de sa note ne fait donc en réalité que confirmer le jugement de Rousseau : le christianisme n'est pas fait pour la cité terrestre. Sur ce point l'auteur de *l'Histoire d'Osnabruck* s'écarte quelque peu des thèses qu'il a défendues dans la *Lettre au Vicaire savoyard* et se rapproche de celles de l'auteur du *Contrat social*. Il ne lui reste qu'un pas à franchir pour accepter l'idée d'une "religion civile". Il le franchira effectivement,

(403) *Contrat social*, éd. de la Pléiade, p. 464.

(404) *Ibid.*, p. 465.

mais beaucoup plus tard, dans les *Lettres sur la tolérance générale* qu'il publiera dans la *Berlinische Monatsschrift* de 1787 à 1789 (405). En attendant, il s'en tient dans l'*Histoire d'Osnabruck* à la "religion du citoyen" qu'il considère comme la meilleure pour les Saxons et qu'il définit de la même manière que Rousseau. Cette religion est remplacée sous Charlemagne par le christianisme. Mais ce changement n'est guère apprécié, puisque la religion chrétienne est jugée incompatible avec l'honneur qui formait le principe de l'Etat saxon et qu'elle introduit un ferment de dissolution dans le bel édifice primitif.

En-dehors des deux passages qui viennent d'être indiqués, Möser ne parle plus de Rousseau dans l'*Introduction générale*. Mais il emploie au moins deux fois l'expression de "erste Anlage der Natur", de "première disposition de la nature". Dans le premier cas elle s'applique aux fermes isolées des premiers habitants du pays (406). Dans le second, elle se rapporte à la situation du chef de famille qui n'a pas encore conclu de pacte avec ses voisins et qui est prêtre et roi dans sa maison (407). La référence à l'état de nature selon Rousseau est probable. Il s'agit, en tout cas, d'une situation primitive qui est conforme à la nature. Mais ce n'est plus l'état primitif qui est décrit dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Möser ne conçoit pas les premiers hommes vivant dispersés dans les bois, mais il en fait des paysans qui possèdent une maison et des terres et qui ont déjà accédé au stade patriarcal. L'état qu'il décrit correspond à peu près chez Rousseau à ce

(405) *Über die allgemeine Toleranz. Briefe aus Virginien*. SW V, p. 236 sq. Möser imagine une société de colons qui s'installent en Virginie et qui, n'étant liés par aucun passé, peuvent se donner des institutions nouvelles. Tous ceux qui veulent obtenir les droits civiques doivent admettre un fond commun minimal d'articles de foi qui ne préjuge pas de leur religion personnelle : c'est bien la religion civile de Rousseau. L'un des personnages qui participe à l'organisation commune s'appelle d'ailleurs Jean-Jacques.

(406) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 50.

(407) *Ibid.*, p. 61.

stade de l'évolution de l'humanité qui n'est plus l'état primitif mais qui n'est pas encore l'état civil : c'est l'âge patriarcal où l'homme sait déjà construire des abris et où les familles se sont déjà groupées. "Ce fut là, écrit Rousseau, l'époque d'une première révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles, et introduisit une sorte de propriété ; d'où peut-être naquirent déjà bien des querelles et des combats" (408). Les deux auteurs sont d'accord pour considérer que ce stade ne relève pas de la pure hypothèse, mais qu'il a réellement existé. Pour Möser, c'est l'âge d'or. Pour Rousseau c'est la "véritable jeunesse du monde" (409), un état de "société commencée" (410) à laquelle l'histoire aurait dû s'arrêter, parce qu'au-delà, c'est la décrépitude qui commence. Möser est à peu près du même avis. Il est à remarquer que toutes les institutions que se sont données les Saxons, ont pour seul but d'assurer l'existence et la sécurité de cette première cellule patriarcale (411). Au-delà de ce stade, dès que les paysans indépendants sont obligés d'aliéner leur indépendance et de se soumettre à des maîtres, c'est également la décrépitude qui commence, celle qui aboutira finalement au despotisme de la souveraineté territoriale. Möser partage le pessimisme historique de Rousseau. Pour les deux auteurs cette société patriarcale est conforme aux lois de la nature. On a vu que Möser parlait à son sujet de "première disposition de la nature". Rousseau écrit dans le *Contrat social* que "la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille" (412). Tous deux font de la cellule familiale un petit Etat autonome. Möser conçoit son chef de famille d'après le modèle du "paterfamilias" romain. Il en fait le prêtre et le roi dans son domaine et lui donne le droit de disposer

(408) *Discours sur l'origine de l'égalité*, *Oeuvres complètes* de J. J. Rousseau, éd. de la Pléiade, t. III, p. 167.

(409) *Ibid.*, p. 171.

(410) *Ibid.*, p. 170.

(411) Möser écrit expressément, en parlant de la cellule patriarcale, que le "droit public n'est venu, comme il est juste, que pour soutenir le droit domestique" (*OG* 1, HKA XII, 1, p. 61).

(412) *Contrat social*, éd. de la Pléiade, p. 352.

en juge souverain de la vie et de la mort de tous ceux qui vivent sous son toit. Rousseau établit également une correspondance exacte entre l'Etat et la famille patriarcale :

"La famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques ; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants" (413).

Il ne faut toutefois pas pousser trop loin l'analogie. Pour Möser, les rapports entre le chef de famille et les siens est avant tout un rapport d'autorité et les enfants restent sous sa dépendance tant qu'ils ne quittent pas la maison. Ils ne deviendront vraiment indépendants que s'ils trouvent encore assez de terre pour s'établir eux-mêmes, perspective peu probable, puisque tout le sol est déjà partagé. Rousseau insiste au contraire sur les liens d'affection, sur l'amour conjugal et sur l'amour paternel, et il ne fait dépendre les enfants du père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui :

"Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils doivent au père, le père exempt des soins qu'il devoit aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance" (414).

Mais la différence essentielle entre les deux auteurs est que pour l'un l'état patriarcal est déjà une "révolution" qui modifie sensiblement l'état de nature, tandis que pour l'autre il est un début que rien ne précède, une "première disposition de la nature". S'il ne la nie pas formellement, Möser n'envisage nulle part l'hypothèse d'un état de nature. Pour lui, dès qu'il y a eu des hommes, ils ont occupé des terres et ils se sont associés pour constituer au moins des cellules familiales. Il pense comme Rousseau que le régime patriarcal marque le début de l'histoire. Ce qui a pu se passer avant ce début n'est que pure hypothèse-

(413) *Ibid.*

(414) *Ibid.*

se et ne l'intéresse pas. L'homme préhistorique n'est pas vraiment l'homme. L'état civil est indissociable de celui d'humanité. S'il y a un état de nature, il existe encore aujourd'hui comme autrefois et il se manifeste chaque fois qu'un individu refuse de se plier aux règles communes qui découlent de la vie en société. Mais cet individu n'est plus vraiment un homme : il se ravale au rang de la bête et ne connaît d'autre loi que celle de la jungle. Il ne ressemble pas à l'homme naturel de Rousseau qui n'est ni bon ni méchant, mais il est plus proche de celui de Hobbes qui vit en état de guerre continuë avec ses semblables. En dehors de l'histoire il n'y a rien et il n'y a pas d'histoire sans société. Alors que pour Rousseau l'histoire marque le début de la "dénaturation" avec ce qu'elle peut comporter d'avantages et d'inconvénients, Möser réintroduit la nature dans l'histoire et considère le processus historique comme un processus naturel. C'est ainsi que l'habitat dispersé et la société patriarcale peuvent correspondre à la "première disposition de la nature", que la propriété devient une loi de la nature, que les anciens Saxons ont suivi le "plan de la nature" en créant leurs institutions politiques et que l'histoire se réduit pour l'essentiel à une "histoire naturelle des institutions politiques" (415). Ce qui est naturel pour Möser ne l'est pas pour Rousseau et ce que ce dernier considère comme naturel est plutôt contraire à la nature pour le premier.

Lorsqu'il conclut son premier chapitre sur les institutions les plus anciennes des Saxons, Möser écrit :

"Nobles et hommes du commun ont subi de grands changements et pour bien les saisir j'ai conçu leur état selon la nature" (416).

(415) Möser emploie le terme de "Naturgeschichte" dans le sens d'"histoire systématique des évolutions" et confère ainsi à ses travaux historiques ce caractère "génétique" qu'a relevé W. Dilthey. Le terme apparaît sans doute pour la première fois chez lui en 1773 en HKA V, p. 14 ("Naturgeschichte der Staatsverfassungen"). Cf. également, avec des compléments de nom divers, mais ayant toujours trait à la politique et aux institutions : HKA VI, p. 257 et p. 96, HKA VII, p. 133 et p. 255, OG 2, HKA XII, 2, p. 45 et *Briefe*, p. 321 et p. 322. La notion de "Naturgeschichte" chez Möser a été étudiée par P. Schmidt *Studien über J. Möser als Historiker, op. cit.*, p. 135 sq.

(416) OG 1, HKA XII, 1, p. 129.

C'est un aveu et il est significatif. L'historien reconnaît que les faits que lui a fournis Tacite, ceux qu'il trouve chez Tacite, par exemple, ne suffisent pas à décrire et à expliquer la genèse et les institutions des premières sociétés. Le tableau qu'il donne des institutions saxonnes est une construction élaborée a posteriori ; c'est, pour une part du moins, une hypothèse de travail qui permet de fixer les normes à partir desquelles peuvent se mesurer les écarts. C'est exactement ce que fait Rousseau quand il parle dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* de l'homme dans l'état de nature. Il se fie à son intuition et à sa raison pour décrire la condition et le comportement de cet homme sur lequel aucun document ne peut le renseigner et il imagine ainsi un modèle normatif possible qui lui permettra de mesurer les variations négatives ou parfois positives qu'entraînera le processus historique (417). Möser applique donc à la première période de l'histoire la méthode que Rousseau appliquait à cette période préhistorique qu'est ce très hypothétique état de nature. Autrement dit, s'il existe un état de nature chez lui c'est cet état relativement hypothétique qu'il décrit comme l'âge d'or des propriétaires indépendants saxons. Mais il lui attribue un caractère historique et n'en exclut pas certaines formes plus ou moins élaborées de sociabilité. Aussi pourrait-on affirmer que chez Möser l'état de nature est déjà un état civil, mais un état civil qui est plus naturel que ceux qui lui succéderont parce qu'il est conforme aux "premières dispositions de la nature".

Cela est vrai du contrat social qu'ont conclu les premiers occupants du sol, ces chefs de famille qui formaient au départ autant de petits États indépendants qu'il y avait de fermes isolées les unes des autres. On a déjà relevé que Möser n'emploie pas le terme de "contrat social" dans l'*Histoire d'Osnabruck*. Il parle simplement d'"associations" qu'il qualifie de "Frieden", de "paix" au sens ancien de "convention"

(417) Il est significatif que Rousseau et Möser emploient tous deux pour décrire le comportement et l'évolution de l'homme dans l'état de nature et l'histoire germanique des tournures qui relèvent du raisonnement hypothétique : "il est vraisemblable", "il est nécessaire", "il ne fait pas de doute", etc.

que des individus ou des groupes élaborent d'un accord commun pour fixer les règles de la coexistence pacifique. Une fois cependant il trahit la source de son idée d'association, lorsqu'il emploie dans une note qui a déjà été citée le terme de "ursprüngliche Kontrahenten", de "premiers contractants" qu'il oppose aux sujets soumis à un souverain territorial (418). La forme "Kontrahenten" est dérivée du français "contractants" et "contrat". Il est tout à fait possible que Möser songe au contrat social de Rousseau. L'hypothèse qu'il s'est inspiré du modèle rousseauiste pour concevoir sa propre théorie du contrat social est admise par la plupart des critiques (419). Elle sera corroborée par l'auteur lui-même qui emploiera couramment, comme on l'a vu, le terme de "Sozialkontrakt" dans ses articles contre-révolutionnaires où il se réfère explicitement à Rousseau. Mais elle est confirmée surtout par la manière dont il conçoit dans l'*Histoire d'Osnabruck* le contrat social et dont il décrit les institutions qui en dérivent. L'analogie n'est pas évidente à première vue parce qu'elle frappe moins que les différences. La première de ces différences porte sur la réalité historique du contrat social. Pour Rousseau, qui n'écrit pas un ouvrage d'histoire mais un livre de science politique, le contrat social est une théorie qui n'a encore été appliquée rigoureusement par aucun peuple de l'histoire. Même les Etats antiques, comme celui des Romains et les cités grecques, ou des Etats modernes, comme la république de Genève, qui représentent les modèles les plus proches de l'idéal ne sont pas établis sur un pacte historique. Pour Möser, au contraire, les anciens Saxons ont fondé leur association sur une "paix" qui constitue un fait historique. Sauf pour les communautés rurales qui existent encore de son temps, l'auteur de l'*Histoire d'Osnabruck* ne peut toutefois trouver ni chez Tacite ni chez quelque autre écrivain la preuve de l'historicité de ces pactes. Il peut tout au plus en constater les conséquences dans les différentes institutions dont l'existence est effectivement prouvée. Il est vrai que pour donner plus de vraisemblance historique à ce contrat original il le démultiplie pour ainsi dire en

(418) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 76, note c.

(419) En particulier par P. Schmidt, *J. Möser als Historiker*, *op. cit.*, p. 122 sq.

imaginant trois formes d'associations : les communautés rurales qui reposent elles-mêmes sur autant de contrats qu'il y a de communautés, l'association des "mannies" destinée à assurer la défense des biens et des personnes et les confédérations qui unissent plusieurs peuples en une nation. Ce sont ces différents contrats qui forment ensemble le pacte social qui diffère donc encore sur ce point de celui de Rousseau. Pour ce dernier le contrat qui fonde la société civile est un acte conscient et solennel, conclu à un moment précis en bonne et due forme. Chez Möser, les différents accords sont probablement tacites et ne sont que l'effet d'une volonté d'union plus ou moins consciente (420). En outre, ils créent moins des liens personnels, des "Personalverbände" que des liens "réels", des "Realverbände" : ils unissent des biens plus qu'ils n'unissent des hommes. C'est la terre qui a été mise en commun et c'est d'elle que le propriétaire tient son droit d'être membre de l'association (421). Chez Rousseau, au contraire, les liens entre contractants sont personnels, l'association se fait entre hommes qui sont égaux en dignité sans que soit tenu compte de leurs biens et de leur fortune. L'acquisition ou la perte d'une propriété ne change rien à la qualité de citoyen. De là découle la différence essentielle entre les théories de nos deux auteurs. Les contractants sont chez Möser des propriétaires fonciers qui excluent de leur association tous ceux qui ne possèdent rien ou qui ne possèdent pas suffisamment de biens pour contribuer aux charges communes. Chez Rousseau, en revanche, le contrat inclut nécessairement le peuple tout entier, sans considération des biens ou des personnes et il fait de tous les membres du peuple des citoyens en vertu de leur simple qualité d'homme. L'association étant limitée chez Möser à une catégorie particulière d'hommes, il faut résoudre le cas de tous ceux qui sont exclus. Dans le cas de la cellule familiale la solution est assez simple : c'est le chef de famille qui représente les siens et qui se porte garant pour eux tant qu'ils sont sous sa dépendance.

(420) Cf. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, *op. cit.*, p. 343 sq.

(421) Cette différence entre "Personalverband" et "Realverband" chez Möser est particulièrement soulignée par K. Brandi, *J. Möser, Gesellschaft und Staat*, *op. cit.*, p. XXIII.

Quant aux autres, ils ne pourront bénéficier qu'indirectement des avantages de l'association en se mettant, individuellement s'ils sont serfs, collectivement et par l'intermédiaire d'une guilde s'ils sont libres, sous la protection d'un maître qui est citoyen de plein droit. Ils sont donc nécessairement dans une relation de dépendance dont les termes sont fixés par de nouveaux contrats. Cette différence de traitement suppose un double contrat social que Möser admet implicitement dans l'*Introduction générale* et qu'il ne définira explicitement qu'en 1791 dans l'un de ses articles contre-révolutionnaires (422). Le premier contrat est celui que les premiers occupants du sol ont conclu entre eux, le second, celui qu'ils ont "concédé" à leurs descendants et à tous ceux qui sont venus s'installer dans leur voisinage ou sur leurs terres par la suite. Il est inutile de préciser que Rousseau ne saurait admettre ce double contrat social. S'il reconnaît, sous certaines conditions, le droit du premier occupant (423), il rejette catégoriquement une procédure qui consacre l'inégalité et qui met une catégorie du peuple dans la dépendance de l'autre et qui est donc en contradiction formelle avec les principes d'égalité et de liberté sur lesquels repose l'association issue du contrat social (424).

Il n'en demeure pas moins que malgré ces différences le pacte que font entre eux les premiers occupants ressemble à s'y méprendre au contrat social de Rousseau et que Möser s'est manifestement inspiré de ce dernier mais qu'il s'est contenté d'appliquer aux propriétaires indépendants une notion que son inspirateur appliquait au peuple tout entier. C'est plus précisément le second contrat d'association qui se rapproche de plus près du contrat tel que le conçoit Rousseau. La première condition pour que le contrat soit valable est que les contractants soient

(422) HKA IX, p. 180 où Möser emploie le terme de "doppelter Sozialkontrakt". Sur ce passage, cf. J. Moes, *Un adversaire de la Révolution Française* : J. Möser, *op. cit.*, p. 74.

(423) *Du Contrat social*, éd. de la Pléiade, p. 365 sq.

(424) Rousseau fait allusion à la théorie du double contrat, à propos d'un peuple qui se soumet à un roi, *ibid.*, p. 359. Cf. *ibid.*, p. 1443, la note de R. Derathé qui indique que cette théorie du double contrat (pacte d'association et pacte de soumission) est exposée par Pufendorf dans le *Droit de la nature et des gens*, L. VII, chap. II.

libres et égaux entre eux. Or c'est le cas pour les paysans indépendants : ce sont des hommes libres qui ne dépendent de personne et qui sont égaux entre eux, sinon par l'importance des biens qui peut varier quelque peu d'un membre à l'autre, du moins par leur qualité : ils sont tous propriétaires en vertu du droit du premier occupant et leur fortune foncière est suffisante pour leur permettre de supporter les charges communes. Leur association a pour but de défendre et de protéger ("Rettung und Erhaltung") les personnes et les biens ("Leib und Erbe"). Or pour Rousseau le but du pacte est également de "trouver une forme d'association qui *défende et protège* de toute la force commune *la personne et les biens* de chaque associé" (425). La suite de la formule trahit un souci que partage également Möser :

"(trouver une forme d'association) par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant" (426).

Les deux auteurs ont la même passion de la liberté qu'ils ne conçoivent pas comme le droit de faire ce que l'on veut mais comme celui de ne dépendre de personne et de n'avoir à obéir qu'à soi-même. Ils posent donc le problème de la même façon : comment trouver une formule d'association qui n'aliène pas la liberté des contractants, ou pour parler comme Möser, qui n'oblige pas les contractants à se soumettre à un jugement qui porterait atteinte à leur personne, à leur honneur et à leurs biens ? Il est évident, en effet, que l'autorité qui sera chargée d'assurer la sécurité des personnes et des biens devra disposer des moyens d'imposer les lois ou les règles nécessaires à la défense et à la protection et de sanctionner les délinquants ou les contrevenants. Or qui dit autorité, dit dépendance, sujétion et soumission, donc aliénation de la liberté. Et qui dit sanction dit perte de biens, peine pécuniaire ou peine afflictive. On sait que sur ce point Möser va plus loin que Rousseau. Alors

(425) *Ibid.*, p. 360.

(426) *Ibid.*

que le second reconnaît à l'Etat le droit de vie et de mort, le premier voudrait que même la personne et les biens du criminel restent inaliénables et que les délinquants ne soient soumis qu'aux peines pécuniaires. C'est en ce sens qu'il interprète le système du "Wergeld". Mais dans le principe, la solution retenue par les deux auteurs est la même : la liberté n'est pas aliénée lorsque tous les citoyens sont égaux devant les lois qu'ils se sont données d'un commun accord, lorsque chacun "se donnant à tous ne se donne à personne en particulier" et qu'"il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi" (427). Rousseau appelle cet être collectif qui émane de l'accord de tous et qui seul a autorité sur chacun la "volonté générale". Möser ne lui donne pas de nom, mais il est clair que l'autorité souveraine qui peut imposer à chacun ce que tous ont décidé ne peut être que la volonté générale. Le délinquant qui doit payer une amende reste libre parce qu'elle ne lui est pas imposée par l'arbitraire d'un juge, mais parce qu'il en a fixé d'avance lui-même la somme en accord avec tous ses pairs. Rousseau raisonne de la même manière pour justifier la peine de mort :

"Le traité social a pour fin la conservation des contractants... Qui veut conserver sa vie aux dépens des autres, doit la donner aussi pour eux quand il faut... La peine de mort infligée aux criminels peut être envisagée à peu près du même point de vue. C'est pour n'être pas victime d'un assassin que l'on consent à mourir si on le devient" (428).

Ainsi même l'assassin est libre puisqu'il a lui-même consenti aux peines qui le frappent. Mais Rousseau ajoute que le malfaiteur qui attaque le droit social devient rebelle et traître de la patrie et cesse d'en être membre en violant ses lois. Cette éventualité n'est pas exclue par Möser puisque le délinquant qui se refuse à payer l'amende est exclu de l'association : il a violé les lois et il ne peut plus en bénéficier.

(427) *Ibid.*, p. 361.

(428) *Ibid.*, p. 376.

Le crime n'est d'ailleurs pas le seul cas où l'individu est obligé d'aliéner une partie de ses biens, ou éventuellement, chez Rousseau, sa liberté et sa vie. Chez ce dernier le pacte social a pour conséquence "l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté" (429), aliénation qui n'est supportable que parce que la condition est égale pour tous. Mais la communauté rend aussitôt à chacun ce qu'elle lui prend en principe, de telle sorte qu'il tient de l'Etat, c'est-à-dire de tous, ce qu'il possède, lui en assurant ainsi la légitime possession. Mais la communauté se réserve le droit de prendre sur les biens de ses membres ce qui est nécessaire si l'intérêt de tous l'exige. Rousseau est moins hostile à la propriété que ne pourrait le faire croire le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Mais il ne fait pas de doute que l'on peut donner du livre du *Contrat social* une interprétation collectiviste : le véritable propriétaire est la communauté, c'est-à-dire l'Etat. Il semble qu'il en soit autrement chez Möser, du moins dans l'*Histoire d'Osnabrück*, puisque les propriétaires s'associent précisément pour sauvegarder leurs biens propres. La défense de la communauté peut néanmoins les amener à faire de gros sacrifices. Les institutions militaires des Saxons font des paysans indépendants des miliciens qui sont prêts à donner leur vie pour leur patrie et qui servent sans solde. Ils se battent pour défendre les leurs et leurs biens, mais en échange ce sont ces biens qui leur permettent de s'équiper à leurs frais et d'éviter ainsi les inconvénients du mercenariat ou du statut de client qui est déjà proche du servage. Möser n'exclut pas, en réalité, une forme collectiviste de la propriété. Si les Saxons interdisent le morcellement de la propriété, c'est qu'ils veulent que le propriétaire soit toujours en mesure de verser les amendes pour tous ceux dont il se porte garant et de s'équiper ou de fournir les équipements qu'exige la défense commune. En ce sens, il ne dispose déjà plus entièrement de sa propriété et la communauté lui impose des règles de bonne gestion. A partir des Carolingiens, les propriétés indépendantes deviendront des "manses" impériales qui appartiendront en fait à l'Etat et dont le propriétaire particulier ne sera plus que le gérant.

(429) *Ibid.*, p. 360.

Mais il y a plus. Dans l'*Introduction générale* elle-même Möser décrit cette constitution suève qui ne connaît pas de propriété et prévoit un partage annuel des terres que les citoyens peuvent cultiver quand ils ne sont pas obligés de se battre. Möser dit bien que cette pratique n'est pas conforme à la nature et qu'elle est l'oeuvre de l'"art". Il n'en reste pas moins qu'elle est imposée par les "circonstances" qui obligent tous les citoyens à se faire combattants permanents et qui réservent à l'Etat un droit exclusif de propriété. On se souvient enfin que dans une note Möser évoque le cas de ces paysans qui sont obligés d'entretenir des digues pour se protéger contre une inondation. Il étudie de plus près ce cas dans un article des *Fantaisies Patriotiques* intitulé *Brève histoire des fermes*, paru en 1770 (430). Il y conte l'histoire des paysans frisons qui sont obligés de se défendre contre la mer. Au départ, ces hommes étaient des paysans absolument libres qui ne payaient de redevance à personne. Mais le danger commun les a obligés à s'unir pour construire des digues. Il leur fallait non seulement fournir les matériaux, mais ils devaient aussi faire eux-mêmes le travail qu'on ne pouvait confier à des mercenaires et ce travail exigeait une disponibilité de tous les instants. En échange, le service des digues était considéré comme un honneur réservé aux propriétaires, comme le service militaire dans la milice des paysans saxons. Ils ont dû, en outre, confier la direction des travaux à un homme compétent, à un ingénieur des digues qui est devenu leur chef et qu'il a fallu rémunérer. Bref, ces paysans ont dû aliéner leur liberté et leurs biens dans l'intérêt de la communauté et remplacer une constitution qui était semblable à celle des Saxons par une "Amtsverfassung", une constitution qui n'était plus fondée sur la liberté, mais sur l'autorité. Et Möser de conclure son récit par cette remarque étonnante :

"La terre sur laquelle nous travaillons appartient à l'Etat" (431).

(430) PPh I, 56 : *Kurze Geschichte der Bauernhöfe*, HKA IV, p. 269 sq.

(431) *Ibid.*, p. 276.

Si les paysans saxons semblent avoir ignoré ce régime extrême, leurs successeurs sous les Carolingiens ont assez rapidement connu le même sort que les cultivateurs frisons et ont été soumis à des autorités qui disposaient des hommes et des terres selon les besoins de l'Etat. L'opposition entre la constitution libérale des paysans saxons et celle, plus collectiviste, des paysans frisons illustre la double attitude que Möser adopte à l'égard de l'Etat et qui se retrouve dans toute son oeuvre de maturité. Elle se traduit, d'une part, par la tendance qu'ont les individus ou les petits groupes corporatifs à affirmer leur autonomie à l'intérieur de l'Etat et, d'autre part, par la tendance tout aussi marquée qu'a la société à "étatiser" les ressources communes. Ce sont les deux pôles de la pensée politique de Möser qui déterminent sa conception du processus historique (432). On retrouve ces deux pôles dans la pensée de Rousseau. La preuve en est qu'on a pu donner du *Contrat social* une interprétation libérale et une interprétation collectiviste, voire totalitaire (433).

Partant de la même conception du contrat social que Rousseau, à cette différence près qu'il n'en fait bénéficier qu'un groupe social déterminé, Möser en tire souvent les mêmes conséquences en ce qui concerne l'organisation concrète de la vie publique. Il est, certes, impossible de savoir si les identités de vue que les deux auteurs manifestent sur ce point proviennent d'emprunts conscients ou si Möser est parvenu aux mêmes conclusions que l'auteur du *Contrat social* par le simple jeu de la logique interne du système. Mais les analogies sont souvent frappantes. C'est ainsi que l'auteur de l'*Histoire d'Osnabruck* a la même conception de la souveraineté populaire que son inspirateur. Il pense comme celui-ci que cette souveraineté est inaliénable et indivisible. Rousseau délègue la puissance exécutive à un gouvernement qui, n'étant pas souverain, ne peut qu'appliquer les décisions que lui dicte la volonté générale et qui, n'ayant aucune existence propre, peut être dissout ou modifié quand le souverain, c'est-à-dire le peuple, le veut.

(432) Cette polarité est soulignée par P. Klassen, *J. Möser, op. cit.*, p. 270.

(433) Cf. R. Derathé, Introduction au *Contrat social*, éd. de la Pléiade, p. CXIII sq.

Il distingue trois formes principales de gouvernement : la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, mais, à la différence de ce qui se passe chez Montesquieu, ces trois formes sont toutes compatibles avec la république, puisque c'est la volonté générale qui détient dans tous les cas le véritable pouvoir et qui vote les lois. Pour Rousseau tout Etat est fondamentalement républicain ou il n'est pas. La démocratie directe est une forme extrême où le pouvoir exécutif est joint au législatif (434). Il semble à première vue que ce soit la meilleure constitution possible. Mais Rousseau pense qu'elle n'a jamais existé et qu'elle n'existera jamais parce qu'il est difficile de l'appliquer dans la pratique et parce qu'elle présente de sérieux inconvénients : il n'est pas bon, en effet, que "celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers" (435). Aussi Rousseau accorde-t-il ses préférences à une forme mixte de gouvernement qui est à mi-chemin entre l'aristocratie et la démocratie et dans lequel le peuple délègue le pouvoir exécutif à un nombre restreint de citoyens qui sont élus ou tirés au sort, pour un temps limité. Le pouvoir législatif reste pourtant au peuple tout entier qui ne saurait en déléguer la moindre parcelle à des représentants. Rousseau est un adversaire déterminé du régime parlementaire qui favorise la démission des citoyens et le déclin de l'esprit civique. Le vote des lois ne peut être l'affaire que du peuple tout entier qui se rassemble selon des modalités pratiques qui restent à déterminer.

La constitution saxonne de Möser est calquée sur le modèle de la démocratie mixte de Rousseau. A vrai dire, il n'y a pas de véritable gouvernement ni de vrai pouvoir exécutif chez les Saxons. Il s'agit plutôt d'un pouvoir judiciaire qui est chargé d'arbitrer les conflits qui naissent entre les individus ou entre les groupes, "mannies" ou communautés rurales. Ce pouvoir est confié à des juges assistés par des échevins qui sont tous élus à temps et qui exercent dans les intervalles qui séparent les sessions de l'assemblée populaire. Ces juges n'ont pas de pouvoir de décision propre : ils ne font qu'appliquer les décisions du peuple, qui ne

(434) *Du Contrat Social*, L. III, chap. 4, éd. de la Pléiade, p. 404 sq.

(435) *Ibid.*, p. 404.

sont pas vraiment des lois, mais plutôt des règles coutumières, comme les tarifs fixés pour les peines pécuniaires. Le juge se contente de demander au peuple ce qu'il doit faire et c'est à ce dernier qu'est réservé le privilège de dire le droit. Les Saxons ont aussi des chefs de guerre et des rois. Mais le chef est élu pour le temps que dure la guerre et son pouvoir est purement militaire. Quant au roi, il est également élu, il n'a aucune autorité puisqu'il n'a pas reçu l'onction et il ne dispose d'aucun pouvoir exécutif. Sa seule fonction est de représenter la nation face aux Etats étrangers, en particulier face à la puissance romaine qui a besoin d'un interlocuteur unique pour régler ses affaires avec les peuples saxons. Le seul personnage qui soit fonctionnaire permanent et qui dispose de quelque autonomie est le prêtre national. Il est pour ainsi dire le représentant de Dieu, il est au-dessus des partis, il consacre les décisions prises par le peuple de telle sorte que celui qui les viole, viole la trêve de Dieu et commet un sacrilège ; il est l'arbitre suprême et préside à ce titre l'assemblée nationale, mais il n'a aucun pouvoir sur l'organisation interne des cellules familiales, des communautés rurales ou des "mannies". C'est précisément pour préserver leur indépendance, pour n'avoir à se soumettre à aucune autorité humaine, que les Saxons acceptent de se soumettre en certains cas bien définis à Dieu par le truchement du prêtre. L'équivalent de ce prêtre n'existe évidemment pas chez Rousseau. Il rappelle, mais de très loin, le législateur, ce personnage quasi divin qui est également au-dessus des partis et qui donne au peuple ses institutions. Dans le *Contrat social* le prêtre est remplacé par la religion civile qui sacralise la vie publique et garantit la fidélité des citoyens aux lois et aux engagements. Mis à part le prêtre chez Möser, et, chez Rousseau, le législateur qui n'intervient qu'avant que la démocratie ne fonctionne, c'est le peuple qui détient le pouvoir législatif et qui l'exerce directement dans ses assemblées. Le gouvernement ou les juges n'exerçant leur pouvoir que par délégation, il est établi qu'"à l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps Souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier Citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier Magistrat" (436). Bien que Möser soit moins explicite sur ce point que Rous-

(436) *Ibid.*, p. 428 sq.

seau, il est évident que dans les assemblées tout dépend du peuple qui élit les magistrats, qui dit le droit et exécute lui-même les sentences (437). Tout repose sur un accord et chaque membre sans distinction peut intervenir, s'il sait s'imposer par la considération qu'il s'est acquise ou par son habileté (438). Pas plus que chez Rousseau, "la souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée" (439). Les Saxons ignorent toute forme de démocratie parlementaire. Lorsque Charlemagne leur propose de s'intégrer dans son empire, une de leur principale objection est que dans un grand Etat la réunion d'une assemblée générale du peuple est pratiquement impossible (440). L'idée qu'ils pourraient y envoyer des représentants ne les effleure même pas. Ils refusent de même l'institution de juges royaux permanents nommés par le pouvoir central et qui ne devraient plus répondre de leur gestion devant leur assemblée (441). Pour que la souveraineté populaire puisse se maintenir contre les empiétements du gouvernement ou des magistrats élus, il faut qu'"outre les assemblées extraordinaires que des cas imprévus peuvent exiger, il y en ait de fixes et de périodiques que rien ne puisse abolir ni proroger, tellement qu'au jour marqué le peuple soit légitimement convoqué par la loi, sans qu'il soit besoin pour cela d'aucune autre convocation formelle" (442). Pour les mêmes raisons les Saxons de Möser appliquent le même principe de la périodicité régulière : ils ont leurs assemblées annuelles, fixées par la loi (443). La seule autorité qui

(437) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 82.

(438) *Ibid.*, p. 100.

(439) *Du Contrat social*, éd. de la Pléiade, p. 429.

(440) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 230. On retrouve aussi chez Möser cette préférence que Rousseau marquait pour les Etats de moyenne dimension qui se prêtent mieux à la démocratie que les grands (*Cf. Contrat social*, éd. de la Pléiade, p. 230).

(441) *Ibid.*, p. 231.

(442) *Du Contrat social*, éd. de la Pléiade, p. 426.

(443) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 80.

puisse lever l'assemblée lorsqu'elle estime que la foule pourrait l'emporter à tort sur la sagesse de la minorité est le prêtre qui invoque dans ce cas la décision des augures. Personne ne se sentira lésé dans sa liberté par la volonté de Dieu (444). Rousseau, qui ne prévoit pas de prêtre pour présider l'assemblée, évoque pourtant avec admiration la règle qui voulait que les comices des Romains ne s'assemblassent que si les augures étaient favorables. Par cette pratique, dit-il "le Sénat tenoit en bride un peuple fier et remuant, et tempéroit à propos l'ardeur des Tribuns séditieux" (445). On voit que les deux auteurs interprètent dans le même sens le recours aux augures.

Ils sont également hostiles à toute rémunération des magistrats élus. Servir la communauté est un honneur et cet honneur est le salaire du service. C'est peut-être pour cette raison que Möser, plus réaliste, exige que les citoyens qui seront tous appelés un jour ou l'autre à abandonner leurs occupations quotidiennes pour être miliciens ou pour remplir des charges de juge ou d'échevin soient des propriétaires assez fortunés pour pouvoir renoncer à toute indemnité. Quiconque se fait payer dépend du payeur et n'est plus un homme libre. Il est vrai que Rousseau demeure muet sur ce délicat problème et qu'il se contente d'affirmer que, tous étant également appelés à consentir les mêmes sacrifices, personne n'a le droit de se plaindre d'avoir eu à sacrifier plus que son voisin. Au fond, il n'est peut-être pas loin de penser que la qualité de citoyen suppose la possession de quelque bien, à condition que les fortunes ne soient pas trop inégales. Il ne le dit pas cependant des institutions qu'il propose, mais il ne désapprouve pas le législateur romain d'avoir exclu la dernière classe des citoyens du service militaire :

"On n'accordait point à la populace dont elle étoit composée l'honneur de porter les armes pour la patrie ; il falloit avoir des foyers pour obtenir le droit de les défendre, et de ces innombrables troupes de gueux

(444) *Ibid.*, p. 101.

(445) *Du Contrat social*, éd. de la Pléiade, p. 449.

dont brillent aujourd'hui les armées des Rois, il n'y en a pas un, peut-être, qui n'eût été chassé avec dédain d'une cohorte romaine, quand les soldats étoient les défenseurs de la liberté" (446).

Si l'on n'en connaissait l'auteur, on pourrait croire que ce passage est signé de Möser ! Celui-ci a dû le lire en tout cas avec délectation. On constate que l'égalitarisme de Rousseau connaissait également des limites.

Il y a donc entre son contrat social et celui de Möser une différence de degrés plutôt que de nature. L'auteur de l'*Histoire d'Osnabrück* conçoit un premier contrat qui fonde l'égalité et qui est en tout point semblable à celui de Rousseau. Mais il n'en fait bénéficier qu'un nombre relativement restreint de propriétaires : c'est la différence essentielle. La seconde différence est qu'il fait suivre ce premier contrat d'un second qui fonde l'inégalité, puisqu'il soumet tous ceux qui sont exclus du pacte initial à l'autorité des premiers occupants du sol. Bien qu'il approuve le législateur romain d'avoir exclu des charges publiques la dernière classe, celle de la populace, Rousseau ne saurait admettre un acte officiel qui fonde l'inégalité et qui remettrait ainsi radicalement en cause tout son système fondé sur l'égalité et la liberté.

Bien qu'il soit résolument hostile aux idées politiques de Rousseau, Möser emprunte à ce dernier au moins trois notions fondamentales : celle de "religion du citoyen", celle d'"état de nature" et celle de "contrat social". Mais il modifie profondément la seconde : au lieu de l'appliquer à la condition de l'homme tel qu'il aurait vécu avant les débuts de l'histoire, il s'en sert pour désigner les formes qu'ont prises les premières sociétés germaniques. L'état de nature correspond alors au stade primitif de l'évolution historique, à celui qui est le plus conforme au "plan de la nature". Quant au pacte social qu'ont conclu les premiers paysans saxons, il présente d'étonnantes analogies avec celui de Rousseau. Mais, limitant le domaine d'application de ce contrat à une catégorie particulière d'hommes, c'est-à-dire aux propriétaires fonciers,

(446) *Ibid.*, p. 448.

Möser en transforme radicalement le sens et la portée : dans une société inégalitaire, l'égalité avec tous les droits qu'elle suppose, devient le privilège des mieux nantis.

De telles contradictions entre l'approbation et le refus n'apparaissent guère lorsqu'on examine la place que Montesquieu occupe dans l'*Introduction générale*. Les résultats qu'ont déjà fournis l'examen de la genèse de l'*Histoire d'Osnabruck* et celui de la Préface permettent de prévoir que cette place est importante. Mais Möser ne modifie pas substantiellement l'attitude qu'il a adoptée à l'égard de l'auteur de l'*Esprit des lois* dans ses lettres à Abbt. Les passages relativement nombreux qu'il lui consacre dans les notes montrent qu'il l'a lu attentivement et qu'il le traite en interlocuteur privilégié. Mais il se garde bien de reconnaître trop ouvertement ce qu'il lui doit et dissimule, selon son habitude, son admiration sous des réserves dont le nombre et l'importance faussent les rapports réels. Si l'on s'en tenait à ces notes, on serait porté à croire que Möser doit assez peu de choses à Montesquieu et qu'il le considère simplement comme un auteur intéressant qui a traité le même sujet que lui, mais avec moins de rigueur et de compétence. La réalité est, on s'en doute, quelque peu différente, comme l'ont déjà prouvé les fragments sur *L'Art chez les anciens Allemands* : c'est toute sa conception de l'antiquité germanique et l'idée même que cette antiquité constitue un modèle pour le législateur moderne qui sont directement dérivées de l'*Esprit des lois*. Il faut le répéter : sans cet ouvrage Möser n'aurait jamais pu devenir le fondateur de l'école historique allemande.

Au risque d'être quelque peu déçu et d'aboutir à des résultats incomplets, il faut commencer par examiner les références explicites à Montesquieu que l'on trouve dans les notes de l'*Introduction générale*. Elles sont au nombre de cinq. C'est peu, s'agissant d'un auteur qui a exercé une influence décisive sur tout l'ouvrage, mais c'est beaucoup en regard des autres auteurs mentionnés qui, mis à part les lexicographes, comme du Cange, ou les collecteurs de documents, comme Baluze, sont beaucoup moins généreusement traités. La première mention se trouve dans le paragraphe où Möser parle de la nécessité de fixer d'avance le tarif des amendes pour les compositions. C'est le meilleur moyen, précise-t-il, d'empêcher l'arbitraire des juges et d'éviter les codes écrits dont l'au-

torité se sert pour saper les fondements de la puissance législative populaire. En note il ajoute que les peuples germaniques qui ont quitté leur patrie pour conquérir l'Europe ont renoncé à ce sage principe et ont laissé leurs gouvernants asseoir leur puissance à l'aide de lois écrites. Seuls les Anglo-Saxons ont gardé les vieilles coutumes. Ils ne permettaient même pas à leurs évêques de fixer eux-mêmes les amendes pour les pénitences et leur imposaient des tarifs précis. Möser conclut :

"Et Montesquieu remarque à juste titre dans l'*Esprit des lois*, XI, 6 que les Anglo-Saxons avaient pris cet esprit de liberté dans les forêts allemandes" (447).

L'allusion porte sur le passage qui se trouve à la fin du chapitre consacré à la constitution britannique et où il est dit que c'est des Germains tels que les décrit Tacite que les Anglais ont tiré l'idée de leur gouvernement politique et que ce "beau système a été trouvé dans les bois". Möser a donc lu attentivement ce chapitre six du livre onze qui est un des plus importants et des plus décisifs de tout l'ouvrage. Il ne s'attache pas, certes, à la constitution anglaise contemporaine et se contente d'évoquer les coutumes anglo-saxonnes d'autrefois. Mais en citant Montesquieu, il admet que ce sont les Anglais qui ont su le mieux conserver l'esprit des anciennes libertés saxonnes et il fait dériver, comme l'auteur français, la démocratie moderne de l'antiquité germanique. Il partage donc les vues de Montesquieu sur un point qui est capital.

La seconde mention concerne un problème moins important mais qui n'est pas sans intérêt pour Möser, puisqu'il s'agit de la place qu'occupe la noblesse dans l'Etat. A propos des clientèles l'auteur allemand note que les plus puissants parmi les nobles se sont préoccupés très tôt d'accroître leur puissance et leur prestige en se donnant une suite brillante et nombreuse. Il estime toutefois nécessaire de citer un passage du chapitre vingt cinq de la *Germanie* où Tacite dit que les affranchis n'étaient guère au-dessus des esclaves, sauf chez les nations sou-

(447) OG 1, HKA XII, 1, p. 78, note d.

mises à des rois. Là ils montaient au-dessus des hommes libres et des nobles. Dans le contexte, la référence à l'historien romain est un peu inattendue. Mais elle n'est qu'un prétexte qui fournit à Möser l'occasion de faire quelques réflexions sur la situation actuelle qui n'est guère favorable aux nobles. Il ajoute, en effet :

"Entre temps Montesquieu a bien senti que la noblesse constitue le pilier de la monarchie, bien qu'il n'en ait pas découvert la cause qui réside en ceci que la noblesse s'est laissé attirer dans les clientèles et a contribué à l'oppression des paysans indépendants. Un roi qui n'aurait donc pas veillé à la noblesse, à l'éclat et à la valeur de sa suite aurait agi contre son propre intérêt et n'aurait pas mis les nobles de son côté. Ce qu'a fait autrefois la clientèle, c'est le *miles perpetuus* qui le fait aujourd'hui et c'est la raison pour laquelle on se permet maintenant en France de faire des projets pour l'abolition totale de la noblesse. La monarchie n'a désormais plus tellement besoin de ce pilier qu'est la noblesse. Il lui suffit de favoriser l'état militaire comme elle a favorisé autrefois la noblesse" (448).

Non sans quelque ironie Möser critique la noblesse d'autrefois et d'aujourd'hui qui, au lieu de préserver son indépendance et de rester dans son rôle traditionnel de servante de la nation, s'est mise au service des rois et les a aidés à opprimer la liberté du peuple. Mauvais calcul ! Car aujourd'hui les années de métier, que Möser, nous le savons, ne tient pas en haute estime, remplacement avantageusement les clientèles nobles, désormais inutiles. La noblesse ne sert plus à rien et certains en France, en tirent déjà les conséquences. La critique semble également viser Montesquieu qui fait de la noblesse le pilier de la monarchie, sans avoir compris pour quelle raison elle l'était. Möser fait de l'au-

(448) *Ibid.*, p. 97 sq., note b.

teur de l'*Esprit des lois* un allié objectif du pouvoir central et lui en fait reproche. Il se veut plus démocratique que son interlocuteur français. En réalité, c'est lui qui ne semble pas avoir compris l'intention du Seigneur de la Brède qui voit dans la noblesse un pouvoir intermédiaire susceptible de modérer l'absolutisme monarchique. Plus tard, il comprendra mieux la pensée de Montesquieu et insistera sur le rôle indispensable de ce pouvoir intermédiaire (449). Ces réflexions montrent du moins à quel point l'histoire débouche chez Möser sur les problèmes politiques les plus actuels. En l'obligeant à réagir, même négativement, Montesquieu lui permet ici de faire le lien entre le passé et le présent.

La troisième mention a trait au problème des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du terrain. On se rappelle qu'au début du second chapitre de l'*Introduction générale* Möser veut montrer qu'une bonne connaissance de la nature physique d'un pays est indispensable pour étudier son histoire. Les institutions d'un pays dépendent, en effet, très étroitement de la nature du sol et de la situation géographique. Ce sont là des facteurs qui déterminent les besoins des hommes et qui contribuent à les satisfaire. Les moeurs, les lois et la religion doivent donc s'adapter à ces besoins. Les droits qui régissent l'exploitation des terrains communaux, par exemple, changent avec les sols, les règlements de police avec la fertilité et les moeurs avec la situation géographique. La religion d'un mineur n'est pas celle d'un pasteur, le laboureur a des moeurs moins guerrières que le chasseur. Il faut donc que le législateur soit attentif à tous ces éléments. Montesquieu est cité à propos des moeurs qui changent avec la situation :

(449) En *PPH* IV, 53 (publié en 1778) Möser craint que le droit romain, qui favorise le morcellement des propriétés nobles, ne permette plus à la noblesse d'être "un degré intermédiaire bénéfique entre le maître et les sujets" (HKA VII, p. 199). En *PPH* IV, 57 (publié en 1780), il justifie encore le rôle de la noblesse dans l'Etat monarchique. Si on la supprime ou si on dévalue les titres, elle perd sa vertu de corps intermédiaire et l'on aboutit au nivellement social qui caractérise les Etats despotiques. (HKA VII, p. 221).

