Josiane Boulad-Ayoub

**CONTRE NOUS DE LA
TYRANNIE...**

**DES RELATIONS IDÉOLOGIQUES ENTRE
LUMIÈRES ET RÉVOLUTION**

Brèches

hurtubise hmh

Collection Brèches
dirigée par Georges Leroux

«En appliquant les principes, qu'on ne craigne pas les brèches.
Il est toujours utile de se souvenir que si les bonnes raisons
n'ont pas manqué pour ériger ces principes, cela veut dire
seulement que les bonnes raisons ont prévalu sur les raisons
opposées. Par ces brèches, on met à jour ces raisons opposées.»

Bertolt BRECHT

**CONTRE NOUS DE LA
TYRANNIE...**

**DES RELATIONS IDÉOLOGIQUES
ENTRE LUMIÈRES ET RÉVOLUTION**

Josiane Boulad-Ayoub

**CONTRE NOUS DE LA
TYRANNIE...**

**DES RELATIONS IDÉOLOGIQUES ENTRE
LUMIÈRES ET RÉVOLUTION**

Brèches

hurtubise hmh

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la
Fédération canadienne des études humaines, dont les
fonds proviennent du Conseil de recherche en sciences
humaines du Canada.

Editions Hurtubise HMH Ltée
7360, boulevard Newman
Ville de Lasalle, Québec
H8N 1X2
Canada

Téléphone: (514) 364-0323

Dépot légal/ Quatrième trimestre 1989
Bibliothèque nationale du Canada
Bibliothèque nationale du Québec.

ISBN 2-89045-867-9

© Copyright 1989 Éditions Hurtubise HMH limitée

Imprimé au Canada

«Ainsi, le tableau des progrès de la philosophie et de la propagation des lumières, dont nous avons exposé déjà les effets les plus généraux et les plus sensibles, va nous conduire à l'époque où l'influence de ce progrès sur l'opinion, de l'opinion sur les nations ou sur leurs chefs, cessant tout à coup d'être lente et insensible, a produit dans la masse entière de quelques peuples, une révolution qui en présage une pour la généralité de l'espèce humaine. [...]

En France, Bayle, Fontenelle, Voltaire, Montesquieu, et les écoles formées par ces hommes célèbres, combattirent en faveur de la raison, employant tour à tour toutes les armes que l'érudition, la philosophie, l'esprit, le talent d'écrire peuvent fournir à la raison; [...] prenant enfin pour cri de guerre, raison tolérance, humanité. [...]

En comparant la disposition des esprits, dont j'ai tracé l'esquisse, avec ce système politique des gouvernements, on pouvait aisément prévoir qu'une grande révolution était infaillible; et il n'était pas difficile de juger qu'elle ne pouvait être amenée que de deux manières: il fallait ou que le peuple établît lui-même ces principes de la raison et de la nature, que la philosophie avait su lui rendre si chers; ou que les gouvernements se hâtassent de les prévenir, et réglassent leur marche sur celle de ses opinions. L'une de ces révolutions devait être plus entière et plus prompte, mais plus orageuse; l'autre plus lente, plus incomplète, mais plus tranquille: dans l'une, on devait acheter la liberté et le bonheur par des maux passagers; dans l'autre on évitait ces maux, mais en retardant pour longtemps, peut-être, la jouissance d'une partie des biens qui en étaient la suite infaillible.

La corruption et l'ignorance des gouvernements ont préféré le premier moyen; et le triomphe rapide de la raison et de la liberté a vengé le genre humain.»

(Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1793).

Josiane Boulad-Ayoub

**CONTRE NOUS DE LA
TYRANNIE...**

**DES RELATIONS IDÉOLOGIQUES ENTRE
LUMIÈRES ET RÉVOLUTION**

hurtubise hmh *Brèches*

INTRODUCTION

Du sujet au citoyen

*«Fût-ce nos propres fils, nos frères ou nos pères
S'ils sont tyrans, Brutus, ils sont nos adversaires
Un vrai républicain n'a pour père et pour fils
Que la vertu, les dieux, les lois et son pays»*
(Voltaire, *La mort de César*)

*Lucius Junius Brutus. Fondateur de la République. L'an de Rome
244.*

Burin par Pierre Audoin d'après Malenchon, Paris, Bibliothèque
Nationale.