"Les habitants des côtes sont sujets à des tentations, des défauts et des vices qu'ignorent les habitants de l'intérieur. (suit une citation tirée de la *Guerre des Gaules* de César). Cf. également Montesq., *Esprit des lois* XVIII, 4" (450).

Le passage de référence chez Montesquieu dit ceci :

"La stérilité des terres rend les hommes industriels, sobres, endurcis au travail, courageux, propres à la guerre ; il faut bien qu'ils se procurent ce que le terrain leur refuse. La fertilité d'un pays donne, avec l'aisance, la mollesse et un certain amour pour la conservation de la vie" (451).

Mais il est bien évident que Möser ne s'est pas seulement inspiré de ce seul chapitre. Le titre du livre XVIII, "Des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du terrain", est déjà suffisamment suggestif. Le terme de "besoins", dans le sens que lui donne Möser, revient souvent dans ce livre. L'idée que les lois varient selon la nature du terrain est illustrée plusieurs fois (452). Möser a dû être sensible à l'exemple que Montesquieu donne au chapitre quatre de l'influence du sol sur les moeurs :

(450) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 138, note c.

(451) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 533.

(452) Cf. *ibid.* chap. II, p. 532 sq. : le gouvernement d'un seul convient aux pays fertiles et le gouvernement de plusieurs dans les autres. Les habitants des montagnes ont un gouvernement libre mais modéré, de même que les Hollandais (chap. VI, p. 534). Cf. aussi tout le chap. VIII (p. 536) : il faut un code de lois plus étendu aux peuples qui s'attachent au commerce et à la mer et un code moins étendu aux agriculteurs qui ont, à leur tour, plus de lois que les chasseurs.

"On a remarqué que les troupes d'Allemagne, levées dans des lieux où les paysans sont riches, comme en Saxe, ne sont pas si bonnes que les autres ; les lois militaires pourront pourvoir à cet inconvénient par une plus sévère discipline" (453).

N'est-il pas dit un peu plus loin dans l'*Introduction générale* que les habitants du territoire d'Osnabruck font de mauvais soldats si on les paie au tarif normal ? (454) Même l'idée que les peuples de chasseurs, nomades moins attachés à la terre, ont des moeurs plus belliqueuses que les peuples d'agriculteurs se trouve dans le livre XVIII de l'*Esprit des Lois* (455). Enfin la conclusion qui invite le législateur à tenir compte de ces facteurs est tout à fait dans la ligne du "pragmatisme" de Montesquieu. Elle corrige quelque peu cette image d'un Möser historiciste qui aurait refusé de suivre ses prédécesseurs du siècle des Lumières sur cette voie du pragmatisme dont Machiavel avait donné l'exemple (456). On se souvient que dans une de ses lettres à Abbt et dans le compte rendu de l'article de Bülow sur l'esprit national allemand Möser avait déjà accordé quelque intérêt à la théorie des climats et qu'il avait ainsi fait preuve d'originalité dans la république des lettres allemandes, en général très réservée sur ce point. Bien qu'il ne soit pas question du climat dans l'*Introduction générale*, mais du sol, Möser persiste dans son originalité.

La quatrième mention nous ramène au passé germanique et nous éloigne considérablement du problème qui vient d'être évoqué. Il s'agit cette fois-ci des différentes catégories sociales chez les Francs. A la

(453) *Ibid.*, p. 534.

(454) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 157.

(455) *Esprit des Lois*, éd. R. Caillois, L. XVIII, chap. XII, p. 538.

(456) C'est F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, *op. cit.*, qui insiste le plus fortement sur l'historicisme de Möser par opposition au pragmatisme de ses devanciers, surtout français.

fin du troisième chapitre de l'*Introduction générale*, Charlemagne promet aux Saxons, qu'il veut intégrer dans son royaume, qu'ils bénéficieront des mêmes compositions que les Francs. En note Möser explique les raisons pour lesquelles un noble saxon était mis sur le même plan qu'un simple roturier franc. Il en profite pour critiquer l'abbé Dubos qui déduit de cette assimilation qu'il n'y avait qu'une classe chez les Francs :

"Accessoirement je rappelle la conséquence que Dubos croit pouvoir en déduire dans l'*hist. crit.*, t. III, L. VI, p. 316 en affirmant qu'il n'y avait qu'une classe chez les Francs, une thèse à laquelle Montesq. *Esprit des Loix* XXX, 25 s'oppose avec tant d'énergie et je tiens que tous deux tirent des conclusions fausses. Il est vrai, certes, qu'il n'y avait à cette époque *in populo Francorum* qu'une classe de roturiers, en conséquence également *in populoscito* une seule composition pour tous. Mais la noblesse avait déjà sacrifié son honneur au roi, ou, pour parler dans la manière de cette époque, *honoris eorum rex donatos habebat* (cf. *Épist. ad Francos et Aquitanos* chez Baluze, t. II, p. 87) ; ainsi sa composition ne pouvait plus être fixée légalement *in populoscito* mais *in curia regis* et *jure curiale*" (457).

Cette note porte apparemment sur un problème secondaire. Mais elle prouve déjà que Möser avait consulté l'*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* et l'*Esprit des lois* sur une question qui ne lui était en réalité pas indifférente, à savoir l'organisation de la société germanique. Tandis qu'il s'attache à cette question pour préciser les rapports entre les "communs" et les nobles et leurs rapports avec le pouvoir monarchique, les deux auteurs français

(457) OG 1, HKA XII, 1, p. 228, note b.

poursuivent des buts un peu différents : Dubos veut démontrer que la noblesse française n'est nullement l'égale du roi puisqu'elle descend de simples roturiers francs qui étaient inférieurs aux nobles romains installés dans les Gaules, alors que Montesquieu veut prouver qu'elle a eu, tout comme nos rois, une origine noble. Fort habilement Möser renvoie les deux auteurs dos à dos en démontrant qu'ils ont tort tous deux : contre Dubos il affirme qu'il y a bien eu autrefois chez le peuple franc deux classes qui avaient des compositions différentes, les roturiers et les nobles ; contre Montesquieu, il démontre que les nobles ne formaient plus à l'époque de Charlemagne un état à part dans le corps de la nation, parce qu'ils avaient renoncé à leur liberté en se mettant au service du roi et en se condamnant ainsi à subir le droit de curie au lieu de bénéficier des lois qui étaient réservées aux hommes libres. On reconnaît donc ici les idées fondamentales de Möser : les nobles sont devenus les serviteurs du pouvoir central et les roturiers, restés libres, sont les seuls vrais membres de la nation. Le débat révèle la différence fondamentale entre l'*Histoire d'Osnabrück* dans sa première version et l'*Esprit des lois* : les deux ouvrages ont un caractère polémique et sont dirigés contre l'absolutisme monarchique ; mais tandis que le premier défend la cause de la paysannerie libre, le second veut restaurer les prérogatives de la noblesse. On remarquera, enfin, que pour réfuter les deux auteurs français, Möser fait appel à un troisième français, à Baluze, qui lui fournit le document d'où il tire ses arguments.

C'est encore le statut juridique des différentes catégories sociales chez les Francs qui fait l'objet de la cinquième mention. En étudiant l'évolution de la législation sous Charlemagne, Möser rappelle qu'au départ les propriétaires paysans n'étaient pas soumis aux mêmes lois que les hommes qui ne possédaient pas de biens fonciers ou qui n'avaient qu'une fortune en argent. Les premiers, dont la "taxe" pouvait être facilement évaluée, bénéficiaient du système des compositions et ne connaissaient que les peines pécuniaires, tandis que les seconds, qui n'avaient pas de caution à offrir ou dont la fortune échappait à tout contrôle, subissaient des peines afflictives. Au chapitre deux du livre vingt-huit, Montesquieu constate également qu'il y avait des statuts juridiques différents chez les peuples barbares. Il n'explique cependant pas ces différences par la situation sociale des individus, mais

par leur origine nationale. Les lois des barbares n'étaient pas attachées à un territoire déterminé : dans les pays conquis, le Franc était jugé par la loi des Francs, l'Allemand par la loi des Allemands, le Bourguignon par la loi des Bourguignons, le Romain par la loi des Romains. Les lois des barbares étaient donc toutes personnelles et le peuple conquérant ne se faisait pas le législateur du peuple vaincu. Montesquieu explique cette particularité par les moeurs des peuples germains. Ils vivaient séparés par les forêts, les lacs et les montagnes et se réunirent seulement par crainte des Romains. Mais chacun continuait à être jugé selon les usages et les coutumes de sa propre nation et dans l'union chaque peuple garda son indépendance. L'esprit des lois personnelles existait donc avant que ces peuples ne sortissent de chez eux et ils le portèrent dans leur conquête. Montesquieu cite des formules, des codes, des décrets des rois mérovingiens et des capitulaires carolingiens : les enfants suivaient la loi de leur père, les femmes celle de leur mari, les veuves retrouvaient leur loi d'origine et les affranchis avaient celle de leur patron. Bien plus : chacun pouvait prendre la loi qu'il voulait, à condition que son choix fût rendu public. L'intention profonde de Montesquieu est de montrer que l'uniformité juridique imposée par la monarchie absolutiste est contraire à la tradition ancienne héritée de "nos pères, les Germains" et qu'elle abolit cette belle diversité des lois civiles qui était garante de liberté. Bien que ce plaidoyer en faveur de la diversité et de la liberté ne dût pas le laisser insensible, Möser conteste vigoureusement la thèse selon laquelle les lois des barbares auraient été toutes personnelles. Dans une note dont la longueur tout à fait exceptionnelle montre déjà que le problème lui tient à coeur et qu'il a pleinement conscience de l'audience de l'*Esprit des lois*, il s'en prend non sans quelque ironie à l'"étrange idée" que "Monsieur de Montesquieu" se fait des lois des barbares (458). Il est vrai que les lois des Germains étaient "person-

(458) *Ibid.*, p. 280, note f. Cette note manque dans l'édition de 1780. Möser a probablement estimé que ce débat relevait plutôt d'un article à part. Peut-être craignait-il également que ce ne fût trop que de consacrer plus d'une page à Montesquieu et d'avouer ainsi implicitement l'intérêt qu'il lui accordait.

nelles", mais Monsieur de Montesquieu a tiré de cette constatation des conclusions qui sont fausses. Les propriétaires qui avaient des fermes sur lesquelles reposaient leur honneur et leurs garanties formaient le corps de la nation. Comment auraient-ils pu transmettre ou accorder les mêmes droits aux peuples conquis, à des journaliers, à de petits cultivateurs, à des artisans, à des boutiquiers, à des villageois, c'est-à-dire à des "vilains" ? Sous les Francs, un Romain, un Burgonde ou un Allemand ne pouvait être qu'un homme soumis, un "deditius". Lorsqu'un Romain accédait à l'authentique propriété par alliance, il devenait Franc et membre de la nation. Avant que l'on ne mette au même rang l'homme qui avait de l'argent et celui qui avait des terres, il aurait fallu que les charges militaires, l'"onus defensionis", soient transformées, de redevance qu'elles étaient, en argent et que les obligations du citoyen deviennent des obligations de l'homme. C'est sur cette fâcheuse assimilation de l'homme au citoyen que repose l'extension ultérieure du droit civil romain. Comment "Monsieur de Montesquieu" peut-il alors affirmer que les lois des barbares ont été personnelles, alors qu'elles dépendaient au contraire de la ferme et de la terre d'un chacun ? Un Franc avait plus d'honneur, mais un Romain avait sous la domination franque un certain nombre d'avantages. Il ne faut donc pas s'étonner que tous les citoyens aient adopté les lois romaines. Montesquieu trouve étonnant que les Francs ne se soient pas donné la peine d'imposer leurs lois aux peuples qu'ils avaient soumis. Autant dire que le fermier de plein droit aurait dû accorder à tous ses journaliers et subordonnés ses droits de propriétaire. Comment ces gens-là auraient-ils pu supporter le poids d'un tel honneur sans posséder en même temps la ferme ? Montesquieu a eu le tort d'appliquer, aux lois barbares la notion moderne de "sujet" que les anciens ignoraient totalement et avec laquelle on provoque un beau chaos en mettant tout le monde au même rang. Il est assez curieux de constater que Möser met Montesquieu au même régime que Rousseau, et qu'il en fait, comme de ce dernier, un de ces philosophes qui confondent l'homme et le citoyen et qui ignorent cette indispensable relation entre l'honneur et la charge, entre la charge et la propriété sans laquelle la citoyenneté n'est pas possible. Il semble oublier que Montesquieu savait fort bien que sous les Francs le service militaire des hommes libres était lié à la possession d'une terre libre et que les

propriétaires devaient contribuer à la défense pour leur alleu (459). Il est vrai que l'auteur de l'*Esprit des lois* ne déduit pas de cette relation entre charge militaire et possession d'une terre une philosophie politique générale et que l'idée que les lois puissent être personnelles et même interchangeable ne le gêne pas outre mesure. Sur ce point il est effectivement plus "moderne" et plus individualiste que Möser. Mais on peut se demander si ce dernier ne doit pas précisément à Montesquieu cette distinction entre loi personnelle, c'est-à-dire attachée à la personne, et loi réelle, c'est-à-dire attachée à la chose. Les notions opposées de "personnel" et de "réel" apparaissent en effet plusieurs fois dans l'*Esprit des lois* (460) où l'auteur de l'*Histoire d'Os-nabruk* et des *Fantaisies Patriotiques* a pu les prendre pour les adapter ensuite à son propre système.

Le bilan de ces cinq références à Montesquieu peut paraître relativement modeste. En deux cas seulement Möser abonde dans le sens de l'auteur français, une fois lorsqu'il attribue aux anciens Germains l'origine des libertés politiques modernes et qu'il reconnaît aux Anglais le mérite d'avoir su le mieux conserver l'esprit de cette tradition antique, l'autre fois lorsqu'il établit un rapport étroit entre les lois et la nature du terrain, sans faire toutefois d'allusion à la théorie des climats. Dans les autres cas les réactions sont plutôt négatives et Montesquieu y apparaît bien plus comme l'historien peu rigoureux, voire comme le philosophe qu'il faut réfuter que comme le modèle qu'il faut suivre. L'auteur de l'*Esprit des lois* est parfois mis sur le même plan que l'abbé Dubos qui n'est en général guère mieux traité. Möser a lu de près l'*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* et il y trouve autant d'inexactitudes historiques que

(459) *Esprit des lois* L. XXX, 3, éd. Caillois, p. 899 et L. XXI, 25, p. 979 sq. Cf. aussi p. 406 : "Pour que celui qui exécute ne puisse pas opprimer, il faut que les armées qu'on lui confie soient peuple, et aient le même esprit que le peuple (...). Et, pour que cela soit ainsi, il n'y a que deux moyens : ou que ceux que l'on emploie dans l'armée aient assez de bien pour répondre de leur conduite aux autres citoyens..."

(460) *Ibid.*, p. 498 (servitude réelle et servitude personnelle), p. 793 (lois personnelles des barbares), p. 979 (bénéfices personnels et bénéfices réels).

dans l'*Esprit des lois*. Dubos n'a pas mieux compris que son adversaire le système social et juridique des Francs. Il a en outre prétendu à tort que les hommes libres payaient un cens au roi, une thèse que Bouquet a contestée à juste titre dans son *Droit public de la France* (461). Il arrive même que Möser accorde plus de crédit à Dubos qu'à Montesquieu. C'est ainsi qu'il reprend la thèse de l'abbé sur le pouvoir que les empereurs romains auraient délégué aux Francs pour expliquer que Clovis s'est cru autorisé par son titre de consul à reconstituer la grande préfecture gauloise et à s'attribuer toute l'Allemagne supérieure à titre de réunion (462). En faisant sienne cette thèse, Möser admet que les Francs ne sont pas venus en Gaule en conquérants mais à l'appel des Romains et il prend du même coup position contre les thèses fondamentales de Montesquieu et de Boulainvilliers qui font des Francs des conquérants libres et indépendants de tout pouvoir étranger. S'il n'hésite pas à prendre ses distances par rapport à l'auteur de l'*Esprit des lois*, tout comme il l'avait déjà fait dans ses lettres à Abbt, il le prend toutefois très au sérieux, comme le prouve le nombre et l'importance des notes qu'il lui consacre. Bien qu'il le réfute souvent, ou précisément parce qu'il le réfute avec tant de soin, il fait de Montesquieu un interlocuteur privilégié qui a abordé les mêmes thèmes que lui, tels que les anciennes lois germaniques ou le statut de la noblesse dans l'Etat, et dont les thèses méritent d'être examinées de très près.

Les fragments sur l'*Art chez les anciens Allemands* nous ont révélé que la critique et les réserves n'excluaient pas une admiration profonde pour l'auteur de l'*Esprit des lois*, mais que Möser répugnait à faire étalage de cette admiration. Il se trouve toutefois dans l'*Introduction générale* un certain nombre de signes qui ne trompent pas et qui nous invitent à ne pas nous en tenir aux cinq mentions explicites qui viennent d'être examinées. Ces signes sont en général des formules qui sont très

(461) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 238, note c.

(462) *Ibid.*, p. 205, note e. Dubos n'est pas cité, mais Möser reprend sa thèse sur le pouvoir que les Romains auraient délégué aux Francs.

probablement empruntées à Montesquieu. C'est ainsi, par exemple, qu'en expliquant qu'un homme étranger à la communauté rurale ne pouvait pas bénéficier des avantages du pacte conclu entre les membres de la communauté ni des peines fixées d'un commun accord, mais qu'il était livré à la merci de celui qu'il avait lésé. Möser remarque en français, que c'était là l'"esprit de loi" (463). L'emprunt ne se limite en réalité pas à la formule, mais elle implique l'adoption d'une méthode qui consiste à expliquer une loi en dégagant son esprit, c'est-à-dire les raisons qui la justifient. Si "les lois, dans leur signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses" (464), ce qui, dans un système juridique donné apparaît au prime abord comme absurde ne l'est en réalité pas, pour peu qu'on sache en retrouver l'esprit. Möser applique à ses ancêtres germaniques ce que Montesquieu dit des hommes en général, à savoir que "dans l'infinie diversité des lois et des mœurs, ils n'étoient pas uniquement conduits par leurs fantaisies" (465). En conséquence, un de ses exercices favoris consiste à prendre l'exemple de lois ou de coutumes qui choquent tout particulièrement la raison de ses contemporains éclairés et à démontrer que le moins raisonnable n'est pas celui que l'on pense. C'est un exercice qu'il pratique fréquemment dans l'*Histoire d'Osnabrück* et surtout dans l'*Introduction générale* qui est, pour l'essentiel, consacrée à l'apologie des mœurs et des institutions de ces Saxons que le siècle éclairé tient pour des barbares. On devine un certain plaisir de provoquer dans cette volonté de prendre le contre-pied des opinions courantes. Ce plaisir n'est pas étranger à Montesquieu. N'est-ce pas de la provocation que de parler, comme si cela allait de soi, de "nos pères, les Germains" ou de clore le développement sur la constitution anglaise en affirmant que "ce beau système a été trouvé dans les bois" ? On en finirait pas d'énumérer les exemples qui illustrent chez Möser cette manière de justifier l'absurde par la recherche de l'esprit, esprit très sage et très lo-

(463) *Ibid.*, p. 66, note f.

(464) *Esprit des lois*, éd. R. Caillois, p. 232.

(465) *Ibid.*, p. 229.

gique, de la loi. L'idée qu'un étranger puisse être moins bien traité, que les membres de la communauté rurale ou nationale ou qu'il puisse même être maltraité choque notre sens de l'égalité et de la dignité humaine. Mais Möser croit pouvoir démontrer qu'il est tout à fait normal qu'un individu qui ne participe pas aux charges communes et qui n'offre pas de garanties dans un système où tout le monde est sous le couvert d'une caution ne soit pas traité sur le même pied que les membres de la communauté locale ou nationale. La loi n'est d'ailleurs cruelle que dans son principe puisque dans la pratique l'aubain bénéficie des lois de l'hospitalité et qu'il est protégé par l'Etat s'il consent à lui laisser son héritage. N'est-il pas absurde, pour prendre un autre exemple, de ne pas laisser au juge le soin de déduire de l'amende qui a été fixée pour une blessure au pied droit la somme qu'il doit demander pour le pied gauche ? Ou d'exclure toute considération morale de l'évaluation des amendes ? "On rit aujourd'hui, écrit Möser en parlant de l'étonnante précision avec laquelle l'amende était fixée pour la moindre partie du corps, de ces vieilles lois et on accepte en échange de se laisser pénaliser par la moindre autorité comme le dernier des valets" (466). La sagesse est donc du côté des anciens qui ne laissaient aucune place à l'arbitraire du juge. C'est le même souci de la liberté qui les a amenés à écarter les considérations morales. "On voit, écrit Möser, que c'est un génie qui a inventé le "Wergeld", et il serait faux de considérer les anciens comme des gens très stupides sous prétexte qu'ils n'auraient pas connu la "quantitatem actionum moralium". Seulement, ils n'en tenaient guère compte dans leurs actes de justice, car ils ont senti le danger qui pourrait menacer la liberté si l'on laissait trop de champ au libre arbitre du juge" (467). Et que dire des augures que le prêtre invoquait pour pouvoir lever l'assemblée quand il l'estimait nécessaire ? C'était, certes, un moyen assez grossier, le seul, pourtant, qui pût convenir à ces hommes farouchement indépendants qui refusaient toute autorité humaine, mais qui se pliaient volontiers aux sentences divines. C'était là la manière de penser des anciens.

(466) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 78, note a.

(467) *Ibid.*, note c.

Cette expression, "manière de penser", est également issue en droite ligne de l'*Esprit des Lois*. Möser l'emploie par exemple lorsqu'il affirme que l'échute du client revenait au patron. "C'était, remarque-t-il, la manière de penser en ce temps-là" (468) et cela excuse bien des choses, puisque les lois doivent toujours s'adapter aux moeurs qui ne se laissent pas si facilement bafouer. De même, la nécessité de se chercher un protecteur correspond à une "manière de penser qui s'est répandue autrefois à travers toute l'Europe" (469), preuve, aux yeux du réaliste qu'est Möser, qu'une obligation aussi répandue répondait à un besoin profond.

C'est encore parler comme Montesquieu que d'écrire que l'on trouve dans "la forme de gouvernement" des Saxons si peu d'"esprit de conquête" et que s'ils étaient venus dans le pays qu'ils occupent en conquérants, ils auraient eu nécessairement "d'autres lois et d'autres droits" (470). Comment Möser aurait-il pu parler de la part que les simples paysans avaient au "pouvoir législatif" sous Charlemagne, s'il n'avait pas trouvé ce terme de "pouvoir législatif" chez l'auteur de l'*Esprit des Lois* qui en est probablement l'inventeur ? (471). Il est encore question dans le même passage de "l'esprit de la constitution" carolingienne qui s'est perdu sous les successeurs du grand empereur, notion d'importance capitale qui ne peut prendre son sens que si l'on se réfère à l'ouvrage de Montesquieu qui est le premier à avoir montré qu'une constitution pouvait avoir un "esprit", c'est-à-dire être déterminé par un principe fondamental. En l'occurrence, ce principe est, comme dans la constitution anglaise, celui de la liberté ou, pour parler comme Möser, celui de l'honneur, un honneur qui, par certains côtés, rappelle la vertu des républiques antiques plutôt que l'honneur des monarchies modernes. On retrouve encore implicitement dans une note jointe à ce même paragraphe l'idée du dépôt des lois

(468) *Ibid.*, p. 94, note f.

(469) *Ibid.*, p. 127.

(470) *Ibid.*, p. 175, note a.

(471) *Ibid.*, p. 277.

chère à Montesquieu. Möser assimile la répartition des pouvoirs entre l'autorité suprême et les échevins sous Charlemagne à celle qui s'établit entre le souverain et ses états territoriaux à l'époque contemporaine. C'est l'autorité qui légifère, mais les échevins autrefois et les états aujourd'hui donnent leur avis qui a une telle force que le souverain ne peut guère s'y opposer, bien qu'il ne soit pas obligé de le suivre en tout occasion. S'il y a désaccord, on en reste au statu quo. Möser songe probablement à certains précédents locaux, par exemple aux conflits qui ont opposé au début du siècle les états à l'évêque Ernest-Auguste II. Mais l'exemple qu'il cite ici est celui du parlement français qu'il assimile aux états territoriaux. Il cite une "remontrance" que le parlement français, sans dire lequel, a adressée au roi le 18 mars 1766 : "Le pouvoir législatif réside dans la personne du souverain sans dépendance et sans partage ; mais tel est cependant l'usage économe du Gouvernement français, qu'avant que la loi ait reçu sa dernière forme, et qu'elle puisse être exécutée, elle doit être vérifiée au parlement" (472). Möser en conclut que le roi ne peut rien changer sans que le parlement ne l'ait au préalable examiné et trouvé conforme à la loi. La remontrance n'est pas de Montesquieu, mais il se pourrait fort bien que ces parlementaires aient lu l'*Esprit des lois* et y aient trouvé quelques idées sur leur rôle dans l'Etat comme gardiens du dépôt des lois. Et Möser, qui applique à la situation actuelle le problème de l'équilibre des pouvoirs sous les Carolingiens, s'empresse de tirer profit de la leçon.

Il faut citer enfin un autre terme emprunté à Montesquieu et que l'auteur de l'*Histoire d'Osnabruck* a déjà employé dans la Préface pour définir la transformation progressive des officiers de la Couronne en souverains territoriaux : c'est celui de "mittlere Gewalt", de "pouvoir intermédiaire". Constatant que l'histoire d'Allemagne aurait pris un autre tour si les roturiers libres avaient conservé le droit d'élire leurs juges et de les envoyer en qualité de députés aux assemblées impériales, il ajoute en note : "C'est ce qui se passe en Suède et en Pologne ; et il en serait de même au Danemark, si les roturiers libres, lors-

(472) *Ibid.*, p. 278, note g.

qu'ils ont fait sauter le verrou du pouvoir intermédiaire et qu'ils ont transféré la souveraineté à leur roi, avaient eu le temps de s'organiser" (473). Il a fort bien compris que dans une monarchie parlementaire telle que Montesquieu la décrit dans son chapitre sur la constitution anglaise il n'y a plus de place pour ce pouvoir intermédiaire que constitue la noblesse. Toutes ces formules et tous ces termes que l'on trouve dans l'*Histoire d'Osnabruck* sont autant de traces qu'a laissées la lecture de l'*Esprit des lois*. Ce ne sont pas forcément des emprunts conscients, mais on peut au moins y voir la preuve que Möser s'est tellement imprégné de l'ouvrage de Montesquieu qu'il en adopte spontanément le vocabulaire et du même coup un certain nombre des idées que ce vocabulaire sert à exprimer.

Si l'on veut trouver encore d'autres points de convergence dûment attestés, il suffit de remonter aux sources communes dont se sont inspirés Möser et Montesquieu. Pour tout ce qui concerne l'antiquité germanique, ils ont dû nécessairement recourir à la *Germanie* de Tacite et, accessoirement, à la *Guerre des Gaules* de César. La référence à Tacite n'est, certes, pas forcément pertinente, puisque l'historien latin constitue un point de passage obligé pour tous les auteurs qui se sont penchés sur les premiers siècles de l'histoire allemande. Le recours à cette source commune et quasiment unique ne signifie donc pas nécessairement identité de vues : la *Germanie* peut s'interpréter de diverses façons et chacun a tendance à l'exploiter dans le sens qui lui convient. Il n'y a donc identité de vue que si deux ou plusieurs auteurs tirent des conséquences à peu près identiques de leur lecture de Tacite. C'est ce qui arrive le plus souvent chez Möser et Montesquieu. Le nombre des références à l'auteur latin est déjà éloquent en soi-même. Montesquieu cite Tacite au moins vingt-cinq fois dans l'*Esprit des lois* et Möser bien plus souvent encore dans l'*Introduction générale*. Cette simple indication quantitative montre déjà tout l'intérêt qu'ils accordent l'un et l'autre à l'antiquité germanique, l'un pour la bonne raison qu'il en fait l'objet même de son *Introduction générale* et l'autre parce qu'il se sert de

(473) *Ibid.*, p. 132, note d.

l'antiquité germanique comme norme de référence pour son étude des lois chez les nations européennes depuis le passé le plus ancien jusqu'à son époque. On notera ensuite que tous deux "corrigent" un peu la *Germanie* de Tacite, le premier en appliquant aux Saxons ce que l'historien latin écrit des Germains en général et le second en opérant un transfert analogue au profit des Francs. On ne s'étonnera pas, enfin, de les voir concentrer l'un et l'autre leur attention sur les développements qui sont consacrés dans la *Germanie* à la vie publique et à la vie privée des Germains. Tout ce qui concerne la terre et le peuple ou les descriptions des différentes peuplades germaniques les intéresse beaucoup moins.

C'est d'abord la vie publique qui fait l'objet de toute leur attention. Les institutions des Germains sont déterminées par un sens très vif de l'honneur qui commande tout. Pour expliquer le combat judiciaire dont la coutume était fort répandue en France au haut moyen âge, Montesquieu fait quelques réflexions sur le point d'honneur chez les Germains et il cite un passage du chapitre six de la *Germanie* :

"C'étoit chez les Germains, dit Tacite, une grande infamie d'avoir abandonné son bouclier dans le combat, et plusieurs, après ce malheur, s'étoient donné la mort" (474).

On sait que chez Möser l'honneur est le principal ressort de la vie publique chez les Saxons. C'est l'honneur qui les amène à se donner des institutions qui les préserve de toute dépendance à l'égard d'une autorité quelle qu'elle soit, à refuser les peines afflictives, à rejeter le christianisme, à tenir la parole donnée pour sacrée. "L'opprobre et l'honneur, précise Möser, étaient leurs seules ressources et l'on spéculait moins sur les châtiments et les récompenses futures" (475). Pour illustrer cette importance du sentiment de l'honneur il cite en note, comme Montesquieu, un passage du chapitre six de la *Germanie*:

(474) *Esprit des Loix*, éd. Caillois, p. 821.

(475) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 107.

"Nec aut sacris adesse aut consilium inire ignominioso fas" (476).

Ce n'est pas la même phrase que choisissent les deux auteurs, mais c'est l'esprit de ce chapitre six qu'ils ont retenu l'un et l'autre. Le chapitre suivant fournit, entre autre, des renseignements sur le pouvoir que les Germains accordaient à leurs rois, à leurs chefs et aux prêtres. Il permet donc à nos deux auteurs d'examiner le très important problème de l'autorité chez leurs ancêtres. Pour souligner le caractère démocratique des assemblées de la nation, Montesquieu remarque que les Francs ne donnaient à leurs rois et à leurs chefs qu'un pouvoir très modéré et il cite à l'appui de sa thèse Tacite :

"Nec regibus libera aut infinita potestas. Coeterum neque animadvertere, neque vincire, neque verberare" (477).

Il reprend la seconde phrase en la complétant dans un autre passage où il est question de l'autorité des prêtres dans l'assemblée ou dans les camps :

"... nisi sacerdotibus est permissum ; non quasi in poenam, nec ducis jussu, sed velut Deo imperante, quem adesse bellatoribus credunt" (478).

Fort curieusement Möser ne songe jamais à exploiter la première phrase sur le pouvoir des rois. Mais il reprend deux fois la seconde, pour prouver que les hommes libres n'étaient pas soumis à des peines afflictives

(476) "L'assistance aux cérémonies, l'accès de l'assemblée est interdit à l'homme frappé de cette infamie" (Trad. Perret, p. 74).

(477) *Esprit des lois*, p. 554. "Mais le pouvoir des rois n'est pas illimité ni arbitraire. D'ailleurs nul n'a le droit de mettre à mort, d'enchaîner, de frapper même..." (Trad. Perret, p. 74. Le passage est abrégé chez Montesquieu).

(478) *Ibid.*, p. 555. "...hormis les prêtres, non pas à titre de peine ni sur l'injonction d'un chef, mais comme si l'ordre venait du Dieu qu'ils croient présent aux côtés des combattants" (Trad. Perret, p. 74

et qu'ils ne les toléraient que de la part des prêtres dans les camps comme un châtement voulu directement par Dieu (479). Le contexte est donc un peu différent, mais l'intention profonde reste identique : il s'agit de souligner l'esprit d'indépendance des Germains. Une fois pourtant Möser fait allusion, comme Montesquieu, à l'autorité des rois et des chefs, en se référant comme lui au début du chapitre sept :

"Reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt" (480).

Montesquieu a besoin de cette référence pour montrer que chez les Francs, comme chez les Germains, les rois mérovingiens étaient élus parmi les nobles tandis que les maires du palais, descendants des anciens chefs, étaient choisis pour leur vertu, c'est-à-dire pour leur courage. Möser veut simplement définir le mode de choix des chefs et indiquer que leurs fonctions prenaient fin avec la guerre. Mais dans les deux cas il importe de souligner que l'autorité des rois ou des chefs était limitée.

Le chapitre onze de la *Germanie* commence par la phrase capitale qui a servi d'argument à tous les auteurs qui ont voulu démontrer le caractère démocratique des institutions germaniques et qui a déjà été cité plusieurs fois :

"De minoribus rebus principes consultant, de majoribus omnes ; ita tamen ut ea quoque penes plebem arbitrium est, apud principes pertractentur" (481).

Montesquieu cite cette phrase deux fois, la première lorsqu'il remarque, à la fin du chapitre consacré à la constitution anglaise, que c'est des Germains que les Anglais ont tiré l'idée de leur gouvernement politique et, la seconde fois, lorsqu'il parle au chapitre trente du livre dix-

(479) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 71, note a et p. 88, note b.

(480) *Esprit des Lois*, p. 946 et *OG* 1, HKA XII, 1, p. 101 note h. "On choisit les rois d'après leur noblesse, les chefs d'après leur courage". (Trad. Perret, p. 74).

(481) Ed. Perret, p. 77. Cf. la note 316 de ce sixième chapitre.

huitième des assemblées de la nation chez les Francs (482). On sait que Möser se réfère explicitement à la fin du chapitre sur les libertés anglaises pour rappeler que ce sont les Anglo-Saxons qui ont su le mieux conserver les traditions libérales de leurs ancêtres germaniques. S'il ne cite pas à cette occasion le début du chapitre onze de la *Germanie*, il le reprend implicitement en faisant référence au passage où Montesquieu le donne en note. Quant au paragraphe de l'*Introduction générale* où il est question de l'assemblée nationale des Saxons, il constitue le pendant exact du chapitre où Montesquieu décrit les assemblées de la nation chez les Francs. Il n'est donc pas étonnant qu'on y trouve également la phrase de Tacite (483). Après avoir rappelé dans le texte que les paysans libres formaient le vrai corps de la nation, Möser précise en note qu'ils sont nommés chez les écrivains "plebs", "vulgus", "multitudo", "turba", il donne la phrase de Tacite et y ajoute même un fragment de phrase qui se trouve à l'intérieur du chapitre onze : "Ut turbae placuit, considunt armati". On se souvient qu'il n'hésite pas à tronquer sa source pour accentuer le pouvoir de la "plèbe" au détriment des nobles et des chefs. En ce sens il donne du chapitre onze une interprétation qui est plus démocratique encore que celle de Montesquieu. Ce dernier, s'en tenant à la lettre du texte, souligne l'équilibre qui s'établit entre le pouvoir du peuple et celui des chefs, tandis que l'auteur allemand fait pencher la balance en faveur du peuple. L'exploitation de la source latine est donc sur ce point décisif tout à fait conforme aux thèses respectives des deux auteurs : tous deux contestent l'absolutisme monarchique, mais Montesquieu tient à défendre les prérogatives de la noblesse, tandis que Möser se fait plutôt l'avocat de la paysannerie libre. Comme personne dans l'assemblée de la nation ne peut imposer son autorité à ses pairs, il faut bien qu'il y ait quelqu'un qui préside les débats et qui fasse régner l'ordre, sans que la liberté en pâtisse. Le régulateur ne peut être que le prêtre. Les deux auteurs, qui ont déjà relevé l'importance du pouvoir sacerdotal en matière pénale, trouvent

(482) *Esprit des Lois*, p. 555 où Montesquieu cite le passage en français.

(483) *OG* I, HKA XII, 1, p. 100, note a.

encore dans le chapitre onze de la *Germanie* la preuve de ce pouvoir dans l'assemblée :

"Silentium per sacerdotes, quibus et coercendi jus est, imperatur" (484).

Soucieux d'expliquer les origines de la noblesse et de préciser sa place dans le corps national, Möser consacre plusieurs paragraphes à décrire les clientèles nobles et leur organisation chez les Saxons. Il y suit d'assez près le tableau que Tacite donne du "comitatus", du "compagnonnage", dans les chapitres treize, quatorze et quinze de son ouvrage. Pour prouver qu'il y avait une noblesse chez les Saxons, il extrait du chapitre treize la formule "insignis nobilitas" (485). Pour parler des clientèles ou de la plus ancienne noblesse de service, il renvoie au "comitatus nobilium" de Tacite en faisant référence à l'ensemble des chapitres treize, quatorze et quinze et il en cite quelques extraits qui ont trait aux moeurs des "compagnons", au prestige que confère au chef une clientèle nombreuse et brillante, à l'humeur aventureuse de ces guerriers, à leur courage et au dévouement dont ils font preuve à l'égard de leurs chefs, enfin aux contributions volontaires et individuelles que les villes font à ces chefs. Il cite encore un passage du chapitre treize pour confirmer que même les fils de rois ou de princes passaient par l'école du compagnonnage pour apprendre le métier des armes. Montesquieu se réfère aux mêmes chapitres de la *Germanie* dont il donne de larges extraits pour expliquer les origines du vasselage (486) ou pour définir les leudes et les vassaux (487). Il est le premier à tra-

(484) *Esprit des Lois*, p. 555. "Le silence est commandé par les prêtres qui, pour la circonstance, ont aussi le droit de punir". (Trad. Perret, p. 77). Möser cite les trois premiers mots de la phrase, OG 1, HKA XII, 1, p. 100, note g.

(485) OG.1, HKA XII, 1, p. 98.

(486) *Esprit des Lois*, p. 885.

(487) *Ibid.*, p. 905.

duire "comites" par "compagnons". En s'attachant à cette institution du compagnonnage, les deux auteurs poursuivent à peu près les mêmes buts : ils veulent remonter à la source des lois féodales et situer la noblesse par rapport aux hommes libres et aux serfs. Mais une fois de plus, Montesquieu songe surtout à préciser les origines de la noblesse française et à rappeler ses droits héréditaires, alors que Möser souligne ce qui distingue les nobles des hommes libres, montre que ceux-ci ne dépendent pas de ceux-là et veut éviter la confusion, assez courante à son époque, entre les troupes des chefs nobles et la milice de la paysannerie libre. Il est très explicite sur ce dernier point qui lui importe et tient à faire remarquer que Tacite ne parle des clientèles qu'après avoir décrit la milice nationale régulière du chapitre cinq au chapitre treize. C'est cette milice qui l'intéresse au premier chef alors que Montesquieu en parle peu et accorde tous ses soins aux compagnons et à leurs héritiers, les leudes et les vassaux.

La vie privée des Germains, telle que Tacite la décrit à partir du chapitre seize n'a pas laissé indifférents nos deux historiens. C'est évidemment d'abord l'habitat et le régime de la propriété qui sollicitent leur attention. A propos de la loi salique, Montesquieu rappelle au chapitre vingt-deux du livre dix-huitième que "salique" vient de "sala" qui signifie "maison", puis il cite et traduit le passage du chapitre seize de la *Germanie* qui concerne l'habitat :

"On sait du reste que les peuples des Germains n'habitent point dans des villes, qu'ils ne supportent même pas des demeures contiguës : ils vivent isolés, séparés, selon qu'une source, un champ, un bois leur a plu. (...) chacun entoure sa maison d'un espace libre" (488).

Il précise même : "espace qui est clos et fermé". Il ajoute enfin :

"Tacite parloit exactement. Car plusieurs lois des codes barbares ont des dispositions différentes contre

ceux qui renversoient cette enceinte; et ceux qui pénétroient dans la maison même" (489).

Möser cite le même passage en deux fois. La première moitié lui sert à confirmer que les Germains ne toléraient ni villes ni villages, une idée à laquelle il accorde beaucoup plus d'importance que Montesquieu, bien que celui-ci ne l'ignore pas totalement (490). La seconde moitié lui vient à propos pour illustrer la thèse que l'habitat dispersé correspond aux "premières dispositions de la nature", et que chaque chef de famille a pris au départ tout ce qu'il a pu de terre et selon le lieu qui lui plaisait (491). Les deux auteurs suivent donc la lettre du texte latin, mais ils l'exploitent à des fins quelque peu différentes. Möser souligne l'indépendance des paysans saxons et vante les avantages de l'habitat dispersé qui est conforme au "plan de la nature". S'il n'est pas totalement indifférent à cet aspect, Montesquieu se sert de Tacite pour définir le régime de la propriété chez les Germains et pour expliquer les subtilités de la loi salique. Sa démonstration se situe dans le livre où il étudie les lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du terrain. Le contexte est donc un peu différent. L'auteur allemand décrit un système politique et social, tandis que l'auteur français se limite, dans ce cas précis, à des considérations juridiques et géographiques. Il est toutefois un point sur lequel la divergence est sensible. Montesquieu restreint considérablement le droit de propriété chez les Germains. Dans la suite du chapitre vingt-deux, il écrit, en effet :

"Nous savons, par Tacite et par César, que les terres que les Germains cultivoient ne leur étoient données que pour un an ; après quoi elles redevenoient publiques. Ils n'avoient de patrimoine que la maison, et un morceau de terre dans l'enceinte autour de la maison"
(492).

(489) *Esprit des Lois*, p. 544.

(490) *OG.* 1, HKA XII, 1, p. 49, note a.

(491) *Ibid.*, p. 50.

(492) *Esprit des Lois*, p. 544.

Möser n'ignore pas les passages de Tacite et de César auxquels Montesquieu fait allusion. Mais on sait comment il réussit à éluder la difficulté : la collectivité des terres ne concerne pas les Saxons, mais les peuples guerriers, comme les Suèves. Sur ce point il ne suit pas Montesquieu qui respecte à la lettre les indications fournies par Tacite et il invente de toute pièce un régime de propriété plus libéral pour les anciens habitants de sa province. Montesquieu n'a aucune raison de faire une exception pour les Saxons qu'il considère, au même titre que les autres peuples germaniques, comme un peuple guerrier peu soucieux de s'adonner à l'agriculture. S'il s'en était tenu aux indications fournies par Tacite, Möser n'aurait pas pu élaborer sa théorie fondamentale des propriétaires paysans indépendants et il aurait remis en cause tout son système politique, voire toute sa vision de l'histoire allemande. Aussi préfère-t-il, à l'inverse de Montesquieu, interpréter plus librement ses sources latines en justifiant son infidélité par le recours à un argument d'expérience : la paysannerie saxonne, qui vit encore aujourd'hui comme autrefois, a conservé, avec la coutume de l'habitat dispersé, le sens de la propriété.

L'hospitalité était soumise chez les Germains à des règles strictes. Montesquieu s'en souvient quand il examine les effets de l'"esprit de commerce" sur les mœurs des peuples au chapitre deux du livre vingtième. La privation totale de l'esprit de commerce, remarque-t-il, produit le brigandage qui n'exclut pourtant pas certaines vertus morales, comme l'hospitalité, très rare dans les pays de commerce, mais couramment pratiquée parmi les peuples brigands. Les Germains en sont un bon exemple :

"C'est un sacrilège, dit Tacite, de fermer sa maison à quelque homme que ce soit, connu ou inconnu. Celui qui a exercé l'hospitalité envers un étranger, va lui montrer une autre maison où on l'exerce encore, et il y est reçu avec la même humanité" (493).

Ce sens de l'hospitalité est confirmé par Tacite dans le chapitre vingt et un dont Montesquieu cite la passage suivant :

"Et qui modo hospes fuerat, monstrator hospitii" (494).

Mais lorsque les Germains eurent fondé des royaumes, cette hospitalité leur devint à charge, comme le prouve cette loi du code des Bourguignons qui exige que celui qui recevra un étranger sera dédommagé par les habitants, chacun pour sa quote-part. Möser cite le même passage de Tacite et il le cite partiellement, mais plus exactement, en le mettant au pluriel : ("monstratores proximi hospitii et comites"). Mais on sait que Möser se fait une toute autre idée de l'hospitalité des Germains et qu'il l'interprète dans son système, qui ne souffre guère les étrangers, dans un sens plus restrictif. Comme l'étranger était sous la caution de la communauté, il fallait limiter les risques et chacun ne pouvait garder son hôte chez soi que pendant trois jours au plus, puis il devait l'accompagner chez un voisin, autant pour le surveiller que pour le protéger.

"Cette loi a eu un effet curieux sur l'hospitalité des Allemands. Lorsqu'un hôte les quittait, ils devenaient "monstratores proximi hospitii et comites. Tac. C. 21. Car si l'étranger avait commis quelque délit sur le chemin qui le menait à son prochain gîte, le premier hôte aurait dû payer pour lui" (495).

S'ils ne sont pas plus que chez Montesquieu un peuple commerçant, les Germains ne sont pas davantage chez Möser un peuple de brigands. Ils tiennent à leurs biens et prennent des précautions. Le code des Bourguignons, que l'auteur allemand a peut-être médité en lisant *l'Esprit des*

(494) "L'hôte de naguère indique un autre toit hospitalier et s'y rend lui aussi" (Trad. Perret, p. 83).

(495) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 75, note b.

bois, leur convient mieux que les règles de l'hospitalité généreuse et gratuite.

Le chapitre vingt et un de la *Germanie* est aussi celui où Tacite parle, à sa manière, qui est brève et elliptique, des satisfactions en nature qui permettaient de régler les conflits qui survenaient entre les familles. L'auteur latin écrit à ce sujet :

"On est tenu d'embrasser les inimitiés soit d'un père, soit d'un proche, aussi bien que ses amitiés : mais elles ne se prolongent pas, implacables, car même l'homicide se rachète par un certain nombre de têtes de gros et de petit bétail et la maison entière accepte cette satisfaction, à l'avantage de l'État, car il y a plus de périls aux inimitiés dans la liberté" (496).

C'est à partir de ce passage que Montesquieu et Möser ont élaboré toute leur théorie des compositions et du "Wergeld" chez les Germains ou chez les Saxons. Ils ont, certes, utilisé d'autres sources encore, mais elles sont moins anciennes et concernent l'époque des grandes invasions ou l'ère carolingienne. Montesquieu parle plusieurs fois des compositions chez les Germains et il y fait allusion implicitement dans tous les passages où il traite des peines pécuniaires. Mais il consacre à ce thème un chapitre entier, le dix-neuvième du livre trente, qui est intitulé expressément "Des compositions chez les peuples barbares". Son propos est de décrire le système judiciaire chez les Francs dans le rapport qu'il a avec l'établissement de la monarchie française. Le chapitre suivant parle des justices seigneuriales et il est question ensuite de la justice territoriale des églises. L'intention implicite est toujours la même : il convient de démontrer qu'à ses débuts la monarchie n'était pas seule détentrice du pouvoir judiciaire, parce qu'il y avait autant de formes de justice qu'il y avait de territoires, de seigneurs, d'églises.

(496) Trad. Perret, p. 83.

Toutes ces justices s'inspiraient plus ou moins du modèle germanique qui laissait peu de place aux magistrats délégués par le pouvoir central. Dans le chapitre sur les compositions, Montesquieu écrit donc :

"Il paroît par Tacite que les Germains ne connoissoient que deux crimes capitaux : ils pendoient les traîtres, et noyoient les poltrons : c'étoient chez eux les seuls crimes qui fussent publics. Lorsqu'un homme avoit fait quelque tort à un autre, les parents de la personne offensée ou lésée entroient dans la querelle ; et la haine s'apaisoit par une satisfaction. Cette satisfaction regardoit celui qui avoit été offensé, s'il pouvoit la recevoir ; et les parents, si l'injure ou le tort leur étoit commun, ou si, par la mort de celui qui avoit été offensé ou lésé, la satisfaction leur étoit dévolue.

De la manière dont parle Tacite, ces satisfactions se faisoient par une convention réciproque entre les parties : aussi, dans les codes des peuples barbares, ces satisfactions s'appellent-elles des compositions"

(497).

A l'appui de ses explications Montesquieu cite tout le passage qui est consacré à ce thème dans le chapitre vingt et un de la *Germanie*. Il est superflu de rappeler que Möser interprète exactement dans le même sens le témoignage de l'historien romain et qu'il emprunte à du Cange, pour désigner les satisfactions, les termes latins de "compositiones" et "compositiones legales". Les compositions occupent dans son système une place plus importante encore que dans celui de Montesquieu, puisqu'elles sont la clef de voûte du second pacte social qui permet de défendre les personnes et les biens des propriétaires et des leurs sans que leur liberté ne soit aliénée. On sait que Möser imagine une caution collective qui engage tout le clan lorsque l'un de ses membres se rend coupable

(497) *Esprit des lois*, p. 913.

d'un délit. En retour, ce sont les proches qui perçoivent l'amende si l'un des leurs est tué.

"Quant au Wergeld d'un homme qui avait été tué, écrit Möser, il revenait à ses proches parents, si la victime n'appartenait à aucun seigneur" (498).

En note, il cite tout le passage du chapitre vingt et un de la *Germanie* auquel se réfère également Montesquieu. Il en reprend une phrase ("lultur enim etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero") pour confirmer que tout délinquant et même un meurtrier pouvait se soustraire aux peines afflictives et à la peine capitale en payant la composition (499). Il en donne enfin encore le début, en l'abrégeant ("Inimicitias suscipere necesse est"), pour montrer que la partie lésée était tenue de déposer plainte, puisque la loi germanique ignorait toute procédure d'accusation publique. Möser et Montesquieu interprètent donc de la même manière les indications fournies par Tacite sur les compositions, bien qu'ils leur confèrent une signification un peu différente dans l'ensemble de leur démonstration. Ils partagent tous deux la même admiration pour un système dont le libéralisme est censé satisfaire à la fois le coupable et sa victime ou ses proches. Montesquieu revient encore une fois sur le début du chapitre vingt et un de la *Germanie* à propos des lois de la religion qui corrigent les inconvénients de la constitution politique. Il remarque que lorsqu'il y a beaucoup de sujets de haine dans un Etat, il faut que la religion donne beaucoup de moyens de récon-

(498) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 75. Dans la note qui est jointe à ce passage et dans laquelle il cite le texte de Tacite, Möser traduit "satisfactionem" par "Wergeldum".

(499) *Ibid.*, p. 71, note c. Montesquieu précise, à la suite de Tacite, que les Saxons appréciaient l'argent des satisfactions en denrées et en bétail. (*Esprit des Loix*, p. 652). Ce passage, l'un des rares où il parle directement des institutions saxonnes, prouve qu'il pense, comme Möser, que les Saxons ignoraient l'usage de l'argent.

ciliation. Chez les Germains, par exemple, on héritait des haines et des inimitiés de ses proches ; mais la religion faisait qu'elles n'étaient pas éternelles :

"On exploite l'homicide, en donnant une certaine quantité de bétail ; et tout la famille recevoit la satisfaction : "chose très utile, dit Tacite, parce que les inimitiés sont plus dangereuses chez un peuple libre". Je crois bien, ajoute Montesquieu, que les ministres de la religion, qui avoient tant de crédit parmi eux, entroient dans ces réconciliations" (500).

Möser n'exploite jamais explicitement la partie du passage de Tacite que l'auteur français cite ici. Mais il aboutit aux mêmes conclusions : le pacte social a pour but d'apaiser des conflits qui sont préjudiciables à la liberté. Aussi donne-t-il à ce pacte qui établit la procédure des compositions le nom de "paix", de "Friede". Il emploie même le terme latin de "fredum" pour le désigner (501), terme que Montesquieu emploie plusieurs fois en parlant des compositions, plus particulièrement pour définir la part de la composition qui revenait à l'autorité, juge, roi ou prêtre, qui était chargée de protéger l'offenseur contre le droit de vengeance de l'offensé (502). Sans l'appeler par ce terme, Möser connaît cette part de la caution que perçoivent en certains lieux la communauté et, en d'autres, le roi (503). Il semble exclure le prêtre, mais on sait qu'il lui confie un rôle de régulateur et de conciliateur, du moins au niveau le plus élevé, qui est celui de l'assemblée de la nation, et qu'il le fait intervenir plus spécialement pour régler les conflits qui opposent les nobles.

(500) *Esprit des Lois*, p. 727.

(501) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 70, note a.

(502) *Esprit des Lois*, p. 917 sq.

(503) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 73.

Il est encore d'autres passages de la *Germanie* auxquels se réfèrent Möser et Montesquieu. Mais ils n'ont pas la pertinence de ceux qui viennent d'être cités. On ne saurait déduire du recours à cette source commune qu'est Tacite que Möser se conforme invariablement aux choix de Montesquieu. Il a pu fort bien puiser directement à la source latine sans faire le détour par l'*Esprit des lois*, comme le prouvent les nombreux passages de Tacite qu'il cite et qu'on ne retrouve pas dans l'ouvrage français. On a pu constater également qu'il n'interprétait pas toujours le témoignage de l'auteur latin dans le même sens que Montesquieu et qu'il l'adapte à son système de pensée qui n'est pas tout à fait celui de l'auteur français. Il fait donc preuve d'une autonomie et d'une originalité incontestables. Mais la convergence de vues que manifestent les deux auteurs est au moins aussi frappante que les divergences. Leur commun intérêt pour l'antiquité germanique les amène à puiser abondamment dans la *Germanie* de Tacite, ils s'arrêtent aux mêmes passages et ils en donnent, pour l'essentiel, une interprétation sensiblement identique, surtout quand ils abordent des thèmes aussi décisifs que celui de l'organisation démocratique de la société germanique, de l'origine de la noblesse et du système des compositions. S'il n'a pas toujours lu Tacite comme Montesquieu, Möser l'a lu à travers lui, soit en adoptant un point de vue identique, soit en trouvant dans la lecture que lui proposait l'auteur français un stimulant, des aperçus suggestifs ou une invitation à aller de l'avant et à exploiter la source latine d'une manière plus active et plus personnelle.

Il est une question à laquelle il a déjà été fait plusieurs fois allusion dans le développement précédent et sur laquelle Möser et Montesquieu ont porté toute leur attention, c'est celle de l'organisation judiciaire, plus précisément celle de la procédure judiciaire chez les Germains. Ce n'est pas une question accessoire pour deux auteurs dont la préoccupation principale est d'élaborer un système juridique qui garantisse la liberté individuelle des citoyens. Le fait qu'ils donnent un sens plus ou moins restrictif à la notion de citoyenneté ne diminue en rien l'intérêt de ce débat sur la justice et sur la procédure. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir Montesquieu accorder dans le livre douzième qui étudie la liberté politique dans son rapport avec le citoyen une importance toute particulière aux garanties judiciaires, consacrer une par-

tie considérable de son chapitre sur la constitution anglaise à ces garanties et faire de la procédure judiciaire l'objet principal du livre vingt-huitième qui traite de l'origine et des révolutions des lois civiles chez les Français. Dans ce dernier cas, l'examen de l'origine des lois civiles amène notre auteur à se pencher sur les coutumes judiciaires germaniques d'où est dérivé une bonne partie du droit civil français. On retrouve le même intérêt pour le droit civil et pour la procédure judiciaire chez Möser. Une importante partie des *Fantaisies Patriotiques* est consacrée à ce problème. Dans la première partie de l'*Histoire d'Osnabruck*, l'étude des anciennes institutions germaniques porte essentiellement sur deux points : l'organisation judiciaire et l'organisation militaire. Le premier pacte, qui instaure les communautés rurales, et le second, qui règle le problème de la sécurité des personnes et des biens dans les "mannies", ont essentiellement pour objet de définir les procédures qui permettent de sanctionner les délits et de régler les conflits de propriété. Même le troisième pacte qui crée les confédérations n'est pas à finalité exclusivement militaire : l'assemblée de la nation a aussi pour mission d'arbitrer les conflits qui n'ont pas trouvé de solution au niveau inférieur. Il est significatif que les seules autorités que tolèrent les Saxons, soient, en dehors des chefs de guerre et des rois, qui n'ont qu'une fonction représentative, des juges et des échevins. Il est significatif encore que la plupart de ces institutions relèvent moins du droit public ou politique que du droit civil. Tandis que Möser affirme que dans les premiers temps "tout était délit privé" (504), Montesquieu note que chez les peuples germaniques "la disposition de la loi civile força la loi politique" (505).

Pour étudier l'organisation de la justice et la procédure judiciaire chez les Germains les deux auteurs restent encore, comme on a pu le constater, tributaires de Tacite. Tout ce qu'ils disent des compositions dans les premiers temps leur est, en effet, fourni par cet auteur. Or les compositions constituent un élément capital de ces institutions ju-

(504) *Ibid*, p. 85, note d.

(505) *Esprit des lois*, p. 549.

diciaires primitives. Mais elles n'en sont pas l'élément unique. Aussi les deux écrivains ont-ils été obligés, pour pousser plus loin leur enquête, soit de solliciter leur source latine et d'en tirer certaines conséquences implicites, soit de recourir à des sources plus tardives, qui ne manquent pas. S'il n'utilise guère le glossaire de du Cange, Montesquieu est un lecteur aussi attentif que Möser des anciens recueils de codes et de formules, des capitulaires carolingiens et de ceux qui, comme Baluze, Bouquet et du Chesne, les ont rassemblés. On ne reviendra pas sur la première caractéristique du droit germanique qui est de remplacer la sanction pénale par des peines pécuniaires, autrement dit par des compositions. On sait que les deux auteurs accordent une grande importance à ce système qui permet à tout homme libre d'échapper aux peines corporelles considérées comme infamantes et inutiles lorsqu'elles peuvent être remplacées par des procédés tout aussi dissuasifs. On sait encore qu'ils donnent de ce système la même explication. Un sentiment très vif de l'honneur interdisait aux Germains, peuples libres et indépendants, qui considéraient le droit de vengeance comme une sorte de droit naturel (506), de se soumettre aux sentences d'un juge qui aurait eu le droit de prononcer des peines afflictives. La composition était un moyen d'éteindre la haine sans porter préjudice à l'honneur des parties et sans prolonger des guerres privées qui eussent été nuisibles à la liberté de tous. Mais c'est surtout la peine afflictive elle-même qui offensait le sens de l'honneur de ces peuples guerriers. Montesquieu le dit explicitement :

"Nos pères, les Germains, n'admettoient guère que des peines pécuniaires. Ces hommes guerriers et libres estimoient que leur sang ne devoit être versé que les armes à la main" (507).

(506) Pour Möser, le droit de vengeance est lié à celui du premier occupant. Ils sont l'un et l'autre inhérents à l'état de nature, c'est-à-dire au stade patriarcal. C'est par un "contrat original" ("Originalkontrakt") que les premiers occupants ont confié à la société ou à l'autorité qui la représente le soin d'exercer ce droit de vengeance selon la loi du talion. (Cf. *PPH* IV, 34, *Ueber die Todesstrafe*, HKA VII, p. 111 sq.).

(507) *Esprit des lois*, p. 329 sq.

Bien qu'il soit un peu moins explicite sur ce point, Möser fait de l'honneur le principe de toute les institutions saxonnes et il dit expressément, à propos du second pacte, qu'il aurait paru inadmissible aux Saxons qu'un voisin puisse en condamner un autre à mort ou lui infliger des peines corporelles et qu'il ne valait pas la peine de conclure une paix pour perdre vie, honneur et bien par la sentence d'un juge (508). La conséquence est le refus de tout appareil judiciaire indépendant. Le juge n'est pas un magistrat nommé par l'autorité, mais un homme élu par ses pairs et assisté par des échevins qui font à la fois fonction de jurés et de témoins. Comme jurés, ils constatent le délit et comme témoins, ils vérifient que la procédure soit bien respectée et que les amendes soient bien appliquées. Le jugement par pairs est un principe fondamental du droit civil chez Möser et chez Montesquieu. Chez le premier, les propriétaires ne peuvent être jugés que par des propriétaires puisqu'eux seuls connaissent les clauses du contrat qu'ils ont conclu entre eux et qu'il serait impensable qu'un homme libre se soumette à la sentence d'un homme qui ne l'est pas (509). Montesquieu songe moins à la première raison, mais il souligne d'autant plus la seconde dans le chapitre sur la constitution anglaise :

"Il faut même que les juges soient de la condition de l'accusé, ou ses pairs, pour qu'il ne puisse pas se mettre dans l'esprit qu'il soit tombé entre les mains de gens portés à lui faire violence" (510).

Il faut ensuite que le pouvoir du juge soit restreint. On se souvient que Möser ne lui laisse aucune initiative et limite son rôle à formuler ou rappeler le droit qu'ont fixé dans leur pacte les membres égaux de

(508) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 70.

(509) Möser résume le principe du droit pour tout homme d'être jugé par ses pairs en une formule imagée et suggestive : "La sagesse du chat ne peut jamais prononcer une sentence valable contre les souris ; mais les souris doivent être jugées par les souris et les chats par les chats". (*PPH* I, 51, HKA IV, p. 251).

(510) *Esprit des lois*, p. 399.

la communauté. Il est le simple exécuter de la volonté générale. On retrouve la même méfiance à l'égard de l'arbitraire des juges chez Montesquieu. S'ils ont trop d'initiative ou si leur pouvoir n'est pas séparé du pouvoir législatif, "(ils) peuvent détruire chaque citoyen par (leurs) volontés particulières" (511). La séparation des pouvoirs est une des conditions primordiales de la liberté. Aux débuts de la monarchie française, lorsque le droit était encore calqué sur celui des Germains, on jugeait selon les lieux par pairs ou par baillis. Dans le premier cas, les pairs jugeaient selon l'usage de leur juridiction, dans le second "c'étoient des prud'hommes ou vieillards qui indiquoient au bailli le même usage" (512). Ce procédé suppose que le droit diffère selon les juridictions. Pour Möser, il y a autant de droits et de coutumes qu'il y a de communautés rurales ou de "mannies". Un code général eût été mal adapté aux exigences locales et aurait pu porter préjudice à la liberté. L'auteur allemand est tout aussi hostile aux codes uniformes que l'auteur français (513). Il ne suffit pas que les codes soient adaptés aux lieux, mais il faut encore qu'ils fixent pour chaque délit, pour chaque blessure, les amendes avec la plus grande précision afin d'éviter que les plaignants ne surévaluent les indemnités qu'ils réclament et, surtout, afin que rien ne soit laissé à la libre appréciation, c'est-à-dire à l'arbitraire du juge. Les amendes doivent être prévues jusque dans le moindre détail par les membres de la communauté. Montesquieu insiste autant sur ce point que Möser.

"Si les tribunaux ne doivent pas être fixes, écrit-il dans le chapitre sur la constitution anglaise, les jugements doivent l'être à un tel point, qu'ils ne soient jamais qu'un texte précis de loi. S'ils étoient une

(511) *Ibid.*, p. 398.

(512) *Ibid.*, p. 859.

(513) On se souvient que Möser a rédigé pour les *Fantaisies Patriotiques* un article intitulé : *La tendance actuelle à faire des lois et des ordonnances générales est dangereuse pour la liberté publique* (PP: II, 2, p. 22 sq.) et que Montesquieu traite dans le même esprit des idées d'uniformité dans l'*Esprit des Lois*, L XXX, 18, p. 882.

opinion particulière du juge, on vivroit dans la société sans savoir précisément les engagements que l'on y contracte" (514).

Dans l'évolution des amendes, il est bien près de rejeter, comme Möser, toute considération morale :

"C'est le triomphe de la liberté, lorsque les lois criminelles tirent chaque peine de la nature particulière du crime. Tout l'arbitraire cesse ; la peine ne descend point du caprice du législateur, mais de la nature de la chose ; et ce n'est point l'homme qui fait violence à l'homme" (515).

Möser s'inspire probablement de ce passage lorsqu'il affirme que chez les Saxons chaque blessure était évaluée selon sa gravité, toutes les parties du corps comptées avec le plus grand soin et chacune d'entre elles assorties d'une taxe précise. "Le juge, ajoute-t-il, n'avait même pas le pouvoir de déduire de ce qui valait pour l'orteil droit ce qu'il fallait décider pour l'orteil gauche... Par leur passion obstinée de la liberté, (les Saxons) rejetaient toutes considérations morales, parce que l'imagination et l'humeur y auraient eu une trop grande part" (516). Il s'en tient donc également aux peines qui "descendent de la nature de la chose". Dans le même passage, il loue également les anciens d'avoir refusé les codes écrits qui sont le fait d'autorités désireuses d'ébranler la puissance législative du peuple. Sa méfiance à l'égard des lois

(514) *Esprit des lois*, p. 399. Il est intéressant de noter que Montesquieu fait allusion dans ce passage au contrat social.

(515) *Ibid.*, p. 433.

(516) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 77.

écrites est constante et elle est l'un des "leitmotifs" des articles des *Fantaisies Patriotiques* où sont abordés les problèmes du droit (517). Montesquieu insiste moins sur ce point, mais il remarque, avec une nuance d'admiration qu'autrefois la procédure exigeait de la part de ceux qui jugeaient peu de compétence et qu'"on décidoit les affaires dans chaque lieu, et suivant quelques coutumes simples, qui se recevoient de la tradition" (518). Cette remarque implique que le droit coutumier n'était pas écrit et que c'était bien mieux ainsi. L'absence de lois écrites est d'ailleurs confirmée par ce que Montesquieu appelle la "procédure par record". L'ignorance de l'écriture interdisait les procédures secrètes et exigeait que les procès soient publics. Car "l'usage de l'écriture arrête les idées, et peut faire établir le secret ; mais quand on n'a point cet usage, il n'y a que la publicité de la procédure qui puisse fixer ces mêmes idées. Et comme il ne pouvoit y avoir de l'incertitude sur ce qui avoit été jugé par hommes, ou plaidé devant hommes, on pouvoit en rappeler la mémoire toutes les fois qu'on tenoit la cour, par ce qui s'appelloit la procédure *par record*" (519). En note Montesquieu précise :

"On prouvoit par témoins ce qui s'étoit déjà passé, dit, ou ordonné en justice" (520).

Möser résume la procédure "par record" en une formule :

"Les archives des lois étaient dans la mémoire des hommes" (521)

Cette procédure "par record" est encore une garantie pour la liberté dans la mesure où elle dispense le juge de consulter les livres de code

(517) Cf. en particulier, PPh I, 51 : *Ueber die Art und Weise, wie unsere Vorfahren die Prozesse abgekürzt haben* (HKA IV, p. 246 sq.)

(518) *Esprit des Lois*, p. 859.

(519) *Ibid.*, p. 845.

(520) *Ibid.*

(521) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 78.

ou des juristes étrangers à la communauté. C'est en ce sens que les échevins remplissent leur rôle de témoins : leur témoignage ne porte pas sur les faits incriminés mais sur les jugements passés qu'il faut rappeler ou sur la sentence présente qu'ils gardent dans leur mémoire pour empêcher que les parties ne puissent contester le jugement ou se prévaloir de quelque prescription.

Un système judiciaire qui ne prévoit que des peines pécuniaires ignore toute forme d'accusation publique. Montesquieu explique très clairement l'absence de partie publique chez les Germains :

"Comme, par les lois saliques et ripuaires, par les autres lois des peuples barbares les peines des crimes étoient pécuniaires, il n'y avoit point pour lors, comme aujourd'hui parmi nous, de partie publique qui fut chargée de la poursuite des crimes. En effet, tout se réduisoit en réparation des dommages ; toute poursuite étoit, en quelque façon, civile, et chaque particulier pouvoit le faire" (522).

Möser confirme ce point lorsqu'il écrit qu'on ne connaissait pas de crimes publics chez les Saxons et encore moins d'accusateur public (523). A ses yeux, cette particularité est une preuve supplémentaire de l'esprit de liberté qui inspire toute la procédure judiciaire saxonne. Tant que toute affaire reste délit privé, il n'est pas besoin de faire appel à une autorité publique indépendante qui se charge de l'instruction et soumet l'inculpé à une enquête qui serait préjudiciable à son honneur et à sa liberté. Dans un Etat moderne qui a atteint la perfection de la puissance et qui laisse peu de marge à la liberté des particuliers, tout est considéré comme violation de la paix publique et comme "delictum publicum" et finalement comme "crimen laesae majestatis" (524). Mais l'absence

(522) *Esprit des lois*, p. 847 sq.

(523) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 84.

(524) *Ibid.*, p. 85, note d. Möser reprend la distinction entre "procès d'accusation" et "procès d'inquisition" en *PPH* III, 23, HKA VI, p. 76 sq., il y souligne que l'absence de ministère public est un principe que les Anglais ont repris aux anciens Saxons.

de partie publique oblige la partie lésée à déposer plainte et à accepter le combat judiciaire. Le procès germanique tel que le conçoivent Montesquieu et Möser ne connaît, en effet que les "preuves négatives". Comme il n'y a pas de ministère public qui puisse procéder à l'instruction et établir la réalité des faits, il ne reste que deux solutions : ou bien la partie accusée reconnaît ses torts et elle paie l'amende fixée ou bien elle dénie par serment l'accusation. Comme le sens de l'honneur ne permet pas aux Germains de douter de la parole d'un homme, il ne reste plus qu'à recourir à la preuve de Dieu ou au combat judiciaire pour régler le conflit. La dénégation sous serment est cette preuve négative qui dispense de toute instruction judiciaire et qui ne laisse d'autre ressource, dès lors que l'on admet que les deux parties sont de bonne foi, que le recours au hasard ou aux armes. Montesquieu consacre plusieurs chapitres au combat judiciaire et aux preuves de Dieu dans le livre vingt-huit de l'*Esprit des Lois*. Son intention est de montrer que ces coutumes, qui paraissent barbares aux esprits modernes et qui sont objectivement déraisonnables, s'expliquent et se justifient par les mœurs et les manières de penser de l'époque où elles étaient pratiquées. Pour étayer son explication, il remonte aux institutions germaniques et indique expressément parmi les lois qu'il cite celles des Saxons. Il y découvre que "la loi du combat était une suite naturelle et le remède de la loi qui établissait les preuves négatives" (525). Lorsque le plaignant voyait, en effet, que sa plainte allait être injusment éludée par un serment, il ne lui restait qu'à faire appel au combat, surtout s'il était guerrier, pour demander raison du tort qu'on lui faisait. Ces règles sont "tirées de la nature de la chose" (526) :

"Il falloit, selon le langage des lois des barbares, ôter le serment des mains d'un homme qui en vouloit abuser" (527).

(525) *Esprit des lois*, p. 809.

(526) *Ibid.*

(527) *Ibid.*

Coutumes barbares certes ! Montesquieu reconnaît que l'on pourra être étonné que "nos pères fissent dépendre l'honneur, la fortune et la vie des citoyens, de choses qui étoient moins du ressort de la raison que du hasard ; qu'ils employassent sans cesse des preuves qui ne prouvoient point, et qui n'étoient liées ni avec l'innocence, ni avec le crime" (528) Il explique la coutume du combat comme Möser explique le "Faustrecht" : pour des hommes comme les Germains qui vivaient dans une indépendance extrême et qui avaient l'habitude de se faire justice eux-mêmes en se faisant la guerre, sans jamais recourir à un tribunal, la seule manière de limiter les effets désastreux des conflits de clans consistait à mettre les guerres sous règle. Elles se faisaient donc selon des règles précises et sous les yeux d'un magistrat. Dans un système judiciaire qui ne connaît que les preuves négatives et qui ignore tout droit objectif, la justice se réduit à la procédure. Le combat tient lieu de procès et l'essentiel est qu'il se fasse selon les règles. Son issue décide de la justesse de la cause : les Germains considéraient en effet, "l'événement du combat pour un arrêt de la Providence, toujours attentive à punir le criminel ou l'usurpateur" (529). Telle était la manière de penser de "nos pères". Aussi ces lois étaient-elles en un tel accord avec les moeurs, que "ces lois produisirent moins d'injustices qu'elles ne furent injustes" (530). Möser s'attarde moins longuement sur le combat judiciaire et les preuves de Dieu dans l'*Histoire d'Osnabruck* que Montesquieu dans l'*Esprit des Loix*. Mais ce qu'il en dit révèle qu'il explique et justifie ces procédés comme l'auteur français :

"Dans les affaires, écrit-il qui ne pouvaient pas être élucidées ou décidées par l'assemblée ordinaire ou extraordinaire ni par les échevins, ils (les anciens) avaient recours à la preuve de Dieu ou au jugement de Dieu (...). Leur sens de la liberté se manifestait éga-

(528) *Ibid.*, p. 811.

(529) *Ibid.*, p. 811 sq.

(530) *Ibid.*, p. 813.

lement en ceci qu'ils préféreraient trancher les affaires douteuses par le sort, par les hennissements d'un cheval et les cris des oiseaux plutôt que de s'en remettre à la puissance et à l'arbitraire" (531).

Puis il parle dans le même contexte de l'absence de partie publique et de l'obligation pour la partie lésée, de déposer plainte et d'accepter le combat, ce qui prouve bien qu'il lie également le principe du jugement de Dieu et celui de la preuve négative.

Il sera beaucoup plus explicite dans les *Fantaisies Patriotiques*, en particulier dans son article sur le "Faustrecht" qu'il intitule d'une manière très suggestive "Du grand style de l'art chez les Allemands" (532). Il y fera l'apologie du courage, du sens de l'honneur et de la liberté des anciens Allemands qui n'hésitaient pas à recourir aux armes pour se faire justice eux-mêmes. Il est naturel, dira-t-il, que l'homme se serve de sa force pour se venger de l'adversaire qui l'a offensé. Les anciens avaient la sagesse de ne pas réprimer ce "droit inné". Mais ils ont su faire preuve de sagesse en limitant les effets malheureux du droit inaliénable de se faire la guerre. Ils ont ainsi inventé le "Faustrecht" qui soumettait le combat à des règles très strictes. Comme chez Montesquieu le procès se réduit à une procédure et l'issue du combat est interprétée comme un jugement de Dieu (533). Ainsi l'un des textes les plus fameux de Möser, celui qui a le plus séduit les jeunes génies par ses accents patriotiques et son exaltation de la force et qui est à la source du *Götz von Berlichingen* de Goethe est-il directement inspiré de l'*Esprit des Lois* ! Il y a pourtant une différence considérable entre Möser et

(531) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 84.

(532) *PPH* I, 54 : *Der hohe Stil der Kunst unter den Deutschen* (HKA IV, p. 263 sq.).

(533) *Ibid.*, p. 266. Möser précise que "le "Faustrecht" était le droit de mener des guerres privées sous les yeux du juge chargé de veiller à la paix dans le territoire". On a vu que chez Montesquieu le combat judiciaire se faisait sous les yeux du magistrat. Dans un article au titre suggestif (*Ein Denkmal der deutschen Freiheitsliebe* *PPH* IV, 41, HKA VII, p. 133 sq.), Möser loue l'empereur Otton le Grand d'avoir proposé le combat judiciaire pour résoudre un conflit d'héritage qui opposait deux familles aristocratiques.

Montesquieu : alors que le second, malgré toute l'admiration que lui inspirent "nos pères, les Germains", reste un homme des Lumières en reconnaissant que les coutumes judiciaires des anciens étaient objectivement déraisonnables, le premier a tendance à estimer que ces pratiques méritent encore quelque considération de son temps. Il est, certes, suffisamment réaliste et suffisamment homme des Lumières, lui aussi, pour admettre qu'on ne peut plus recourir de son temps au combat judiciaire ou aux preuves par le feu et par l'eau bouillante. Mais il n'hésite pas à affirmer que tout homme qui s'estime lésé dans son bon droit peut encore faire appel de la décision du juge en recourant aux armes (534). Comble d'ironie : pour appuyer cette conception si peu philosophique, il prend à témoin le moins belliqueux des philosophes, Jean-Jacques Rousseau, qui affirme effectivement dans une note d'*Emile* qu'il est des cas où un homme a le droit de réparer lui-même l'offense qu'il a subie ! (535). Ailleurs, il raisonne sur le duel comme il raisonne sur le "Faustrecht" (536). Il approuve cette pratique comme un

(534) HKA IV, p. 268 (dans l'article sur le "Faustrecht"). Mais Möser ajoute aussitôt, avec une pointe d'humour, que l'exercice de ce droit est devenu difficile, maintenant que le plus fort est toujours du côté du juge.

(535) *Ibid.*, p. 265. Au Livre IV d'*Emile*, Rousseau consacre effectivement une longue note à ce problème. Il écrit en particulier : "Un soufflet ou un démenti reçu et enduré ont des effets civils que nulle sagesse ne peut prévenir et dont nul tribunal ne peut venger l'offensé. L'insuffisance des loix lui rend donc en cela son indépendance ; il est alors seul magistrat, seul juge entre l'offenseur et lui. Il est seul interprète et ministre de la loi naturelle, il se doit justice et peut seul se la rendre, et il n'y a sur terre nul gouvernement assés insensé pour le punir de se l'être faite en pareil cas". (éd. la Pléiade, t. IV, p. 545). On voit à cet exemple que Möser a lu attentivement *Emile* et que s'il ne s'inspirait pas toujours de l'essentiel, il savait trouver la matière qui lui convenait dans les notes.

(536) PPh IV, 35 : *Also sollte man den Zweikämpfen nur eine bessere Form geben* (HKA VII, p. 115 sq.). La formulation du titre prouve déjà que Möser ne considère pas le duel comme une pratique révolue.

moindre mal qui permet de régler par une procédure formelle et solennelle ce besoin impératif qu'éprouve tout homme de réparer son honneur. C'est que l'honneur reste pour Möser, aujourd'hui comme autrefois, surtout chez les peuples germaniques, une passion qui est bien plus forte que ce besoin de se distinguer des autres dont Montesquieu fait le ressort du gouvernement monarchique.

Mais l'auteur de l'*Histoire d'Osnabruck* et des *Fantaisies Patriotiques* a une autre raison encore d'accorder quelque crédit à des pratiques judiciaires qui font plus de place au sort ou au hasard des armes qu'à l'appréciation objective d'un délit dûment constaté : il est convaincu que l'objectivité est impossible parce que la raison humaine n'est pas en mesure d'accéder à la connaissance de ce qu'il appelle le droit "réel", c'est-à-dire un droit qui est l'expression de la justice parfaite. Son scepticisme l'amène à distinguer le droit "formel" du droit "réel" et à accorder sa préférence au premier (537). Il en est du droit "réel", qui n'est autre chose que le droit naturel, comme de la religion naturelle : dès lors qu'on laisse à l'homme la liberté de fixer la vérité selon sa raison, il y aura autant de vérités qu'il y aura d'hommes qui prétendent raisonner. La vérité qui se donne pour objective ne sera en fait, qu'une vérité subjective. De la subjectivité à l'arbitraire, il n'y a qu'un pas que certains, surtout s'ils détiennent quelque pouvoir, n'hésiteront pas à franchir. Möser ne conteste pas plus qu'il y ait un droit "réel" qu'il ne conteste qu'il y ait une religion naturelle. Mais, comme ce droit échappe à notre entendement, ceux qui prétendent s'y conformer dans leurs jugements se trompent eux-mêmes en trompant les autres. Le seul moyen d'éviter l'anarchie ou l'arbitraire consistera donc à recourir au droit "formel" qui déclare qu'est vrai ou juste ce qui a été déclaré comme tel par un acte juridique solennel. Il devient alors superflu de se demander si la sentence est conforme à la justice absolue : l'essentiel est qu'elle ait été établie selon les

(537) Möser développe cette conception des deux droits en *PPh* IV, 30 : *Von dem wichtigen Unterscheide des wirklichen und förmlichen Rechts* (HKA VII, p. 98 sq.).

formes prescrites. C'est ainsi que faisaient les anciens Allemands chez lesquels le procès était tout entier dans la procédure et qui échappaient de la sorte aux inconvénients d'un droit prétendument "réel", mais en réalité trop souvent arbitraire. Chez eux le droit "formel" garantissait la liberté et Möser est convaincu qu'il le garantit encore de son temps. Il est une question qu'il n'aborde pas, mais qui n'a pas dû lui échapper : ce droit formel ne revient-il pas, comme tout droit positif qui s'adapte à la "nature des choses" et qui fait peu de cas de la justice normative, à consolider les situations acquises, par exemple, autrefois, les privilèges des propriétaires ruraux et, à l'époque moderne, ceux de noblesse ? Montesquieu est, sans doute, moins "formaliste" et plus idéaliste que son disciple allemand. Il tient à affirmer, dans *l'Esprit des lois*, un certain nombre de valeurs universelles qui trouvent leur expression dans le droit naturel et il confie au législateur le soin de corriger au besoin les effets pernicieux du déterminisme physique ou social (538). Mais, d'un autre côté, il tend au positivisme en faisant des lois le résultat de rapports divers qui sont dans "la nature des choses" et qui échappent au contrôle du législateur. Des leçons de son maître Möser semble avoir surtout retenu ce second aspect, ce positivisme qui explique sa préférence pour le droit formel.

Il est bien d'autres points de convergence entre *l'Esprit des lois* et la première partie de *l'Histoire d'Osnabrück* d'où l'on pourrait déduire que l'auteur du second ouvrage a lu de très près le premier. C'est ainsi que l'on peut se demander si l'idée du troisième contrat qui fonde l'association de caractère défensif entre plusieurs "mannies" ne tire pas son origine du chapitre premier du livre dix-neuf où Montesquieu montre comment les républiques pourvoient à leur sécurité. La ré-

(538) R. Shackleton (*Montesquieu, Biographie critique, op. cit.*, p. 193 sq.), donne une liste des lois naturelles que l'on trouve dans *l'Esprit des lois*. Mais il souligne que ce ne sont pas des lois naturelles au sens où l'entendent Grotius, Pufendorf, Burlamaqui et Donnat. Elles sont plus proches de la notion scientifique d'une loi de la nature en tant que loi du mouvement selon Descartes et selon Montesquieu lui-même. Elles n'ont donc plus pour base des abstractions rationnelles et a priori mais elles sont reliées, autant que possible, aux sciences naturelles.

publique fédérative y est présentée comme une forme de constitution "qui a tous les avantages intérieurs du gouvernement républicain et la force extérieure de la monarchie" (539). Montesquieu l'appelle "association" et donne en exemple celles que formèrent les peuples germaniques pour se défendre contre la puissance romaine. Dans l'*Histoire d'Osnabruck*, les petites associations de propriétaires libres sont de véritables républiques qui s'associent à leur tour en une confédération nationale pour pourvoir à leur sécurité extérieure. Chacune garde son autonomie et conserve ainsi "tous les avantages intérieurs du gouvernement républicain" : aucune "mannie" ne peut intervenir dans les affaires intérieures d'une autre. Le chef de la confédération est un roi élu et sans onction qui n'a aucun pouvoir dans les affaires intérieures, mais qui confère à l'Etat confédéré, par sa présence, la cohérence d'une monarchie pour tout ce qui concerne les affaires extérieures. Möser définit la Germanie, la grande "Heermannie", comme une sorte de royaume dont les membres sont appelés des "confédérés", des "Bundesgenossen" (540), et dont toutes les institutions sont déterminées par les impératifs de la guerre. On sait que les Saxons n'en font pas partie et qu'ils forment des associations entre eux, selon les besoins. Montesquieu affirme que c'est la frayeur qui a poussé les barbares à s'associer pour résister à la puissance romaine parvenue au comble de sa grandeur. Möser dit de même qu'après la défaite de Varus dans la forêt de Teutoburg, les Bructères, les Angrivariens et les Chérusques vécurent dans la crainte constante d'une vengeance romaine et firent de grandes associations pour se mettre en état de se défendre contre ce danger.

On ne s'étonnera pas de voir encore les deux auteurs aborder l'époque carolingienne sous un angle qui est à peu près le même, c'est-à-dire sous celui des institutions civiles et militaires, du statut des terres, fiefs ou alleux, et du sort des anciennes libertés germaniques. Sur ces différents points on constatera des analogies qui peuvent fort bien s'expliquer, comme c'était parfois le cas pour la *Germanie* de Tacite,

(539) *Esprit des lois*, p. 369.

(540) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 170.

par le recours aux mêmes sources, à Baluze, à du Chesne, aux capitulaires carolingiens. Mais les sources communes n'expliquent pas tout. Elles ne suffisent pas à justifier l'intérêt commun pour certains thèmes ni l'identité des points de vue. On sait par exemple que chez Möser l'occupation franque entraîne d'importants changements dans la constitution saxonne primitive, mais qu'après avoir accepté de se convertir au christianisme les Saxons ont recouvré une partie de leur autonomie et de leurs libertés. Montesquieu ne dit pas autre chose lorsqu'il remarque que Charlemagne a affranchi les Saxons parce qu'ils avaient embrassé le christianisme et qu'en leur accordant une charte d'ingénuité il les a rétablis dans leur première liberté et exemptés de payer le cens (541). Mais l'esprit du temps a fini par l'emporter sur le respect des coutumes indigènes. Pour Möser, c'est l'esprit du christianisme et le développement du commerce avec son corollaire, l'apparition de grandes fortunes mobilières, qui a provoqué la disparition progressive du système des compositions et l'application généralisée des peines afflictives. Montesquieu résume cette évolution ou, plutôt la coexistence des deux systèmes juridiques, lorsqu'il parle des conséquences de la soumission des Saxons aux Francs :

"On voit (dans les codes des Saxons) l'esprit des lois des Germains dans les peines pécuniaires, et celui du vainqueur dans les peines afflictives" (542).

Le fait que Möser et Montesquieu indiquent la même hiérarchie civile et militaire chez les Carolingiens, "missus", comte et centenier, ne prête guère à conséquence : ce sont là des notions qui étaient familières à tous les historiens du temps. Mais on relèvera qu'ils attribuent l'un et l'autre des pouvoirs militaires et judiciaires au comte qui était à la fois juge et chef de guerre (543), selon le principe "que ceux qui

(541) *Esprit des lois*, p. 909.

(542) *Ibid.*, p. 792.

(543) *OG* 1, HKA XII, 1, p. 252.

étoient sous la puissance militaire de quelqu'un, étoient aussi sous sa juridiction civile" (544). Ils distinguent tous deux des juridictions particulières pour le "missus", le comte et le centenier qui réunissent leurs cours de justice ou "placites" (Möser les appelle "Gerichtstage" ou "Gödinge") à date fixe (545). Les comtes ont des pouvoirs judiciaires plus importants que les centeniers puisqu'ils peuvent condamner à mort, juger de la liberté et de la restitution des biens (546). Montesquieu voit dans ces différentes juridictions les origines des justices seigneuriales qui sont indépendantes du pouvoir central. Möser considère également la multiplicité des ressorts comme un signe d'indépendance. Il reconnaît l'esprit des anciennes libertés saxonnes dans la présence des échevins qui assistent le comte dans ses tribunaux et qui lui indiquent les coutumes locales auxquelles il doit se conformer. Montesquieu n'ignore pas ces échevins et il souligne qu'aucun magistrat ne jugeait seul, usage, dit-il "qui tiroit son origine des forêts de la Germanie" (547).

Les deux auteurs distinguent trois classes principales dans la société carolingienne : les nobles, les hommes libres et les leudes. Mais les nobles, qui ont perdu leur indépendance, sont eux-mêmes les leudes du roi qui les conduit à la guerre, tandis que les hommes libres, c'est-à-dire les hommes qui n'ont pas de bénéfices ou de fiefs et qui ne sont pas soumis à la servitude de la glèbe, servent dans la milice sous le comte ou, au niveau du bourg, sous les officiers du comte, que Montesquieu désigne du nom de "centeniers" et Möser celui de "capitaines" ou de baillis nobles, de "Edelvögte". Chez l'auteur français, comme chez l'auteur allemand, l'homme libre doit contribuer à la

(544) *Esprit des Lois*, p. 910.

(545) *OG* 1, p. 283 et *Esprit des Lois*, p. 835.

(546) *Esprit des Lois*, *ibid.* Möser, qui insiste davantage sur les libertés que les Saxons ont conservées dans la monarchie carolingienne, est moins explicite sur le droit qu'avait le comte d'infliger la peine de mort. Il réserve ce droit à la "Obersale", au futur tribunal de la Sainte-Vehme, que préside le "missus".

(547) *Ibid.*, p. 912.

défense parce qu'il est propriétaire. Montesquieu précise qu'il doit fournir un homme pour quatre manoirs, c'est-à-dire pour quatre manses (548). Möser ne donne pas cette précision dans l'*Introduction générale*, mais il affirmera plus tard, dans certains développements historiques des *Fantaisies Patriotiques* ou de ses articles contre-révolutionnaires, qu'il fallait plusieurs manses pour équiper un homme d'armes à cheval (549). Ils constatent tous deux que les terres libres se transforment peu à peu en fiefs et les hommes libres en vassaux. Montesquieu donne les raisons de cette évolution. Les hommes libres trouvant avantage à être vassaux du roi ou d'un grand seigneur lui donnent leurs alleux, les reprennent sous forme de "fief de reprise" en désignant d'avance leurs héritiers. Il précise que cette procédure a eu lieu surtout dans les désordres de l'époque carolingienne, sous les successeurs de Charlemagne, où tout le monde avait besoin d'un protecteur et voulait faire corps avec d'autres seigneurs. C'est ainsi que s'est formée la monarchie féodale (550). On se souvient que Möser a déjà analysé de la même façon l'évolution du statut de la propriété libre dans la Préface. Il note dans l'*Introduction générale* que Charlemagne a permis à certains propriétaires libres de se "recommander" à lui pour se mettre à son service (551). Or Montesquieu nomme également "recommandation" la procédure par laquelle la propriété libre est transformée en fief de reprise. On voit par là que les deux auteurs accordent une grande importance au statut de la propriété foncière et qu'ils définissent les rapports qui s'établissent entre les hommes libres et le comte ou entre les vassaux et leurs seigneurs comme des liens "réels", c'est-à-dire comme des liens qui dépendent moins de la personne que du régime de la propriété.

(548) *Ibid.*, p. 979.

(549) *Cf.* par exemple HKA IX, p. 189.

(550) *Esprit des Lois*, p. 953.

(551) *OG* 1, HKA XII, p. 266.

Malgré leur évidence, les analogies qui se dégagent de l'analyse que Möser et Montesquieu font des structures sociales, politiques et militaires dans l'empire carolingien gardent un caractère ponctuel et ne sauraient faire perdre de vue l'essentiel : c'est par leur vision de l'antiquité germanique que les deux auteurs sont les plus proches l'un de l'autre et c'est dans le domaine des anciennes libertés allemandes que l'*Histoire d'Osnabruck* est le plus étroitement tributaire de l'*Esprit des lois*. Les fragments sur l'*Art chez les anciens allemands* le confirme : Montesquieu a proposé à Möser une lecture de la *Germanie* de Tacite qui lui a permis de reconstituer ce tableau de l'âge d'or des propriétaires libres saxons où la liberté et la propriété des individus s'accordent parfaitement avec les exigences de l'ordre communautaire. C'est peut-être dans la forme du procès germanique que cet équilibre entre ordre et liberté trouve son illustration la plus éloquente et c'est dans ce domaine de la procédure, à laquelle les maîtres de l'école du droit historique allemand, Eichhorn, Waitz et de Savigny, accorderont toute leur attention, que Möser doit le plus à Montesquieu (552). L'admiration commune qu'inspire aux deux auteurs l'antiquité germanique marque les limites de leurs "historicisme" (553). S'il est vrai que leur positivisme et leur tendance à réduire toutes les valeurs à de simples rapports qui changent selon les lieux et les temps aboutissent à un certain relativisme moral, il n'en demeure pas moins qu'ils ont trouvé l'un et l'autre dans le passé, en particulier dans le passé germanique, des valeurs, comme la liberté et l'honneur, auxquelles ils accordent un caractère universel et intemporel. Malgré les apparences, l'*Histoire d'Osnabruck* n'est pas plus une oeuvre purement historique que l'*Esprit des lois*. Ce sont des ouvrages de réflexion politique dans

(552) C'est Elsa Sjöholm, *Rechtsgeschichte als Wissenschaft und Politik*, op. cit. qui a montré que Montesquieu était, par le truchement de Möser, l'inspirateur de l'école du droit allemand pour tout ce qui concerne l'interprétation et l'exploitation du procès germanique.

(553) F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* compte Montesquieu et Möser parmi les pionniers de l'historicisme.

lesquels l'histoire fournit les armes qui servent à lutter contre les tendances despotiques de l'absolutisme monarchique moderne et à élaborer un modèle de société où les exigences de l'Etat moderne, dont il faut bien accepter la réalité, s'accordent au mieux avec celles de la liberté individuelle du citoyen. On peut se demander si les deux auteurs ne projettent pas dans le passé les valeurs dont ils ont besoin pour étayer leurs thèses et s'ils ne mettent pas l'histoire au service d'une politique qui se situe à mi-chemin entre le libéralisme et le conservatisme. L'antiquité germanique vient à point pour justifier chez Montesquieu les prérogatives de la noblesse et chez Möser celles des propriétaires ruraux. Mais ce procédé n'est pas nouveau : depuis le XVIIe siècle le passé des peuples nordiques, germaniques ou saxons a toujours été exploité à des fins politiques actuelles.