C'est la faute à Voltaire! c'est la faute à Rousseau!

Madame de Genlis était persuadée, à en croire une petite pièce qu'elle composa pour des enfants de l'école primaire sous Bonaparte¹, que la Révolution avait été le fruit d'un complot ourdi par le «parti philosophique» autour de la table du baron d'Holbach. L'historien qui se penche sur les relations entre les Lumières et la Révolution rencontrant, d'aventure, ce type d'interprétation, passera outre le plus souvent en haussant les épaules. Mais pour le théoricien de la culture et de l'idéologie qui tente d'appliquer ses schèmes généraux d'explication à l'analyse d'une société concrète et des forces qui la définissent, y compris celles ressortissant à l'ordre symbolique, cette opinion, au contraire, vaut plus qu'une simple anecdote. Comme fait culturel, elle illustre surtout l'attitude des contemporains envers les sources symboliques et idéologiques de la Révolution. Et aux yeux de quelqu'un qui conçoit la culture, telle que je m'efforce de la chercher dans cette direction, comme un sous-système social dont la fonction est principalement d'ordre symbolique², le discours de Madame de Genlis sur l'esprit des Lumières dont elle présente l'achèvement comme nécessairement révolutionnaire, est assez remarquable. J'ajouterais même, *tongue in cheek*, que l'on y retrouve d'emblée l'essentiel de ce que je vais tenter de démontrer au cours de ces pages.

Par delà son caractère naïf évident, le discours en question est révélateur de quelques-uns des aspects de ce que le philosophe doublé du socio-sémioticien a coutume d'appeler *l'efficacité du symbolique*; c'est, bien sûr, en ce sens, qu'il m'apparaît tout à fait précieux. J'entends aussi par *efficacité du symbolique* les modes d'action de ce que je nomme l'activité symbolique à valence idéologique. Autrement dit, une activité signifiante dont les effets à l'intérieur de l'organisation culturelle, gérante et gardienne du «koînon»³, sont directement polémiques et indirectement politiques. L'élaboration idéologique des productions signifiantes qui circulent dans une société donnée, à un certain moment donné de son histoire, s'accompagne nécessairement de la redéfinition des rapports socio-symboliques entre les sujets-agents interprétants, de leurs discours

et de leurs pratiques. L'analyse de ces processus permet alors de dégager le schème précis qu'ils mettent en oeuvre mais auquel leur dialectique est pourtant soumise: la «mimêsis» symbolique⁴, c'est-à-dire le schème de simulation-originalité qui régit, de manière générale, le travail psychique et social de la représentation-interprétation. Telles seraient formulées, en résumé, les thèses que je soutiens à propos des déterminations culturelles et idéologiques de la sémiotique sociale. Elles fournissent leur armature théorique aux analyses que je présenterai dans le corps de cet essai. J'y examine, en tant que liés conceptuellement à ces *notions-principes*⁵ dont s'est réclamé le discours révolutionnaire, certains thèmes récurrents dans le discours des Philosophes et je tente de définir leur valeur idéologique en regard des débuts de la «grande Révolution».