*

* *

Si l'on excepte les quelques éléments, en général d'ordre plutôt formel, que Möser a empruntés à Voltaire, on reconnaît dans l'*Histoire d'Osnabruck* essentiellement l'influence de Montesquieu et de Rousseau. Cette influence porte moins sur la matière historique proprement dite, encore que dans ce domaine l'apport de Montesquieu ne soit pas négligeable, que sur la pensée politique qui détermine la vision de l'histoire. Des trois auteurs, c'est évidemment Möser qui est le plus historien et, en conséquence, le plus positiviste et le moins normatif. Mais il a ceci de commun avec ses deux homologues français qu'il s'est efforcé comme eux de créer une science politique moderne. Tous trois accordent la même importance à l'idée de liberté. Est libre pour eux l'homme qui n'est pas soumis à l'autorité arbitraire d'un autre homme. Ce goût de la liberté ainsi définie fait qu'ils sont tous trois adversaires résolus du gouvernement despotique, qu'ils condamnent avec une

égale énergie. Mais aucun d'entre eux n'est anarchiste ou libertaire. Ils admettent d'un commun accord les exigences de la vie en société et reconnaissent à l'Etat, qu'ils considèrent comme le garant du bien commun, le droit à l'existence. S'ils sont d'accord pour refuser l'Etat despotique, ils le sont moins pour définir la forme d'Etat qui permet de concilier les exigences de la liberté et celles de l'intérêt public, autrement dit les droits des particuliers et ceux de l'Etat.

Rousseau est, des trois auteurs, le moins historien et le plus normatif. Il prend pour point de départ les droits de l'homme qu'il ne dégage pas de l'étude du passé, mais qu'il fixe a priori comme des valeurs rationnelles et universelles. Parmi ces droits, le premier est la liberté qui est le fondement de la dignité humaine. Tout homme a le droit d'être libre sans que soient pris en considération son statut social et les conditions concrètes de son insertion dans la société humaine. L'homme était libre dans l'état de nature. Il ne l'est plus dans les sociétés telles que les a produites l'histoire. Il faut donc inventer une société nouvelle qui lui rendra cette liberté perdue et qui lui assurera solennellement par la loi ce qui n'était dans l'état de nature qu'une situation de fait. En ce sens, l'état civil est supérieur à l'état de nature. Dans la société qui est issue du contrat social, la liberté exige une stricte égalité juridique et économique entre les membres de la communauté. Toute inégalité crée des relations de dépendance qui sont la négation de la liberté. Les différences de statut social et juridique qui sont fondées sur la propriété sont injustifiées et condamnables. La seule solution est donc le contrat social que concluent entre eux tous les membres de la communauté sans exception et qui stipule la souveraineté absolue de la volonté générale. Sous cette souveraineté personne ne dépend de quiconque en particulier, mais chacun se soumet à l'autorité de tous. La solution proposée par Rousseau est la plus libérale dans la mesure où elle supprime toute dépendance personnelle et où aucun citoyen ne peut être victime de l'autorité arbitraire exercée par un individu ou par un groupe d'individus. Elle est la plus totalitaire dans la mesure où la volonté générale peut tout exiger des citoyens si la situation l'exige. L'Etat rousseauiste est républicain, même quand le gouvernement est aristocratique ou monarchique. Dans la mesure où Rousseau cherche un modèle dans l'histoire, ce modèle ne peut être que

la république romaine, dont le principe est la vertu.

Montesquieu fait également de la liberté la valeur fondamentale de son système politique. Mais il ne la considère ni comme une pure réalité métaphysique ni comme un droit naturel. Il n'existe pas de liberté en-dehors de la loi. Etre libre c'est "pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et n'être pas contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir ; c'est avoir le "droit de faire tout ce que les lois permettent". Montesquieu s'intéresse moins à la nature du pouvoir législatif qu'aux mécanismes constitutionnels qui le limitent et qui assurent la liberté politique. Les solutions qu'il propose ne sont pas purement normatives, comme chez Rousseau. Elles s'inspirent de modèles qui ont effectivement existé dans le passé ou qui existent encore dans le présent. Le premier modèle est la république romaine que l'auteur de *l'Esprit des lois* admire autant que celui du *Contrat social*. Cette forme de gouvernement repose sur le principe de la vertu qui est l'amour de la patrie et qui est autant une qualité politique qu'une qualité morale. Mais la vertu ainsi entendue est chose fragile et peu répandue. Aussi la république antique n'a-t-elle duré qu'un temps. Elle constitue une sorte d'âge d'or qui a peu de chance de se répéter. Pour Montesquieu le seul système politique que Rousseau recommandât appartient à un passé définitivement révolu. En outre, s'il suppose une certaine austérité des mœurs et une certaine modération dans les fortunes, le régime républicain ne postule pas la stricte égalité : le citoyen romain est le quirite qui possède des biens. Montesquieu accorde donc moins d'importance au principe de l'égalité que Rousseau. Le second modèle dont il s'inspire est la monarchie parlementaire anglaise qui fonctionne effectivement à son époque, mais qu'il idéalise quelque peu pour en dégager un système politique qui est, en fait, normatif. Héritière des anciennes institutions germaniques, la monarchie anglaise repose sur la séparation et l'équilibre des pouvoirs qui sont le moyen d'assurer la liberté du citoyen. Montesquieu ne dit pas quel est le principe de ce gouvernement. Peut-être aurait-il répondu, si on le lui avait demandé, que c'est l'esprit de commerce. Etant une forme mixte qui tient à la fois de la république et de la monarchie le système anglais repose à la fois sur la vertu et sur l'honneur. Il n'est en aucun cas égalitaire. L'équilibre des pouvoirs exige au contraire l'inégalité, puisque nobles et communs se contrôlent mutuelle-

ment par l'intermédiaire des deux chambres et que le pouvoir législatif qu'ils détiennent ensemble freine le pouvoir exécutif royal qui constitue lui-même un frein au pouvoir du Parlement. En outre, la justice, qui est indépendante, fonctionne selon le principe que chacun a le droit d'être jugé par ses pairs. Un certain vocabulaire moderne qualifierait ce principe de "justice de classe". A l'opposé de ce qui se passe chez Rousseau, c'est donc l'inégalité qui garantit la liberté dans le régime britannique tel que le conçoit Montesquieu. Le troisième modèle que propose l'*Esprit des Lois* est la monarchie française. Mais dans ce type de gouvernement l'écart entre la réalité et l'idéal est encore plus grand que dans le cas du système anglais. Le gouvernement monarchique français contemporain tend au centralisme et à l'absolutisme, c'est-à-dire au despotisme. Il ne peut devenir bon que dans la mesure où il revient à ses origines féodales, à ce gouvernement gothique qui est lui-même héritier, comme le gouvernement britannique, quoique d'une manière un peu différente, des anciennes libertés germaniques. Il est, par essence, inégalitaire et repose sur le principe de l'honneur qui suppose la différence. Le pouvoir royal, qui est à la fois législatif et exécutif, ne peut être limité que par des corps intermédiaires, villes, clergé et surtout noblesse et par les parlements qui veillent au respect des lois fondamentales. Les lois de la justice ne sont pas l'expression d'une volonté générale ni même de la volonté royale, mais de droits, souvent coutumiers, qui peuvent changer selon les lieux. Montesquieu défend les justices seigneuriales qui, loin d'être une forme surannée et favorable à l'arbitraire, constituent une garantie contre l'autoritarisme centralisateur de la monarchie. Le système politique de Montesquieu est libéral, mais il est aussi conservateur : il assure surtout les prérogatives de la noblesse et garantit l'ordre établi tel qu'il résulte du passé féodal.

Tout le système politique de Möser se résume en une formule : "liberté et propriété" qui n'est guère différente de celle d'"honneur et propriété". L'auteur de l'*Histoire d'Osnabrück* emprunte au passé romain, qu'il admire autant que Rousseau et que Montesquieu, le principe du "honor et onus" : seul celui qui contribue aux charges communautaires a droit aux honneurs, c'est-à-dire à la liberté et à l'indépendance du citoyen qui participe à l'élaboration de la volonté générale. Mais seuls les hommes qui peuvent contribuer aux charges, c'est-à-dire ceux

qui ont des biens, peuvent être citoyens. Le citoyen est nécessairement propriétaire. Le système politique idéal est, pour Möser, une réalité historique : c'est celui des anciens propriétaires saxons libres qui formaient entre eux une sorte de république dont les formes rappellent à la fois la république antique et la république selon Rousseau fondée sur le contrat social et le principe de la vertu. Möser appelle cette vertu "honneur", mais il est évident que cet honneur n'est pas celui qui pousse les hommes à se distinguer les uns des autres dans la monarchie : l'honneur des propriétaires saxons est une vertu patriotique qui oblige le citoyen à consentir de grands sacrifices à la communauté en échange du droit d'être libre et indépendant. Dans certains cas, les sacrifices demandés peuvent être aussi importants que chez Rousseau et l'Etat antique peut prendre chez Möser des formes aussi totalitaires et collectivistes que chez l'auteur du *Contrat social*. Les Saxons ne semblent toutefois jamais avoir été contraints à cette extrémité. Leur contrat social s'est fait selon le principe de la concession minimale. Ils n'ont aliéné de leur liberté et de leur propriété que la part qui était strictement nécessaire au bon fonctionnement des institutions communautaires dont le seul but était précisément la préservation de la cellule patriarcale avec son indépendance et ses assises matérielles. La république des propriétaires saxons est égalitaire, mais la société saxonne ne l'est pas. L'égalité reste le privilège des possédants. Ceux qui ne sont pas propriétaires ne sont pas citoyens et ne sont pas libres : ils se trouvent nécessairement dans une relation de dépendance à l'égard des citoyens propriétaires. Ils n'ont de droits que dans la mesure où ils leur sont concédés, moyennant redevance, par leurs protecteurs qui sont citoyens-propriétaires. Sauf dans le cas du serf qui dépend directement de son maître et du client qui est personnellement soumis à son chef noble, la protection n'est jamais accordée à un individu isolé, mais à un groupe constitué en une corporation qui dispose d'une certaine autonomie juridique interne. Dès le départ la société politique de Möser est inégalitaire et corporatiste. Du point de vue historique, cette vision de la société germanique est contestable. Le corporatisme est plutôt un trait particulier à la société médiévale où l'honneur des anciens propriétaires saxons indépendants a été rempla-

cé par l'honneur dans le service. La hiérarchie féodale est faite d'une cascade de dépendances qui va de l'Empereur jusqu'au paysan, en passant par le suzerain et le vassal. Au haut de la hiérarchie, les liens sont personnels et concrétisés par les services qu'on se rend mutuellement. La liberté individuelle n'existe pas. Le roturier, bourgeois ou paysan, n'est libre que dans la mesure où il a quelques droits et il n'a de droit que dans la mesure où il fait partie d'un groupe social dont les modalités d'existence sont fixées par un contrat. Le contrat social est ainsi fractionné en une multiplicité de contrats subordonnés qui instituent des groupes hiérarchisés dont l'organisation interne présente un caractère démocratique.

L'Etat territorial a remis en cause à la fois la république des paysans saxons et la société corporatiste du moyen âge féodal. Comme la monarchie absolutiste de Montesquieu, il tend au despotisme. En supprimant les anciennes hiérarchies garantes de la liberté, il nivelle la société. En face du prince tout-puissant, il n'y a plus de citoyens, mais des sujets qui sont tous traités de la même manière et restent seuls en face du pouvoir. La société absolutiste est une société atomisée et égalitaire. Mais cette égalité est celle des Etats despotiques où "le prince est tout et le reste populace" (554). Comme chez Montesquieu, le principe de cette forme de gouvernement est la crainte qui annihile les volontés et paralyse les énergies. On a pu constater que la critique de l'absolutisme territorial, qui est l'un des thèmes majeurs des *Fantaisies Patriotiques*, est déjà largement amorcée dans l'*Introduction générale*. Le gouvernement absolutiste se veut centralisateur et rationaliste. Sans tenir compte des contingences locales, du droit coutumier, qui est le produit d'une évolution organique et des contrats particuliers qui sont adaptés aux situations concrètes, il légifère dans l'abstrait et veut tout régler au moyen de lois et d'ordonnances générales. L'Etat moderne se prétend éclairé et fait cause commune avec les philosophes auxquels il n'emprunte pas seulement leur

(554) *PPh* I, 4, *HKA* IV, p. 32 : "In despotischen Staaten ist der Herr alles und der Rest Pöbel".

rationalisme, mais encore leurs théories égalitaires et humanitaires. Non content d'avoir transformé les anciens citoyens en sujets, il prétend accorder à tout homme des droits qui devraient rester réservés aux citoyens. Au mépris des hiérarchies anciennes, il en crée de nouvelles qui sont uniquement fondées sur la notion de service. Le fonctionnaire rétribué qui obéit aveuglément aux ordres du prince et de ses ministres prend le pas sur le citoyen indépendant qui considérerait la charge à laquelle ses pairs l'avaient élu comme un honneur. Souvent les fonctionnaires subalternes sont recrutés dans les couches les moins "honorables" de la société, tout comme les gueux qui forment les armées de métier. Ainsi se constitue une sorte d'alliance de fait entre le prince et les hommes les moins recommandables qui étaient autrefois exclus de la vie civique.

Rationalisme, législation humanitaire et égalitaire, fonctionariat rétribué et armées de métier constituent autant de menaces pour les anciens citoyens de l'Etat corporatiste médiéval, qui est un produit naturel de l'histoire, et entraînent le déclin de l'honneur et de la liberté. Le nivellement par le bas que favorise la politique de l'Etat absolutiste porte surtout atteinte à l'honneur des classes productives, paysans, artisans, commerçants, que la confusion fatale entre l'homme et le citoyen met au même rang que les gens qui ne possèdent rien et ne produisent rien (555). Le sentiment de déchéance sociale qui en découle a les mêmes effets que la crainte dans le gouvernement despotique : il provoque le découragement et une baisse de la productivité. L'uniformisation et la rationalisation des lois rendent caduques les vieilles coutumes locales, celles des communautés rurales, par exemple, et suppriment les libertés qui y étaient attachées. Le mépris des autonomies locales favorise la passivité et la résignation. Celui des contrats particuliers aboutit à "la destruction de la propriété privée" (556). Bref, le gouvernement absolutiste "s'éloigne du véritable plan

(555) "Par ce mélange infâme auquel nous assistons aujourd'hui, s'écrie Möser, nous courons le risque de transformer tous les hommes en journaliers" (HKA IV, p. 243).

(556) HKA V, p. 24.

de la nature" et prépare "la voie qui mène au despotisme, lequel prétend tout ramener arbitrairement à quelques règles et perd ainsi la richesse qui est dans la diversité" (557). Möser applique à la réalité sociale et politique ses critères esthétiques de toujours et fait explicitement allusion à la monotonie du théâtre classique français auquel il oppose les produits infiniment variés du génie artistique ou politique allemand. En bataillant contre l'absolutisme éclairé des princes allemands, il fourbit les armes avec lesquelles il s'acharnera, à partir de la fin des années soixante-dix, contre les idées humanitaires des insurgents américains (558), puis, à partir de 1790, contre l'égalitarisme des révolutionnaires français. Se référant à Montesquieu, il récusera alors les "idées simples et uniques" qui mènent directement au despotisme démocratique tout autant qu'au despotisme monarchique (559). Dans les principes qui inspirent les révolutionnaires, il croira reconnaître les principes égalitaires et humanitaires des "philosophes à la mode" et de leurs alliés, les princes éclairés, qu'il combat depuis les années soixante. A une conception présumée rousseauiste de la liberté et de l'égalité il opposera une conception traditionaliste dont le fondement quasi exclusif sera le droit de propriété. Il refusera catégoriquement la théorie des droits de l'homme au nom de la théorie du citoyen-proprétaire.

Mais Möser est réaliste. Il est lui-même fonctionnaire d'un Etat qui se veut éclairé et moderne et il sait qu'il ne peut pas faire comme si cet Etat n'existait pas ni restaurer purement et simplement le passé germanique ou féodal. L'évolution historique est irréversible et il faut bien s'y résigner. Mais il n'y a pas que de la résignation dans cette acceptation du mouvement de l'histoire et des structures étatiques nou-

(557) *Ibid.*, p. 25.

(558) Möser se montre assez discret dans les appréciations qu'il porte sur le conflit qui oppose les colons d'Amérique du Nord à la Couronne britannique. Sa situation politique explique cette discrétion. (Cf. HKA IX, les textes n° 120 et 121, p. 378 sq. et 379 sq.) Mais il est plus explicite dans sa critique de la nouvelle constitution américaine (HKA IX, texte n° 113, p. 368 sq. et n° 119, p. 377 sq.).

(559) HKA IX, p. 182.

velles qui en découlent. Lorsque Möser écrit dans la Préface de l'*Édifice d'Osnabruck* que la quatrième période est celle de l'"heureuse" souveraineté territoriale, il ne fait pas seulement preuve d'ironie et d'opportunisme. Il ne peut, certes, pas attaquer de front un système politique qu'il sert dans sa pratique quotidienne (560). Mais l'opportunisme et la prudence ne suffisent pas à expliquer cette étonnante discrétion. L'expérience a enseigné à Möser que l'Etat territorial n'avait pas que des inconvénients. Lorsqu'il envisage dans la Préface les différentes possibilités constitutionnelles qui s'offraient à l'Allemagne au cours de son histoire, il finit par admettre que, les choses étant ce qu'elles sont, la souveraineté territoriale était finalement la moins mauvaise :

"Et ainsi la dernière possibilité (celle de l'Etat territorial) où chaque souverain territorial considère les anciens citoyens d'Empire qui lui ont été confiés comme les siens, où il cherche son bonheur dans le leur et ne dilapide pas tout en une seule fois, ne serait-ce que pour ménager les intérêts de sa dynastie, où il se heurte éventuellement à une certaine résistance de l'autorité suprême impériale, cette issue a certainement été la meilleure..." (561).

Le pouvoir du souverain n'est donc pas illimité : il trouve au moins un frein dans le bonheur de ses sujets dont dépend le sien, dans l'intérêt de sa Maison et dans le pouvoir impérial. Möser a en outre de bonnes raisons d'attribuer à l'Etat un rôle plus important qu'il ne le fait dans son tableau de l'antiquité germanique ou du moyen âge féodal. Depuis la guerre de Sept ans, l'Evêché d'Osnabruck se trouve en état de

(560) On peut relever à ce sujet que dans sa critique de l'absolutisme territorial Möser ne désigne jamais un Etat précis et celui d'Osnabruck moins que tout autre.

(561) *OG* 1, *HKA* XII, 1, p. 40.

détresse. Le redressement moral et économique du territoire ne peut pas être abandonné à l'initiative des particuliers qui n'ont plus les vertus des anciens citoyens propriétaires. La situation réclame un Etat fort qui sache mobiliser les énergies, imposer des sacrifices, soumettre les intérêts particuliers à l'intérêt général et contrôler l'effort économique d'où il tire ses ressources. Dans une telle situation, ce n'est plus le particulier mais l'Etat qui est le vrai propriétaire des terres, le patron des ateliers et des manufactures, le directeur des compagnies de commerce. La volonté générale qu'il incarne devient alors aussi exigeante que chez Rousseau et elle est en droit d'imposer des restrictions considérables à la liberté des particuliers. Mais cette liberté ne doit pas être totalement supprimée. Elle est source d'une énergie et d'une vitalité dont l'Etat est le premier à tirer profit. Möser doit donc affronter le problème de l'équilibre entre la liberté et l'autorité qu'ont essayé de résoudre, quoique de manière différente, Rousseau et Montesquieu. Il ne peut cependant pas être question pour lui de reprendre la solution rousseauiste d'une liberté purement individuelle opposée à l'autorité de la volonté générale. Comme Montesquieu, il va chercher dans le passé les structures collectives qui créent cet espace de liberté où peuvent s'épanouir les individus. Mais il propose une vision plus corporatiste et donc plus conservatrice de la société que l'auteur français. La situation concrète de l'Evêché d'Osnabruck lui permet d'envisager un effort réformateur qui soit en même temps un effort de restauration : l'Etat moderne, rationaliste et centralisateur, y a laissé subsister, en effet, nombre de vieilles structures héritées du passé médiéval, voire du passé germanique. La principauté osnabruckoise représente pour Möser ce que la monarchie française représente pour Montesquieu : c'est une forme de gouvernement qui révèle une tendance fâcheuse à l'absolutisme mais qui a l'avantage d'être encore solidement enracinée dans le passé féodal. Si le réalisme et le bon sens interdisent le retour pur et simple au passé, la sagesse politique permet de rendre vie à certaines institutions anciennes, d'en reprendre sinon la lettre, du moins l'esprit et de les adapter aux exigences de la situation présente. L'oeuvre de réforme de Möser n'est donc pas une simple restauration, mais elle est le fruit d'un compromis habile entre les structures anciennes et modernes, entre le passé et le présent. Du succès de ce compromis dépend

la solution du problème fondamental, celui de l'équilibre entre la liberté des citoyens et l'indispensable autorité de l'Etat. Comme on l'a déjà souligné au début de ce chapitre, cet effort de réforme suppose une connaissance approfondie du passé qui fournit les critères selon lesquels sera jugé et remodelé le présent et les structures qui permettront de corriger les effets négatifs de l'absolutisme moderne. L'*Histoire d'Osnabruck* constitue le préliminaire indispensable des *Fantaisies Patriotiques* qui prolongent, en les adaptant au présent ou à l'avenir, les réflexions parfois fort actuelles de l'historien.

Ce n'est pas le lieu de reprendre ici les conceptions politiques et sociales qui sont exposées dans les *Fantaisies Patriotiques*. Möser n'a d'ailleurs pas voulu faire un traité de politique systématique. Sa pensée politique s'élabore au jour le jour dans ses articles qui sont faits pour résoudre des problèmes pratiques et concrets et qui recourent le moins souvent possible à la réflexion théorique. Au lecteur de faire l'effort de synthèse qui permet de reconstituer a posteriori les principaux aspects de cette pensée ! Comme on peut s'y attendre, la société que propose Möser est monarchiste, corporatiste et strictement hiérarchisée. L'Etat est comparé à une pyramide dont la pointe est occupée par le souverain et sa famille, la base par les classes productives, paysans et artisans, le milieu par les hauts-fonctionnaires, les commis de l'Etat, l'armée, les intellectuels, la haute et la moyenne bourgeoisie (562). Plus la base est large, plus l'Etat est prospère. Il importe donc de ne pas trop favoriser l'évasion par le haut : les promotions sociales, lorsqu'elles sont possibles, doivent se faire à l'intérieur des sphères d'activité qui sont attribuées à chaque classe. Il serait, en revanche, souhaitable qu'il y ait un mouvement vers le bas, que les enfants de bourgeois, par exemple, acceptent d'apprendre un métier manuel et de se faire paysans ou artisans (563). Cette société est donc formée d'une multitude de corps intermédiaires qui vont de la

(562) PPh II, 56, HKA V, p. 214 sq. : *Der Staat mit einer Pyramide verglichen.*

(563) PPh I, 4, HKA IV, p. 30 sq. : *Reicher Leute Kinder sollten ein Handwerk lernen.* L'idée que les enfants de familles fortunées devraient apprendre la pratique d'un métier manuel est explicitement empruntée à l'*Emile* de Rousseau (cf. *ibid.*, p. 39).

"septième classe" jusqu'au trône du prince. "La meilleure constitution écrit Möser, descend par paliers insensibles du trône et chaque palier a son degré d'honneur qui lui est propre et le septième a autant de droit à l'existence que le premier" (564). Il reprend donc la notion des corps intermédiaires de Montesquieu, mais il la démultiplie, comme il a démultiplié le contrat social de Rousseau.

Il reprend également à l'*Esprit des lois* la notion d'honneur. Il ne s'agit plus tout à fait, cette fois-ci, de l'honneur des citoyens-propriétaires saxons qui présentait certaines analogies avec la vertu républicaine, mais de ce ressort de caractère essentiellement psychologique dont se sert l'Etat pour stimuler l'ardeur des particuliers en exploitant leur désir de se distinguer les uns des autres et de se faire valoir. Möser ne se fait pas plus d'illusion sur la valeur morale de ce ressort que Montesquieu. Mais il prend l'homme tel qu'il est. Dès lors que la vertu républicaine relève de l'utopie ou de l'âge d'or et que la crainte, qui est le ressort du gouvernement despotique, est exclue, il ne reste que l'honneur, ce "puissant ressort de toutes les actions humaines" dont se sert tout Etat qui sait pratiquer "l'art de conduire l'homme" pour flatter ses sujets (565). Mais tandis qu'il reste chez Montesquieu une notion assez générale dont les implications ne sont pas analysées dans le détail, l'honneur prend chez Möser la forme plus précise d'un honneur corporatif, d'une "Standesehre" qui est parfaitement adaptée à un ordre social issu de la féodalité et, probablement aussi, à l'idée que les Allemands se font dans l'ensemble de la société. L'honneur conçu de la sorte n'est pas accordé à l'individu isolé, mais au groupe social auquel il appartient. Il faut être membre dûment qualifié du groupe ou de la corporation pour bénéficier de l'honneur qui lui est attribué. Chaque palier, chaque corps

(564) *Ibid.*, p. 32.

(565) Ces deux citations sont tirées de *PPh* II, 11, HKA V, p. 63 : *Die Vorteile einer allgemeinen Landesuniforme deklamiert von einem Bürger*. Dans cet article, qui est celui où il expose avec le plus de précision sa conception de la hiérarchie sociale, Möser défend, non sans quelque humour, l'idée d'une tenue qui traduirait le rang social de celui qui la porterait. Ce serait un excellent moyen de flatter la vanité des citoyens et de concrétiser leur sens de l'honneur.

intermédiaire a droit à un degré d'honneur qui lui est propre et qui lui vaut un certain nombre de privilèges et de libertés en échange des services qu'il rend à la collectivité étatique. Ainsi personne n'est-il tenté d'aller ailleurs que là où la nature l'a fait naître. Les citoyens sont différents par les fonctions qu'ils assument, mais égaux par l'honneur et le respect auxquels ils ont droit. Cette cascade de corps intermédiaires constitue aux yeux de Möser la meilleure garantie contre le nivellement et le despotisme.

Pour conservatrice qu'elle soit, cette vision de la société a des effets assez révolutionnaires à une époque où le pouvoir a tendance à ne distinguer que les ordres privilégiés, les militaires et les serviteurs de l'Etat et à mépriser le petit peuple des artisans et des paysans. Möser veut au contraire réhabiliter les classes productives en leur restituant cet honneur auquel elles ont droit pour leur fortune et leur travail d'où l'Etat tire l'essentiel de sa subsistance. Paysans, artisans et commerçants sont des actionnaires de l'Etat. Leurs "actions" sont constituées par leurs biens, terres ou fortunes en argent, qu'ils font fructifier par leur travail. Ainsi la propriété reste-t-elle comme autrefois le fondement de la citoyenneté. Mais elle n'est plus réduite à la seule propriété foncière qui reste, certes, la richesse principale de l'Etat, mais qui s'étend désormais à l'"action en argent", acquise par l'artisan qui fabrique ses produits et par le commerçant qui les vend, si possible à l'étranger, pour faire rentrer des devises. L'honneur que confèrent ces "actions" ne se réduit pas à une distinction purement théorique, mais fait des bénéficiaires d'authentiques citoyens qui participent à la vie politique du pays. Les "actionnaires" ont le droit d'élire leurs autorités et d'approuver les impôts, de faire partie, comme les banalistes d'autrefois, de la milice nationale qui devrait remplacer les armées de métier, de jouir de certains privilèges, de manifester par certains signes extérieurs leur rang et d'être élus à certaines charges qui ne sont pas rétribuées (566). Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une démocratie directe. La plupart des prérogatives qui viennent d'être énumérées ne s'exercent qu'à l'inté-

(566) *Ibid.*, p. 58 sq.

rieur du groupe dont ces citoyens font partie. Les charges auxquelles peuvent prétendre les bourgeois ne peuvent être, par exemple, que les magistratures municipales. Mais en matière fiscale, le contrôle des citoyens s'exerce effectivement sur les finances de l'Etat par le truchement des états territoriaux où toutes les classes de la société doivent être représentées et que Möser considère déjà dans l'*Introduction générale* comme les héritiers des anciennes assemblées démocratiques des Saxons. Mais nous sommes loin de la démocratie rousseauiste ! Ceux qui n'ont pas de biens, qui n'ont pas de fortune suffisante pour être contribuables, dont la productivité n'est pas profitable à l'Etat n'ont ni honneur ni droit de citoyenneté. Sont exclus également ceux que frappe quelque déshonneur : les faillis, par exemple, les délinquants ou les enfants naturels. L'honneur est par définition exclusif : il n'y a pas d'honneur à faire partie d'un groupe qui admet tout le monde en son sein et il y en a encore moins à être membre d'une corporation qui tolère des gens sans honneur. Cela est déjà vrai de la famille qui reste, comme à l'époque patriarcale, la cellule de base de la société. Donner aux concubins ou aux filles-mères les mêmes droits qu'aux gens mariés, c'est déshonorer la famille et favoriser sa dissolution. L'indulgence du législateur constitue dans ce cas moins une faute morale qu'une faute politique, car l'Etat est le premier à profiter de structures familiales solides (567). Il faut reconnaître à Möser le mérite d'avoir rendu leur dignité de citoyen au petit peuple des paysans et des artisans que les gouvernements éclairés et leurs amis les philosophes avaient parfois tendance à négliger. Mais il peut se montrer d'une dureté, voire d'une cruauté étonnante à l'égard de ceux qu'il n'estime pas dignes de figurer dans sa société corporatiste (568).

(567) C'est du point de vue de la politique, et non de celui de la morale, que Möser récuse, par exemple, la clémence que l'on manifeste à l'égard des filles-mères : cette clémence est "unpolitisch", contraire aux exigences d'une saine politique (*PPh* II 33, *HKA* V, p. 143 : *Über die verminderte Schande der Huren und Hurkinder*).

(568) On a déjà vu que Möser refuse les droits civiques aux filles-mères et qu'il proteste contre le décret impérial de 1731 qui admet les enfants naturels dans les corporations artisanales. Il exclut également de la hiérarchie sociale les ouvriers et les journaliers qui n'ont que le travail de leurs mains à offrir. S'il y a cent mille manœuvres, il faut avoir le courage d'en laisser mourir cinquante mille de faim, si l'intérêt de l'Etat l'exige. "De grandes fins réclament de grands sacrifices". (*PPh* II, 1, *HKA* V, p. 18).

Le rôle de l'Etat est important dans cette société strictement hiérarchisée. L'autorité politique, réduite à sa plus simple expression dans la société germanique, devient, à l'époque moderne, une valeur aussi importante que la liberté. Möser n'hésite pas à invoquer la raison d'Etat pour justifier les mesures très sévères qu'il envisage de prendre pour augmenter les impôts, pour limiter ou diminuer le nombre des journaliers, pour exclure du bénéfice de l'honneur tous ceux dont la présence risque de menacer l'équilibre du corps social. Dans l'appréciation des hommes et des choses ce n'est pas le critère moral, mais le critère politique qui est déterminant. La pensée politique de Möser n'est toutefois pas totalitaire. L'Etat n'a pas encore chez lui cette autonomie et ce caractère absolu qu'il aura chez Hegel. Il n'est pas une fin en soi. Comme pour tous les penseurs de son temps, c'est le bien commun qui reste pour Möser la finalité suprême et le bien commun signifie le plus de bonheur possible pour le plus grand nombre.

"Il ne m'a pas paru suffisant, écrit-il dans la préface de la seconde partie des *Fantaisies Patriotiques*, qu'un pays fût gouverné avec puissance et ordre, mais ce grand but devrait être réalisé en tenant compte également du plus grand bonheur possible de tous ceux dans l'intérêt desquels la puissance et l'ordre sont institués ; l'Etat le plus important et le plus redoutable qui devrait s'affirmer au détriment du bonheur général n'était pas à mes yeux ce qu'il devrait être selon l'ordre divin et naturel" (569).

La formulation est assez subtile et suggère bien cet équilibre qui doit s'établir entre ces pôles de la pensée politique de Möser que sont l'autorité et la liberté. Elle reprend la notion d'"ordre et de liberté" qui se trouve dans le texte sur *l'Art chez les anciens Allemands* en y ajoutant celle de puissance et en remplaçant celle de liberté par celle de "bonheur général" ou, plus précisément, de "satisfaction générale", de

(569) HKA V, p. 10. Il est possible que Möser vise dans ce passage la Prusse.

"allgemeine Zufriedenheit". On relèvera également qu'il est question "de tous ceux dans l'intérêt desquels la puissance et l'ordre sont institués" : la formule a un sens restrictif et sous-entend que le plus grand bonheur possible ne concerne pas ceux qui n'ont pas de droit de citoyenneté dans la société selon Möser.

Mais pour ceux qui bénéficient de ce droit, la propriété, au sens le plus large du terme, représente une autre garantie contre l'arbitraire du pouvoir. Peu importe que le citoyen tienne son bien de l'Etat, qui est alors le seul propriétaire, ou que le particulier soit le véritable propriétaire ! Le sentiment de Möser a souvent varié sur ce point. Le citoyen a droit à autant de liberté et d'honneur qu'il possède de terre ou d'argent. La propriété lui permet d'être "actionnaire" dans l'Etat et celui-ci n'a aucun intérêt à affaiblir des "actionnaires" qui font fructifier à son avantage le capital beaucoup mieux que le feraient des sujets passifs et indifférents à l'intérêt général. On se souvient que dans sa lettre à Basedow du début des années soixante-dix Möser avait écrit que l'histoire constituait un moyen d'éducation civique qui devait permettre aux enfants d'apprendre quels étaient leurs droits de citoyens tels qu'ils étaient stipulés par le "contrat originel" et ce qu'ils devraient sacrifier un jour de leur propriété et de leur liberté au bien commun. Tout manquement à ces devoirs devait être considéré comme le premier péché politique et tout ce que l'autorité leur prendrait sans leur consentement préalable serait le premier crime politique (570). Il reprendra cette conception des rapports entre le citoyen et l'Etat dans les *Fantaisies Patriotiques*, en précisant que tout Osnabrückois devrait pouvoir connaître exactement "la ligne qui sépare son domaine particulier du domaine éminent de l'Etat" (571). Les *Fan-*

(570) *Briefe*, p. 244.

(571) *PPh* III, 24, *HKA* VI, p. 86 : *Antwort auf Polyxena von Tobosa*. Il est fort probable qu'en faisant la distinction entre propriété particulière et propriété de l'Etat ("Obereigentum") Möser s'inspire de Rousseau qui distingue au livre cinq d'*Emile* le "domaine particulier" du "domaine éminent".

taisiés Patriotiques poursuivent donc l'effort d'éducation civique des citoyens amorcé dans l'*Histoire d'Osnabruck* et l'enseignement qu'elles proposent s'adresse bien à des lecteurs qui peuvent faire valoir des droits parce qu'ils sont propriétaires.

Le troisième frein à l'autorité de l'Etat, après le bien commun et la propriété, est l'autonomie locale. Entre l'Etat et la petite entité politique locale, communauté rurale, petite ville, corporation, les rapports doivent être de nature fédérative. Le prince laisse à la collectivité locale le soin de s'administrer elle-même pour tout ce qui concerne les affaires intérieures. Möser va jusqu'à affirmer que toute petite ville devrait avoir ses propres institutions politiques (572). L'idée que la démocratie ne peut s'exercer efficacement que dans des collectivités de dimension modeste est empruntée à Rousseau. Mais Möser la complète par sa propre conception des individualités collectives et autonomes qui assurent à l'intérieur de la grande entité politique que constitue le territoire l'indispensable variété qui est source d'énergie et d'initiative. L'autonomie locale représente en même temps le meilleur rempart contre le nivellement politique et contre le rationalisme centralisateur qui est si préjudiciable aux libertés. Elle constitue un relais indispensable entre le gouvernement central et les particuliers et assure l'adaptation harmonieuse des indispensables directives générales aux situations concrètes que peuvent seuls apprécier les administrateurs et les magistrats locaux. Le pouvoir perd ainsi son caractère anonyme et les liens entre administrés et administrateurs prennent un tour plus personnel. Ce sont ces petites entités politiques locales ou corporatives, et non les individus directement, qui sont représentés aux états provinciaux dont Möser veut restaurer les pouvoirs, comme Montesquieu veut restaurer ceux des parlements français. Quant à l'Etat territorial, il fait lui-même partie d'un ensemble plus vaste qui est l'Empire dont l'autorité assume à l'intérieur du corps allemand cette fonction régulatrice que le gouvernement du territoire exerce sur

(572) PPh III, 20, HKA VI, p. 64 sq. :*Sollte man nicht jedem Städtgen seine besondere politische Verfassung geben ?*

les entités politiques qui lui sont subordonnées. La vision de Möser est à la fois provinciale et nationale. Il sait que certaines mesures de redressement, surtout dans le domaine économique, où il reste fasciné par le souvenir de la puissante ligue hanséatique, ne peuvent être efficaces que si elles s'appliquent à l'échelon de la confédération qui regroupe plusieurs villes, plusieurs territoires à l'intérieur de l'Empire ou de cette subdivision administrative impériale qu'est le cercle. C'est ainsi le Saint Empire tout entier qui devient, à l'image de la nature, un bel ensemble organiquement agencé où les éléments particuliers assurent, par leur variété, la vitalité du tout dans lequel ils s'intègrent harmonieusement.

Il serait intéressant d'examiner de quelle manière Möser conçoit à l'intérieur de cet édifice politique la restauration de l'économie rurale et urbaine. Jusque vers la fin des années soixante-dix, l'économie constitue l'une des préoccupations majeures du réformateur osnabrückois, soucieux à la fois d'assurer la prospérité des particuliers et celle de l'Etat. On verrait alors que sa politique économique associe assez subtilement, comme on l'a déjà suggéré, les méthodes directives du mercantilisme et celles, plus libérales, du physiocratisme. Mais, comme dans le domaine de la politique, l'Etat garde, dans celui de l'économie, un rôle de régulateur qui ne doit en aucun cas freiner l'initiative des collectivités locales.

On retrouverait encore le même souci d'équilibre entre l'autorité et la liberté, entre le pouvoir central et le pouvoir local, dans les projets de réforme judiciaire. Dans le domaine de la justice, la préoccupation fondamentale de Möser est, comme celle de Montesquieu, la sauvegarde des libertés acquises, de l'honneur et des privilèges propres à chaque groupe social. Comme l'auteur de *l'Esprit des Lois*, celui des *Fantaisies Patriotiques* s'efforce de conserver ce qu'il peut des anciennes coutumes germaniques et féodales. Il ne saurait, certes, plus être question de réintroduire en plein siècle éclairé la pratique du combat judiciaire qui ne subsiste que sous la forme tolérée, et même encouragée, du duel. Mais Möser reste aussi méfiant que ses ancêtres à l'encontre du principe d'un ministère public. Chose curieuse : ce juge d'instruction continue à préférer le "procès d'accusation" au "procès d'inquisition" ! Le premier laisse au particulier l'initiative de l'enquête et assure l'indépendance du pouvoir judiciaire en écartant

toute intervention de l'Etat. A part le combat judiciaire et le système des compositions, tout ce que Möser a dit du procès germanique reste valable du procès moderne : droit "formel" plutôt que droit "réel", droit coutumier plutôt que législation rationnelle et uniforme et que droit écrit, enfin droit pour chaque inculpé d'être jugé par ses pairs. Cette dernière revendication est dans la logique du système corporatif dans lequel chaque groupe social, chaque communauté locale, conserve son autonomie. La préférence accordée au droit coutumier justifie, comme chez Montesquieu, le maintien des justices seigneuriales (573). Sur ce point Möser fait encore preuve d'un remarquable souci du compromis et de l'équilibre. Il ménage à la fois les privilèges de la noblesse et ceux de l'Etat qui a compétence pour les affaires importantes et fournit au seigneur un appareil judiciaire que celui-ci ne pourrait pas entretenir à ses propres frais. En échange, c'est l'Etat qui encaisse le montant de certaines amendes. En outre, Möser fait une distinction subtile entre "pouvoir judiciaire" et "puissance paternelle". Celle-ci est l'apanage du seigneur en sa qualité de maître de ses domestique et de ses ouvriers. Elle est la lointaine héritière de la puissance patriarcale du "paterfamilias" romain ou germanique. Elle s'exerce dans les cas de délits purement domestiques qui relèvent plus de la sanction paternelle que de la justice ou sur les fermiers temporaires que le maître peut saisir directement s'ils ne paient pas leur loyer ou s'ils n'entretiennent pas convenablement la ferme. Cette procédure simplifiée permet d'éviter le recours aux tribunaux et des frais de justice dont le fermier aurait à payer autant que le propriétaire. Mais cette puissance "paternelle" connaît des limites : les affaires plus importantes ne sont pas de son ressort, le fermier qui n'accepte pas la sanction seigneuriale peut faire appel aux tribunaux officiels et elle ne s'applique pas aux fermiers et aux serfs qui sont installés à demeure sur les terres et qui ne peuvent

(573) Cf. Montesquieu, *Esprit des lois*, L. XXX, 20, éd. la Pléiade, p. 919 sq. (*De ce qu'on a appelé depuis la justice des seigneurs*) et Möser, *PPH* IV, 44, HKA VII, p. 141 sq. : *Schreiben eines Edelmannes ohne Gerichtsbarkeit an seinen Nachbar mit der Gerichtsbarkeit.*

pas s'en aller s'ils ne sont pas satisfaits de leur maître. Ainsi Möser croit-il pouvoir concilier les intérêts de l'Etat, ceux du seigneur et ceux des fermiers.

Le passé qui a laissé tant de traces vivantes dans l'Evêché d'Osnabruck et qui révèle sa cohérence, sa valeur et son sens dans la Préface et dans l'*Introduction générale* est donc partout présent dans cette société politique que Möser s'efforce de construire prudemment, au jour le jour, dans les articles des *Fantaisies Patriotiques*. L'image d'ensemble qui se dégage de ce patient travail de construction est celle d'un Etat corporatiste qui représente une voie moyenne entre l'Etat absolutiste moderne et les formes plus démocratiques de l'ancienne société saxonne ou celle, plus aristocratique, de la féodalité médiévale. Dans cette vision de la société éléments libéraux et éléments conservateurs se mêlent intimement. Möser est libéral dans la mesure où il s'efforce, comme Montesquieu, de restaurer les anciennes libertés germaniques dont la monarchie britannique a su le mieux conserver l'esprit, mais dont les vestiges ne se sont pas complètement perdus dans la monarchie française ni dans l'Empire allemand, en particulier dans certains territoires de l'Allemagne du Nord, comme l'Evêché d'Osnabruck. Il est encore libéral dans la mesure où, par le jeu des autonomies locales et corporatives, il conçoit une multitude de petites républiques qui sont conçues à peu près selon le modèle égalitaire rousseauiste. Mais Rousseau ne connaît que deux pôles : l'individualisme du particulier, d'une part, et le collectivisme de la volonté générale, d'autre part. Entre ces deux pôles, il n'y a pas d'intermédiaires et l'association issue du contrat social repose sur la stricte égalité de tous les membres de la communauté nationale. Möser préfère fractionner le corps social et politique en une multiplicité de corps intermédiaires qui vont, par degrés, de la petite communauté rurale ou urbaine jusqu'à l'empereur et à la diète impériale en passant par le prince territorial et les états provinciaux. Il démultiplie ainsi la notion de corps intermédiaires qu'il emprunte à Montesquieu. Dans ce système hiérarchique fondé sur l'honneur, les véritables individualités sont collectives. L'homme est citoyen dans la mesure où il est membre d'un groupe consti-

tué. En tant que citoyen, il exerce ses pouvoirs directement à l'intérieur du groupe, indirectement par l'intermédiaire de ses représentants à la diète provinciale dont le prince est lui-même le représentant à la diète impériale. Comme chez Montesquieu, tous ces corps intermédiaires, "subordonnés et dépendants", mais pourtant relativement autonomes, font équilibre au pouvoir central de l'Etat et créent cette variété qui empêche l'uniformité despotique et favorise l'exercice de la liberté, une liberté strictement contrôlée par la loi. Disciple occasionnel et très éclectique de Rousseau, Möser est avant tout disciple de Montesquieu. Mais il est le disciple conservateur d'un maître dont la pensée, d'apparence très libérale, comporte déjà de nombreux éléments conservateurs. Si elle permet d'éviter les écueils de l'individualisme et du despotisme démocratique qu'implique, selon l'interprétation que l'on en donne, le système rousseauiste, la monarchie tempérée fondée sur l'honneur, à laquelle Möser et Montesquieu donnent leur préférence, est fondamentalement conservatrice et inégalitaire. La monarchie corporatiste de Möser l'est encore davantage. Elle fait assez peu de cas des libertés individuelles, favorise l'immobilisme social, l'ordre établi et les situations acquises. Mais l'aspect le plus conservateur de la pensée politique de Möser résulte de la distinction entre l'homme et le citoyen. Cette distinction, que Montesquieu ne tolère pas plus que la plupart de ses contemporains éclairés, repose sur une valorisation excessive de la notion de propriété. L'avoir a plus d'importance chez Möser que l'être, que la compétence et le travail. Ainsi sa pensée politique présente-t-elle la curieuse particularité de combiner certains éléments du système démocratique et égalitaire de Rousseau, d'autres, plus nombreux et plus importants, qui relèvent du système inégalitaire mais relativement libéral de Montesquieu et, enfin, des éléments plus nettement conservateurs qui s'expliquent essentiellement par la configuration locale osnabruckoise.