À leur tour, les présupposés généraux, ontologiques et méthodologiques, qu'enveloppent pareilles thèses orienteront, on s'en doute, l'examen que je présente ici d'un moment particulier de la culture européenne. Une période s'étendant sur un demi-siècle environ, de 1750⁶ à l'année 1814 qui marque historiquement la fin de l'action des Lumières comme force politique, période qui a pour foyer d'agitation intellectuelle, la construction de l'*esprit philosophique*: les progrès, les conquêtes d'une raison à la fois amie de la vérité et des hommes, dans tout le domaine théorique et pratique jusqu'à la victoire sans partage qui voit la matérialisation socio-politique de son règne dans la langue, dans les lois, dans les moeurs et dans les institutions de la jeune République. Mon examen se fonde, du point de vue ontologique, sur une conception dynamique de la réalité sociale et de la causalité récursive qui détermine son organisation. De tels postulats généraux se monnayeront, en l'occurrence, par l'analyse d'un échange socio-symbolique précis: l'influence des Philosophes sur la Révolution, et réciproquement, même si cela apparaît, à première vue, paradoxal, le rôle de la Révolution pour créer cette influence auprès des contemporains, voire de la postérité. J'emprunterai, pour les besoins méthodologiques, le point de vue et le langage systémiste.

Je soutiens, en d'autres mots, que l'image collective que nous autres hommes du XXe siècle finissant, nous nous faisons du XVIIIe siècle philosophique et révolutionnaire présente au moins deux caractères dont nous devons être conscients si nous voulons analyser du point de vue de ses déterminations idéologiques, la relation qui lie le discours des Lumières à la Révolution, et réciproquement le discours de la Révolution aux Lumières. L'image

collective dont nous avons hérité constitue en fait une image-gigogne qui est en même temps une image indéfiniment flexible, plastique. L'image globale que nous nous formons⁷ aujourd'hui du XVIII^e siècle philosophique et révolutionnaire, du moins de certains de ses aspects, apparaît alors non seulement comme une des productions socio-symboliques propres à notre culture mais comme la reproduction-reconstruction des représentations qui l'ont précédée et auxquelles elle a dû avoir accès pour se constituer. C'est le dernier modèle d'une série donnée, la dernière forme que prend la stabilisation relativement temporaire d'un ensemble socio-symbolique transmissible donné. Et l'on est en droit de penser que la stabilisation dont je parle est elle-même fonction de la conjoncture idéologique et culturelle d'ensemble.

Notre image du XVIII^e siècle est donc une image-gigogne dans le sens où elle enveloppe une constellation d'images, mais dont nous avons prétendu aussi qu'elle est malléable, plastique. Cette plasticité jouera aussi bien horizontalement que verticalement: les diverses images contenues dans la constellation ne sont pas identiques, même si elles s'engendrent l'une l'autre. Les produits finis qui sont mis au jour, chacune des représentations que les sujets-agents interprètent, que les acteurs sociaux peuvent se faire, à tel ou tel moment du procès de l'histoire, de tel ou tel aspect du XVIII^e siècle, constituent autant de spécimens originaux dont les propriétés spécifiques sont déterminées au cours du procès de production-reproduction par le contexte socio-symbolique particulier — les discours et les pratiques particuliers — auquel de tels spécimens se rapportent. Notre image du XVIII^e siècle est une image originale, spécifique qui se distingue de celles qu'ont générées les sociétés ou les cultures ayant précédé notre société ou notre culture propre comme de celles susceptibles d'être modelées dans l'avenir par d'autres cultures, par d'autres sociétés.

Aussi, faisons-nous l'hypothèse que nous nous adressons à une idéologie originale lorsque nous entendons les accents de ce finale critique et révolutionnaire sur lequel se conclut le XVIII^e siècle. Une composition nouvelle, tributaire à la fois de l'idéologie des Philosophes et de la reprise par le discours révolutionnaire des éléments qui lui semblaient les plus propices à une orchestration politique. Une mise en scène inédite d'un ensemble précis de représentations dont nous tâcherons d'apercevoir les règles et le jeu; jeu subtil de discours qui, appartenant tantôt à l'amont tantôt à l'aval de cet ensemble, viennent se féconder réciproquement pour retentir

de manière unique jusqu'à nous et inspirer les réalisations de notre propre théâtre.

Nous aurons donc affaire à un ensemble discursif tel qu'en lui-même l'histoire ne cesse de le changer. Les représentations collectives et le monde du XVIIIe siècle philosophique et révolutionnaire auquel elles s'appliquent, ce monde donc dépend à tout moment où l'on se place pour le regarder, du couplage des forces qui définissent de manière constante la réalité socio-symbolique pour le sujet-agent interprétant⁸, que celui-ci vive à Tombouctou ou à Paris, au Moyen-Âge, à l'époque des Lumières, ou au XXe siècle. L'histoire est faite aussi bien des événements appartenant à la sphère dite objective ou matérielle que du procès culturel de leur interprétation. À proprement parler un présent «nu» n'existe tout simplement pas: tel la monade leibnizienne, tel il est toujours-déjà chargé de ma représentation, gros du passé et lourd de l'avenir. Nous devons aux séries de significations qui se déposent matériellement comme autant de sédiments dans l'environnement des systèmes qui les ont générées et qui viennent agir en retour sur cet environnement, ce que nous appelons histoire et réalité sociale. Le legs de la Première République, s'il est impérissable, nous parvient à travers une spirale de reprises, à travers la réitération culturelle des significations collectives et le flux incessant des reprises de reprises qui se déroulent dans le temps et l'espace social selon les «boucles de matérialisation du symbolique», comme j'ai décrit ailleurs⁹ les processus d'inscription, de maintien et de transformation de la sémiosis sociale. Et le monde de la Révolution nous apparaît d'abord, dans sa généalogie, ainsi que l'auront construites à partir des figures qui le précèdent, les représentations des contemporains¹⁰, non sans quelque détournement et oubli, précisément.

De Montesquieu à Condorcet, les Philosophes et leur entreprise d'émancipation du *genre humain* par le progrès de la raison, sont ainsi liés à ce qu'en même temps ils autorisent: la lutte contre les tyrans de toute espèce. La légitimation et le mot d'ordre tout à la fois des soldats de la Liberté, comme se sont appelé les soldats de l'an II. Robespierre dont l'oeuvre se confond avec celle de la Révolution tout entière applaudissait aux Lumières et il attribuait *aux progrès de la raison humaine* les prémices de la Révolution.

Aussi, en vertu de ces postulats, notre étude portera-t-elle moins sur les ensembles conceptuels propres aux philosophes ou aux révolutionnaires, envisagés séparément, que sur les effets symboliques de leur interaction. Davantage, par conséquent, sur

l'analyse de l'idéologie originale qui s'est tissée à cette époque dans la relation dynamique entre ses deux pôles générateurs et que nous a léguée, au moins jusqu'à Lénine, l'histoire de la démocratie et des formes symboliques diverses qu'exigent son option depuis les Lumières. En ce bicentenaire de la Révolution française, il semble aujourd'hui moins indifférent que jamais de retracer la mouvance de cette *Philosophie qui*, selon l'espérance de l'époque, *porte partout la lumière et la vie*¹¹.

Des hommes bien typés se retrouvent à la source individuelle des formations discursives majeures qui actualisent l'efficacité symbolique-idéologique du XVIII^e siècle philosophique et révolutionnaire. Il s'agit, d'une part, de ces véritables *intellectuels organiques* que leurs partisans, à cette époque, appellent les Philosophes, leurs adversaires moqueurs les *Cacouacs*; les chefs de file de l'*Encyclopédie*, et aussi de Rousseau l'irréductible, le Philosophe de la marge qui n'appartient à aucune clique. D'autre part, nous suivrons l'action, sous le Nouveau Régime, des lecteurs de ces mêmes Philosophes¹² dans les mains desquels le pouvoir politique fut effectivement transféré. Nous parlons de ceux qui, tel Robespierre, ci-devant avocat à Arras, ont vécu leur jeunesse sous l'Ancien Régime, et qui viennent pour la plupart du Tiers ou même, mais plus rarement, des premiers ordres, comme Mirabeau ou Lafayette. Ce sont ces hommes, parmi les plus pénétrés de l'esprit philosophique¹³, qui inaugurent l'existence et le langage de la nouvelle société bientôt républicaine, et qui, les premiers, donneront son sens politique et social au mouvement spéculatif du XVIII^e siècle en faveur de la liberté et de l'égalité.