CONCLUSION

Il suffit de comparer les deux revues de jeunesse à l'*Histoire d'Osnabruck* pour mesurer tout le chemin que Möser a parcouru depuis les débuts de sa carrière d'écrivain jusqu'à la fin des années soixante. L'homme de lettres marqué par l'esprit moralisateur et universaliste des Lumières est devenu un historien qui concentre son attention sur le passé de l'Allemagne et de sa province et un écrivain politique qui accorde la priorité au destin de l'Evêché d'Osnabruck. Cette évolution est confirmée par les *Fantaisies Patriotiques* qui rassemblent le meilleur des articles qu'a publiés pendant près de vingt ans dans une modeste feuille locale un administrateur soucieux d'affermir les bases de l'Etat osnabruckois et d'améliorer les conditions de vie de ses concitoyens. L'esthétique, qui occupait une place importante à côté de la morale dans les deux revues, est totalement absente de l'*Histoire d'Osnabruck*. Lorsqu'elle est abordée dans l'oeuvre de maturité, par exemple dans le *Traité d'Arlequin*, dans certains articles des *Fantaisies Patriotiques* ou, en 1781, dans le *Traité de la Langue et de la Littérature allemandes*, elle est subordonnée à des fins politiques ou patriotiques. Cette évolution de la littérature et de la morale à l'histoire et à la politique s'est faite en plusieurs étapes. La coupure la plus visible se situe au début des années soixante, pendant la guerre de Sept ans, lorsque les événements ont fait de Möser un homme d'Etat investi d'importantes responsabilités politiques. C'est alors que le député des états d'Osnabruck a éprouvé le besoin de donner une forme plus précise à l'expérience politique acquise dans la pratique quotidienne. L'élaboration d'une pensée politique, qui s'exprime d'abord dans des oeuvres dont le caractère politique n'est pas évident à première vue, comme le traité d'*Arlequin*, l'*Anti-Canéide* ou la *Lettre au Vicaire savoyard*, précède de peu l'élaboration d'une pensée historique qui aboutit, en 1768, à la première édition de l'*Histoire d'Osnabruck*. Cet ouvrage n'est pas un pur travail d'érudition. L'histoire y est mise au service de la politique, l'expérience des générations passées vient confirmer l'expérience personnelle de l'homme d'Etat qui veut comprendre le présent et construire l'avenir. L'analyse souvent très criti-

que du présent et la construction de l'avenir, déjà abordées dans l'ouvrage historique, feront l'objet principal des articles que Möser rédigea pour la *Feuille d'annonces osnabruckoise* à partir de l'automne 1766. Les *Fantaisies Patriotiques* prennent ainsi le relais de l'*Histoire d'Osnabruck* achevée dès 1766, à un moment où Möser se sent suffisamment sûr de son pouvoir et de son influence pour se faire l'éducateur civique de ses concitoyens. La guerre de Sept ans ne représente pourtant pas la seule coupure dans la carrière de notre auteur qui n'est pas passé d'un seul coup de la littérature et de la morale à l'histoire et à la politique. Entre le moment où Möser renonce à écrire ses articles pour la *Spektatrin- ce allemande* et celui où il rédige le traité d'*Arlequin*, s'étend une vaste période intermédiaire où il découvre la dimension historique, singulièrement négligée dans les revues de jeunesse. Dans des oeuvres comme *Arminius*, le traité de théologie de 1749, la Lettre à Voltaire sur Luther et sur la Réforme et les petits écrits destinés au *Journal d'Osnabruck* se manifeste déjà le souci patriotique de réhabiliter le passé national et local. Mais la préoccupation politique est quasi absente de ces premiers essais historiques, tandis que l'ambition littéraire est encore à l'origine de la rédaction de l'oeuvre dramatique consacrée à *Arminius* et que la réflexion morale fait un retour en force dans le *Traité sur la valeur des passions et des inclinations bien équilibrées*. L'absence d'événements extérieurs importants qui pourraient être comparés à la guerre de Sept ans explique l'indécision de Möser pendant cette période intermédiaire. Le sentiment qu'il n'était pas fait pour être homme de lettres ou moraliste et sa promotion à la charge d'avocat de la patrie qui l'engage plus profondément encore dans les affaires locales sont des raisons qui peuvent expliquer qu'il se soit tourné vers l'histoire et qu'il ait quelque peu négligé la littérature et la morale.

La métamorphose assez spectaculaire de l'homme de lettres et du moraliste en historien et en écrivain politique ne saurait pourtant dissimuler la remarquable continuité qui se manifeste dans la pensée de Möser. Cette continuité s'explique par la personnalité d'un homme qui est devenu très tôt ce qu'il devait être et qui a intérieurement assez peu évolué. Elle s'explique encore par le milieu dans lequel Möser a vécu. Toute sa vie durant il est resté le patricien osnabruckois assuré de trouver dès le départ une situation confortable et suffisamment heureux

de son sort pour trouver que la société était bien faite malgré ses inévitables imperfections, malgré les nobles qui humiliaient les bourgeois et malgré les bourgeois qui méprisaient les artisans et les paysans. Le conservatisme social qui n'exclut pas totalement certaines formes de libéralisme et de réformisme prudent marque la pensée de Möser à toutes les étapes de son évolution. Le terroir osnabruckois est présent dès le départ et détermine largement son comportement, son action et ses orientations. Il est impossible de parler de Möser et de son oeuvre sans parler d'Osnabruck, sa ville natale, dont il ne s'est éloigné que pendant les trois années qu'ont duré ses études universitaires et les six mois qu'il a passés à Londres. Rares sont ses oeuvres où ne souffle pas l'air du terroir. Il se fait déjà sentir dans les revues de jeunesse qui se veulent d'esprit cosmopolite, mais où l'on trouve une étonnante apologie de la Westphalie et de ses coutumes. A l'autre extrémité de l'évolution, Osnabruck est le thème central du maître-ouvrage d'histoire et des *Fantaisies Patriotiques*. Le terroir est explicitement désigné dans certaines oeuvres où on l'attendait le moins, comme dans *Arminius*, dans le traité de théologie, dans celui sur la valeur des inclinations et des passions et même dans le *Mariage d'Arlequin*. Partout ailleurs il est là, d'une manière plus diffuse, mais bien réelle. Le miracle est que, malgré cette présence obsédante du terroir, Möser ait réussi à dépasser les limites du provincialisme, à se mettre à l'écoute du monde et à s'élever au rang d'un écrivain d'envergure nationale.

Fondée sur ces bases familiales et locales la continuité qui se manifeste dans la pensée de Möser peut se vérifier dans la plupart des domaines qu'il a abordés. En se tournant vers l'histoire et vers la politique il a délaissé l'analyse morale sans toutefois y renoncer totalement. Il loue les vertus des ancêtres saxons dans l'*Histoire d'Osnabruck* et bon nombre des *Fantaisies Patriotiques* sont consacrées à la réforme des moeurs. Mais les vertus des anciens Saxons sont essentiellement politiques et la réforme des moeurs s'inscrit dans un projet qui vise à la restauration de l'Etat osnabruckois et de la nation allemande. On trouve toutefois dans les dernières parties des *Fantaisies Patriotiques* des analyses morales d'où toute arrière-pensée politique est absente et qui rappellent les essais de jeunesse. Il est significatif que certains articles parus en 1786 aient été rédigés entre 1746 et 1748. Mais ce qui est

plus important c'est qu'en matière de morale Möser est toujours resté réaliste et qu'il a constamment réagi contre le rationalisme de son époque en soulignant l'importance des passions. Issu d'une famille de protestants convaincus, il a toujours manifesté le plus grand intérêt pour les problèmes religieux. La lettre à Heumann qui trahit une incontestable sympathie pour Luther et l'Ode funéraire à la mémoire de son frère défunt se situent tout au début de sa carrière littéraire. Ses conceptions religieuses ont, certes, quelque peu évolué : le protestantisme hérité de ses parents fait assez bon ménage avec le déisme de la religion naturelle dans le traité de théologie de 1749 et dans la *Lettre à Voltaire*, jusqu'à ce que ce déisme soit formellement condamné dans la *Lettre au Vicaire savoyard* où l'on devine une certaine sympathie pour le catholicisme romain. Plus tard, dans les *Lettres sur la tolérance générale*, on reconnaîtra l'influence de la religion civile de Rousseau. Mais à travers ces variations se dégage un trait constant : sans préjuger de ses convictions intimes que nous ne pouvons pas connaître, on peut dire que Möser a invariablement mis la religion au service de la cité terrestre, du bonheur des hommes ou de l'ordre établi. Peu lui importait, à la limite, qu'elle fût vraie ou fausse : l'essentiel était qu'elle fût "utile". Et c'est de plus en plus l'utilité politique de la religion qu'il a prise en considération. Quant à l'esthétique, elle n'occupe pas dans l'oeuvre de maturité la place qui lui revient dans les revues de jeunesse. Mais elle n'en est pas absente. L'esthétique dramatique est à l'ordre du jour dans *Arlequin* et dans le *Mariage d'Arlequin*. Assez rarement abordée dans les *Fantaisies Patriotiques*, sans en être totalement absente, l'esthétique, essentiellement l'esthétique littéraire, fait l'objet exclusif du *Traité de la langue et de la littérature allemandes*, une des oeuvres les plus denses et les plus remarquables du vieux Möser, une de celles qui ont le plus contribué à lui conférer sa stature nationale. Dans ce domaine des arts et de la littérature on note également une certaine continuité : assez réticent dès le départ à l'égard de l'esthétique rationaliste de Gottsched avec laquelle il a rompu définitivement dans le traité d'*Arlequin*, Möser a préparé les voies dans lesquelles s'engageront les jeunes génies des années soixante-dix sans aller jamais aussi loin qu'eux. Comme la plupart des hommes de sa génération, il a suivi une voie moyenne entre le formalisme gottschédien et l'anarchisme du "Sturm und

Drang". Son esthétique est fondée sur une conception de l'imitation de la nature qui n'a jamais varié : imiter la nature revient à rendre dans l'oeuvre d'art son infinie variété et établir une relation harmonieuse et organique entre les parties et le tout. Cette conception esthétique s'applique, dans l'oeuvre de maturité, au domaine de l'histoire et de la politique. L'évolution historique est conçue comme un processus naturel cohérent et harmonieux à l'intérieur duquel les différentes périodes ont chacune leur "style" propre qui s'exprime dans tous les phénomènes de la vie culturelle, sociale et politique. Diversité et harmonie, caractérisent également la société telle que la conçoit Möser : l'Etat est formé d'une multiplicité d'individualités collectives autonomes mais subordonnées aux exigences du bien commun dont le souverain est le garant. A un moment de son évolution où il s'est détourné de l'esthétique pure, Möser a eu une vision essentiellement esthétique de l'histoire et de la société.

Si les thèmes moraux, esthétiques et religieux qui dominent l'oeuvre de jeunesse n'ont pas complètement disparu de l'oeuvre de maturité l'inverse est vrai également : les thèmes majeurs de l'oeuvre de maturité, la politique et l'histoire, s'annoncent déjà dans l'oeuvre de jeunesse. Dans ces domaines on constate également une certaine continuité qui corrige l'impression première d'un changement spectaculaire après 1747 et surtout au début des années soixante. Il est vrai que la dimension historique manque presque totalement dans les revues de jeunesse et qu'il est bien difficile de prévoir que l'homme de lettres qui s'y exprime deviendra un jour l'un des historiens allemands les plus originaux de son temps. Mais ce qui est plus étonnant que cette imprévisible mutation, c'est que l'histoire tienne si peu de place dans la *Feuille hebdomadaire* et dans la *Spectatrice allemande*, quand on sait que Möser a subi très tôt l'influence d'un père versé dans l'histoire du droit local, que l'histoire a été, avec le droit, sa matière principale pendant ses études universitaires, qu'il a songé à faire une thèse sur les coutumes juridiques de sa province et que sa charge de secrétaire de la noblesse l'orientait inévitablement vers le passé au moment même où il écrivait ses revues. C'est d'ailleurs dans l'article où il fait l'apologie de sa province que le jeune publiciste aborde pour la première fois dans ses écrits le domaine de l'histoire. Dès le départ l'intérêt pour le passé et celui pour le

terroir sont intimement liés. Refoulée dans les revues, l'histoire reprend ses droits dès 1748, dans *Arminius* et elle reste désormais au premier plan. Bien qu'il lui ait fallu encore près de quinze ans pour élaborer une vision cohérente du passé national et local, Möser a néanmoins manifesté dès 1748 ses préférences pour l'antiquité germanique, plus spécialement pour celle de sa province, comme le prouvent la préface d'*Arminius* et le traité de théologie de 1749 ou encore certains articles parus dans le *Journal d'Osnabruck* vers 1755. Dans quelques uns de ces articles et dans ses recherches sur les "Minnesinger" se manifeste également son intérêt pour le moyen âge et pour les structures sociales de l'époque médiévale. Rédigée relativement tard, l'*Histoire d'Osnabruck* est une oeuvre qui a été longuement mûrie avant de prendre forme et dont la genèse remonte jusqu'à la prime jeunesse de l'auteur. Quant à la politique, elle occupe une place aussi modeste dans les deux revues que l'histoire. Par son caractère universaliste et moralisateur le genre des feuilles morales ne se prêtait guère à une réflexion politique très poussée. On se souvient pourtant que Möser prend prétexte d'une critique des "nouvellistes" qui jugent des affaires de l'Etat sans avoir les compétences requises pour livrer à ses lecteurs quelques réflexions sur l'art de gouverner et qu'il révèle ainsi un goût précoce pour une véritable science politique autonome qui ne serait plus soumise à des normes morales universelles. Son conservatisme social s'affirme déjà dans les passages où il démontre que chacun doit rester à la place où la Providence l'a fait naître et que dans une société bien faite il doit y avoir nécessairement des riches et des pauvres, des hommes qui commandent et d'autres qui obéissent. Il se révèle également dans son respect de l'autorité établie, qui se traduit dans les revues par un loyalisme sans failles à l'égard de la Couronne britannique. Ses sympathies pour l'absolutisme éclairé qui s'exprime dès 1742 dans le poème à la gloire de Frédéric II ne dureront pas ; mais il affirmera encore dans la préface à la première édition de l'*Histoire d'Osnabruck* que la souveraineté territoriale n'est finalement pas la plus mauvaise des solutions pour l'Allemagne et que le prince doit trouver son bonheur en faisant celui de ses sujets. Le conservatisme n'exclut pas certaines audaces, comme le prouve la *lettre indienne* dans la *Feuille hebdomadaire*. Cette critique encore confuse de certaines tares de l'absolutisme annonce les attaques systématiques que

Möser lancera à partir des années soixante contre les tendances despotiques de l'Etat territorial rationaliste et centralisateur. Mais le trait le plus constant de sa pensée politique est son patriotisme qui s'exprime dès les premiers vers qu'il a écrits pour la Société allemande de Göttingen et qui prend dès le départ ce tour anglophile et francophobe qu'il gardera toujours. Dès 1746 ce patriotisme allemand se double d'un patriotisme local qui ne sera jamais renié. Möser s'appliquera à établir un lien étroit entre l'un et l'autre, de telle sorte que l'amour de la "patrie", c'est-à-dire de la province natale, ne sera toujours qu'une forme particulière et plus concrète de l'amour de la nation allemande.

Dans cette pensée qui a considérablement évolué et qui présente en même temps une étonnante continuité, la culture française ne semble pas appelée, au prime abord, à occuper une place importante. Assez nombreux sont les auteurs, on l'a vu, qui ont essayé de démontrer que Möser est devenu lui-même en se libérant de l'influence française. Issu d'un milieu protestant plutôt traditionaliste et enraciné dans un petit territoire de l'Allemagne du Nord peu ouvert aux influences extérieures, si ce n'est à celles qui venaient d'Angleterre par le biais du Hanovre, l'auteur de l'*Histoire d'Osnabruck* et des *Fantaisies Patriotiques* semblait peu fait pour se laisser séduire par le cosmopolitisme et l'universalisme de la France de Louis XIV ou de Voltaire. Depuis l'époque de Göttingen jusqu'à celle de la Révolution Française, son hostilité à l'égard de la politique de nos gouvernants ne s'est jamais démentie. Les traces d'une véritable francophobie qui l'a amené à voir dans notre pays l'ennemi héréditaire sont nombreuses dans ses écrits. Au moment décisif de sa carrière d'écrivain et d'homme politique il a pris parti sans ambiguïté aucune pour les alliés anglo-prussiens. Sa décision de se mettre au service de la Couronne britannique à la fin de la guerre n'a pas contribué à atténuer cette francophobie. La critique des moeurs françaises et la dénonciation des dangers que représente pour les Allemands l'imitation trop servile de ces moeurs ne sont pas seulement des lieux communs traités par la plupart des auteurs de feuilles moralisantes. Möser les

reprend avec une vigueur et une ardeur patriotique accrues dans ses articles de la *Feuille d'annonces osnabruckoise*. Dans le domaine de la pensée et des lettres, Möser parle le plus souvent des auteurs français pour dénoncer la monotonie et le manque de variété de leurs oeuvres dramatiques, le raffinement décadent de leur esprit et de leur style et surtout le manque de réalisme et d'efficacité de leurs théories trop rationnelles et trop simplificatrices. Ce sont essentiellement nos philosophes qui sont visés à travers la critique de l'humanitarisme égalitaire qui détruit les fondements de ce beau produit de l'histoire qu'est la société traditionnelle. Les souverains absolutistes qui réduisent les anciens citoyens au rang de simples sujets et dont le rationalisme despotique et centralisateur bafoue les anciennes libertés allemandes sont leurs disciples, tout comme le seront les révolutionnaires français, instaurateurs du despotisme démocratique et destructeurs de la sacro-sainte propriété. Bref, tout ce qui fait l'irréductible originalité de la pensée de Möser, son patriotisme, son sens du concret et du particulier, son goût des évolutions organiques, son respect des hiérarchies, son attachement au terroir, l'intérêt qu'il porte à la paysannerie, tout cela est apparemment bien étranger à l'esprit français et semble ne rien devoir à quelque influence française que ce soit.

Et pourtant la pensée et les lettres françaises sont présentes dans l'oeuvre de Möser depuis les débuts jusqu'à la fin de sa carrière d'écrivain et elles n'y sont pas seulement présentes pour être critiquées. Le miracle est que notre culture ait pénétré jusque dans ce gros village qu'était Osnabruck, qu'elle ait touché non seulement les couches aristocratiques qui lui étaient acquises par nature, mais même ce patriciat confiné dans ses vieilles traditions allemandes. Le miracle, c'est encore que ce soit la mère de Möser, cette bonne ménagère westphalienne, qui ait initié son fils non seulement à la langue française et à des auteurs français, comme Boileau ou Voltaire, qui faisaient déjà vers 1730 partie du bagage culturel de tout Allemand quelque peu réceptif aux belles-lettres mais encore à ces auteurs moins fréquentés par les contemporains que sont Saint-Evremond et le Marivaux de la *Vie de Marianne* et du *Paysan parvenu*. Cette initiation précoce a éveillé chez l'adolescent une curiosité pour les choses de la France qui ne s'est jamais démentie par la suite et qui a été entretenue pendant de longues années par la fréquentation d'aristo-

crates profondément imprégnés de culture française comme Johann Friedrich von dem Bussche ou comme Ludwig von Bar et sa fille, Jeanne Friderike. L'influence de la mère a été relayée par celle de l'épouse, Régina Juliana, qui usait volontiers de notre langue et connaissait fort bien notre littérature. Aussi Möser n'a-t-il guère écrit d'ouvrage qui ne contienne au moins quelque allusion à l'actualité française ou à un ouvrage français. Et c'est précisément lorsque l'allusion est parfaitement gratuite et qu'elle n'est pas indispensable à la démonstration qu'elle est la plus révélatrice : Möser éprouve un plaisir évident à faire étalage de sa culture française, même quand le sujet ne l'y oblige pas. Cela est particulièrement vrai des revues de jeunesse où les innombrables références à la France servent généralement à prouver au lecteur que l'auteur est un homme d'esprit et de bonne compagnie. Mais cela est vrai également des oeuvres de la maturité, des *Fantaisies Patriotiques*, où ces sortes de références sont encore fréquentes et n'ont pas toujours forcément un caractère critique, et même dans l'*Histoire d'Osnabruck*, où les allusions aux travaux de Maubert de Gouvert, de Mirabeau, de Turbilly, de Royer de la Sauvagerie, voire aux lettres de la marquise de Sévigné, sont intéressantes mais ne s'imposaient pas absolument. Il n'est peut-être pas excessif de dire que les réalités françaises, qu'elles soient d'ordre culturel, économique ou politique, ont exercé sur Möser une véritable fascination jusque dans les appréciations critiques qui trahissent souvent du ressentiment plus qu'une véritable hostilité. On l'a bien vu à propos de Voltaire que le jeune auteur des revues ne traite pas avec moins d'ironie que celui des *Fantaisies Patriotiques*, mais qui est resté, au moins jusqu'à l'*Anti-Candide*, un modèle souvent imité pour son esprit, son style et parfois même pour sa pensée. Il en est de même de Rousseau que Möser n'a jamais ménagé parce qu'il incarnait à ses yeux le type parfait du philosophe utopiste et humanitariste, mais dont il a repris mainte idée et dont il a donné en exemple le style dans le *Traité de la langue et de la littérature allemandes* et dans certains articles tardifs où il se révèle également un lecteur enthousiaste des *Confessions*. D'une manière générale, Möser a eu tendance à dissimuler son admiration pour certains auteurs français sous une attitude souvent critique ou réservée. On l'a bien vu à propos de Montesquieu qu'il qualifie de "grand" dans un fragment qu'il ne publie pas, mais dont il se plaît à souligner les dé-

fauts dans ceux qu'il publie. Aucun des auteurs français dont on sait de manière sûre qu'il les a lus avec l'intérêt le plus vif pour en tirer le profit que l'on connaît n'a été épargné par sa critique. Même Marivaux et Saint-Evremond, qu'il s'est pendant longtemps abstenu de juger n'échappent pas, dans la lettre à Nicolaï du 17 décembre 1785, au reproche d'avoir péché par excès de subtilité dans leurs analyses morales. Il est significatif encore qu'il éprouve fréquemment le besoin de recourir à des auteurs français pour réfuter d'autres auteurs français. Le procédé est voyant dans la Lettre à Voltaire sur Luther où il peut encore s'expliquer à la rigueur par la nationalité du destinataire. Mais il l'est tout autant dans le traité d'*Arlequin* où ce sont surtout les écrivains français qui fournissent les arguments et les exemples à l'aide desquels sont réfutés les principes du théâtre classique français. De même, Montesquieu fournit des armes contre Rousseau dans la *Lettre au Vicaire savoyard* et contre ses disciples démocrates dans les articles contre-révolutionnaires. Lorsqu'il s'irrite de voir Voltaire se moquer de la disparité et de l'absurdité des coutumes juridiques, c'est encore Montesquieu que Möser prend à témoin pour dénoncer, dans les *Fantaisies Patriotiques*, les dangers des lois et des ordonnances générales. On sait enfin que notre auteur est passé maître dans l'art d'effacer les traces de ses emprunts. Les références explicites ne sont pas toujours pertinentes et risquent parfois de tromper le lecteur sur l'importance réelle que revêt tel ou tel auteur pour Möser. Marivaux n'est jamais nommé dans les revues et ses deux grands romans ne sont cités qu'en passant. Et pourtant, que resterait-il de l'analyse morale dans les deux feuilles sans la *Vie de Marianne* ? On saurait bien peu de choses sur l'influence qu'ont exercée Rousseau et Montesquieu sur sa pensée historique et politique dans l'*Histoire d'Osnabruck* si l'on se contentait de répertorier les quelques passages où ils sont cités, et plutôt mal que bien traités. Plus Möser avance en âge, en expérience et en habileté, plus il a tendance à dissimuler ses emprunts, à remplacer l'imitation pure et simple, qu'il n'a d'ailleurs que très rarement pratiquée, par une assimilation plus originale qui lui permet d'adapter ses sources à son propre système de pensée et aux réalités concrètes de son pays et de son temps.

Il serait vain de voir partout dans son oeuvre la trace d'auteurs français. Il faut reconnaître que sur des points importants il leur

doit peu. Les rapports qu'il a eus avec eux ne peuvent se définir uniquement en termes d'emprunts et d'influence. La relation, surtout chez le Möser de la maturité, est en général plus subtile et se traduit le plus souvent par une appropriation active qui transforme la source étrangère en un bien tellement personnel qu'il est parfois bien difficile de distinguer ce qui revient au prêteur de ce qui revient à l'emprunteur. Pour mesurer l'originalité incontestable de Möser il faudrait aussi tenir compte de ce qu'il doit à ses compatriotes, à Winckelmann, par exemple, ou à des auteurs d'autres pays que la France, en particulier aux auteurs anglais. On l'a déjà dit : un travail sur Möser et l'Angleterre reste à faire et il fournirait sans nul doute des renseignements précieux. Sans parler de l'influence qu'ont exercée sur ses revues de jeunesse les modèles de Steele et d'Addison, il y aurait beaucoup à dire sur le profit qu'il a pu tirer de la lecture de Pope, de Hobbes, de Hume et même d'Adam Smith. Les affinités que présentent l'une avec l'autre sa pensée contre-révolutionnaire et celle d'Edmond Burke sont troublantes, bien que le nom de l'auteur des *Réflexions sur la Révolution de France* ne soit jamais cité. Mais ce n'est peut-être pas trop s'avancer que de dire que l'influence anglaise sur sa pensée, si importante soit-elle et si naturelle apparaisse-t-elle dans le contexte osnabruckois, ne peut être égale en importance à l'influence française. S'ils sont moins malmenés que les nôtres, les auteurs anglais sont aussi beaucoup moins fréquemment cités. Parce qu'ils sont moins malmenés et parce que Möser avait moins de raisons d'afficher ses réserves à l'égard de l'Angleterre qu'à l'égard de la France, il est permis de supposer qu'il s'est aussi moins appliqué à dissimuler ce qu'il devait aux Anglais. L'exploration souterraine des sources françaises cachées s'avère donc plus nécessaire et certainement plus rentable. On a pu en mesurer les résultats, des résultats dont il convient de ne pas majorer l'importance, mais qui sont suffisamment éloquents pour justifier un travail sur Möser et la France, et pour permettre de corriger quelque peu la perspective adoptée par la majorité des critiques allemands et de combler quelques lacunes. Ces lacunes n'ont probablement pas été toutes comblées, d'abord parce qu'une partie importante de l'oeuvre de Möser, en particulier les *Fantaisies Patriotiques*, n'a pas été exploitée systématiquement et, ensuite, parce que le travail d'assimilation auquel procède l'écrivain osnabruckois contribue à brouil-

ler les pistes et à tromper l'attention du chercheur. A l'inverse, l'étude qui vient d'être faite peut pécher par excès : de simples analogies purement fortuites ont peut-être été considérées comme des emprunts concertés. Mais il fallait les signaler. L'esprit du temps était favorable à une influence française diffuse, difficile à cerner. Telle idée que Möser adopte n'est peut-être pas le fruit d'une lecture attentive de l'ouvrage qui la propose, mais elle peut fort bien avoir été inspirée à Möser par quelque conversation ou par quelque article de seconde main. Les intermédiaires auxquels notre auteur a pu avoir recours ne nous sont pas tous connus et il n'est pas certain qu'un examen exhaustif des nombreux périodiques français et même allemands ou anglais qu'il pratiquait aurait permis d'apporter plus de lumière en cette matière.

Ce qui peut, en revanche, être tenu pour certain, c'est qu'il y a dans l'oeuvre de Möser, en ce qui concerne les rapports avec les lettres et la pensée françaises, des points forts, des textes où l'exploitation des sources françaises est évidente et, le plus souvent déterminante. Un certain nombre de ces points forts ont déjà été répertoriés par la critique ; mais ils ne l'ont pas été tous et, parfois aussi, le poids de l'influence française n'a pas été mesuré à juste valeur.

Parmi ces points forts que personne ne conteste, il faut ranger en premier lieu les oeuvres où un auteur français se trouve directement et explicitement au centre du débat. Ainsi en est-il de la *Lettre à M. de Voltaire*, de la *Lettre au Vicaire savoyard* et des fragments de l'*Anti-Candide*. S'il est superflu de démontrer que ces trois écrits se réfèrent à des oeuvres précises et explicitement nommées dans le texte et même déjà dans le titre, il est tout aussi superflu de souligner, comme la critique n'a pas manqué de le faire, que Möser y fait preuve d'une attitude très critique à l'égard des auteurs concernés. On ne saurait donc parler d'influence dans ces trois cas : c'est bien plutôt d'un effort pour se libérer de l'influence de Voltaire et de Rousseau qu'il s'agit. Il n'empêche que la polémique, comme on l'a relevé, crée des connivences, que dans la lettre de 1750 sur Luther, qui est rédigée en français et dans le style de l'adversaire, Möser se situe d'emblée dans le système de pensée de Voltaire pour le réfuter : c'est un voltairien convaincu qui puise abondamment dans l'oeuvre de son interlocuteur pour lui démontrer qu'il n'est pas logique avec lui-même et qu'il trahit ses propres

idéaux en s'en prenant à Luther et à sa Réforme. Dans l'*Anti-Candide*, Möser s'insurge contre le pessimisme métaphysique de Voltaire. Mais sa conception purement utilitaire d'une religion consolatrice dont le substrat théologique lui importe assez peu dissimule un pessimisme qui n'a rien à envier à celui de l'auteur français. Ce qui est plus frappant encore, c'est qu'il se propose d'écrire un *Anti-Candide* qui ne reprend pas seulement les personnages de l'original, mais qui imite, avec plus ou moins de bonheur et en allemand, cette fois-ci, le style et l'esprit du conte voltairien. On retrouve enfin dans la *Lettre au Vicaire* l'ambiguïté d'une attitude qui consiste à critiquer la pensée de l'adversaire pour des raisons pratiques et inspirées de préoccupations politiques et sociales et à l'approuver en même temps plus ou moins explicitement sur le fond. Cette lettre fictive prouve non seulement l'attention avec laquelle son auteur a lu la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, mais elle révèle un certain nombre de points de convergence qui expliquent que Möser ait pu avouer plus tard à Nicolaï qu'à l'époque où il écrivait sa réfutation, Rousseau l'avait entièrement attiré à lui.

A côté de ces trois oeuvres qui sont explicitement consacrées à l'examen de la pensée religieuse ou philosophique de Voltaire et de Rousseau, il faut rappeler toutes celles où la "présence" française est plus diffuse, mais tout à fait déterminante. Les deux revues de jeunesse, la *Feuille hebdomadaire* et la *Spectatrice allemande*, sont de celles-là. A peu près tout le monde y a reconnu l'influence de Marivaux et de Saint-Evremond dans le domaine de la réflexion morale. Mais cette influence est plus profonde qu'on ne le supposait et elle prend fréquemment la forme d'une reprise quasi littérale de certains passages des deux moralistes français. La série des articles qui content l'histoire de la femme philosophe représente une version abrégée et adaptée au contexte osnabruckois de la *Vie de Marianne*. L'influence de Saint-Evremond ne se limite nullement au domaine de la morale, mais elle se fait encore très fortement sentir dans celui de l'esthétique et dans les rares développements politiques que contiennent les deux feuilles. L'apport de Voltaire et, dans une moindre mesure, celui de Molière ne sont pas négligeables dans le domaine de l'esthétique dramatique. Peut-être trouve-t-on également des réminiscences de La Bruyère et, à travers lui, de Théophraste dans certaines réflexions morales. Il est ensuite couramment admis qu'*Arminius*

est un drame de facture française classique. Mais il faut préciser qu'il s'agit d'un drame d'inspiration cornélienne qui propose une leçon de politique voltairienne. Si certains critiques ont relevé que l'Arlequin du traité sur le comique grotesque était plus proche du personnage du théâtre Italien de Paris que du Jean Saucisse allemand, il ne s'en est trouvé probablement aucun pour reconnaître que le *Mariage d'Arlequin* était presque un pastiche de certaines comédies de Marivaux. Une bonne partie de l'argumentation de la *Lettre au Vicaire savoyard* est empruntée à Montesquieu et dérive de l'idée que celui-ci se fait de la fonction sociale de la religion et du rôle du clergé comme corps intermédiaire.

Quant à l'oeuvre qui semble être la plus imperméable à toute influence française, l'*Histoire d'Osnabruck*, elle n'aurait en réalité probablement jamais vu le jour ou elle aurait certainement pris une tout autre forme si Möser n'avait lu de très près certains ouvrages historiques de Voltaire, l'*Esprit des lois* de Montesquieu et le *Contrat social* de Rousseau. Ces trois noms, en particulier les deux premiers, avaient, certes, été prononcés par la critique, mais il restait à montrer ce qu'ils signifiaient exactement pour le maître-ouvrage d'histoire de Möser. Si la part de Voltaire est assez difficilement saisissable et se réduit pour l'essentiel, aux notions de période et de style d'époque, notions qui peuvent aussi provenir de Winckelmann et, dans une moindre mesure, de Saint-Evremont, l'apport de Rousseau est bien plus considérable. Sur tout ce qui concerne la religion nationale des anciens Saxons, le pacte social qui régit l'organisation communautaire des propriétaires ruraux indépendants, l'état de nature et le premier stade de la vie en société, Möser s'avère être beaucoup plus tributaire de Rousseau, et plus particulièrement du *Contrat social*, que ne le laisserait supposer son hostilité à l'égard de l'égalitarisme et de l'humanitarisme de l'écrivain genevois. Mais c'est l'apport de Montesquieu qui s'avère le plus décisif. Il ne saurait se limiter à des considérations générales sur le principe de causalité en histoire ou sur la recherche de l'"esprit" de la loi. C'est presque toute la vision de l'antiquité germanique et du haut moyen âge carolingien qui est développée dans l'*Histoire d'Osnabruck* qui tire son origine de l'*Esprit des lois*. Il est vrai que Möser a considérablement modifié sur certains points les idées qu'il a empruntées à Montesquieu. L'importance primordiale qu'il accorde au propriétaire rural, est un

trait original qui ne doit rien à personne. Mais il élabore à partir de l'histoire un système politique et juridique qui a pour but, comme celui de Montesquieu, d'établir un équilibre entre la liberté des individus ou des différents corps sociaux et l'indispensable autorité de l'Etat. Pour les deux auteurs ce système est essentiellement conçu pour faire contrepoids aux tendances despotiques et nivelantes de l'absolutisme monarchique moderne. Möser s'est efforcé d'adapter les éléments qu'il avait trouvés dans l'*Esprit des lois* à la situation de l'Allemagne de son temps et plus spécialement au contexte osnabruckois où le poids du monde rural et celui du passé germanique et féodal étaient plus déterminants que dans la France de Louis XIV ou dans celle de la Régence et de Louis XV. D'où les différences entre les deux systèmes de pensée et le caractère plus conservateur et plus corporatiste de celui de l'écrivain allemand. Ce qui frappe encore, c'est qu'à côté de la convergence de vues sur les grandes lignes de l'évolution historique et de l'organisation politique de la société, Möser a trouvé chez Montesquieu de nombreux éléments plus ponctuels qu'il a intégrés sans trop de difficulté à sa propre pensée. Ainsi en est-il de l'influence de la nature du terrain sur la législation, de l'importance des facteurs militaires et économiques, de la démographie pour l'organisation et l'évolution des sociétés politiques et de bien d'autres points qui ont été relevés au cours de l'analyse et qui ne peuvent pas tous être repris ici. Möser est probablement à son époque l'un des premiers à avoir lu de près les derniers livres de l'*Esprit des lois*, ceux qui sont consacrés aux origines des lois civiles chez les Français et à celles de la monarchie française tout comme il a été l'un des premiers à avoir tiré profit du *Contrat social* de Rousseau auquel la plupart de ses compatriotes n'ont commencé à s'intéresser sérieusement qu'après 1789. Cette avance explique pour une bonne part son originalité et le profit exceptionnel qu'il a tiré de la lecture de ces deux écrivains politiques français.

L'influence de Montesquieu se fera sentir dans l'oeuvre de Möser bien au-delà de l'*Histoire d'Osnabruck* et cette fidélité ne saurait surprendre puisque la première édition du grand ouvrage d'histoire contient, du moins en germe, toutes les idées sociales et politiques que l'écrivain osnabruckois développera ultérieurement dans son oeuvre de publiciste. Que l'auteur français soit cité, ce qui arrive assez rarement, ou qu'il ne le soit pas, la trace de l'*Esprit des lois* est décelable dans presque tous les

passages des *Fantaisies Patriotiques* qui relèvent de la science politique au sens large du terme. Les différentes formes de gouvernements et leurs principes, la monarchie modérée fondée sur le principe de l'honneur, le pouvoir royal équilibré par l'existence d'un dépôt des lois et par celle de corps intermédiaires dont le plus important est la noblesse, la critique du despotisme dont l'unique ressort est la crainte, la défense de la diversité des institutions juridiques au nom de la préservation de la liberté, le refus de l'uniformité des lois, la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, la nécessaire indépendance de la justice, les réserves formulées à l'égard du ministère public, l'importance accordée à la procédure, l'affirmation du droit reconnu aux individus d'être jugés par leurs pairs, l'inviolabilité de la propriété garantie par la loi, et, d'une manière plus générale, la conviction qu'il n'existe de liberté que dans la loi, la foi dans l'efficacité de la législation, le crédit accordé au bon législateur, la conception de la loi comme le résultat de rapports divers d'où dérive un certain relativisme juridique et la certitude que les lois ne sont jamais absurdes, qu'on peut toujours en dégager l'"esprit" pour peu qu'on sache découvrir les facteurs qui les ont fait naître, l'importance accordée à l'éducation civique qui doit être adaptée à la nature du régime politique dans lequel vivent les citoyens, la fonction sociale attribuée à la religion et au clergé, enfin les références fréquentes aux modèles germanique, féodal et anglais et parfois encore au modèle romain, tous ces éléments et bien d'autres encore portent la marque de l'*Esprit des Lois* et expliquent que des hommes comme Thomas Abbt aient pu reconnaître en Möser un Montesquieu allemand.

Parmi les oeuvres qui viennent d'être citées, il en est qui font partie de cette troisième catégorie d'écrits où, à côté d'auteurs dont l'influence est déterminante pour toute l'orientation de la pensée, on trouve parfois un nombre considérable de noms français qui sont de moindre importance, mais qui témoignent au moins de l'intérêt que Möser manifestait pour la pensée et les lettres françaises et de l'étendue de ses lectures. Cela est particulièrement vrai de la *Feuille hebdomadaire* et de la *Spectatrice allemande* qui sont tout imprégnées de l'esprit de Paris et d'où se dégagent encore, parmi les quelques trente écrivains français de tout genre qui y sont cités, les noms de Boileau, de Corneille et de Lesage.

Si, par nature, l'*Histoire d'Osnabrück* se prête moins à ce goût pour les références multiples, on constate néanmoins que ces trois "grands" que sont Voltaire, Montesquieu et Rousseau ne sont pas les seuls à y être représentés. Les historiens français, les Dubos, les du Chesne, les du Cange, les de Roye, les Bouquet, les Baluze, les Barre y occupent une place qui n'est pas négligeable et ont fourni à Möser des documents et des renseignements dont il pouvait difficilement se passer. Dans la lettre à Voltaire ce sont les théologiens et les philosophes, en particulier Bayle, qui sont fréquemment sollicités. Comme la plupart des écrits de caractère littéraire, le traité d'*Arlequin* se distingue par une présence massive d'auteurs français. Les auteurs dramatiques et tous ceux dont les tendances abondent dans le sens de la démonstration de Möser y occupent une place de choix. A côté des plus connus, comme Molière, Racine, Corneille, Boileau, Fontenelle, Lesage, l'auteur de ce traité n'hésite pas à invoquer une multitude impressionnante d'auteurs de second rang auxquels on accordait à son époque plus de crédit que de nos jours, comme Crébillon, Favart, Madame de Graffigny, Gresset, Saint-Mard, Scarron, Sedaine, Trublet et Vadet. Le même phénomène se reproduira vingt ans plus tard dans le *Traité de la langue et de la littérature allemandes* qui prend parfois l'allure d'un véritable abrégé de la littérature française depuis Montaigne jusqu'à Rousseau. Toutes les réflexions que Möser y formule sur nos auteurs sont loin d'être purement critiques. On y devine l'admiration pour une culture dont l'emprise sur la vie littéraire allemande est, certes, dénoncée, mais dont on ne tient nullement à rabaisser les mérites. S'il est l'adversaire de Gottsched, Möser l'est tout autant des jeunes génies dont il condamne la teutomanie et l'engouement dangereux pour Shakespeare. Il en va dans la république des lettres comme dans la société politique : la variété y étant source de vitalité, toutes les cultures nationales ont le droit d'affirmer leur identité, leur originalité et leur autonomie, sans pour autant pouvoir prétendre à une primauté exclusive. La littérature allemande peut s'épanouir, sans que la française, qui garde tout son prestige, ait à en pâtir (1). Une

(1) A la fin du traité, Möser écrit : "Toutes les nations peuvent devenir grandes dans le genre de littérature qui leur est propre, sans qu'elles aient besoin pour autant de mépriser leurs rivales. (Ed. Schüddekopf, p. 24).

enquête sur la place qu'occupent la pensée et les lettres françaises dans les *Fantaisies Patriotiques* et dans les articles ou les fragments apparentés aboutirait à des résultats fort instructifs. On verrait que Möser n'y est pas seulement le disciple de Montesquieu et, sur certains points, celui de Rousseau, qu'il ne se contente pas de critiquer nos philosophes et de juger avec une condescendance pleine d'ironie les connaissances purement livresques que propose l'*Encyclopédie* de Diderot, (2) mais qu'il lui arrive de faire le plus grand cas d'ouvrages comme *Sur l'esprit* du baron d'Helvetius (3). Il s'y moque des jeunes femmes qui lisent le *Magazine* de Madame de Beaumont ou le *Bélisaire* de Marmontel, mais il trahit en même temps que ces ouvrages ne lui étaient pas inconnus (4), tout comme il connaît les écrits du médecin Tissot dont il recommande plusieurs fois la lecture (5). Plus révélatrice est peut-être encore la place des écrivains français dans la correspondance. Quelques exemples nous ont été fournis par les lettres adressées à von dem Bussche, qui présentent tant d'affinités avec les deux feuilles morales, et par celles qui sont adressées à Thomas Abbt à l'époque de la *Lettre au Vicaire savoyard* ou de la genèse de l'*Histoire d'Osnabruck* et dans lesquelles il est si souvent question de Montesquieu. Il faut rappeler enfin que l'esprit de la préface que Voltaire a rédigée pour l'*Anti-Machiavel* de Frédéric II inspire certaines réflexions politiques du jeune Möser, que l'histoire et la politique voltairiennes marquent presque toutes les

-
- (2) Möser possédait dans sa bibliothèque l'édition de l'*Encyclopédie* en 40 volumes, publiée à Yverdon en 1772 sq. Il y fait allusion non seulement dans le traité d'*Arlequin*, mais encore dans les *Fantaisies Patriotiques* (HKA IV, p. 50, VI, p. 116 et VII, p. 52).
- (3) A propos du sentiment qui seul peut juger le sentiment, PPh IV, 5, HKA VII, p. 26.
- (4) PPh I, 21. *Die allerliebste Braut*, HKA IV, p. 110 (Marmontel) et p. 113 (Mme de Beaumont).
- (5) *Ibid.*, p. 110 et HKA V, p. 134.

oeuvres qui ont été rédigées à la fin des années quarante et au début des années cinquante, ce qui nous a permis de qualifier leur auteur de "patriote voltairien", et qu'enfin le débat sur l'*Histoire naturelle de l'âme* de La Mettrie fait l'objet principal de l'ode funéraire de 1745.

De cette enquête cinq noms se dégagent qui dominent nettement, par l'influence qu'ils ont exercée sur la pensée de Möser, l'ensemble des auteurs français dont il s'est inspiré ou qu'il a cités dans son oeuvre : ce sont ceux de Marivaux, de Saint-Evremond, de Voltaire, de Rousseau et de Montesquieu. Il nomme les quatre premiers dans la lettre à Nicolaï du 17 décembre 1785 dans laquelle il fait lui-même le bilan des écrivains français qui l'ont marqué. Mais il omet le dernier, Montesquieu, qui est celui dont il a certainement tiré le profit le plus durable et il cite à sa place cet abbé Coyer, dont on faisait effectivement grand cas à son époque, mais dont on ne retrouve guère la trace dans son oeuvre (6). En nommant ces auteurs, Möser tient compte de l'ordre chronologique de leur apparition dans sa vie et dans son oeuvre. Marivaux et Saint-Evremond sont présents dès l'époque de l'adolescence et s'imposent dans les deux revues moralisantes. Il nomme Voltaire en se référant explicitement à la lettre fictive sur Luther et sur la Réforme. L'époque à laquelle Rousseau l'a "entièrement attiré à lui" semble bien être celle où fut rédigée la *Lettre au Vicaire savoyard*. Mais cette chronologie appelle quelques correctifs. Möser n'avoue-t-il pas lui-même, dans sa lettre à Nicolaï, que Marivaux "reste (son) vieux préféré, ille meos habuit qui primus amores" et que Rousseau "est maintenant le seul parmi les Français qui spectatorem oblectat", remarque qui est confirmée par l'appréciation élogieuse qu'il porte sur l'auteur des *Confessions* dans le *Traité de la langue et de la littérature allemandes* ? (7).

(6) Möser possédait la *Vie de Jean Sobieski, roi de Pologne* dans sa bibliothèque. Il en loue le style dans le *Traité sur la langue et la littérature allemandes*, éd. Schüddekopf, p. 18. Il fait une allusion à l'ouvrage de l'abbé Coyer, *La noblesse commerçante*, dans un article consacré au problème de la dérogeance, dans PPh IV, 55, HKA VII, p. 203, en note.

(7) "Nous devons faire comme Rousseau qui laissa là toutes les règles et toutes les lois de son temps pour puiser en lui-même et exprimer sa sensibilité sans recourir à personne" (Ed. Schüddekopf, p. 18 sq.).

On a pu constater que si Marivaux n'était pratiquement plus cité après la période des deux revues, son influence se faisait sentir bien au-delà de cette période, par exemple dans certaines réflexions morales qui sont exprimées dans *Arminius* et dans le *Traité des passions et les inclinations bien équilibrées* et même dans certains articles des dernières *Fantaisies Patriotiques* qui sont consacrées à la morale et à la vie de société et qu'il s'imposait avec force dans le *Mariage d'Arlequin*. On suivrait la trace de Saint-Evremond à peu près dans les mêmes oeuvres, sauf dans la dernière. En outre, l'historien, auteur des *Réflexions sur les divers génies du peuple romain dans les divers temps de la République* dont Möser n'était guère en mesure d'assimiler les leçons dans ses revues de jeunesse prend sa revanche dans l'*Histoire d'Osnabrück* où son influence se fait sentir, sans qu'il y soit nommé, soit directement, soit par l'intermédiaire de Montesquieu qui l'a lu. Il a enfin le privilège d'être cité dans le traité d'*Arlequin* à propos de son jugement sur le *Don Quichotte* de Cervantès et dans le traité sur la littérature de 1781 où les réserves sur son raffinement excessif n'empêchent pas Möser de reprendre quelques unes de ses réflexions sur le génie particulier des littératures nationales. D'une manière plus générale, Marivaux et Saint-Evremond ont marqué durablement la pensée morale de Möser. Ils ont transformé définitivement le moralisateur en un moraliste plus curieux d'analyser les ressorts cachés du comportement humain que de donner des leçons de vertu. Möser est en fait un réaliste qui sait que l'homme se laisse conduire par ses passions et ses faiblesses et qu'en politique l'appel au sens de l'honneur et à l'amour de la propriété est plus efficace que le recours à la raison et aux sentiments vertueux.