La célèbre devise de la Révolution qui s'imposera partout, des premières lignes de la *Déclaration des droits* aux bannières de la république naissante, en passant par les projets de décors ou de costumes de David, les cartes à jouer ou les estampes populaires, a d'abord été découpée dans le *Contrat social*, dans l'*Émile* ou dans les articles de l'*Encyclopédie* par les Marat, les Robespierre, et les Desmoulins. Les composantes maîtresses du discours philosophique ont formé la base doctrinaire de leurs harangues révolutionnaires qui, jour après jour, répétaient au peuple l'évangile théorique contenu dans des livres bien trop savants ou bien trop chers pour lui. C'est par ces interprètes, journalistes, médecins ou avocats que les paroles de Voltaire, de Rousseau, de Diderot et de d'Holbach ont été révélées aux simples soldats de la Révolution. Ainsi explicitée, adaptée, transformée, la *Philosophie* a pu servir de garant aux idées

et aux valeurs que la Démocratie française propageait sur toute l'Europe, et qui, au nom des lois de la République une et indivisible, au nom de la liberté, de l'égalité, et de la fraternité, *faisait trembler les tyrans* sur les champs de bataille ou, chez elle, guillotinaient le roi.

Il est tentant de faire apparaître en lever de rideau, la figure quelque peu simplette de Madame de Genlis pour traiter des événements, des faits, des occurrences socio-culturels suscités par la lutte philosophique rayonnant depuis la France sur toute l'Europe du XVIII^e siècle et jusqu'au Nouveau Monde¹⁴ sous l'impulsion de ses chefs de parti. Ce que j'ai tout à l'heure évoqué du propos de Madame de Genlis, et que je m'appête à lire — dans le chapitre qui suit et qui complète, en fait, cette introduction — sur les divers registres où je suppose qu'il s'est constitué, qu'il a servi, qu'il s'est exercé en interrelation avec son environnement social, m'aidera à ouvrir, de manière générale, les diverses questions relatives à la fonction sociétale de la représentation symbolique à valence idéologique et aux conditions de son efficacité. J'en profiterai aussi pour préciser le cadre culturel particulier qui spécifie à cette époque, les modalités de la reproduction-transformation des relations idéologiques entre Lumières et Révolution.

Le premier chapitre est donc un lever de rideau. Un lever de rideau qui servira à présenter la mimésis idéologique telle qu'elle se serait jouée pendant le XVIII^e siècle finissant. Prétextant de commenter le discours genlisien, je m'y livre à l'illustration cursive des schèmes conceptuels, des thèses et des thèmes que je souhaite développer au cours de la pièce, proprement dite, où ils seront appliqués. Je compléterai ainsi, au cours de ce premier chapitre, ce qui dans cette introduction, surtout par le biais des notes, revient à situer rapidement les concepts clés, les définitions et les postulats préliminaires généraux encadrant l'analyse que je fais ensuite du discours des Philosophes dans sa relation avec les idéaux révolutionnaires. On reprendra dans les exemples traités à l'intérieur des chapitres ultérieurs, les diverses manières selon lesquelles agit le polémisme idéologique et l'on verra, ce faisant, comment se sont constitués les idéologèmes¹⁵ spécifiques de la société révolutionnaire. Les aspects idéologiques des discours et des pratiques socio-signifiantes seront profilés à l'intérieur de ce moment de la culture, moins crûment certes à travers le programme des Encyclopédistes, et les entreprises des Constituants ou de Robespierre qu'avec le

discours de Madame de Genlis. Ce serait à la faveur de pareils processus d'idéologisation du symbolique — des représentations et des significations ayant cours à l'époque — ainsi que le veut l'hypothèse directrice guidant notre étude, que les idées et les actes des Philosophes se sont/ont été identifiés aux principes, aux valeurs, aux mœurs, aux comportements, bref à l'éthos et aux pratiques tout à la fois, de ces hommes *des lumières de la Raison* qui ont fait la Révolution, des États-Généraux à l'Empire.