On ne reviendra pas sur cette évidence que Voltaire n'est pas seulement présent dans la lettre sur Luther et sur la Réforme. Möser le connaît dès sa prime jeunesse, il en fait l'auteur le plus admiré et le plus fréquemment cité dans ses deux revues, il reprend ses conceptions politiques, historiques et religieuses dans *Arminius* et dans le traité de théologie de 1749, il critique son pessimisme métaphysique dans l'*Anti-Candide*, mais veut y rivaliser avec lui dans l'art de conter ; il dénonce le dilettantisme de ses travaux historiques, mais il veut imiter sa manière de faire de l'ouvrage d'histoire une oeuvre littéraire conçue comme une épopée et il ne cessera de le considérer comme le modè-

le de l'homme d'esprit et du génie dramatique. Il le placera, certes, dans le traité sur la littérature allemande, un peu en-dessous de Shakespeare, mais il le préférera, en fin de compte aux shakespeareomanes du "Sturm und Drang". Möser n'apprécie guère les efforts que Voltaire poursuit en faveur de l'émancipation des serfs de l'abbaye de Saint-Claude, mais en prenant position dans ses écrits contre-révolutionnaires contre le républicanisme égalitaire d'inspiration rousseauiste, il se range, en fait, du côté des bourgeois voltairiens dont il partage les préférences monarchistes, les sympathies pour la partie fortunée du Tiers Etat et l'hostilité à l'égard de la "canaille" (8).

Quant à Rousseau, il est bien exact que son nom n'apparaît que très sporadiquement dans la correspondance avant la *Lettre au Vicaire savoyard*. Mais on a vu la place que l'auteur du *Contrat social* occupait dans l'*Histoire d'Osnabruck*. Les anciens Saxons sont à peu près pour Möser ce que les hommes de l'époque patriarcale étaient pour Rousseau. Bien qu'il en modifie assez profondément la signification, Möser utilise jusqu'à la fin de sa vie la notion de contrat social qu'il emprunte à l'auteur genevois. Dans les *Fantaisies Patriotiques* c'est l'auteur de la *Nouvelle Héloïse* qui inspire à l'écrivain osnabruckois la plupart de ses efforts en faveur de la réforme des moeurs, sa méfiance à l'égard de la civilisation corrompue des grandes villes, son apologie d'un style de vie plus naturel et plus patriarcal, sa sympathie pour la vie saine, laborieuse et frugale du paysan. C'est ensuite l'auteur de l'*Emile* qui détermine une bonne partie des conceptions pédagogiques de Möser. Tout en croyant devoir prévenir ses lecteurs contre les dangers d'une éducation sauvage, attribuée à tort à Rousseau (9), l'auteur des *Fantaisies Patriotiques* fait sienne une bonne partie de cette éducation dite "négative" qui consiste à laisser l'enfant se former au contact direct de la réalité plutôt que par la fréquentation des livres ; il tient compte des disposi-

(8) Cf. la conclusion de notre article *Un adversaire allemand de la Révolution Française : Justus Möser, op. cit.*, p. 96 sq.

(9) PPh III, 57, *Wie ein Vater seinen Sohn auf eine neue Weise erzog.* (HKA VI, p. 212 sq.).

tions naturelles du sujet, canalise ses passions au lieu de les réprimer, recourt aussi rarement que possible à la réflexion rationnelle, se réfère explicitement à Rousseau pour conseiller à ses lecteurs fortunés de faire apprendre un métier manuel à leurs enfants, afin de les prémunir contre les inconvénients d'un éventuel bouleversement social. L'éducation que Möser prévoit pour les filles ressemble fort à celle que Rousseau fait donner à la future épouse d'Emile. Les jeunes femmes qui répondent à ses vœux sont les soeurs de Sophie, à cette nuance près qu'elles sont un peu plus vouées aux travaux domestiques et qu'elles lisent un peu moins que la fiancée d'Emile. Sur ce point, comme sur tant d'autres, Möser adapte le modèle au contexte osnabruckois. Quant à l'auteur des *Confessions* et peut-être déjà celui de la *Nouvelle Héloïse*, il finit par supplanter Voltaire comme modèle de l'écrivain qui sait se libérer de la contrainte des règles pour puiser l'essentiel en lui-même et exprimer librement ses sentiments. Avant d'être loué dans le traité sur la littérature allemande, Rousseau est déjà qualifié de "grand homme" dans les *Fantaisies Patriotiques* parce que sa manière d'écrire révèle son dynamisme, son enthousiasme et son sens de la maturation lente, mais active (10). C'est ainsi que Möser concevait lui-même le processus de création littéraire. On comprend qu'il ait dit de ce modèle incomparable qu'il était finalement le seul "qui spectatorem oblectat". Rousseau illustre de la manière la plus éloquente l'ambiguïté de l'attitude que Möser adopte à l'égard de la plupart des auteurs français. Considéré comme l'ennemi à abattre sur le plan politique et social, comme l'incarnation parfaite de ce philosophisme qui est responsable de tous les maux de la société moderne, il a été pour l'écrivain osnabruckois l'inspirateur privilégié dans les domaines des moeurs, de l'éducation et de la création littéraire.

Ces considérations sur la place qu'occupent la pensée et les lettres françaises dans l'oeuvre de Möser justifient que l'on apporte quelques correctifs au schéma d'évolution que propose la majorité des

(10) PPh IV, 1, *Wie man zu einem guten Vortrage seiner Empfindungen gelangt*. (HKA VII, p. 11 sq. ; Rousseau est cité p. 14).

critiques. Ce schéma postule, rappelons-le, qu'après avoir subi très profondément l'influence française jusqu'en 1748 dans les oeuvres dont la valeur littéraire serait au demeurant contestable, Möser aurait connu une période intermédiaire où il se serait libéré, malgré quelques retours en arrière, de l'emprise des Français, pour atteindre sa pleine mesure pendant la guerre de Sept ans en devenant purement et authentiquement allemand grâce à son enracinement dans le terroir, à ses responsabilités politiques et à son intérêt pour l'histoire nationale et locale. Son attitude à l'égard de la France se serait alors essentiellement traduite en termes de refus et de rejet et les quelques affinités qu'il aurait encore manifestées avec nos auteurs auraient été alors très accidentelles et n'auraient affecté que des aspects ponctuels et plutôt superficiels de sa pensée.

Ce schéma est juste dans la mesure où l'engouement pour tout ce qui vient de France est évident dans les deux revues, où l'influence française s'y traduit parfois par une appropriation qui est proche de l'imitation pure et simple, où les références françaises n'y sont pas toujours très pertinentes et trahissent souvent un désir assez vain de briller et de faire preuve d'esprit. Il est encore juste dans la mesure où l'on trouve dans la période intermédiaire des écrits où l'apport français est assez maigre, et d'autres, comme la lettre à Voltaire, où l'admiration fait bon ménage avec la critique. Il est juste, enfin, dans la mesure où la guerre de Sept ans a effectivement provoqué des mutations considérables dans la pensée de Möser, où elle a accéléré le processus de maturation et donné naissance à des oeuvres qui expriment le refus du rationalisme et de l'universalisme des Lumières françaises et dans la mesure où *l'Histoire d'Osnabruck* et les *Fantaisies Patriotiques* ne présentent guère de traces visibles d'influence française mais font la part belle à la critique du philosophisme et des moeurs inspirées du modèle français.

Mais ce schéma ne tient d'abord pas compte d'un fait évident : malgré ses velléités universalistes, Möser a été un patriote allemand et osnabruckois dès le départ et ce patriotisme impliquait nécessairement une certaine hostilité à la France, du moins sur le plan politique. La critique des moeurs, des modes et de l'esprit français est déjà très vigoureuse dans les revues de jeunesse. Celles-ci ne sont nullement, comme

on l'a cru trop longtemps, des oeuvres mineures, mais elles sont marquées par une incontestable originalité, si on les compare à la plupart des revues moralisantes de l'époque, et cette originalité est due en grande partie à l'exploitation souvent fort intelligente et très personnelle que Möser a su faire de ses sources françaises. L'apport français ne manque presque jamais dans les oeuvres de l'époque intermédiaire, si l'on excepte les petits écrits historiques du milieu des années cinquante où apparaît cependant déjà le nom de du Cange. Il ne faut pas oublier, en outre, que cette période est celle de la correspondance avec von dem Bussche qui prolonge jusqu'en 1752, bien au-delà de la lettre à Voltaire, l'esprit des deux revues et dans laquelle Möser apparaît comme un patriote osnabruckois très profondément francisé. La guerre de Sept ans voit naître des oeuvres comme le traité d'*Arlequin*, l'*Anti-Candide* et la *Lettre au Vicaire Savoyard* où l'attitude à l'égard de nos lettres est loin de se réduire à un simple refus. Enfin l'*Histoire d'Osnabruck* nous a fourni l'exemple d'une oeuvre qui donnait extérieurement l'impression d'être libérée de toute influence française mais dont toute l'orientation était, en fait, déterminée par Rousseau, Montesquieu et, dans une moindre mesure, par Voltaire.

Il est donc contestable d'affirmer que Möser s'est détourné de la France à partir du début des années soixante. Il s'inspire des auteurs français autant qu'auparavant, autant qu'à l'époque des revues. Mais il s'en inspire différemment : si elle est moins visible, leur influence est peut-être plus profonde, parce qu'elle est mieux assimilée et mieux intégrée à son propre système de pensée. Il déplace les accents. A Marivaux et à Saint-Evremond qui convenaient mieux à ses goûts pour la réflexion morale, à Voltaire dont le rationalisme correspondait mieux à ses tendances favorables aux Lumières pendant l'époque intermédiaire, il substitue Rousseau et Montesquieu qui conviennent à la perspective historique et politique qu'il adopte à partir des années soixante. Il se montre également plus sélectif, rejetant ce qui n'entre pas dans ses vues et retenant tout ce qui va dans le sens de sa pensée. De Rousseau il rejette l'humanitarisme égalitaire, mais il prend du *Contrat social* ce qui convient à son système politique, de la *Nouvelle-Héloïse* certains éléments de sa réforme des moeurs, d'*Emile* un certain nombre d'idées pédagogiques et des *Confessions* une certaine conception de la création litté-

raire qui répond à son propre tempérament d'écrivain. Enfin il n'imité ou n'emprunte plus, mais il transforme l'acquis au point d'opérer une véritable osmose entre sa pensée et celle de sa source : Möser n'est plus simplement influencé par Montesquieu, mais il devient un véritable Montesquieu allemand qui trahit parfois la lettre du modèle, mais en épouse très souvent l'esprit. On serait donc tenté d'inverser le schéma habituel qu'adoptent la plupart des critiques et de conclure qu'au fur et à mesure que Möser avance dans sa carrière d'écrivain l'influence française sur son oeuvre devient de plus en plus profonde et touche de plus en plus à l'essentiel. D'abord très visible et parfois assez superficielle, elle se fait de plus en plus discrète mais aussi de plus en plus efficace. Elle est présente à toutes les étapes de cette carrière et s'accommode fort bien des refus fort explicites que l'auteur osnabruckois a opposés à certains aspects de la pensée et de la vie culturelle et politique françaises. On ne soulignera jamais assez que son attitude à l'égard de la France en général et des plus illustres représentants de la pensée française en particulier est marquée par l'ambiguïté. Cette attitude se définit par la "Hassliebe", la haine amoureuse qui fait que le rejet n'est que l'envers d'une attirance secrète. C'est à l'égard des auteurs qui l'ont le plus séduit que Möser se montre souvent le plus sévère. L'exemple de Montesquieu dans la correspondance avec Abbt et dans les notes de la première partie de l'*Histoire d'Osnabrück* le prouve bien.

L'évolution de l'attitude de Möser à l'égard de la pensée et des lettres françaises reflète assez bien celle de la plupart des écrivains allemands de son époque. Etroitement dépendante des modèles étrangers, en particulier du modèle français, dans la première moitié du XVIIIe siècle, la littérature allemande s'émancipe après 1750 et tend à traduire de plus en plus les aspirations nationales de l'élite de la bourgeoisie allemande. Cette évolution passe par des étapes qui peuvent être résumées par quelques noms : Gottsched, les Suisses, Lessing, Herder et le "Sturm und Drang". Même pris individuellement, les grands écrivains dont la carrière commence au cours de la première moitié du siècle suivent à peu près

la même ligne d'évolution. Jusque vers 1750 Lessing reste le disciple des classiques français, rédige ses comédies de jeunesse dans le style de Molière et de Marivaux, traduit des oeuvres historiques de Voltaire et partage les sympathies de Gellert pour la comédie larmoyante de Nivelle de la Chaussée. Encore après 1750 il fait l'éloge de Molière, de Racine, de Destouches et de La Fontaine dans *Das Neueste aus dem Reiche des Witzes*. Puis, à la fin des années cinquante, il rompt définitivement, dans la dix-septième *Lettre sur la littérature*, avec Gottsched et avec ses modèles classiques français, Racine et Corneille, dont il oppose, à la manière de Möser, la monotonie à la variété de Shakespeare, mieux adaptée au génie allemand. La *Dramaturgie de Hambourg* est toute entière consacrée à la critique du théâtre français et à la tentative de promouvoir un authentique théâtre national allemand. Au départ, tout le monde a les yeux tournés vers la littérature classique française, vers nos moralistes et vers le Voltaire des tragédies et du *Temple du goût*, novateur prudent qui sait reconnaître dans ses *Lettres philosophiques* les mérites de la littérature anglaise sans tomber dans ses travers. A partir du milieu du siècle, et surtout après la guerre de Sept ans, on se détourne du théâtre classique français et on se rapproche lentement de Shakespeare, on se scandalise des audaces philosophiques de Voltaire, de ses attaques contre la religion et contre les maîtres à penser de la philosophie allemande, Leibniz et Wolff ; l'"Aufklärung" allemande, restée profondément religieuse, ne retient des grandes oeuvres que Rousseau publie au début des années soixante, que les audaces condamnables de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* et du chapitre sur la religion civile dans le *Contrat social*. Le spiritualisme protestant allemand s'accommode assez mal du positivisme de Montesquieu et se montre assez réticent à l'égard de la théorie du climat jugée trop "matérialiste". La jeune génération des années soixante-dix se libère définitivement de l'emprise de Voltaire considéré comme le porte-parole d'un intellectualisme sclérosé, rationaliste et universaliste, qui empêche l'épanouissement des fortes personnalités et l'affirmation du génie national allemand.

Mais, comme l'a fort bien montré Louis Reynaud avec une partialité parfois un peu excessive, dans son ouvrage sur *l'Histoire générale de l'influence française en Allemagne*, la réaction nationale et anti-française prend elle-même appui, en Allemagne, sur les modèles français qui

remettent en cause, dans leur propre pays, la tradition classique française. L'exemple le plus flagrant est celui de Rousseau. Si les anciennes générations font des réserves sur sa critique de l'idée de progrès culturel et scientifique et sur ses conceptions religieuses, les plus jeunes adoptent avec enthousiasme sa critique de la civilisation aristocratique et urbaine, son exaltation du sentiment, son refus de la culture livresque, et, surtout, ses exhortations en faveur d'un retour au naturel qu'ils interprètent volontiers comme un retour pur et simple à la nature. La dramaturgie nouvelle ne s'inspire pas seulement de Shakespeare, mais adopte volontiers les thèses de Diderot sur le drame bourgeois et celle de Louis Sébastien Mercier sur un théâtre populaire et préévolutionnaire. On sait que Lessing, qui n'approuve guère l'irrationalisme et la teutomanie des jeunes génies, commente avec sympathie les théories dramatiques de Diderot et qu'il traduit *Le Fils naturel* et *le Père de famille*. Il est un des rares auteurs de sa génération à juger avec bienveillance le premier discours de Rousseau, mais il se montre plus réticent à l'égard de la *Nouvelle-Héloïse* et n'apprécie guère les attaques contre le théâtre qui font l'objet de la *Lettre à d'Alembert*. Son attitude à l'égard des auteurs français est aussi sélective et ambiguë que celle de Möser. Ses rapports avec Voltaire sont marqués par cette "Hassliebe" où le rejet n'exclut pas l'attirance secrète. L'auteur de *Candide* incarne à ses yeux l'esprit négateur et destructeur du philosophisme français. Mais *Emilia Galotti* est inspirée de *Mahomet* et *Nathan le Sage* rappelle *Zaire*. On retrouve dans la *Dramaturgie de Hambourg* cette méthode qui est familière à Möser et qui consiste à critiquer certains auteurs français en s'appuyant sur d'autres. Comme Möser dans le traité d'*Arlequin*, Lessing s'attaque aux classicisme du siècle de Louis XIV en invoquant l'exemple des écrivains, surtout des auteurs comiques, plus récents. Quant à Montesquieu, auquel Lessing ne s'est guère intéressé, il a profondément marqué la pensée politique allemande dans la seconde moitié du siècle. Aucun de ceux qui se sont préoccupés de la restauration des Etats allemands ou du destin de la nation allemande après la guerre de Sept ans, des écrivains politiques comme Friedrich Karl von Moser, Johann Georg Zimmermann, Thomas Abbt, August Wilhelm Schlözer, des ministres comme von Herzberg et von Bielefeld, des souverains comme Frédéric II, n'ont pu l'ignorer, même lorsqu'ils n'adoptaient pas ses idées. Tous ont approuvé sa critique

du despotisme, son apologie de la monarchie modérée, la plupart ont tenté d'appliquer à la réalité allemande sa théorie des corps intermédiaires qui a suscité un regain d'intérêt pour les vieux "Landstände", les états provinciaux, et nombreux sont ceux qui ont trouvé dans ses réflexions sur l'esprit général d'une nation l'occasion de méditer sur la nature de l'esprit national allemand.

Ces considérations sur le mouvement général de la pensée et des lettres allemandes au XVIIIe siècle dans leurs rapports avec la pensée et les lettres françaises montrent que Möser n'était pas tout à fait un isolé et que sa carrière revêt un caractère exemplaire si on la compare à celle des écrivains de sa génération. Mais sur de nombreux points il a fait preuve d'originalité. Formé à l'école du rationalisme des Lumières, disciple de Wolff dans sa jeunesse, il a adopté avant beaucoup d'autres une attitude qui s'opposait assez sensiblement aux courants dominants de son époque. Ayant découvert très tôt l'importance de la dimension historique, il a été amené à remettre en cause, comme Rousseau, l'idée généralement admise d'un progrès continu et à démontrer que la meilleure société possible n'était pas à chercher dans le présent ou dans l'avenir, mais dans le lointain passé germanique auquel il a été l'un des premiers à s'intéresser parmi ses compatriotes du XVIIIe siècle. Il a été également l'un des découvreurs du moyen âge allemand où il a trouvé le modèle d'une société corporatiste et inégalitaire dont les principes étaient en flagrante contradiction avec les idéaux humanitaires et universalistes des Lumières. Solidement enraciné dans son terroir osnabruckois, il a été un patriote régionaliste à une époque où l'élite intellectuelle bourgeoise aspirait à s'arracher à l'emprise des cultures régionales et à s'affirmer dans le cadre plus vaste de la nation allemande. Mais l'amour de la petite patrie ne l'a pas empêché d'être l'un des promoteurs de la prise de conscience nationale. L'exploration du passé de sa province lui a permis de découvrir assez tôt le passé de la nation allemande dont il rêvait de restaurer la grandeur et l'indépendance. Moins rationaliste et plus relativiste, moins idéaliste et plus réaliste que la plupart de ses contemporains, il a compris assez tôt quel parti il pouvait tirer des leçons d'analyse morale que lui proposaient Marivaux dont il a été l'un des premiers à apprécier les grands romans et Saint-Evremond qu'il a été à peu près le seul à lire de près. Il a pu ainsi dépasser assez rapidement le moralisme dont l'"Aufklärung" n'a jamais vraiment

pu se libérer et proposer une vision de l'histoire et de la société où le critère politique l'emportait sur le critère moral. L'*Esprit des lois* lui a permis d'acquérir ce sens du relatif qui manquait à beaucoup de ses contemporains. Il a lu le *Contrat social* de Rousseau à une époque où la plupart des Allemands n'étaient pas mûrs pour tirer parti de cet ouvrage et il a pris le contrepied de la majorité des critiques en donnant une interprétation positive du chapitre sur la religion civile. C'est donc surtout avec l'aide de Montesquieu et de Rousseau qu'il a pu devenir le créateur en Allemagne d'une véritable science politique autonome. A une époque, enfin, où la plupart des auteurs se préoccupaient essentiellement du sort de la bourgeoisie, ce patricien osnabruckois a accordé toute sa sollicitude au petit peuple des artisans et des paysans ou, à l'inverse, à cette noblesse terrienne qu'il préférait à la noblesse de cour et dont il défendait les prérogatives jusqu'à se faire l'un des rares avocats du servage dans l'Allemagne de son époque. L'originalité de Möser ne fait pas de doute. Il ne fait pas de doute non plus qu'il doit une bonne partie de cette originalité à ses lectures françaises. Il est curieux de constater qu'un certain nombre de notions que l'on s'accorde à considérer habituellement comme spécifiquement allemandes, comme la conception dynamique du processus historique, l'idée que les sociétés et les institutions évoluent à la manière des organes vivants selon des lois qui relèvent des sciences de la nature, le sens du particulier et de l'unique, la vision d'un Etat corporatiste qui repose sur des corps intermédiaires dont le plus important est constitué par la noblesse, que toutes ces notions et bien d'autres encore sont, chez Möser, la plupart d'origine française.

Möser n'est, certes, pas un écrivain de tout premier rang. Son provincialisme, les bases trop étroites sur lesquelles il fonde sa vision de l'histoire et de la société, son hostilité trop marquée aux idées les plus généreuses de son siècle, sa trop grande propension à l'érudition, son réalisme parfois un peu trop terre à terre, un certain manque de chaleur et d'élan font qu'il n'a jamais pu devenir un auteur accessible au grand public et, qu'à part certaines de ses *Fantaisies Patriotiques* ou certains petits traités comme celui sur Arlequin ou sur la langue et la littérature allemandes, la plupart de ses ouvrages n'ont guère été appréciés que par un nombre assez restreint d'initiés et de connais-

seurs. Mais par la diversité des domaines qu'il a abordés et où il a souvent innové, par sa situation privilégiée au carrefour de divers courants de pensée, rationalisme et irrationalisme, cosmopolitisme et nationalisme, libéralisme et conservatisme, son rôle dans l'histoire des idées en Allemagne est loin d'être négligeable et il a exercé une influence féconde sur les esprits les plus divers bien au-delà de son époque.

En publiant en 1773 dans son opuscule *Von deutscher Art und Kunst* de larges extraits de la préface de l'*Histoire d'Osnabruck*, Herder a attiré l'attention des jeunes écrivains des années soixante-dix sur le moyen âge allemand. On devine ce qui a pu séduire la génération des génies dans cette version inédite de l'histoire allemande. Ces bourgeois saluent en Möser l'historien qui a osé rendre enfin au peuple la place qu'il mérite dans le cours des événements. Ces citoyens assoiffés de naturel et lassés de la culture artificielle des cours, des villes et des salons approuvent la réhabilitation du paysan. Ces individualistes révoltés contre toutes les formes d'oppression applaudissent à l'exaltation de la liberté, du courage et de l'esprit d'entreprise, ils se reconnaissent volontiers dans ces fortes individualités qu'étaient les citoyens-paysans de l'antiquité germanique, les chevaliers-justiciers et les grands marchands hanséatiques du moyen âge ; ils adhèrent aux critiques à peine voilées que l'auteur de cette préface adresse aux princes despotiques et à leurs ministres trop appliqués à ravalier tous les hommes au rang de simples sujets parfaitement soumis. Et, surtout, ces jeunes Allemands, pressés de secouer le joug que la culture française fait peser sur leur pays, sont reconnaissants à ce patriote de leur avoir fait redécouvrir les sources du génie national et les grandes heures du passé allemand.

C'est Goethe qui semble avoir été, parmi eux, le plus sensible aux leçons du patriarche d'Osnabruck et qui en a tiré certainement le plus grand profit (11). Dans *Poésie et Vérité*, le vieil écrivain se souvient encore de l'impression profonde que l'"admirable Möser" a exercée

(11) On consultera à ce sujet l'excellent ouvrage de Georg Kass, *Möser und Goethe*, Berlin, 1909.

sur les écrivains de sa génération dans les années soixante-dix en leur proposant des idéaux qui correspondissent à leurs aspirations et qu'ils pussent servir (12). Il parle avec une chaleur évidente de l'"homme incomparable" qui a su examiner avec autant de perspicacité que de bonheur dans ses *Fantaisies Patriotiques* les aspects les plus variés de la vie sociale et domestique de sa province, sans jamais perdre de vue l'aspect essentiel de son entreprise journalistique : le bien commun et l'éducation civique de ses lecteurs (13). Le tableau brossé par Goethe est admirablement nuancé et rend bien compte d'une pensée qui résiste à toute classification simpliste. Möser a décrit une société dont les institutions ont leurs racines dans le passé mais déterminent encore le présent. Il reste attaché aux traditions de sa province, mais il a su accepter les inévitables évolutions et admettre quelques nouveautés. Il a été un réaliste qui a puisé la matière de ses réflexions dans son expérience quotidienne d'administrateur et qui a eu le souci de proposer des solutions pratiques, tout en sachant que toutes celles qu'il suggérerait n'étaient pas immédiatement applicables. C'est pour cette raison qu'il a appelé ses articles des "Fantaisies". Il s'est adressé au peuple par le moyen d'une modeste feuille hebdomadaire pour pouvoir expliquer à chacun sous l'angle le plus approprié les projets et les décisions d'un gouvernement bien intentionné ; mais il n'est jamais pédant et il s'applique à présenter les problèmes les plus austères sous une forme divertissante. Ses articles semblent s'adresser à un public purement local. Mais comme il a su mettre en valeur les liens organiques qui subsistaient dans l'Allemagne morcelée du XVIIIe siècle entre des petits territoires comme l'Evêché d'Osnabruck et l'Empire, ses réflexions devraient intéresser tous les Allemands sans exception. On devine qu'à travers ces lignes c'est un peu sa propre conception de la vie politique allemande que Goethe nous décrit.

(12) Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 13 Buch. In : *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, t. 9, p. 598.

(13) *Ibid.*, pp. 596-598. Cf. aussi livre 15, Hamburger Ausgabe, t. 10, p. 52 où Goethe parle des *Fantaisies Patriotiques* à l'occasion de sa première entrevue avec Charles-Auguste de Weimar.

Grâce à Herder, il a découvert Möser dès sa période strasbourgeoise et il lui a beaucoup emprunté dans tous les domaines. Mais c'est probablement dans celui de la politique que les affinités entre les deux auteurs sont les plus profondes. Tous deux sont partisans d'une société corporatiste et hiérarchisée et s'opposent à la tendance au nivellement qui caractérise l'Etat moderne. Ils considèrent la noblesse comme un indispensable corps intermédiaire entre le monarque et le peuple ; ils assignent au bourgeois une sphère d'activité relativement limitée mais suffisamment large et autonome pour ne pas étouffer le dynamisme créateur. On sait que tout l'arrière-plan politique de *Götz von Berlichingen* s'inspire des idées de la préface de l'*Histoire d'Osnabruck*. Le héros de ce drame déplore que les empereurs allemands n'aient pas su s'appuyer sur la petite chevalerie indépendante, sur la bourgeoisie et sur la paysannerie pour faire contrepoids au développement de l'absolutisme territorial naissant. Mais il fait preuve de réalisme en formulant le vœu que les princes, purifiés de leur volonté de puissance, sachent un jour faire le bonheur de leurs peuples. Voilà qui rappelle "l'heureux avènement de la souveraineté territoriale" tolérée par Möser comme un moindre mal ! L'article sur le "Faustrecht", sur le droit de se faire justice à soi-même quand l'autorité établie ne remplit plus ses fonctions normales, a également laissé des traces dans *Götz*. Même Egmont rêve, dans son cachot, de se servir de son poing pour faire valoir ses droits. Il est, face au duc d'Albe, représentant de l'Etat centralisateur et tout-puissant, le porte-parole de la société corporatiste médiévale et critique, comme Möser et comme Montesquieu, la tendance aux lois générales qui porte préjudice aux libertés locales. Dans *Egmont*, Goethe réserve le droit de citoyenneté aux hommes qui ont quelque biens et il le refuse à la "cannaille" qui n'a rien à perdre. Georg Kass a également prouvé que les "positiones juris" que Goethe a soutenues à Strasbourg en 1771 s'inspirent des conceptions juridiques que Möser a développées dans ses *Fantaisies Patriotiques* (14) : le droit coutumier oral y est préféré au droit

(14) G. Kass, *Möser und Goethe*, op. cit., p. 111 sq. En 1771 Goethe ne pouvait pas encore connaître les *Fantaisies Patriotiques* dont la première partie ne parut qu'en 1774. Mais l'auteur de *Poésie et Vérité* précise que Herder lui a fait connaître les articles de la *Feuille d'annonces osnabruckoise* pendant son séjour à Strasbourg (Hamburger Ausgabe, t. 9, p. 596).

écrit, les codes généraux sont condamnés parce qu'ils entraînent la disparition des droits locaux traditionnels, les décisions fondées sur la raison dissimulent souvent l'arbitraire du prince. En s'opposant à la politique trop rationnelle et trop abstraite des cabinets ministériels, Goethe va, à la suite de Möser, contre le courant général de son époque. Après 1789, il partagera l'hostilité de l'écrivain osnabruckois à l'égard de la Révolution Française. S'il se montre moins obsédé que lui par le sort de la propriété, il refuse comme lui les idéaux révolutionnaires de liberté et d'égalité jugés trop théoriques. L'influence de la perspective historique de Möser sur la pensée politique de Goethe et sur son activité d'administrateur dans le grand-duché de Saxe-Weimar a été déterminante (15).

Elle a été déterminante également pour les grands réformateurs politiques de l'Allemagne d'après 1806, pour les Stein, les Hardenberg, les Humboldt qui se sont inspirés de Möser pour élaborer leurs projets de constitution corporatiste. L'auteur osnabruckois se situe ainsi à l'origine d'un courant de pensée spécifiquement allemand dont les tenants préfèrent aux révolutions brutales "l'évolution paisible des germes naturels" (16) et s'attachent à une conception organiciste où "l'esprit de tradition et l'esprit de réforme se complètent et se corrigent l'un l'autre" (17). On trouve cet organicisme non seulement chez les réformateurs politiques prussiens du début du XIXe siècle, mais encore dans les idées de l'école historique allemande qui aboutissent à l'historicisme d'un Ranke et qui prennent naissance dans l'*Histoire d'Osnabruck* (18). Mais c'est surtout l'école du droit historique allemand qui a été directement

(15) Cet aspect a été souligné par Friedrich Meinecke dans le chapitre qu'il consacre à Goethe dans *Die Entstehung des Historismus*, op. cit., p. 445 sq.

(16) Albert Sorel, *L'Europe et la Révolution Française. Première partie : Les moeurs politiques et les traditions*, Paris, 1885, rééd. 1942, p. 126.

(17) *Ibid.*, p. 426.

(18) Cf. Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, op. cit. qui range Möser, avec Herder et Goethe, parmi les pionniers de l'historicisme.

fécondée par les recherches de Möser sur les institutions germaniques et féodales. Les grands juristes romantiques, de Savigny, Waitz et Eichhorn, ont formellement reconnu dans l'auteur de l'*Histoire d'Osnabruck* leur maître à penser. A travers lui, c'est donc une partie importante de l'*Esprit des Lois* qui a profondément pénétré dans la pensée allemande du XIXe siècle.

Il serait sans doute excessif d'affirmer que, par le détour de l'*Histoire d'Osnabruck* et des *Fantaisies Patriotiques*, Montesquieu est à l'origine d'une tradition conservatrice dont on peut suivre les traces en Allemagne jusqu'à nos jours. On pourrait objecter d'abord que Möser n'est pas le seul Allemand de son siècle à avoir lu Montesquieu et, ensuite, qu'il serait probablement devenu ce conservateur-type qu'on s'est plu à reconnaître en lui (19), même s'il ne l'avait pas lu. Il n'en demeure pas moins que nul n'a su mieux que lui assimiler les leçons de l'*Esprit des Lois* pour les adapter à une forme de pensée dans laquelle beaucoup d'Allemands ont pu se reconnaître. Par son propre conservatisme d'aristocrate bien installé sur ses terres et par son intérêt pour les coutumes de ses "pères, les Germains", par son souci de préserver les privilèges acquis des corps intermédiaires, Montesquieu se prête assez bien à cette adaptation. Mais sa pensée très riche et très complexe a inspiré les partisans de la démocratie parlementaire républicaine autant que ceux de la monarchie constitutionnelle de type corporatiste. Möser a repris malgré tout certains des éléments libéraux qui se trouvent dans l'*Esprit des Lois* et les a introduits dans une tradition conservatrice allemande qu'on ne saurait confondre ni avec le courant étatiste issu de Hegel ni avec le courant profondément antilibéral qui a abouti, au XXe siècle, aux errements du national-socialisme. Le Montesquieu allemand ne se prête guère aux tentatives, heureusement relativement rares, de ceux qui ont voulu en faire l'ancêtre de la "révolution nationale" des années trente de notre siècle.

Tout ce qui vient d'être dit de la postérité de Möser le confirme encore : si le patriarche d'Osnabruck a été un intermédiaire privilégié,

(19) C'est ainsi que le définit le sociologue Karl Mannheim, "Das Konservative Denken". In : *Archiv für Sozial- und Staatswissenschaft*, 1927, p. 77 sq.

quoique parfois assez indépendant, entre la France et l'Allemagne et s'il présente un exemple éloquent d'une adaptation dans l'ensemble assez réussie de la pensée française aux réalités allemandes de son temps, c'est peut-être surtout dans le cas de Montesquieu que son rôle d'intermédiaire et son travail d'adaptation ont finalement été les plus féconds.

BIBLIOGRAPHIE

I - OEUVRES DE JUSTUS MÖSER

A. OEUVRES DE MÖSER PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE

- 1740. *Carmen heroicum*, composé le 28.8.1740, lorsque Möser a quitté le "Ratsgymnasium" d'Osnabruck. Texte disparu. Contenu connu d'après les programmes scolaires pour l'année 1740, conservés à la bibliothèque du "Ratsgymnasium".
- 1740. *Excerpta juridica sub divini numinis auspicio compilata a Justo Mösero*. 1740. 13. Kal. Sept. (Möser les a complétés jusqu'en 1769). N'a jamais été publié. Manuscrit aux Archives d'Etat d'Osnabruck, Dep. 58 A XXI.
- 1742. *Die weise und tapfere Regierung Seiner Königlichen Majestät in Preussen und Churfürstlichen Durchlaucht zu Brandenburg Friedrichs, besungen von M.O. Riese* (= Möser). Composé à l'occasion de la Paix de Breslau (28.7.1742). Version originale à la B.U. de Göttingen, 2° Poet Germ. I 6425.3.528 in : *Gelegenheitsgedichte*. Vol. 3. Repris par Carl Schüddekopf dans son édition de *Ueber die deutsche Sprache und Literatur*. Berlin, 1809, pp. X-XIII.
- 1743. *Heroisches Gedicht*, poetisches Aufnahmegesuch und Antrittsrede.
- Février 1743. *Elegie*.
- 1743. *Probeode für die Deutsche Gesellschaft in Göttingen, darinnen die gegenwärtigen Kriegsunruhen in Deutschland vorgestellt werden*. Manuscrit à la B.U. de Göttingen (Handschriften-Abteilung. Deutsche Gesellschaft 8). Brouillon aux Archives d'Etat d'Osnabruck, Rep. I 12 a Nr. 2. Extraits dans W. Pleister, *Die geistige Entwicklung Justus Möser*. Osnabruck, 1928, p. 30.
- 1743. *Ode. Justus Möser's Beantwortung an H. Dilthey, H. Meier und H. Garbe*. Manuscrit à la B.U. de Göttingen (Handschriften-Abteilung. Deutsche Gesellschaft 8). Reproduction partielle avec erreurs in : *Osn. Mitt.* 34 (1909), p. 396 sq. Citations chez Pleister, *Die geistige Entwicklung J. Ms., op. cit.*, p. 29.

- 18.3.1743. *Jubelode, womit ihren gnädigsten Obervorsteher Dem Hochgeborenen Grafen und Herrn, Herrn Heinrich den Fünften Reuss, Dem H.R.R. Grafen und Herrn von Plauen, Herrn zu Greiz, Crandorf, Gera, Schleiz und Lobenstein u.u.u. am 18. März 1743 an Dero hohen Geburts- und Huldigungstage unthertänigst besingt die Deutsche Gesellschaft durch Justus Möser.* Original U.B. Göttingen 2° Poet. Germ. I 6442 n° 3 in : *Gelegenheitsgedichte der Deutschen Gesellschaft in Göttingen.*
- Pâques 1743. *Herrn Möser's eingesandtes Bedenken über das Tagebuch von der Quartalversammlung zwischen Neujahr und Ostern 1743* (Manuscrit au "Goethemuseum" à Francfort/Main, 3708). Cf. P. Götttsching, *Justus Möser's Entwicklung zum Publizisten*, op. cit., p. 4.
- Juillet 1743. *Ode. Ihrem hochansehnlichen Präsidenten Dem Magnifico Hochedelgeborenen und Hochgelahrten Herrn, Herrn Johann Mathias Gesner. Ordentl. Lehrer der Beredtsamkeit und Dichtkunst... Beweist am Aten Heumonat 1743 bey Anretung der Akademischen Regierung die Deutsche Gesellschaft ihre schuldigste Hochachtung durch Justus Möser aus Osnabrück.* Edition originale U.B. Göttingen. 2° Poet. Germ. I 6425 : 4 in : *Gelegenheitsgedichte*, vol. 4.
- 17.9.1743. *Die gerechten und siegreichen Waffen Seiner Königlichen Majestät in Grossbritannien und Churfürstlichen Durchlaucht zu Hannover, Georgs des Andern, besungen im Namen der Deutschen Gesellschaft in Göttingen von Justus Möser.* Imprimé chez F. Hager. Edition originale B.U. Göttingen 4 Poet. Germ. III 8344. Citations dans : A. Sauer, *Der Göttinger Dichterbund*, Berlin, 1886, p. IV et en SW X, p. 123 sq.
- Janvier 1744. *Lateinischer Gelehrtenbrief aus Osnabrück an Dr. Prof. Theol. et Hist. lit(er) A. Chr. Heumann.* Original Prov. Bibl. Hanovre, dans la correspondance de Heumann, 91a. Repris dans *Briefe*, pp. 12-17.
- 27 janvier 1745. *Trauerode. Seinem Lieben Bruder Itel Ludwig Möser, Welcher dem 27. Jan. 1745 im 19 ten Jahr seines Alters sanft und selig entschlief zum zärtlichen und betrübtten Angedenken hat dieses aufgesetzt dessen hinterlassener empfindlichst gemährter Bruder Justus Möser.* Osnabruck 1745. Manuscrit aux Archives d'Etat

d'Osnabruck 1840, 6a. Edition originale B.U. Göttingen, 2° Poet. Germ. I 6425 : 2, n° 451, in : *Gelegenheitsgedichte*, vol. 2. Citations chez W. Pleister, *Die geistige Entwicklung Justus Möser's*, op. cit., p. 38 et chez L. Bäte, *Justus Möser. Advocatus Patriae*, op. cit., p. 49.

- 7 juillet 1746. *Schreiben des Verfassers an seine Schwester über den angenehmen Aufenthalt zu Pymont ohne Kupfer, Zueignungen, Vorreden, Summarien, Noten, Registern und Druckfehler zum erstenmal aufgelegt Pymont, den 1. Juli 1746*. Edition originale U.B. Göttingen, 8° Itin. I, 618. Le texte porte la note manuscrite : "Verf. ist. H. Secr. Möser in Osnabrück". Inséré dans *Versuch einiger Gemälde von den Sitten unserer Zeit (= Ein Wochenblatt)* n° 28 du 13 juillet 1746 (HKA I, pp. 154-159).
- 5 janvier 1746. Premier numéro de *Ein Wochenblatt*. Les cinquante numéros seront distribués du 5.1.46 au 28.12.46 à Göttingen, Celle, Hambourg, Osnabruck et en d'autres lieux. Editeur : Johann Wilhelm Schmid, Hanovre.
- 1747. *Versuch einiger Gemälde von den Sitten unsrer Zeit, vormals zu Hannover als ein Wochenblatt ausgeteilet von J.M./S.D.H.R.S.O. bei Johann Wilhelm Schmid 1747*. L'abréviation signifie "Justus Möser, Sekretär der Hohen Ritterschaft des Stifts Osnabrück". Le *Versuch* rassemble en un volume les cinquante numéros du *Wochenblatt*. Il est reproduit en HKA I, pp. 1-289.
- 4 janvier 1747. Parution du premier numéro de *Die Zuschauerin*, chez J.W. Schmid, à Hanovre. A partir du troisième numéro, la revue porte le titre de *Die deutsche Zuschauerin* qui paraîtra jusqu'au 13.12.1747. Toutes les contributions ne sont pas de Möser qui a rédigé les n°s 1, 2, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 14 (le poème *Die falsche Hoheit*), 15, 27, 28, 29. Sa collaboration a cessé le 19 juillet 1747.
- 1748. Edition en un volume de la *Deutsche Zuschauerin* avec une préface de Möser, chez J.W. Schmid, à Hanovre. Les textes qui sont de la main de Möser ont été réédités en HKA I, pp. 290-364.

- 28.10.1748. *Ode. Am Tage des zu Osnabrück den 25. Octob. 1748 wegen der vor hundert Jahren daselbst geschlossenen Friedens feyerlichst begangenen Jubel-Festes aufgesetzt, Osnabrück, gedruckt mit Kisslingischen Schriften. Deux exemplaires originaux se trouvaient au "Ratsgymnasium" d'Osnabruck. Réédition dans Neue Büchersaal de Gottsched (t. 8, 1749, p. 92 sq.). Repris intégralement par Karl Brandi dans son anthologie, Justus Möser. Gesellschaft und Staat, op. cit., pp. 2-5.*
- 1749. *Arminius. Ein Trauerspiel von Justus Möser, Adv. Patriae, Secret. der Hohen Ritterschaft des Hochstifts Osnabr. und Mitglied der Königl. Deutschen Gesellschaft zu Göttingen. Hannover und Göttingen bey Johann Wilhelm Schmidt, Buchhändl. 1749. Réédition dans Die deutsche Schaubühne zu Wien nach alten und neuen Mustern. Teil II, Vienne, 1752. Préface reprise dans SW IX, pp. 201-211 et fragments de la pièce dans SW X, annexe 14, pp. 118-122.*
- 1749. *De veterum Germanorum et Gallorum Theologia Mystica et Populari Disserit et Viro Summe Reverendo Ernesto Augusto Bertinglio S.S. Theologiae Doctori et Professore in Alma Julia Carolina Amico suo Aestimatisimo Gratulatur Justus Möserus. Kissling, Osnabruck, 1749. Repris en SW IX, pp. 179-201.*
- Avril 1749. *Nachricht von der Ausgabe eines altdeutschen Gedichtes publié dans le Neue Büchersaal der schönen Wissenschaften und freyen Künste de Gottsched, Leipzig, 1749, t. 8, n° 4, p. 365 sq. (Annonce de la publication du Saint Georges de Reinbot von Doren).*
- 1750. *Lettre à M. de Voltaire contenant un Essai sur le caractère du Dr. Martin Luther et sa Réformation. Hambourg, le 6 septembre 1750. Repris dans SW V, pp. 215-229.*
- 1750. *Bericht über die öffentlichen Verhältnisse der Grafschaft Bentheim. Oeuvre posthume publiée par Kistenmaker dans Osn. Mitt., t. 9 (1870), pp. 356-368.*
- 1753. *Memoriale an eine hochlöbliche Reichs-Versammlung in völlig entschiedener Rechtssache Sive Mandati nunc Sententiae et executionis des wirklichen Kayserlichen Cammer-Herrn und Reichs - Hofrathen, Freyherrn von Hammerstein, als Herrn der Hoch- und Freyherrn Gesmold... (Texte inédit).*

- 1753. *Diploma Ottonis M. von Jahre 948 (947), nebst einigen darüber gemachten Anmerkungen.* In : *Hannoverische Gelehrte Anzeigen*, t. 3, (1753), n° 8, colonnes 73-78. Repris en HKA XIV, 1, pp. 33-37.
- 1754. *Abermahliges Memoriale an eine Hochlöbliche allgemeine Reichsversammlung von völlig entschiedener Rechts - Sache Sive Mandati de abducente milite nunc Sententiae et executionis des würcklichen Kayserlichen Commer-Herrn und Reichs-Hoff-Rathen Freyherrn von Hammerstein als Herr der Hoch- und Freyheit Gesmold, etc...* (Texte inédit).
- 1754. *Nöthig befundenes Neben-Memoriale an eine Hochlöbliche allgemeine Reichs-Versammlung in völlig entschiedener Rechts-Sache Sive Mandati de abduciendo milite, nunc Sententiae et executionis des würcklichen Kayserlichen Cammer-Herrn und Reichs-Hoffrathen Freyherrn von Hammerstein als Herrn der Hoch- und Freyheit Gesmold etc...* (Texte inédit).
- 1755. *Justi Moeseri Animadversionum et lectionum pentas.* In : *Osnabrückisches Journal. Aus der Feder einiger Freunde.* Göttingen, 1755, n° 3, pp. 111-154 :
 - I. *De Antiquitate monumentorum septentrionalium conjectura ad V. 239 Cyclopi Eurip.* (Repris en SW IX, p. 225 sq. et en HKA XIV, 1, pp. 37-39).
 - II. *De Michaele Angelo comite Drivastensi diploma Imperatoris Michaelis, quo ipsi dignitatem comitis Palatini denuo confirmat.* (Repris en SW IX, pp. 222-224 et en HKA XIV, 1, p. 39, en résumé).
 - III. *Quid sint Unciae porcorum ?* (Repris en SW IX, p. 221 sq. et en HKA XIV, 1, p. 39 sq.
 - IV. *Von dem Erbjägermeisteramt im Hochstift Osnabrück.* (Repris en SW IX, p. 220 sq. et en HKA XIV, 1, p. 41).
 - V. *Nachricht von dem ersten gedruckten deutschen Titular- und Formularbuch.* (Repris en SW IX, p. 211-220 et en HKA XIV, 1, pp. 42-49).