La richesse, exemplaire à nos yeux, du discours de Madame de Genlis se déploie de plusieurs manières. L'idéologue qui se propose de déterminer les modes d'existence et d'action de l'activité symbolique à valence idéologique et de ses productions correspondantes, s'en autorisera pour l'exploiter sur deux niveaux de lecture organiquement liés entre-eux. À un premier niveau, le discours de Madame de Genlis est pris, dans sa réalité formelle, comme la métaphore générale du fonctionnement de l'activité idéologique et des effets sociétaux des représentations signifiantes collectives. Fonctionnement, stratégies et effets qui seront ensuite particularisés et diversifiés dans l'étude principale à même l'analyse de quelques textes faisant système. Je considérerai ces textes à la fois comme paradigmatiques de la production idéologique du moment et comme décisifs, historiquement parlant, pour initier ainsi que le visaient expressément leurs auteurs, *le changement dans les manières d'agir et de penser* de leurs contemporains. Diderot ne cache pas cette recherche: l'entreprise encyclopédiste devra mesurer son efficacité à l'action de l'ouvrage sur l'esprit de la nation. Aussi déclare-t-il que l'*Encyclopédie* contient «une force interne et une utilité secrète dont les effets sourds seraient nécessairement sensibles avec le temps [...]». Le caractère d'un bon dictionnaire est de changer la façon commune de penser¹⁶. ».

Ainsi le second chapitre de cet essai examinera autour du conflit qui oppose, à propos du concept de représentation politique, les thèses de l'*Encyclopédie* à celles du *Second Discours* et du *Contrat*, encore plus radicales, les modalités de la lutte pour imposer contre les «préjugés»¹⁷ des Privilégiés, l'idée d'égalité civique et les conditions de sa diffusion auprès de l'Opinion. C'est au nom de l'idée d'égalité, comme on le sait, que se produisirent les premiers heurts entre les députés aux États-Généraux, heurts qui aboutirent à la nuit du 4 août, à l'abolition des privilèges et au déferlement de la Révolution, politique et sociale. Le troisième chapitre étudiera,

sur le plan de la critique philosophique du despotisme et du système politique français fondé sur le principe de monarchie absolue, la fortune révolutionnaire de l'idée de liberté politique telle que défendue, ensemble, quoique de manière divergente, par l'*Encyclopédie* et par Rousseau. Les quatrième et cinquième chapitres envisageront en regard de la conjoncture socio-symbolique d'ensemble, quelques-unes des assises théoriques, ontologiques, éthiques et politiques du discours révolutionnaire en le renvoyant aux Lumières philosophiques comme vers son amont.

Au cours du cinquième chapitre, je tenterai, en partant cette fois du second pôle de la relation qui unit les Lumières et la Révolution, de déduire la portée idéologique et doctrinale d'abord de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, celle de 89 et celle de 93, puis des principes sociaux, éthiques et politiques sous-jacents aux *Discours* de Robespierre et de les situer par rapport à leur temps. Je serai entretemps remontée, pendant le quatrième chapitre, aux thèses conjointes de Diderot et de d'Holbach sur l'unité du système de la nature, du système-homme et du système social. J'analyserai, ensuite, les conceptions de Rousseau sur la douce «fraternité publique» ainsi que sur l'homme social nouveau qui est appelé à naître, sur le véritable *homme de l'homme*. De même, je voudrais voir à la lumière des positions religieuses et de la métaphysique du *Vicaire Savoyard*, la signification idéologique de la Fête de l'Être Suprême ordonnée par Robespierre, ce président de la Convention, ce symbole vivant de la Révolution qui est en même temps l'admirateur de Rousseau¹⁸ et un lecteur assidu de Plutarque et de Montesquieu. Le cinquième chapitre, même s'il est préparé par les développements du précédent sur la *philosophie des philosophes*, tient de fait dans l'ouvrage le rôle d'une véritable deuxième partie. On comprendra alors la longueur qu'il occupe à lui tout seul: une centaine de pages.