- 1756. *Der Werth wohlgeogener Neigungen und Leidenschaften. Dem Andenken des Herrn Johann von dem Bussche gewidmet.* Rédigé entre 1752 et 1754 et publié en 1756, chez J.W. Schmid, à Hanovre. Repris en *SW IX*, pp. 3-54.
- 10.11.1759. *Lettre d'un Membre des Etats de l'Evêché d'Osnabruck du 10 novembre 1759.* Texte inédit. Allusion dans une lettre de Nicolaï ("eine jetzt rare Schrift"). *SW X*, p. 26.
- 12 janvier 1760. *Unterthänigste Vorstellung und Bitte mein, Joseph Patridgen, Generalentrepreneurs der Winterquartierslustbarkeiten bei der hohen alliirten Armee, praes. den 12. Jan. 1760 in puncto des Abzugs von 1 p. C.* Edition privée. Original à la B.U. Göttingen 8° H. lit. biogr. IV 9513. Première publication chez J.H. Cramer, à Brême, en 1777. Repris en *SW IX*, pp. 55-62.
- 1761. *Harlekin, oder die Vertheidigung des Grotteske-Komischen.* Manuscrit dans *excerpta juridica*. Texte original à la "Landesbibliothek" Eutin. Réimpression chez Cramer, à Brême, en 1777. Repris dans *SW IX*, pp. 63 à 104 avec la préface de la seconde édition, pp. 104-106.
- 4 janvier 1761. *Seconde Lettre d'un membre des Etats d'Osnabruck à M. le Baron de B.* Texte inédit se trouvant aux Archives d'Etat d'Osnabruck.
- 1762. *Schreiben an den Herrn Vicar in Savoyen, abzugeben bei Herrn Johann Jacob Rousseau.* Daté d'Osnabruck, novembre 1762. Edité à Hambourg et à Leipzig, en 1765. Réédité chez Cramer, à Hanovre, en 1777 et en *SW V*, pp. 230-251.
- 1764. *Weinerliche Komödie et Die Tugend auf der Schaubühne oder: Harlekin's Heirath. Ein Nachspiel in einem Aufzuge von J. Möser.* La première oeuvre a disparu. Il en est question dans la lettre de Möser à Nicolaï du 24.1.1764 (*Briefe*, p. 134). La seconde pièce a été publiée après la mort de Möser par Nicolaï en 1797 dans Justus Möser, *Vermischte Schriften*, Berlin et Stettin, t. 1, p. 107 sq. (= *Justus Möser's sämtliche Werke*, Berlin et Stettin, 1797-1824, t. 7).

- 1764. Möser publie quatre déductions juridiques relatives au conflit qui oppose le roi de Grande-Bretagne au chapitre cathédrale d'Osnabruck
- 1765. Möser fait imprimer quelques pages de sa *Osnabrückische Geschichte* pour les soumettre à l'avis de quelques hommes avertis (Cf. lettre à Nicolaï du 1er juillet 1771, *Briefe*, p. 281).
- 1765. Cinquième déduction juridique au sujet du conflit qui oppose le roi de Grande-Bretagne au chapitre d'Osnabruck.
- 4 octobre 1766. Premier numéro des *Wöchentlichen Osnabrückischen Anzeigen*. Les numéros suivants des années 1766, 1767, 1768 porteront le titre de *Osnabrückische Intelligenzblätter*. Möser y publie des articles dont la plupart seront repris dans les *Fantaisies Patriotiques*.
- 1767. *Rechtliche Behauptung der Gründe, worauf die von Sr. Königl. Majestät von Grossbritannien und Churfürstl. Duchl. zu Braunschweig und Lüneburg, etc. etc. in Ansehung der Osnabrückischen Bischofswahl und der Regierungseinrichtung im Stifte, während der Minderjährigkeit des erwählten Herrn Bischofs Königl. Hoheit genommenen Massregeln gebauet sind...* Sixième déduction juridique en faveur de la politique osnabruckoise du roi de Grande-Bretagne. Texte inédit, comme celui des déductions précédentes. Nicolaï y fait allusion et en indique le titre dans sa biographie de Möser, *SW X*, p. 30 sq.
- 1767. *Vom deutschen Nationalgeist*. Critique de l'oeuvre du même nom de Friedrich Karl von Moser (Francfort, 1765). Rédigée en 1767, mais parue dans la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* de Nicolaï en 1768, t. 6, p. 3 sq. Repris en *SW IX*, pp. 240-243.
- 1767. *Noch etwas zum deutschen Nationalgeiste*. Compte-rendu du traité du même nom de Bülow (Lindau, 1766) dans la *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, à la suite du précédent. Repris en *SW IX*, pp. 243-249.
- 1768. *Osnabrückische Geschichte. Allgemeine Einleitung von Justus Möser Hochfürst. Osnabr. Justizrath und geheimer Referendarius, Ritterschaftl. Syndicus und Advocatus Patriae*. Osnabruck, 1768. Editée à deux cents exemplaires. Cette édition comporte une préface et quatre chapitres.

- 1768. Les textes que Möser rédige pour les *Intelligenzblätter* paraissent séparément sous le titre de *Nützliche Beilagen zur Osnabrückischen Intelligenzblatte*.
- 1773. Les *Nützliche Beilagen* prennent le titre de *Westphälische Beiträge zum Nutzen und Vergnügen* (premier numéro le 2.1.1773). Elles paraîtront sous ce titre jusqu'après la mort de Möser, en 1806.
- 1773. Un important extrait de la préface de *Osnabrückische Geschichte. Allgemeine Einleitung* est publié par Herder dans l'opuscule *Von deutscher Art und Kunst. Einige fliegende Blätter* chez Bode, à Hambourg, en 1773, sous le titre de *Deutsche Geschichte*. Se trouve en HKA XII, 1.
- 1773. *Schreiben an Herrn Aaron Mendez da Costa, Oberrabbiner zu Utrecht, über den leichten Uebergang von der Pharisäischen Secte zur Christlichen Religion*. Daté d'après Nicolaï du 27.3.1773. Première édition disparue. Réédité chez Cramer, à Brême, en 1777 et repris en SW V, pp. 252-261 avec *Kleiner Aufsatz aus Möasers Papieren* (*ibid.*, p. 262 sq.).
- 1774. Compte-rendu de la *Natürliche Tochter* de Sprickmann (Münster, 1774) dans *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, t. 33, n° 2, p. 543.
- 1774. *Patriotische Phantasien*. Première partie. Publié par la fille de Möser, Jenny von Voigts, chez Nicolaï, à Berlin et à Stettin. Rassemble en un volume la plus grande partie des articles de Möser parus dans les *Osnabrückische Intelligenzblätter* de 1766 à 1770. Seconde édition dès 1775.
- 1775. *Patriotische Phantasien*. 2ème partie. Egalement publié par Jenny von Voigts chez Nicolaï. Reprend la plupart des articles de Möser parus entre 1771 et 1774.
- 1778. *Patriotische Phantasien*. 3ème partie. Publié par Jenny von Voigts chez Nicolaï. Reprend la plupart des articles de Möser parus entre 1775 et 1777. Précédé d'une *Erinnerung des Verfassers*. La même année Nicolaï publie une seconde édition de la première et de la deuxième partie et une édition améliorée et augmentée de la troisième partie.

- 1778-1780. La suite de la *Osnabrückische Geschichte* (Première partie, cinquième chapitre) est publiée dans les *Westphälische Beiträge*.
- 1778. *Das bestätigte Herkommen in Ansehung der Absteuer und des Verzichts adliger Töchter in Stifte Osnabrück*. Imprimé chez Kissling, à Osnabrück, 1778. Repris sous une forme légèrement modifiée dans *PPh* IV, *HKA* VII, pp. 196-200.
- 1780. *Osnabrückische Geschichte*. Première et deuxième partie, chez Nicolaï, Berlin et Stettin. La première partie est une édition "nouvelle, augmentée et améliorée" de la *Allgemeine Einleitung* de 1768. Une troisième édition paraîtra en 1819 dans les t. 5 et 6 de *Justus Möser's sämtliche Werke* éditées par Nicolaï à Berlin et à Stettin. En 1824, J.C.B. Stüve publiera dans le t. 7 de cette même édition les fragments d'une troisième partie. La première partie a été reprise en *HKA* XII, 2, la seconde et la troisième se trouvent en *HKA* XIII.
- 1780. *Schreiben an (den) P.J.K. in W... den ersten Schritt zur künftigen Vereinigung der Evangelischen und Catholischen Kirche betreffend, von dem Verfasser der "Patriotischen Phantasien"*. Edité à Hanovre, chez Perennon, en 1780. Réédité à Francfort et à Leipzig en 1780. Se trouve en *SW* V, pp. 264-273. Publié également dans *Berlinische Monatsschrift*, t. 7 (1786), pp. 489-503.
- 1781. *Ueber die deutsche Sprache und Literatur. Schreiben an einen Freund nebst einer Nachschrift die National-Erziehung der alten Deutschen betreffend von J.M.* Osnabrück, Schmidt, 1781.
Ce traité avait d'abord paru dans les n^{os} 9, 11, 13, 17, 19 des *Westphälische Beiträge* de mars-avril 1781. La "Nachschrift" avait d'abord paru dans le n^o 19 des *Westphälische Beiträge* et sera repris en *PPh* IV, 3, sous une forme légèrement modifiée.
- 1782. *Der Cölibat der Geistlichkeit von seiner politischen Seite betrachtet*. Daté du 10 octobre 1782. Edité chez J.W. Schmidt, à Osnabrück et à Leipzig, en 1783. Publié également dans les *Staats-Anzeigen* de A.W. Schlözer, t. II, n^o 8, p. 410 sq. Se trouve en *SW* V, pp. 214-285.

- 1783. A partir de 1783, Möser collabore à la *Berlinische Monatsschrift* de Friedrich Gedike et de Johann Erich Biester. Il y publiera jusqu'à la veille de sa mort en 1794, quarante-trois articles. Six de ces articles semblent avoir été rédigés exclusivement pour la *Berlinische Monatsschrift*. Trente-trois ont paru auparavant dans les *Westphälische Beiträge* et, pour vingt-quatre d'entre eux dans les *Fantaisies Patriotiques*, 4ème partie, sauf un, qui est repris dans la troisième partie.

C'est dans la revue berlinoise que paraîtront entre 1790 et 1794, les huit articles que Möser a consacrés à la Révolution Française.

Ursula Schulz, *Die Berlinische Monatsschrift (1783-1796), Eine Bibliographie*. In : *Bremer Beiträge zur freien Volksbildung*, Heft 11, Brême (sans date), indique la liste complète des articles que Möser a donnés pour la revue (pp. 128-130). Elle n'attribue pas à Möser les trois lettres intitulées *Ueber die allgemeine Toleranz. Briefe aus Virginien, an Herrn Justizrat Möser*, parues en trois livraisons, de 1786 à 1789 et dont la plupart des commentateurs accordent pourtant la paternité à l'écrivain osnabruckois.

- 1784-1788. Articles de Möser publiés dans *Westfälisches Magazin zur Geographie, Historie und Statistik* :

**Westfälisches Münz-Cabinet Nr 1 vom 17. Juni 1783.*

t. 1, cahier n° 1, n° 2, pp. 102-104. Dessau et Leipzig, 1784.

**Geschichte der Stiftung des Collegialstifts in der Stadt Wiedenbrück, Hochstift Osnabrück.* Von Hrn. G.J.R. Möser.

t. 1, cahier n° 2, n° 4, pp. 116-126. Dessau et Leipzig, 1785.

**Westfälisches Münz-Cabinet Nr 2 vom 27. Juni 1782*

t. 1, Cahier n° 3, n° 7, pp. 66-68. Dessau et Leipzig, 1785.

**Die Stiftung des Osnabrückischen Klosters Iburg.* Von H.G.J.R. Möser. T. 1, cahier n° 4, n° 7, pp. 122-129. Dessau et Leipzig, 1785.

**Die Stiftung des Klosters Bersenbrück (Möser).* T. 1, Cahier n° 13, n° 2, pp. 25-33. Lemgo et Leipzig, 1788.

- 1786. *Patriotische Phantasien*. 4ème partie, publiée, comme les trois premières, par Jenny von Voigts chez Nicolaï, à Berlin. Le dernier des textes repris dans cette quatrième partie a paru dans les *Westphälische Beiträge* du 26 juillet 1793.
- 1793. *Darstellung der Gründe, welche den Herzog von York als Bischöfen zu Osnabrück bewogen haben, das Simultaneum zu Fürstenau und Schleddehausen einzuführen und darüber mit dem Domcapitel... 1788 einen Vergleich zu schliessen, nebst einer kurzen Widerlegung der von der Stadt Fürstenau dagegen beym Corpore Evangelicorum eingebrachten Ausführung, Osnabruck s.t.*
Daté du 7 mars (sans indication d'année). Texte original à la B.U. Göttingen, 2 Deduct. F. 138 b. Dixième et dernière déduction juridique de Möser.

B. PRINCIPALES OEUVRES POSTHUMES DE MÖSER (outre celles qui ont déjà été indiquées précédemment)

- *Anti-Candide* - Fragments d'un roman.
Dans les *Vermischte Schriften*, t. II, pp. 67-82 (1797-1798), Nicolaï publie les fragments d'une préface, un chapitre et un plan. Ces éléments sont repris en *SW IX*, pp. 252-264.
- *Fragments aus Möser's litterarischen (sic !) Nachlass*. Publié par B.R. Abekeken in : "Beiträge zum Nutzen und Vergnügen". (Osn. 1820). Une partie de ces textes, accompagnés de longs commentaires, seront repris par Abeken dans les "Reliquien". C'est dans ces "Fragments" que Goethe a lu l'article "Etwas zur Vertheidigung des sogenannten Aberglaubens unserer Vorfahren" qu'il publia en 1823 dans "Kunst und Altertum". Cet article ne se trouve pas dans *SW Abeken*. Il a été repris en *HKA IX*, p. 149.
- *Brief eines Vaters an seinen Sohn*. In : "Aus den Ruhestunden für Frohsinn und häusliches Glück". Brême, 1800, t. IV, pp. 298-300.
- *Fragmente aus Möser's, in der Bibliothek des Ratsgymnasiums zu Osn. aufbewahrten, litterarischen (sic !) Nachlass*. In : *Neues Vaterländ.*

Archiv. Jahrg. 1830 I, pp. 185-216. (Lüneburg 1830). Même contenu que l'édition des "Fragments" de 1820.

- *Reliquien Justus Möser und in Bezug auf ihn.* Publié par R.B. Abeken chez Nicolaï, à Berlin en 1832. Reprend et complète les "Fragments" publiés par Abeken en 1820.
- *Oeuvres posthumes* dans *SW* Abeken 1842-1843. A signaler en particulier, quelques fragments autobiographiques en *SW* X, p. 5, pp. 6-9, pp. 86-88, pp. 88-90, p. 129 et 192.
- *Mitteilungen aus der Geschichte Ernst Augusts II. Aus Möser's Papieren.* Publié par C. Stüve in : *Osn. Mitt.* I, p. 1-26 (Osn. 1850). Repris en HKA XIV, 1, pp. 328-346.
- *Zur Geschichte des Osn. Bischofs Erich von der Hoya (1438-1442).* Aus Möser's Papieren. In : *Osn. Mitt.*, t. II, pp. 120-128 (Osn. 1850). Repris en HKA XIV, 1, pp. 264-270.
- *Mitteilungen über die Grenzstreitigkeiten zwischen dem Bischofe zu Osn. und dem Grafen zu Tecklenburg wegen der Grenzen des Amtes Reckenberg und der Herrschaft Rheda von 1529 bis 1553.* Aus Möser's Papieren. Edité et complété par J. Sudendorf in : *Osn. Mitt.*, t. II, p. 1 sq. (Osn. 1850). Repris en HKA XIV, 1, pp. 291-300.
- *Plattdeutsche Volkslieder* publiés par Nicolaï dans sa collection de poésies populaires (une parodie de collection de chansons populaires !) dans son "Kleyner feyner Almanach... etc" (1777-1778). Ces poésies furent rééditées par Georg Ellinger à Berlin en 1888. A partir de 1900 un certain nombre de textes ou de fragments de Möser furent encore publiés. Voici les plus importants :
- *Neuentdeckte Gedichte von Justus Möser.* Poèmes publiés par H. Schierbaum in : *Niedersachsen*, 12ème année, n° 22 (Brême 1907).
- Le même auteur publié en appendice de sa "Dissertation" de 1908, "Möser's Stellung in den Literaturströmungen während der I. Hälfte des 18. Jahrhunderts" (Osn. 1908) deux fragments de drames.
- Manuscrit de la main de Möser sur la destination de l'homme (*Ueber die Bestimmung des Menschen*) datant probablement de 1787 et publié par Bruno Krusch in : *Justus Möser und die Osnabrücker Gesell-*

schaft. Anhang A (*Osn. Mitt.* t. 34, p. 269. Osn. 1909).

- "Justus Möasers Almanach-Gedichte". Poèmes contenus dans les deux revues de jeunesse et poèmes posthumes publiés par W. Kohlschmidt. In : *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Göttingen, 1938, pp. 147-162.
- De nombreux fragments et textes posthumes de Möaser ont été regroupés par thèmes en HKA IX, X et XIV, 1. Les tomes XI et XIV, 2 doivent en apporter d'autres.

C. EDITIONS COMPLETES DES OEUVRES DE MÖSER

- 1. Möaser lui-même fait publier les oeuvres écrites jusqu'en 1777 chez Cramer à Hannovre en 1777.
- 2. *Justus Möasers sämtliche Werke*. éditées par F. Nicolaï, à Berlin et à Stettin, 1797-1824, en 9 tomes :
 - t. I-IV : *Pat. Phant.*, 4ème édition, 1820.
 - t. V-VI : *Osnabrückische Geschichte*. 2 Theile, 3 Aufl. 1819.
 - t. VII : *Osnabrückische Geschichte*. 3 Theile, nebst Urkunden, hrsg. von C. Stüve, 1 Aufl. 1824.
 - t. VIII : *Vermischte Schriften*, hrsg von F. Nicolaï. 1797.
 - t. IX : *Möasers Leben* von Fr. Nicolaï, 1798.
- 3. *Justus Möasers sämtliche Werke*. Neu geordnet aus dem Nachlasse desselben, gemehrt durch B.R. Abeken. Berlin 1842-1843. Nicolaische Buchhandlung. 10 tomes.
 - t. I-IV : *Zur Charakteristik Möasers*, von B.R. Abeken et *Pat. Phant.* 1842.
 - t. V : *Kleinere, den Pat. Phant. verwandte Stücke, nebst Schriften über Religion, Kirche und verwandte Gegenstände*. 1843.
 - t. VI : *Osn. Geschichte* 1. Theil. 1843.
 - t. VII 1 : *Osn. Geschichte* 2. Theil. 1843.
 - t. VII 2 : *Osn. Geschichte* 3. Theil. 1843.
 - t. VIII : *Osn. Geschichte* 4. Theil : *Urkunden*. 1843.

- t. IX : Kleinere Schriften. Vermischtes : Aus Möser's frühester Periode, in Zeitschriften Erschienenes. Fragmente. Historisches über Klöster und Stifter. 1843.
- t. X : *Leben Justus Möser's*, von Fr. Nicolaï. Mit Beilagen. Möser's Briefwechsel. Register. 1843.
- 4. *Justus Möser's sämtliche Werke*. 10 Theile. Neue (Titel =) Ausgabe. Berlin 1858. Reprise de l'édition 3.
Les éditions 3 et 4 sont les seules complètes jusqu'à ce jour. Elles ont été utilisées par la plupart des auteurs qui ont écrit des études sur Möser.
- 5. *Justus Möser's sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe. Mit Unterstützung der Stadt Osnabrück. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. (Pour la 3ème section également "Unterstützung des Landes Niedersachsen"). Oldenburg et Hambourg, à partir de 1943.
1. Abteilung : Dichterisches Werk, philosophische und kritische Einzelschriften. Besorgt von Werner Kohlschmidt.
Trois tomes prévus.
Seul le 1er a été publié : *Wochenschriften*, bearbeitet von W. Kohlschmidt (1944).
2. Abteilung : *Patriotische Phantasien und Zugehöriges*. Besorgt von L. Schirmeyer, unter Mitwirkung von W. Kohlschmidt und E. Crusius.
Huit tomes prévus.
Ont déjà été publiés :
- t. IV : *Pat. Phant.* I. (1943).
- t. V : *Pat. Phant.* II. (1945).
- t. VI : *Pat. Phant.* III. (sans date).
- t. VII : *Pat. Phant.* IV. (sans date).
- t. VIII : *Den Pat. Phant.* verwandte Aufsätze 1755-1772 (1956).
- t. IX : A. *Den Pat. Phant.* verwandte Aufsätze 1773-1794.
B. *Den Pat. Phant.* verwandte Handschriften. Sachgruppen : Religion, Staat. (1958).
- t. X : *Den Patriotischen Phantasien* verwandte Handschriften. Sachgruppen : Recht und Verfassung ; Landwirtschaft,

Handel, Handwerk ; Gesellschaft ; Erziehung und
Bildung ; Aesthetik. Verschiedene Stichwörter (1968).

3. Abteilung. *Osnabrückische Geschichte* und historische Einzel-
schriften. Bearbeitet von Paul Götttsching.

Trois tomes prévus.

Ont déjà été publiés :

- t. XII, 1 : *Osnabrückische Geschichte. Allgemeine Einleitung*
(1768). 1964.
- t. XII, 2 : *Osnabrückische Geschichte. Erster Teil* (1780).
1965.
- t. XIII : *Osnabrückische Geschichte. Zweiter Teil* (1780)
und Dritter Teil. 1971.
- t. XIV, 1 : A. Historische Aufsätze 1753-1791.
B. Historische Handschriften (1976).

D. CORRESPONDANCE

- En 1843 B.R. Abeken publie quelques lettres en *SW X*.
- *Justus Möser's Briefe*, éd. par Ernst Beins et Werner Pleister. Heraus-
gegeben mit der Unterstützung der Stadt Osnabrück. Selbstverlag
der Historischen Kommission. Kommissionsverlag Ferdinand
Schöningh, Osnabrück. Hanovre, 1939. Cette édition est incomplète.
Les éditeurs n'ont retenu que les lettres qui leur paraissaient offrir un intérêt littéraire ou biographique incontestable. William F. Sheldon prépare actuellement une édition critique complète des lettres de Möser.
N.B. Les *Briefe* de Beins et Pleister contiennent également des lettres adressées à Möser, en particulier de Jeanne Friderike von Bar, de Thomas Abt, de Nicolaï et cinq lettres de Goethe à Jenny von Voigts.
- *Neue Möserbriefe*, ed. par E. Beins, in : *Osn. Mitt.*, t. 59, 1939,
pp. 45-55. Il s'agit essentiellement de lettres adressées par
Möser à la veuve de Johann Friedrich von dem Bussche.

- *Neue Möser-Briefe* (Mit Textinterpretation), éd., par Horst Meyer, in :
Osn. Mitt., T. 80, 1972, pp. 202-210 et t. 81, 1974, pp. 192-203.

E. PRINCIPALES-ÉDITIONS D'OEUVRES CHOISIES

- 1. Edition assurée par les soins de Möser chez Cramer, à Brême, en 1777.
Même édition que C.1. L'auteur ayant opéré un tri, il s'agit, en fait, d'oeuvres choisies.
- 2. 1797. *Justus Möser's vermischte Schriften*. hrsg. von Fr. Nicolai.
2 Bde (1797. Berlin und Stettin).
Reprise dans *Sämmtliche Werke* (cf. C.2.) t. 8 et 9.
- 3. 1887. *Patriotische Phantasien (Auswahl) von Justus Möser*. Meyers
Volksbücher 422/24. Leipzig (1887). Bibliographisches Institut.
Cette édition mérite d'être mentionnée ici, malgré le titre. Le
t. 2 contient les textes isolés, publiés dans *SW Abeken T.V.*
(*Schreiben an den Herrn Vicar in Savoyen... Der Cölibat der
Geistlichkeit...*)
- 4. 1914. *Justus Möser, eine Auswahl aus seinen Schriften*. Mit einer
Einleitung hrsg. von Rudolf Schulze. Sammlung Kösel 75. Kempten
und München, 1914.
Contient 33 textes d'après l'édition Abeken de 1858 (cf. C.4.)
t. 3 contient *Schreiben an den Herrn Vicar in Savoyen...*
t. 4 contient *Über die deutsche Sprache und Literatur*.
t. 6 contient quatre lettres de Möser.
Notes intéressantes.
- 5. 1915. *Justus Möser's gesammelte Werke*. Edité par H. Schierbaum.
Six volumes prévus.
Munich et Leipzig, 1915, chez Georg Müller.
Seul le 1er volume (Pat. Phant. I) a été publié).
Edition intéressante : Schierbaum compare le texte de la 2ème
édition des *Pat. Phant. I* aux textes originaux parus dans les
"Intelligenzblätter".

- 6. 1921. *Justus Möser. Gesellschaft und Staat*. Hrsg. von Karl Brandt München, 1921 (Drei Masken Verlag).
Contient 55 textes par ordre chronologique.
Edition précieuse. Contient une introduction très importante et des notes précises et abondantes.
- 7. sans date. *Justus Möser. Patriotische Phantasien*.
Eine Auswahl von Karl Scheffler.
Inselbücherei n° 306 - Leipzig.
En plus des "Pat. Phant." de caractère politique ou esthétique, apporte les *Briefe aus Virginien über die allgemeine Toleranz* d'après la *Berlinische Monatsschrift* (1787-1789).
- 8. 1922. *Justus Möser. Werke*.
Ausgewählt und geordnet von G. Stecher. Der Domschatz, Bd. 14. Berlin, 1922 (Dom-Verlag).
Donne des titres modernes aux textes. Les anciens titres sont indiqués en marge. 82 textes d'après SW Abeken. Textes souvent abrégés.
- 9. 1936. *Kleine Auswahl aus den Schriften von Justus Möser*. hrsg. von Wiemann. Osn. 1936 (Meinders und Elstermann).
- 10. 1937. *Justus Möser. Deutsche Staatskunst und Nationalerziehung*.
Hrsg. von Peter Klassen. Leipzig, 1937 (Dieterich Bd. 3).
- 11. 1948. *Advocatus Patriae. Justus Möser. Schriften*. Choix et Introduction de C. Lochning. Berlin, 1948.
- 12. 1950. "Justus Möser. Das Recht der ersten Mühle". In : *Klassiker der Staatskunst III*. Ed. par Otto Brunner, Vienne, 1950. Introduction contenant une bonne étude sur le milieu dans lequel vécut Möser.
- 13. 1965. *Justus Möser. Ausgewählte pädagogische Schriften*. In : *Schöninghs Sammlung pädagogischer Schriften*. Ed. par Heinrich Kanz. Paderborn, 1965.
- 14. 1978. *Justus Möser Anwalt des Vaterlands. Ausgewählte Werke* (Wochenschriften. *Patriotische Phantasien*. Aufsätze. Fragmente)
Ed. par Friedemann Berger. Gustav Kiepenheuer Verlag, Leipzig et Weimar, 1978.

Première édition parue en Allemagne de l'Est. L'une des rares, avec celle de Klassen (Cf. E 10.), à donner un choix abondant d'articles des revues de jeunesse. Reprend in extenso le traité d'Arlequin, celui *Sur la langue et la littérature allemandes* et les fragments de l'*Anti-Candide*. Notes très utiles.

F. EDITIONS SEPARÉES DE QUELQUES OEUVRES IMPORTANTES

1) Fantaisies Patriotiques

Il existe de nombreuses éditions choisies.

- La plus intéressante est celle de Reinhard Zöllner : *Justus Möser's Patriotische Phantasien*. Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von R. Zöllner, 2 Theile. Bibliothek der deutschen Nat. Lit. des 18. und 19. Jahrhunderts, Band 32. Leipzig 1871, Brockhaus.

Contient 86 textes sur 287.

La répartition est intéressante. I. Teil : 1. Haus und Familie - 2. Dorf und Stadt - 3. Handel und Gewerbe - II. Teil : 4. Recht und Verfassung - 5. Religion und Kirche - 6. Aesthetisches und Moralisches.

On peut aussi consulter :

- *Justus Möser. Gedanken zur deutschen Geschichte. Eine Auswahl aus den "Patriotischen Phantasien"* (= "Velhagen und Klasing's deutsche Lesebogen" 227). Ed. par Hermann Blumenthal. Bielefeld et Leipzig, 1937. Contient également *Deutsche Geschichte* (Préface de l'*Introduction générale* de l'*Histoire d'Osnabruck*) et le texte posthume *Die Geschichte in Gestalt einer Epopöe*.
- *Justus Möser. Deutsche Stände, deutscher Brauch. Eine Auswahl aus den "Patriotischen Phantasien"* (= "Velhagen und Klasing's deutsche Lesebogen" 228). Ed. par Hermann Blumenthal. Bielefeld et Leipzig, 1937. Suite du précédent.

- *Justus Möser. Gebundene oder freie Wirtschaft. Aus "Patriotischen Phantasien" 1767-1790* (= Sozialökonomische Texte, Heft 14). Ed. par August Skalweit. Vittorio Klostermann, Francfort/Main, 1948. Choix de textes portant sur des thèmes sociaux et économiques. Contient également quelques articles posthumes parus dans la *Berlinische Monatsschrift*.
- *Justus Möser, Patriotische Phantasien*. Choiesies et préfacées par Siegfried Sudhof. Reclam UB 683/84/84 a. Stuttgart, 1970. La meilleure anthologie des *PPh* existant actuellement. La postface aborde des problèmes de style et de structure rarement étudiés par les critiques.

2) Ueber die deutsche Sprache und Literatur

- L'édition la plus importante est celle de Carl Schüddekopf, in : *Gegenschriften gegen Friedrichs des Grossen De la littérature allemande*. Heft I : *Deutsche Litteraturdenkmale des 18. und 19. Jahrhunderts*. Nr 122.3. Folge Nr 2). Behr, Berlin, 1902. Schüddekopf reprend l'édition originale parue chez Schmidt, à Osnabruck, en 1781. Préface intéressante de vingt-deux pages contenant le texte inédit de l'Ode à Frédéric II de 1742. L'édition de Schüddekopf a été reprise en 1969 par la "Wissenschaftliche Buchgesellschaft" de Darmstadt qui publie dans le même volume le *De la littérature allemande* (1780) de Frédéric II et le *Von Nachahmung der Franzosen* de Christian Thomasius (éditions 1687 et 1701).
- Edition de Rudolf Schulze (F. Schöninghs Dombücherei, Schülerhefte von deutscher Art. 7. Heft). Paderborn (1926).
- Edition de Bruno Wehnert in : "Friedrich der Grosse, *Ueber die deutsche Literatur usw...*" (= Velhagen und Klasings deutsche Lesebogen, n° 38). Bielefeld et Leipzig, 1928.
- Edition de Friedemann Berger, in : *Justus Möser. Anwalt des Vaterlands* (cf. E.14.).

3) Harlekin oder die Vertheidigung des Groteske-Komischen

- La seule réédition importante est celle de Henning Boetius : *Justus Möser, Harlekin. Texte und Materialien mit einem Nachwort* (= *Ars Poetica. Texte und Studien zur Dichtungslehre und Dichtkunst*, Bd. 4). Verlag Gehlen, Bad Homburg v.d.H. Berlin-Zürich, 1968. Contient également *Die Tugend auf der Schaubühne oder : Harlekin's Heirath. Ein Nachspiel in einem Aufzuge*. Postface intéressante. Nombreux documents annexes.
- Edition de Friedmann Berger, in : *Justus Möser. Anwalt des Vaterlands* (Cf. E.14.).

4) Osnabrückische Geschichte.

- L'oeuvre complète n'existe que dans les *Sämmtliche Werke* éditées par Nicolaï, en SW et en HKA. L'édition historique et critique de Göttingen est la seule à reproduire, pour la première fois depuis 1768, l'*Introduction générale*. Imitant Herder, beaucoup d'éditeurs n'ont repris que la partie la plus importante de la préface de l'*Introduction générale* de 1768 sous le titre de *Deutsche Geschichte*. Les éditions les plus connues de ce textes sont :
 - "*Deutsche Geschichte*" dans la réédition de "von deutscher Art und Kunst" par H. Lambel. (*Deutsche Lit. Denkm. des 18 und 19. Jahrh.* 40/41). Berlin 1892.
 - "*Deutsche Geschichte*" in "*Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen. Reihe Irrationalismus. Bd. 5. Von deutscher Art und kunst*". Hrsg. von Heinz Kindermann. Leipzig, Reclam, 1935. Ouvrage réédité sans modification à la "Wissenschaftliche Buchgesellschaft", Darmstadt, 1968. (Notes intéressantes sur les termes difficiles).
- La Préface de la *Allgemeine Einleitung* est reprise, sous forme abrégée dans : "Paul Kluckhohn, *Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm*". Literarhistorische Bibliothek, Bd. 13, p. 14-21. Berlin 1934.

II - ETUDES SUR MÖSER

N.B. Cette liste n'est pas exhaustive. Elle n'indique, en principe, que les ouvrages qui ont été cités dans le corps de l'ouvrage.

On trouvera la bibliographie la plus complète jusqu'en 1937 chez Wolfgang Hollmann, *Justus Möser's Zeitungs-idee und ihre Verwirklichung*. Munich, 1937. Les indications de W. Hollmann pourront être complétées par celles que fournit William F. Sheldon, *The intellectual Development of Justus Möser*, *op. cit.*, pp. 133-140.

A. QUELQUES ETUDES GENERALES PRESENTANT UN INTERET PARTICULIER

1) Etudes biographiques

- BÄTE, Ludwig, *Justus Möser. Advocatus Patriae*. Francfort/Main et Bonn 1961. (Etude la plus récente et la plus complète sur la vie de Möser. Apporte également de nombreux renseignements sur l'oeuvre. Indications nombreuses, précises, parfois un peu confuses, sur le milieu familial et local. L'ouvrage, destiné au grand public, est parfois légèrement romancé et est dépourvu de tout appareil critique).
- CRUSIUS, Eberhard, "Justus Möser". In : *Die grossen Deutschen*. éd. par H. Hampel, Th. Heuss, etc. Berlin, 1957 ; nouvelle éd. 1978, t. 5, pp. 158-165. (Probablement le meilleur article sur la vie de Möser).
- NICOLAI, Friedrich, *Leben Justus Möser's*. In : *Justus Möser's sämtliche Werke*, éd. par Fr. Nicolai, Berlin, 1798, t. 9. Repris dans *SW X*. (Malgré quelques lacunes et une certaine tendance à annexer Möser aux Lumières, étude qui fait encore autorité aujourd'hui. Indications précieuses sur le milieu et sur les grandes oeuvres. Témoignage d'un ami et d'un contemporain).
- WEGELE, Franz von, "Justus Möser". In : *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig, 1885, t. 22, pp. 385-390. (La meilleure biographie de Möser, avec celle de E. Crusius).

2) Présentations d'ensemble (vie et oeuvre)

- BRANDI, Karl, *Justus Möser. Gesellschaft und Staat* (= "Der Deutsche Staatsgedanke"). Munich, 1921. Introduction à un recueil de morceaux choisis de Möser. (Malgré sa brièveté, cette introduction de trente pages représente une des meilleures synthèses sur l'homme et sur son oeuvre. Les renseignements biographiques et les aperçus sur la pensée politique et sociale sont particulièrement intéressants. Excellente initiation à l'étude de Möser). Karl Brandi a développé les mêmes idées dans quelques autres études dont les plus importantes sont :
 - "Justus Möser". In : *Preussische Jahrbücher*. Berlin, 1932, t. 227, cahier n° 1, pp. 54-89.
 - "Justus Möser". In : *Westphälische Lebensbilder*, n° 5, Münster, 1937, pp. 48-65.
 - "Möser und wir". Rede bei der Feier des 150. Todestages in Osnabrück, 9.1.1944. Osnabrück, 1944, 35 pages.
 - "Justus Möser". (Rede). Osnabrück, 1965, 34 pages.

- BRÜNAUER, Ulrike, *Justus Möser*. Berlin, 1933. (Synthèse solide et objective. Oeuvre d'une sociologue, disciple de Max Weber. Bonne analyse du contexte social et des conceptions politiques et historiques de Möser. Parfois un peu abstrait. Quelques erreurs matérielles, en particulier des erreurs de dates).

- KLASSEN, Peter, *Justus Möser* (= Studien zur Geschichte des Staats- und Nationalgedankes, II). Francfort/Main, 1936. (Ouvrage considéré comme l'une des synthèses les plus importantes de la pensée de Möser. Disciple de Stefan George et de F. Gundolf, Klassen a tendance à présenter Möser comme un héros germanique, allergique à toute influence occidentale. La seconde partie fournit une des rares synthèses du contenu des travaux historiques de l'auteur de l'*Histoire d'Osnabrück*. Cet ouvrage est le premier à accorder l'importance qu'elles méritent aux revues de jeunesse).

- KOHLSCHMIDT, Werner, "Justus Möser". In : *Geschichte des deutschen Literatur*. Reclam, Stuttgart, 1965, t. III : "Vom Barock bis zur Klassik", pp. 390-398. (Bien qu'elle se trouve dans un manuel

d'histoire littéraire, cette brève étude mérite d'être signalée pour sa richesse et sa densité. Elle a été rédigée par l'un des meilleurs spécialistes de Möser).

Du même auteur :

"Neuere Möser-Literatur". In : *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 202ème année, n° 6, juin 1940, pp. 229-247. (Compte rendu très intéressant des principales études sur Möser parues entre 1910 et 1939).

"Justus Möser's Almanach-Gechichte". In : *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Neuere Philologie und Literaturgeschichte, Göttingen, 1938, t. II, n° 8, pp. 147-162 (La seule étude sur le lyrisme de jeunesse de Möser).

- KREYSSIG, F.A., *Justus Möser*. Berlin, 1857. (Mérite d'être signalé comme l'une des premières études sérieuses sur Möser qui y est présenté comme un disciple des Lumières).
- MEINECKE, Friedrich, "Justus Möser". In : *Die Entstehung des Historismus*. Berlin et Munich, 1936. Edition utilisée : Friedrich Meinecke, *Werke*, Munich, 1965, t. III, pp. 303-354. (Ce chapitre, consacré à la pensée historique de Möser, considéré comme un précurseur de l'historicisme, constitue, en fait, une brillante synthèse de la pensée de l'auteur osnabruckois. Ses affinités avec Montesquieu, ses conceptions politiques et religieuses sont examinées avec soin).
- SHELDON, William F., *The intellectual Development of Justus Möser : the Growth of a German Patriot* (= *Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen*, t. 15). Osnabruck, 1970. (Excellent travail qui souligne les rapports entre la vie et l'oeuvre de Möser. Dépassant le schéma habituel qui souligne la différence entre l'oeuvre de jeunesse et l'oeuvre de maturité, Sheldon définit les "Weltanschauungen" successives de Möser (moralisante et universelle, nationale et historique, politique et locale), leur attribue une valeur égale et dégage en même temps les traits constants de la personnalité et de la pensée de son auteur. Etude claire, objective et rigoureuse).

B. ETUDES DIVERSES

- ABEKEN, Bernard Rudolph, "Zur Charakteristik Möser's". In : *SW I*, Berlin, 1842. (Exposé introductif à *SW*. Témoignage d'un contemporain qui complète utilement la biographie de Nicolaï).
- BARON, Hans, "Justus Möser's Individualitätsprinzip in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung". In : *Historische Zeitschrift*, Munich et Berlin, 1924, t. 130, pp. 31-57 (A la différence de Dilthey, Baron dégage les éléments rationalistes et mécanicistes qui font encore de Möser un disciple des Lumières. Mais il souligne son sens de l'individuel).
- BOSSENBROCK, William, F., "Justus Möser's Approach to History". In : *Medieval and Historiographical Essays in Honor of James Westfall Thomson, James Lee Cate and Eugene N. Anderson*. Chicago, 1938.
Développement repris en partie dans le chapitre consacré à Möser, in : *The German Mind*. Wayne State University Press, Detroit, 1961 (Vues intéressantes sur l'Etat corporatif et les libertés germaniques chez Möser).
- BRENTANO, Lujo, "Justus Möser, der Vater der neuesten preussischen Agrarreform". In : Lujo Brentano, *Gesammelte Aufsätze*, I : *Erbrechtspolitik, alte und neue Feudalität*. Stuttgart, 1899. (Point de vue conservateur qui souligne l'originalité et l'actualité des projets de réformes rurales de Möser. Contesté l'influence des physiocrates sur sa pensée).
- BUCHHOLZ, Friedrich, "Justus Möser's Gedanken über Erziehung. Ein Beitrag zur Pädagogik der Sturm-und Drangzeit". In : *Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten*, cahier 33, Langensalza, 1914. (Situe Möser dans la mouvance du "Sturm-und-Drang").
- DILTHEY, Wilhelm, "Das Verständnis des deutsche Geistes für das geschichtliche Leben : Justus Möser". In : *Studien zur Geschichte des deutsche Geistes. Deutsche Rundschau*, 1927. (Edition consultée : Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Göttingen, 1959-1962, t. III, pp. 247-257. (Une des meilleures études sur la pensée historique de Möser, avec celle de Meinecke).

- FIEBIG, Berhardine, *Justus Möser's Staatslehre*. Thèse, Cologne, 1953.
(Présente Möser comme un idéaliste qui aurait voulu restaurer l'Etat primitif germanique de sa province saxonne).
- FLAHERTY, Maria Gloria, "Justus Möser : pre-romantic literary historian critic and theorist". In : *Traditions und transitions* (sans date), pp. 87-104. (Fait de Möser un penseur préromantique).
- FRANKENFELD, Alfred, *Justus Möser als Staatsmann im Siebenjährigen Kriege und am englischen Hofe. Zugleich als Beitrag zur Geschichte des Hochstifts Osnabrück im Siebenjährigen Kriege*. Thèse, Göttingen, 1922. (Ouvrage qui fait autorité sur les activités de Möser pendant la guerre de Sept ans et pendant son séjour à Londres).
- GÖTTSCHING, Paul, *Justus Möser's Entwicklung zum Publizisten (Möser's Schriftum 1757-1766)*. (= Frankfurter Quellen und Forschungen zur germanischen und romanischen Philologie, t. XI). Francfort/Main, 1935. (Fournit essentiellement un catalogue et un résumé des oeuvres de 1757 à 1766, ainsi que des précisions biographiques intéressantes. L'auteur accorde une grande importance à certaines lettres, encore inédites en 1935, ce qui lui permet de préciser les rapports de Möser avec les représentants de l'"Aufklärung" berlinoise, rédacteurs de la *Allgemeine deutsche Bibliothek* (Nicolaï, Thomas Abbt). Donne quelques indications intéressantes sur l'influence française).
- HATZIG, Otto. *Justus Möser als Staatsmann und Publizist* (= Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, XXVII). Hanovre, 1909 (Etude établie sur la base de documents officiels et d'archives. Examine avec précision les idées de Möser sur la situation rurale en rapport avec la dette paysanne et les mécanismes du crédit et expose ses projets de réforme).
Ces idées sont reprises dans "Justus Möser als Politiker". In : *Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen*, LXXVI, 4, 1911, pp. 102-122.
- HOFMANN, Reinhold, "Justus Möser, der Vater der deutschen Volkskunde". In : *Osn. Mitt.*, t. 32, 1907, pp. 72-167. (Interprétation natio-

naliste. Selon cet auteur, Möser aurait voulu exclure de l'Etat allemand et de la législation toute influence étrangère, spécialement romaine).

Le même esprit nationaliste se retrouve dans les autres ouvrages de R. Hofmann : *Justus Möser, der deutsche Staatsmann, Dichter und Verteidiger der deutschen Literatur*. Temeswar, 1911.

"Justus Möser, ein Vorkämpfer des deutschen Sprachvereins". In : *Zeitschrift des allgemeinen deutschen Sprachvereins*, 1911, p. 365 sq.

- HOLLMANN, Wolfgang, *Justus Möser's Zeitungsidee und ihre Verwirklichung* (= "Zeitung und Leben", XL). Munich, 1937. (Cette étude est l'oeuvre d'un spécialiste du journalisme qui analyse selon des méthodes rigoureusement scientifiques les techniques journalistiques utilisées par Möser. Elle présente des statistiques et des schémas graphiques qui indiquent l'importance relative et l'évolution des thèmes dans les *Intelligenzblätter*. Elle fournit des renseignements sur les collaborateurs de Möser. Elle précise les dates de parution dans les *Intelligenzblätter* des textes qui seront repris dans les *Fantaisies Patriotiques* et signale les modifications de titres, quand il y a lieu. En annexe, l'auteur propose une abondante bibliographie.
- HÖLZLE, Erwin, "Justus Möser über Staat und Freiheit". In : *Aus Politik und Geschichte. Gedächtnisschrift für Georg von Below*. Berlin, 1928, pp. 167-181. (Souligne l'attachement de Möser au terroir bas-allemand qui excluerait toute autre fidélité).
- KASS, Georg, *Möser und Goethe*. Göttingen, 1909. (Etude précise et objective dont l'intérêt dépasse souvent le cadre du sujet. Souligne l'influence de Montesquieu et de Rousseau sur les deux auteurs).
- KAYSER, R., "Justus Möser über französische und germanische Freiheit". In : *Monatshefte der Comeniusgesellschaft für Kultur und Geistesleben*. Nouvelle série, t. 9, 1917, p. 72 sq. (Un des rares travaux à aborder les rapports entre la pensée française et celle de Möser, mais dans un esprit assez tendancieux).

- KRUSCH, Bruno, "Justus Möser und die Osnabrücker Gesellschaft". In : *Osn. Mitt.*, t. 34, 1909, pp. 244-373. (Fournit des renseignements sur la société osnabruckoise et sur la carrière de Möser dont l'arrivisme est parfois jugé assez sévèrement).
- LAGING, Arnold, *Justus Möser's Prosa. Eine sprachlich-stilistische Untersuchung*. Osn. 1915 et in : *Osn. Mitt.*, t. 39, 1916, pp. 1-142. (Etude intéressante de la théorie et de la pratique de la langue chez Möser. Très négatif pour tout ce qui concerne l'influence française).
- LEFEBVRE, Joël, "Justus Möser, le baroque et la "Lustige Person". In : *Revue d'Allemagne*, n° 5, 1973, pp. 460-474. (Probablement la meilleure étude sur le traité d'Arlequin. Souligne les liens de la conception de Möser avec la tradition baroque).
- LOCHTER, Ulrich, *Justus Möser und das Theater. Ein Beitrag zur Theorie und Praxis im deutschen Theater des XVIII. Jahrhunderts*. (= "Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen", t. 10). Osnabruck, 1967. (Une des rares études sur la théorie et la pratique dramatique chez Möser. Bonne analyse de ses pièces de théâtre).
- LODTMANN, Justus Friedrich Günther, *Genealogie der Möser'schen Familie. Aus den noch darüber vorhandenen Urkunden gesammelt*. Osnabruck, 1866.
- LORENZI, Pia Angela, *Die ökonomische Geschichtsauffassung und Justus Möser. Eine soziologische Studie*. Thèse, Heidelberg, 1958. (Souligne les éléments romantiques chez Möser).
- MERZDORF, Helmut, "Justus Möser". In : *Nationalsozialistische Monatshefte*, n° 80, nov. 1936. (Présentation superficielle mais intéressante, parce que représentative de la critique nationale-socialiste).
- Le même auteur a publié un travail plus solide, mais tout aussi tendancieux : "Geschichtliches und grundsätzliches Rechtsdenken, dargestellt an Justus Möser". In : *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, t. 32, 1938-39.

- MOES, Jean, "Un adversaire de la Révolution Française : Justus Möser".
In : Travaux et Recherches 1972. Publications du Centre de recherches Relations Internationales de l'Université de Metz, t. 3, Metz, 1973, pp. 32-101. (Montre qu'à partir d'une argumentation fondée essentiellement sur la notion de propriété Möser s'efforce de réfuter les idéaux révolutionnaires et considérés comme rousseauistes d'égalité et de liberté).
- NAYAK, Raghubhai, *Idee und Gestalt der Nationalerziehung bei Justus Möser*. Würzburg-Aumühle, 1940. (Fait de Möser un ancêtre du système éducatif national-socialiste).
- PETERSEN, H.M., "Justus Möser, der deutsche Machiavelli". *In : Deutsche Rundschau*, 67ème année, Berlin et Leipzig, 1940. (Titre suggestif, mais la démonstration n'est pas sans fondement).
- PLEISTER, Werner, "Die geistige Entwicklung Justus Möasers bis zur Abfassung der *Osnabrückischen Geschichte*." *In : Osn. Mitt.*, t. 50, 1929, pp. 1-89. (Analyse très précise de la formation intellectuelle de Möser. L'auteur insiste, peut-être trop, sur l'importance des lectures et sur l'influence des professeurs à Iéna et à Göttingen. Assez tendancieux pour tout ce qui concerne l'influence française).
- RINGER Richard, "Justus Möasers amtlicher Wirkungskreis. Zu seiner Bedeutung für Möasers Schaffen". *In : Osn. Mitt.*, t. 77, 1970, pp. 1-30. (Décrit avec beaucoup de précision les responsabilités officielles de Möser à Osnabruck et leur influence sur le développement de ses conceptions historiques).
- RICHTER, Edmund, *Justus Möasers Anschauungen über Volks- und Jugenderziehung im Zusammenhang mit seiner Zeit*. Langensalza, 1909. (Souligne l'influence du physiocratisme sur la pensée de Möser).
- RUNGE, Joachim, *Justus Möasers Gewerbetheorie und Gewerbepolitik im Fürstbistum Osnabrück in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. (= Schriften zur Wirtschaft- und Sozialgeschichte, t. 2), Berlin, 1966. (Esquisse rapport entre théorie et pratique dans la pensée économique de Möser. Jugement nuancé sur l'apport des physiocrates).

- SADOWSKI, Erwin, *Justus Möser als Politiker*. Thèse dactylographiée, Königsberg, 1921. (Ouvrage fortement contesté par Meinecke et par Klassen. Souligne trop le patriotisme d'Empire de Möser).
- SCHIERBAUM, Heinrich, *Justus Möser's Stellung in den Literaturströmungen während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Osnabruck, 1908.
Repris dans : *Osn. Mitt.*, t. 33, 1908, pp. 167-216. (Etude bien documentée qui fournit des éléments intéressants, sans toutefois les approfondir, sur les influences françaises).
- Le même auteur a publié également : "Justus Möser's Stellung in den Literaturströmungen während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts". In : *Osn. Mitt.*, t. 34, 1909, pp. 1-43. (Plus superficiel et moins satisfaisant que l'ouvrage précédent).
- SCHIRMEYER, Ludwig, "Das Möserbild nach neuen Briefen". In : *Osn. Mitt.*, t. 59, 1939, pp. 57-98. (Fait un bilan très objectif des éléments nouveaux apportés par l'édition des *Briefe* de 1939. Contient beaucoup de mises au point d'ordre biographique et d'excellentes remarques sur la personnalité de Möser).
- SCHMIDT, Peter, *Studien über Justus Möser als Historiker. Zur Genesis und Struktur der historischen Methode Justus Möser's*. (= Göppinger Akademische Beiträge, n° 93). Göppingen, 1975. (Etudie moins la pensée historique de Möser que ses méthodes de travail. Renseignements abondants sur l'état de la science historique dans la première moitié du XVIIIe siècle et sur l'apport français dans l'oeuvre historique de Möser. P. Schmidt a découvert l'influence de Saint-Evremond sur cette oeuvre).
- SCHOELLER, Harold und R. GÜSLING, "Zur Ahnenliste Justus Möser's. Ergänzungen". In : *Osn. Mitt.*, t. 66, 1959, pp. 391-397.
- SCHULZE, Karl-Egbert, "Zur Ahnenliste Justus Möser's. Ergänzungen". In : *Osn. Mitt.*, t. 69, 1960, pp. 127-129. Complète le précédent et est lui-même complété par
- SEEBERG-ELVERFELD, Roland, même titre et *ibid.*, pp. 128-129.
- SCUPIN, Hans-Ulrich, "Justus Möser als Westfale und Staatsmann". In : *Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde*, n° 107, 1958, pp. 135-152. (Etu-

de concise mais excellente sur l'environnement westphalien dans lequel a vécu Möser).

- SMITH, N. HORTON, "Justus Möser and the British". In : *German Life and Letters*, Oxford, New Series, n° V, 1, 1951, pp. 47-56. (Le seul article, malheureusement un peu rapide, consacré à cet important problème).
- SPAEL, Wilhelm, "*Common sense*" oder gesunder Menschenverstand und sein Ausdruck bei Möser. Essen, 1947. (A l'opposé de la majorité des auteurs, Spael considère Möser comme un démocrate dans le contexte de son époque).
- STREISAND, Joachim, *Geschichtliches Denken von der Frühaufklärung bis zur Klassik* (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften des Instituts für Geschichte, 1ère série : *Allgemeine und deutsche Geschichte*, XXII). Berlin-Est, 1964. (Bien qu'il ne soit pas exclusivement consacré à Möser, l'ouvrage mérite d'être signalé : il fournit la première et seule interprétation communiste de Möser jusqu'à ce jour. Le jugement est sévère : Möser est associé aux "stupides" hobereaux westphaliens et à la réaction féodale du XVIIIème siècle).
- STÜHLE, Winold, *Ueber Möser und dessen Verdienste ums Vaterland, nebst verschiedenen Bemerkungen über Staats-Verfassung*. Osnabruck, 1798. (Témoignage d'un contemporain. Fournit des renseignements sur la personnalité de Möser et sur celle de son père).
- WALZ, Gustav Adolph, *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes. Zugleich ein Versuch zur Grundlegung einer allgemeinen Sozialmorphologie*. Berlin, Grunewald, 1928. (Accorde une place importante à Möser, considéré comme un précurseur du romantisme politique).
- WITZMANN, Konrad, *Klassizismus und Sturm und Drang in den Hermannsdramen Klopstocks und der Klassizisten Schlegel, Möser und Schönaich. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des deutschen dichterischen Stils im 18. Jahrhundert, unter besonderer Berücksichtigung Klopstocks*. Thèse, Iéna, 1924 (Etudie le style de Möser dans *Arminius* et l'influence que cette pièce aurait exercée sur Klopstock).

- WOLFF, Hans M., "Rousseau, Möser und der Kampf gegen das Rokoko". In : *Monatshefte für deutschen Unterricht*, 1942, pp. 113-125 (une des rares études qui abordent le problème des rapports de Möser avec la pensée française).
- ZIMMERMANN, Heinz, *Staat, Recht und Wistschaft bei Justus Möser. Eine einführende Darstellung.* (= List-Studien. Untersuchungen zur Geschichte der Staatswissenschaft, n° 5). Iéna, 1933 (Souligne l'importance du facteur économique dans les conceptions politiques de Möser).

C. ETUDES SUR OSNABRUCK

- FRECKMANN, Johannes, *Die "capitulatio perpetua" und ihre wirkungsgeschichtliche Bedeutung für das Hochstift Osnabrück (1648-1650).* Osnabrück, 1906. (Explique l'importance du Traité de Westphalie pour le régime constitutionnel de l'Evêché d'Osnabrück).
- KOERHOLZ, Leo, *Die Wahl des Prinzen Friedrich von York zum Bischof von Osnabrück und die Regierung des Stiftes während seiner Minderjährigkeit.* Rostock, 1908 (Etudie le conflit qui a opposé le roi de Grande-Bretagne, Georges III, au Chapitre d'Osnabrück et le rôle de Möser dans cette affaire).
- RENGER, Reinhard, *Landesherr und Landstände in Hochstift Osnabrück in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Institutionsgeschichte der Ständestaates im 17. und 18. Jahrhundert.* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte, t. 19). Göttingen, 1968. (La meilleure étude sur l'organisation et la vie des états territoriaux à Osnabrück et sur leurs rapports avec le souverain. Nombreuses références à Möser).
- SCHIRMEYER, Ludwig, *Osnabrück und das Osnabrücker Land.* Osnabrück, 1948. (Présentation simple, mais instructive du pays d'Osnabrück et de ses habitants. Ne concerne pas uniquement l'époque de Möser).

- WINKLER, Klaus, *Landwirtschaft und Agrarverfassung im Fürstentum Osnabrück nach dem Dreissigjährigen Kriege*. Stuttgart, 1959 (Décrit d'une manière très détaillée la situation économique et sociale du monde rural à Osnabrück après la guerre de Trente ans. L'ouvrage permet de mieux comprendre la politique agricole de Möser).

III - ETUDES GENERALES (EPOQUE, AUTEURS)

- BIEDERMANN, Paul, *Deutschland im XVIII. Jahrhundert*. Leipzig, 1882. Réédition Aalen, 1969.
- BLASSNECK, Marco, *Frankreich als Vermittler englisch-deutscher Einflüsse im 17. und 18. Jahrhundert*. Leipzig, 1934.
- DE BOOR, Helmut et Richard NEWALD, *Geschichte der deutschen Literatur*, t. VI, 1 ("Ende der Aufklärung und Vorbereitung der Klassik"). Munich, 5ème éd., 1967.
- BRUFORD, Walter, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit* (traduction). Weimar, 1936.
- CASSIRER, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932.
- DILTHEY, Wilhelm, "Studien zur Geschichte des deutschen Geistes". In : Wilhelm Dilthey, *Vermischte Schriften*, t. III, Göttingen, 1959. On retiendra les développements suivants :
 - "Lessing und sein Zeitalter"
 - "Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung". (passages importants sur Frédéric II et l'esprit français et sur Rousseau et les pédagogues de l'"Aufklärung" allemande).
 - "Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt" (avec un excellent chapitre sur Möser. Cf. études sur Möser).
- DROZ, Jacques, *L'Allemagne et la Révolution française*. Paris, 1949.
- *idem*, *Le romantisme politique en Allemagne* (= Collection U₂). Paris, 1963. (Anthologie avec deux textes de Möser, pp. 49-51. Bonne introduction).

- *idem* , *Histoire des doctrines politiques en Allemagne*. Paris, 1963 (Passage sur Möser, p. 38 sq.).
- *idem* , *Le romantisme allemand et l'Etat*. Paris, 1966.
- EPSTEIN, Klaus, *The Genesis of German Conservatism*. Princeton, 1966 (Chapitre six "Justus Möser : Portrait of a prerevolutionary Conservative", p. 279 sq.).
- FINK, Gonthier-Louis et A. FINK-LANGLAIS, *L'Allemagne face au classicisme et à la Révolution* (= Collection "Le Monde Germanique"). Paris, 1972 (Anthologie de textes avec préface).
- FUETER, Eduard, "Geschichte der neueren Historiographie". In : *Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte*, édité par G. von Below et F. Meinecke. I. *Allgemeines*. Munich, 1911. 2ème éd. Munich et Berlin, 1925.
- GODECHOT, Jacques, *La Contre-Révolution 1789-1804*. Paris, 1961 (chap. VII consacré aux contre-révolutionnaires allemands. Développement sur Möser pp. 116-119).
- GÖRNER, Karl von, *Der Hans Wurst-Streit in Wien und Joseph von Sonnenfels* Vienne, 1884 (Indique la critique d'Arlequin par Engelschall qui est à l'origine du traité d'Arlequin de Möser).
- GRAPPIN, Pierre, *La théorie du génie dans le préclassicisme allemand*. Paris, 1952.
- HAZARD, Paul, *La pensée européenne au XVIIIème siècle de Lessing à Montesquieu*. Paris, 1946. (Quelques remarques sur Möser, l'auteur qui, de son temps, s'est rapproché le plus de la "Realgeschichte" et qui a eu le sens du complexe, p. 244 sq.).
- HETTNER, Hermann, *Literaturgeschichte des XVIII. Jahrhunderts*. I. *England*, II. *Frankreich*, III-VI. *Deutschland*. 2ème éd. 1913, 3ème éd. Brunswick, 1926.
- HIRZEL, Ludwig, éditeur, *Albrecht von Hallers Gedichte* (= Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz und ihres Grenzgebietes III) Frauenfeld, 1882. (Contient la lettre de Haller à Bodmer au sujet du projet de Möser de publier tous les "Minnesinger" jus-

qu'en 1500, p. 346. Précise également le rôle de Haller à la "Deutsche Gesellschaft" de Göttingen).

- HÖLZLE, Erwin, "Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu. Fragmente aus der Geschichte politischer Freiheitsbewegungen in Deutschland, England und Frankreich vom 16.-18. Jahrhundert".
In : Beiheft zur Historischen Zeitschrift, n° 5, Munich et Berlin, 1925, pp. 1-118 (Indispensable pour connaître la tradition dans laquelle s'inscrivent les réflexions de Möser sur les libertés germaniques. Bon développement sur Montesquieu dont l'influence sur Möser et sur Herder est soulignée).
- HUNGER, Kurt, "Die Göttinger Historiker". *In : Archiv für Kulturgeschichte*, t. 28, 1938, p. 107 sq.
- KIRCHNER, Joachim, *Die Grundlagen des deutschen Zeitschriftenwesens. Mit einer Gesamtbibliographie der deutschen Zeitschriften bis zum Jahre 1790*. 2 Teile. Leipzig, 1928-1931.
- *idem* , *Das deutsche Zeitschriftenwesen. Seine Geschichte und seine Probleme*. Teil I : *Von den Anfängen bis zum Zeitalter der Romantik*. 2e éd., Wiesbaden, 1958. (Appréciation très négative sur les revues moralisantes).
- KRAUSS, Werner, *Perspektiven und Probleme. Zur französischen und deutschen Aufklärung and andere Aufsätze*. Neuwied et Berlin, 1965. Recueil d'articles plus anciens. Ont été consultés en particulier :
"Die-französische Aufklärung und die deutsche Geisteswelt", pp. 121-143 (Histoire de la réception des Lumières françaises en Allemagne).
"Zur Konstellation der deutschen Aufklärung", pp. 143-265 (Etude qui fait autorité sur l'"Aufklärung" allemande. Parfois un peu tendancieux. Bons développements sur Möser dans le chapitre intitulé "Nationalgeist und Patriotismus", p. 149 sq.).
- LANSON, Gustave, *Histoire de la littérature française*. Paris, 1894, 12e éd., Paris, 1912.

- MANNHEIM, Karl, "Das konservative Denken". In : *Archiv für Sozial- und Staatswissenschaft*, 1927. (Möser présenté comme le conservateur-type, p. 71 sq.).
- MARTENS, Wolfgang, *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der moralischen Wochenschriften*. Stuttgart, 1968, 2ème éd., 1971. (Désormais ouvrage de référence pour tout ce qui concerne les revues moralisantes. Möser y est fréquemment cité. Donne, en outre, des indications utiles sur les auteurs français cités dans les revues moralisantes).
- MEINECKE, Friedrich, *Weltbürgertum und Nationalstaat*. Munich et Berlin, 1922.
- MINDER, Robert, *Allemands et Français*. T. I, Paris, 1948. (Möser considéré comme le "grand théoricien de l'Etat patriarcal", p. 145).
- MOSSE, Fernand, G. ZINK, M. GRAVIER, P. GRAPPIN, H. PLARD, Cl. DAVID, *Histoire de la littérature allemande*. Paris, 1959 (On a consulté plus particulièrement la 3ème partie : le XVIIIe siècle (1700-1805) par P. GRAPPIN).
- NADLER, Joseph, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*. 4 vol., 1913 sq. (Développement sur Möser, t. 2, pp. 185-188).
- OTTO, Paul, *Die deutsche Gesellschaft in Göttingen* (= Forschungen zur neueren Literaturgeschichte, éd. par Franz Meinecker, t. 7). Munich, 1898. (Fournit des indications sur les activités de Möser à la "Deutsche Gesellschaft" en 1743).
- REYNAUD, Louis, *Histoire générale de l'influence française en Allemagne*. 2e éd., Paris, 1915 ; 3e éd. Paris 1924. (Ouvrage important, solidement documenté, mais très partial).
- Le même auteur a rédigé sur le même sujet un ouvrage plus nuancé, mais moins complet : *Français et Allemands. Histoire de leurs relations intellectuelles et sentimentales*. Paris, 1930.

- SAUER, August, *Der Göttinger Dichterbund*, 3 Teile in 2 Bänden.
(= Kürschners deutsche Nationalliteratur, t. 49). Berlin et Stuttgart, 1886 (Fournit des renseignements sur l'activité de Möser à la "Deutsche Gesellschaft" de Göttingen et donne quelques extraits des poèmes qu'il a composés en 1743).
- SELLE, G. von, *Die Georg-August-Universität Göttingen 1737-1937*. Göttingen, 1937.
- SJÖHOLM, Elsa, *Rechtsgeschichte als Wissenschaft und Politik. Studien zur germanistischen Theorie des 19. Jahrhunderts* (= "Münchener Universitätsschriften. Juristische Fakultät. Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundforschung", t. X). Berlin, 1972. (Etude sur l'exploitation du droit germanique par l'école du droit historique allemand au XIXe siècle. Accorde une place importante à Montesquieu, pp. 14-21, et à Möser, pp. 21-28, comme précurseurs).
- SOREL, Albert, *L'Europe et la Révolution Française*. 1ère partie : *Les mœurs politiques et les traditions*. Paris, 1885. Réédité en 1942.
- STACKELBERG, Jürgen von, "Moralistik und Aufklärung in Frankreich".
In : Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung, t. 1, 1974, pp. 34-46.
(Etude fort intéressante sur le passage des moralistes aux philosophes).
- STAROBINSKI, Jean, *L'invention de la Liberté* (= Collection Skira "Art, idées, histoire"). Genève, 1964.
- STEINMETZ, Horst, *Die Komödie der Aufklärung*. Stuttgart, 1966.
- VIËTOR, Karl, *Geschichte der deutschen Ode*. Munich, 1923. Réédité à la "Wissenschaftliche Buchgesellschaft", Darmstadt, 1961. (Bonnes indications sur les odes composées par Möser à Göttingen, en 1743).
- WANIEK, Gustav, *Gottsched und die deutsche Literatur seiner Zeit*. Leipzig, 1897.
- WILKE, Jürgen, *Literarische Zeitschriften des XVIII. Jahrhunderts*. 2 Vol. Stuttgart, 1978.

- WOLFF, Hans M., *Die Weltauschanung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*. Munich, 1949. (Apporte quatre pages très denses sur Möser et sur sa pensée dont l'irrationalisme est fortement souligné, pp. 256-260).

IV - ECRIVAINS FRANCAIS. TEXTES ET ETUDES

A. LA BRUYERE

- LA BRUYERE, *Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec les Caractères ou Les Moeurs de ce siècle*. Texte établi avec introduction, notes, relevé de variantes, glossaire et index par Robert Garapon, Garnier, Paris, 1962.

B. MARIVAUX

1) Textes

- MARIVAUX, *La vie de Marianne ou les aventures de la Comtesse de ****. Introduction et notes de Frédéric Deloffre. Garnier, Paris, 1957.
- MARIVAUX, *Le paysan parvenu*. Bibliographie, chronologie, notes, glossaire par Frédéric Deloffre. Garnier, Paris, 1959.
- MARIVAUX, *Théâtre complet*, éd. Fr. Deloffre, 2 vol. Garnier, Paris, 1968.

2) Etudes

- CAZAGNE, Paul, *Marivaux par lui-même*. (= "Ecrivain de toujours"). Paris, 1959.
- DELOFFRE, Frédéric, *Une préciosité nouvelle. Marivaux et le Marivaudage*. Annales de l'Université de Lyon, fascicule 27. Paris, 1955.

- LACANT, Jacques, *Marivaux en Allemagne*. 1ère partie : L'accueil. Klincksieck, Paris, 1975.

C. MONTESQUIEU

1) Textes

- MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*. Texte présenté et annoté par Roger Caillois. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, 1949-1951 :
Tome I : Discours et mémoires - Oeuvres académiques - Oeuvres littéraires - Portraits politiques - Voyages - *Mes pensées*. Préface, Vie de Montesquieu, Bibliographie et notes par Roger Caillois. Paris, 1949.
Tome II : Préparation de l'*Esprit des Loix* (en particulier, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*) - De l'*Esprit des Loix* - Après l'*Esprit des Loix*. Paris, 1951.
- MONTESQUIEU, *Politique de Montesquieu*. Textes choisis et présentés par Jean Ehrard. Paris, 1965.

2) Etudes

- CASSIRER, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen, 1932.
Chap. 5, p. 280 sq. : "Die Eroberung der geschichtlichen Welt" (Consacré en grande partie à Montesquieu).
- DILTHEY, Wilhelm, *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, op. cit. *Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, chap. 5. *Der Geist der Gesetze*, p. 233 sq. (Consacré à Montesquieu).
- HÖLZLE, Erwin, *Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu*, op. cit. (Malgré le titre, important passage consacré aux libertés germaniques chez Montesquieu).
- LANSON, Gustave, "Montesquieu". In : *Histoire de la littérature française*, op. cit., pp. 709-725.

- MEINECKE, Friedrich, "Montesquieu". In : *Die Entstehung des Historismus*, op. cit., pp. 116-167. (Une des études les plus solides sur Montesquieu. Le chapitre contient également des développements sur l'abbé Dubos et le marquis de Boulainvilliers).
- SHACKLETON, Robert, *Montesquieu : a critical biography*. Oxford University Press, 1960.
Traduction française de Jean Loiseau : *Montesquieu. Une biographie critique*. Presses Universitaires de Grenoble, 1977. (Ne se limite pas à la biographie, mais contient aussi d'importants développements sur l'oeuvre de Montesquieu, en particulier sur l'*Esprit des lois*).
- STAROBINSKI, Jean, *Montesquieu par lui-même* ("Ecrivain de toujours"). Paris, 1953 (Essai suggestif).
- VIERHAUS, Rudolf, "Montesquieu in Deutschland. Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert". In : *Colloquium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*. Bâle et Stuttgart, 1965, pp. 403-437. (Réception de la pensée politique de Montesquieu en pays allemands depuis la parution de l'*Esprit des lois* jusqu'à la Révolution Française. Nombreux rapprochements avec Möser).

D. ROUSSEAU

1) Textes

- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*. Edition critique publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Bibliothèque de la Pléiade. Paris.
Tome III : *Du Contrat social*. Ecrits politiques. Avec la collaboration de François Bouchardy, Jean Danier Candaux, Robert Derathé, Jean Fabre, Jean Starobinski et Sven Stellan-Michaud. Paris, 1964.
Tome IV : *Emile*. Education-Morale-Botanique. Avec la collaboration de John J. Spink, Charles Wirtz, Pierre Burgelin, Henri Gouhier et Roger de Vilmorin. Paris, 1969.

2) Etudes

- CASSIRER, Ernst, "Das Problem J.-J. Rousseau". In : *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n° 41, 1932, pp. 177-213 et 479-513.
- DERATHE Robert, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, 1950.
- GUTHKE, K.S., "Zur Frühgeschichte der Rousseauismus in Deutschland". In : *Zeitschrift für deutsche Philologie*, t. 77, 1958. Repris dans *Wege zur Literatur. Studien zur deutschen Dichtungs- und Geistesgeschichte*. Bern et Munich, 1967.
- LANSON, Gustave, "Jean-Jacques Rousseau". In : *Histoire de la littérature française, op. cit.*, pp. 773-803 (Souligne la cohérence de la pensée de Rousseau).
- LAUNAY, Michel, *Rousseau* (= Collection "Philosophes"). Paris, 1968.
- MAY, Georges, *Rousseau par lui-même* (= "Ecrivain de toujours"). Paris, 1968.
- MOUNIER, Jean, *La fortune des écrits de J.-J. Rousseau dans les pays de langue allemande*. Thèse dactylographiée. Paris, 1977.
- SPEAMANN, Robert, "Natürliche Existenz und politische Existenz bei Rousseau". In : *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*. Bâle et Stuttgart, 1965, pp. 373-388 (Souligne les contradictions entre *Emile* et le *Contrat social*).
- STAROBINSKI, Jean, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Paris, 1958.
- TROUSSON, Raymond, "J.-J. Rousseau et son oeuvre dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800". In : *XVIIIème Siècle* n° 1, 1963, pp. 289-310 et n° 2, 1970, pp. 227-264.
- *Idem* , "Quinze années d'études rousseauistes". In : *XVIIIème Siècle*, n° 9, 1977, pp. 343-386.

E. VOLTAIRE

1) Textes

- VOLTAIRE, *Oeuvres choisies*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, 1956, etc.
Tome I : Romans et contes. Paris, 1956
Tome II : Oeuvres historiques. éd. Pomeau. Paris, 1958.
Tome III : Mélanges : *Lettres philosophiques - Le Désastre de Lisbonne - l'Affaire Calas*, etc. Paris, 1961.
- VOLTAIRE, *Le Temple du goût*. Edition critique de E. Carcassonne. Genève et Lille, 1953.
- VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*. Edition R. Pomeau. 2 vol. Paris, 1953.
- VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV*. Edité par E. Bourgeois. Paris, 1923.
- VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*. Chronologie et préface de R. Pomeau. Paris, 1964.
- VOLTAIRE, *Romans et contes*. Texte établi et annoté par J. Fournier. Présentation par André Maurois. Les Editions Nationales, Paris, 1948.
- VOLTAIRE, *Politique de Voltaire*. Textes choisis et présentés par René Pomeau. Paris, 1963.

2) Études

- BROCKMEIER, Peter, Roland Desné et Jürgen Voss, éd., *Voltaire und Deutschland. Quellen und Untersuchungen zur Rezeption der französischen Aufklärung. Mit einem Geleitwort von Alfred Grosser. Internationales Colloquium der Universität Mannheim zur 200. Todestag Voltaires*. Stuttgart, 1979.
- BRUMFITT, J.H., *Voltaire Historian*. Oxford University Press, 1958.
- CASSIRER, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung, op. cit.* (Développements importants sur Voltaire, p. 192 sq., p. 288 sq., p. 326 sq.).

- DANN, Otto, "Voltaire und die deutsche Geschichtsschreibung". In : Peter Brockmeier, Roland Desné et Jürgen Voss, éd., *Voltaire in Deutschland*, op. cit., pp. 463-467.
- DILTHEY, Wilhelm, *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, op. cit. Développements sur Voltaire, pp. 87-97 et pp. 222-233).
- KORFF, H.A., *Voltaire im literarischen Deutschland des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes von Gottsched bis Goethe.* (= "Beiträge zur neueren Literaturgeschichte", cahiers X et XI). 2 vol. Heidelberg, 1917.
- LANSON, Gustave, "Voltaire". In : *Histoire de la littérature française*, op. cit., pp. 688-708 et pp. 755-772.
- *idem* , *Voltaire*. Paris, 1906. Réédité en 1960.
- MEINECKE, Friedrich, "Voltaire". In : *Die Entstehung des Historismus*, op. cit., pp. 73-115 (Une des meilleures études sur Voltaire historien).
- NAVES, R., *Voltaire, l'homme et l'oeuvre*. Paris, 1945.

F. SAINTEVREMOND

1) Textes

- *Oeuvres mêlées de Mr. de Saint-Evremond*, publiées sur les manuscrits de l'auteur. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée de nouvelles remarques. A Amsterdam, chez Pierre Mortier, libraire. 1706. 6 tomes. (Edition que Möser possédait dans sa bibliothèque).
- SAINTEVREMOND, Textes choisis. Ed. A. Niderst. Editions Sociales, Paris, 1965.

2) Etudes

- BARNWELL, H.T., *Les idées morales et critiques de Saint-Evremond. Essai d'analyse explicative*. Paris, 1957.
- NIDERST, Alain, "Gloire et déclin de Saint-Evremond (1660-1800)". In : *XVIIIème Siècle*, n° 9, 1977, pp. 241-248.

TABLE DES MATIERES

	<u>pages</u>
INTRODUCTION	3
Etat de la recherche	3
Objectifs de l'étude	23
Problèmes de méthode	28
CHAPITRE PREMIER.- LES ANNEES DE FORMATION. A LA DECOUVERTE DE LA LITTERATURE ET DE LA CIVILISATION FRANCAISES	38
<u>Introduction</u>	38
<u>La formation osnabruckoise. Initiation précoce à la langue et aux lettres françaises</u>	40
- La famille : des patriciens protestants de culture fran- caise	40
* Les origines familiales. Tradition bourgeoise et protes- tante	40
* L'éducation familiale de Justus Möser : culture françai- se et érudition juridique	50
- Le lycée : humanités classiques et rationalisme wolffien .	61
* L'enseignement dispensé au lycée	61
* Les lectures érudites d'un adolescent	65
* Signification de l'initiation précoce à Marivaux et à Saint-Evremond : un jugement de Nicolaï	67
<u>La formation universitaire. Iéna et Göttingen (1740-1743) ..</u>	69
- Iéna (1740-1742) : le droit et la philosophie. Voltaire et Frédéric II	70
* Les études juridiques et historiques	70
* Digressions philosophiques. La théologie wolffienne	73
* Un poème à la gloire de Frédéric II	76
* Le français de Möser : de sérieuses lacunes	80
- Göttingen (1743) : l'histoire et les belles-lettres. Un poète gottschédien et francophobe	81
* Les études juridiques et historiques	82
* Les belles-lettres : Möser à la Société allemande de Göttingen	86
* Bilan des études universitaires	104

CHAPITRE II.- LES DEBUTS DE MÖSER DANS LA VIE ACTIVE.

L'AIR DU TERROIR ET L'ESPRIT DE PARIS	109
<u>Introduction</u>	109
- La réadaptation au milieu osnabruckois : le bourgeois	109
- Le besoin de compensations intellectuelles : l'artiste ...	111
<u>L'apprentissage du métier : le bourgeois de tradition alle-</u> <u>mande</u>	114
- Le secrétaire de la noblesse (janvier 1744)	114
- L'avocat (février 1744)	116
- "Advocatus patriae" (1747)	121
- Le mariage (octobre 1746). Une épouse de formation fran- çaise	122
- Le besoin de compensation : les difficultés du métier	125
<u>Les activités intellectuelles : l'artiste de formation fran-</u> <u>çaise</u>	129
- La lettre à Heumann et l'Ode funéraire	130
* La lettre à Heumann sur Luther : tradition protestante .	131
* L'Ode funéraire : contre le matérialisme de La Mettrie .	132
- Les lettres françaises de Möser à J.F. von dem Bussche ...	135
* J.F. von dem Bussche : un gentilhomme de formation fran- çaise	137
* Les lettres et la culture françaises dans les lettres à von dem Bussche	141
* Bilan : les lettres et les deux revues	154
<u>L'oeuvre majeure du jeune Möser : les deux revues moralisan-</u> <u>tes</u>	158
- La genèse	158
* <i>La Feuille hebdomadaire</i> (1746)	158
* <i>La Spectatrice allemande</i> (1747)	159
- Physionomie générale des deux revues : Möser et la tradi- tion des revues moralisantes	161
* Caractéristiques générales	162

* Pensée morale	169
* Pensée religieuse	170
* Pensée sociale et politique	175
* Pensée esthétique	190
- L'originalité des deux revues de Möser	201
* Les revues de Möser devant la critique	201
* Originalité dans le domaine moral	204
* Originalité dans le domaine de la politique et de la vie sociale	208
* Une esthétique originale	213
<u>Conclusion</u>	221
- Un bilan positif : les revues de Möser parmi les meilleures du genre	221
- L'artiste et le bourgeois ; l'air du terroir et l'esprit de Paris dans les oeuvres de jeunesse de Möser	222
- L'esprit de Paris dans les deux revues ? Signification de l'apport français ?.....	225
 CHAPITRE III.- MARIVAUX, SAINT-EVREMOND ET VOLTAIRE. LES SOURCES FRANCAISES DE LA PENSEE MORALE, ESTHETIQUE ET POLITIQUE DANS LES DEUX REVUES MORALISANTES DE MÖSER : LA FEUILLE HEBDOMADAIRE (1746) ET LA SPECTATRICE ALLEMANDE (1747)	
<u>Introduction</u>	227
- Les deux points de vue sous lesquels l'étude peut être abordée	227
- L'attitude ambiguë de Möser à l'égard de la France	227
- La variété et la nature des sources	228
<u>L'attitude de Möser à l'égard de la France dans les deux revues</u>	231
- La critique	233
* Ses traits originaux	233

* La critique directe du modèle français	233
* Ravages provoqués en Allemagne par l'imitation des Français	240
* Qualités allemandes opposées aux défauts français	246
* Critique de la politique étrangère française	250
- Appréciations positives	253
* Intérêt et curiosité pour les réalités françaises. Ressentiment et admiration	253
* Eloge de l'esprit français. Admiration pour Voltaire et pour Boileau	254
* Appréciations positives dans les domaines de la législation et de l'économie	260
- Conclusion	261
<u>Les sources françaises de la pensée morale, politique et esthétique de Möser. Les références explicites</u>	
- Introduction	265
- Les données statistiques	267
* Place occupée par les auteurs français dans les revues en général	267
* Les auteurs que Möser ne cite pas, ceux qu'il cite également et ceux qu'il est le seul à citer	268
* Nombre et variété des auteurs cités et nommés par Möser	269
- Importance relative de la place occupée par les auteurs français dans les deux revues de Möser	271
- Références de caractère purement ornemental	273
* Références et citations très approximatives	273
* Références et citations sans rapport étroit avec le texte et peu significatives	275
- Références mieux intégrées au texte, mais peu exploitées	285
- Références qui ont un rapport étroit avec le texte, qui en déterminent l'orientation ou en fournissent la matière ...	296
* Morale : La Bruyère et Lesage	296

* Morale : Saint-Evremond	300
* Littérature et esthétique : Saint-Evremond	308
* Littérature : Molière	311
* Littérature : Voltaire	313
<u>Citations et emprunts dissimulés</u>	324
- Introduction	324
- Saint-Evremond	326
* Analyse morale	326
* Morale épicurienne	366
* Pensée politique	377
* Pensée esthétique	383
- Marivaux	390
* <i>Le paysan parvenu</i> : emprunts peu évidents	391
* <u>Un personnage qui porte le nom de Marianne</u>	395
* La vieille dame, la jeune fille et le portrait	395
* Le mariage douteux : la jeune fille et le vieux préten- dant	397
* Bélise ou l'analyse chimique de la vertu	401
* Une Marianne osnabruckoise : les lettres de la femme philosophe	405
* Le portrait d'Emilie, une copie de Mme Dorsin et de Mme de Miran	422
* Marivaux, Möser et les "nouvellistes"	425
- Autres auteurs	425
* De la difficulté d'en trouver des traces dissimulées ...	425
* La Bruyère et les Caractères de Théophraste	427
* Voltaire	431
* Les <i>Lettres persanes</i> de Montesquieu : influence possible	434
* Les <i>Réflexions critiques</i> de Dubos : influence possible .	437
<u>Conclusion du chapitre III</u>	441

CHAPITRE IV.- A LA DECOUVERTE DU PASSE. UN PATRIOTE VOLTAIRIEN	454
<u>Introduction</u>	454
- Des revues moralisantes à l'histoire	454
- Les causes de l'évolution : le métier et l'attachement au terroir	455
- La place de la France dans cette période : prédominance de l'influence voltairienne	457
<u>L'environnement géographique, social et politique : l'Evêché d'Osnabruck</u>	459
- Le milieu rural : paysage et structures sociales	460
- Le milieu urbain : paysage, structures sociales et politiques	464
- L'Etat absolutiste moderne et les structures traditionnelles	472
* Les fondements de l'absolutisme	472
* L'absolutisme à Osnabruck depuis 1648	477
* La position de Möser. Initiation au passé et au présent	480
- Les activités professionnelles de Möser de 1748 à 1756 ...	482
<u>La réhabilitation du passé local et national. Une vision souvent voltairienne du passé</u>	484
- L'ode pour le centenaire du traité de Westphalie (1748) ..	484
- La tragédie d' <i>Arminius</i> (1749)	490
* Un thème traditionnel abordé sous un jour nouveau	490
* La préface : vérité historique et vérité poétique	493
* La pièce : un <i>Arminius</i> français (tragédie classique, drame cornélien et politique voltairienne)	506
- Le traité <i>De la religion mystique et populaire des anciens Germains et Gaulois</i> (1749)	518
* Quelques sources françaises	519
* Des origines de la religion : religion mystique et religion populaire	521

* Religion mystique et religion populaire chez les Ger- mains	525
* Rites et mythologies germaniques	529
* Les druides et les francs-maçons	532
* Le traité de théologie et Voltaire	533
- La <i>Lettre à M. de Voltaire contenant un Essai sur le ca- ractère du Dr. Martin Luther et sa Réformation</i> (1750)	535
* Voltaire réfuté avec des arguments voltairiens	535
* La polémique anti-religieuse de Voltaire. Ses répercus- sions en Allemagne	538
* Les griefs de Voltaire contre Luther	541
* La défense de l'oeuvre du Réformateur	542
* L'éloge du caractère et de la personnalité de Luther ...	551
* Conclusion : Möser, le plus voltairien des adversaires de Voltaire	557

<u>Les écrits des années cinquante. Le traité <i>Sur la valeur des passions et des inclinations bien équilibrées</i> et les travaux historiques</u>	560
- Introduction	560
- Le traité <i>Sur la valeur des passions et des inclinations bien équilibrées</i> (1756) : Le retour à l'analyse morale ...	562
* La genèse du traité. Suite à la correspondance avec von dem Bussche	562
* La préface : du pessimisme moral des Français à l'opti- misme de Shaftesbury	563
* 1ère partie : raison et inclination. La "belle âme"	570
* 2ème partie : l'âme noble de von dem Bussche ou l'heu- reux effet des passions	575
* 3ème partie : von dem Bussche face à la mort. La fidéli- té à soi-même	584
* Conclusion : bilan des influences françaises	586
- Les petits écrits à caractère historique des années cin- quante	589

* Intérêt d'érudit pour la poésie médiévale	590
* Otton le Grand et l'histoire locale	592
* Les cinq "leçons et observations" du <i>Journal d'Osnabrück</i> (1755)	593
<u>Conclusion du chapitre IV</u>	599
- Manque de cohésion de la période 1748-1756	599
- Prise de conscience de la dimension historique	600
- Bilan de l'apport français	600
CHAPITRE V - LA GUERRE DE SEPT ANS ET L'ELABORATION D'UNE PENSEE POLITIQUE. DE VOLTAIRE A ROUSSEAU ET A MONTESQUIEU	604
<u>Introduction</u>	604
- Traits généraux de cette période	604
- Prédominance des préoccupations politiques	606
- Rapports avec la pensée et les lettres françaises de 1756 à 1766	606
<u>Möser pendant la guerre de Sept ans</u>	611
- Son rôle pendant la guerre	611
* Situation géo-politique inconfortable de l'Evêché	611
* Möser "avocat de la patrie" auprès des belligérants	616
* Son attitude à l'égard des Français	618
* Arlequin au service de la diplomatie	623
- Möser promu au rang d'homme d'Etat	626
* Le "Konsulent". Le souci de l'équilibre des pouvoirs ...	626
* Le référendaire du gouvernement. Un bourgeois au sommet du pouvoir	631
- Le séjour à Londres (1763-1764). Les désillusions d'un an- glomane	633

* Le prestige de l'Angleterre auprès de l'intelligentsia européenne	633
* Les conséquences positives du séjour londonien	636
* La vie culturelle anglaise critiquée par un disciple de Voltaire	637
* Réquisitoire contre le système politique anglais. La tyrannie de la liberté	640
* Bilan	645
- Conclusion : bilan humain, politique et intellectuel de l'expérience de la guerre de Sept ans	647

<u>Un Arlequin francisé : <i>Arlequin ou la Défense du comique grotesque</i> et le <i>Mariage d'Arlequin</i></u>	653
- Introduction : esthétique dramatique, théologie et politique	653
- <i>Arlequin ou la Défense du comique grotesque</i>	654
* La genèse : la guerre et le purisme moralisant des gottschédiens	654
* Critique du classicisme français et recours abondant aux sources françaises	657
* 1ère partie : la comédie d'Arlequin et les genres classiques	658
* 2ème partie : caractéristiques et finalités de la comédie d'Arlequin	663
* 3ème partie : le comique grotesque	666
* 4ème partie : problèmes de structure et de mise en scène	669
* La conclusion : une leçon de réalisme politique et social	673
* Conclusion : une critique du classicisme français à l'aide d'exemples français	676
- <i>La vertu sur la scène ou le mariage d'Arlequin</i>	688
* Genèse et intentions : le comique pur et l'édification	688
* Analyse de la pièce	690
* La théorie et la pratique : le traité d' <i>Arlequin</i> et le <i>Mariage d'Arlequin</i>	693

* Facture classique et marivaudage	699
- Conclusion	701
* Trois oeuvres nées de la guerre de Sept ans et inspirées par des arrière-pensées politiques	701
* Importance de l'influence française	702
<u>Le fragment de l'Anti-Candide et la Lettre au Vicaire Sa-</u> <u>voyard</u>	704
- Introduction	704
* Théologie et philosophie	704
* L'arrière-plan politique	704
- Le fragment de l'Anti-Candide	705
* La critique de l'optimisme leibnizien par Voltaire. Réactions allemandes	705
* Genèse du fragment	707
* Le 1er fragment : l'idée d'immortalité	709
* Le 2ème fragment : justification de l'optimisme leibni- zien	711
* Le 3ème fragment : la suite de <i>Candide</i> . Une histoire westphalienne	713
* Le 4ème fragment : pessimisme métaphysique et religion consolatrice	715
- La <i>Lettre au Vicaire savoyard</i>	720
* Rousseau jugé par les Allemands jusqu'en 1763	721
* Möser et Rousseau jusqu'à la rédaction de la Lettre	724
* La genèse de la Lettre	726
* La préface : la religion comme force de dissuasion	729
* L'introduction : les deux religions et les deux thèses .	731
* 1ère partie : de la nécessité des sociétés et des reli- gions	733
* 2ème partie : de la nécessité de la religion révélée ...	735
* 3ème partie : de la vérité de la religion révélée	742
* 4ème partie : des avantages politiques du christianisme	750
* La conclusion : toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire	751

* La Lettre dans la correspondance avec Abbt. Le scepticisme religieux de Möser	752
* Comment Möser a-t-il lu la Profession de foi du Vicaire ?	761
* Consensus et désaccord entre Möser et Rousseau	768
* Montesquieu allié de Möser contre Rousseau	774
- Conclusion : la religion mise au service de la politique ; réfutation des idées religieuses du philosophisme français	778
<u>Conclusion du chapitre V</u>	782
- Poursuite du dialogue avec les auteurs français	782
- Assimilation plus active et plus intelligente	784
CHAPITRE VI.- L'HISTOIRE ET LA POLITIQUE. MÖSER DISCIPLE DE MONTESQUIEU ET ADVERSAIRE DE ROUSSEAU	786
<u>Introduction</u>	786
- L'histoire au service de la politique	786
- Pourquoi l' <i>Histoire d'Osnabruck</i> ? La démarche de la pensée de Möser	787
- Le point de vue sous lequel seront abordées les <i>Fantaisies Patriotiques</i>	794
- La place des auteurs français dans les écrits politiques et historiques rédigés après la guerre de Sept ans	795
<u>L'<i>Histoire d'Osnabruck</i></u>	798
- Introduction	798
- Möser et l'historiographie de son temps	802
* L'histoire universelle	803
* "Deutsche Landesgeschichte"	804
* "Statistik" et "Staatenkunde"	806
* "Antiquitätenforschung"	806
* L'attente d'un renouvellement de la science historique .	808

* L'historiographie osnabruckoise	808
- L'influence des auteurs français sur la genèse de l' <i>Histoire d'Osnabruck</i>	811
* La genèse de l' <i>Histoire d'Osnabruck</i>	811
* Montesquieu	816
* Voltaire	836
* Les buts poursuivis par Möser	843
- La Préface	850
* Les principes directeurs : la lutte entre la liberté et le despotisme	851
* Les quatre périodes de l'histoire allemande	852
* Les influences françaises dans la Préface	853
- La première partie de l' <i>Histoire d'Osnabruck</i> . L' <i>Introduction générale</i> de 1768	884
* Le thème des libertés allemandes de la Réforme jusqu'à Möser	884
* L' <i>Introduction générale</i> . Vue d'ensemble	894
Chapitre premier : Les institutions de l'âge d'or	897
Chapitre II : Géographie physique et humaine	930
Chapitre III : L'indépendance saxonne de César à Charlemagne	934
Chapitre IV : Les Saxons dans l'empire carolingien	943
* Les sources françaises de l' <i>Introduction générale</i>	948
Travaux érudits et scientifiques	949
Rousseau	955
Montesquieu	979
<u>Conclusion du chapitre VI</u>	1028
- Influence prédominante de Rousseau et de Montesquieu	1028
- Etude comparée des systèmes politiques de Rousseau, de Montesquieu et de Möser	1029
- Les conceptions sociales et politiques de Möser dans les <i>Fantaisies Patriotiques</i>	1038

CONCLUSION	1049
Evolution et continuité dans l'oeuvre de Möser	1049
La place de la pensée et des lettres françaises dans l'oeuvre de Möser	1055
La place de Möser dans son époque et dans l'histoire de la pensée allemande	1073
BIBLIOGRAPHIE	1084
I - Oeuvres de Justus Möser	1085
A. Oeuvres de Möser par ordre chronologique	1085
B. Principales oeuvres posthumes de Möser	1095
C. Editions complètes des oeuvres de Möser	1097
D. Correspondance	1099
E. Principales éditions d'oeuvres choisies	1100
F. Editions séparées de quelques oeuvres importantes	1102
1) <i>Fantaisies Patriotiques</i>	1102
2) <i>Ueber die deutsche Sprache und Literatur</i> ...	1103
3) <i>Harlekin oder die Vertheidigung des Grotteske-</i> <i>Komischen</i>	1104
4) <i>Osnabrückische Geschichte</i>	1104
II - Etudes sur Möser	1105
A. Quelques études générales présentant un intérêt particulier	1105
1) Etudes biographiques	1105
2) Présentations d'ensemble (vie et oeuvre) ...	1106
B. Etudes diverses	1108
C. Etudes sur Osnabruck	1115
III - Etudes générales (époque, auteurs)	1116
IV - Ecrivains français. Textes et études	1121
A. La Bruyère	1121

B. Marivaux	1121
1) Textes	1121
2) Etudes	1121
C. Montesquieu	1122
1) Textes	1122
2) Etudes	1122
D. Rousseau	1123
1) Textes	1123
2) Etudes	1124
E. Voltaire	1125
1) Textes	1125
2) Etudes	1125
F. Saint-Evremond	1126
1) Textes	1126
2) Etudes	1126
TABLE DES MATIERES	1127