Enfin le dernier chapitre sur lequel se terminera mon essai en apporte en même temps les conclusions. J'y examine, de manière générale, les relations réciproques qui unissent les Lumières à la Révolution, dans un même projet spécifique: critique, laïque et humaniste. On y verra comment se constitue une *internationale des esprits* animée par le mot d'ordre qui retentit d'un bout à l'autre du dix-huitième siècle et de ses prolongations révolutionnaires: Liberté, Égalité, Fraternité. Ce qui nous permettra, en final, de tenir le siècle de la Critique, c'est-à-dire le siècle de la Philosophie, son terme

synonyme pour les Lumières, comme le siècle de la Révolution, ou, indifféremment, le siècle de la Révolution comme le siècle de la Critique ou de la Philosophie, c'est-à-dire de la Liberté.

Liberté! Égalité! Fraternité!

À cette façon de procéder, débiter par le discours de Madame de Genlis comme instanciation concrète des hypothèses directrices de l'étude, théoriques et méthodologiques, vient s'ajouter un second avantage, moins immédiatement perceptible peut-être que le premier mais qui m'aura permis d'articuler de la manière dont je viens d'esquisser les grandes lignes, le corpus autrement considérable des représentations que nous présente la seconde moitié du dix-huitième siècle français. Considéré à un second niveau, celui de son contenu objectif, ce même discours de Madame de Genlis nous indique, en pointillé, quelque chose de très important à propos des correspondances symboliques et sociales entre le «parti philosophique», le *parti de l'humanité*¹⁹, et le parti de la révolution. La représentation de Madame de Genlis apparaît *a posteriori* lorsque tout est consommé, dira-t-on. Marquée elle-même par les déterminations symboliques et idéologiques propres à sa culture et à sa société, elle nous intéresse ici par deux aspects surtout.

Tout d'abord par le jour qu'elle jette en retour sur les états de la conjoncture socio-symbolique entourant sa diffusion. Le caractère «heureux» qui marque l'interprétation de Madame de Genlis, l'absence de contestation qu'elle suscite de la part des contemporains, son cheminement tranquille sont autant d'indices de son intégration sans heurts à la masse relativement stable des discours et des pratiques les plus communément partagés à l'époque. La perception de Madame de Genlis en tant qu'elle semble «naturellement» acceptée par sa société, qu'elle lui apparaît vraisemblable, nous renseigne sur un certain aspect de son conformisme culturel. Quelle idée, en ce début du XIXe siècle, le «citoyen» qui adhérerait aux dominantes de ce moment de la culture, c'est-à-dire aux modèles et aux images propagés par le discours révolutionnaire régnant, pouvait se faire des préludes philosophiques de l'histoire qu'il vivait? et aussi bien de l'éventuelle importance à cet égard de tels préludes? Quelles représentations construites par le *siècle des philosophes* apparaissaient-elles à cet hypothétique citoyen, partie prenante de la conception qu'il se forgeait du monde et, partant,

quelles idées, quels objectifs, quelles revendications passés, la Révolution pouvait compter comme des moments précurseurs de sa propre lutte? Madame de Genlis nous aide à parcourir dans les deux sens de leur réciprocité constitutive, les rapports entre la critique des Lumières et celle des «pères de la Révolution», du moins sous l'aspect de leur nature et de leur fonction idéologiques.

Mais ce n'est pas tout. Car, s'il y a un modèle, il y a inévitablement dans la répétition de ce modèle, écart et adaptation. Le discours de Madame de Genlis fait peser le soupçon sur la fidélité de la transcription en même temps qu'il affirme l'existence de cette transcription. Il indique à l'idéologue non seulement les formes de la reproduction idéologique mais, ce qui est peut-être encore plus important, les lieux des interférences discursives où la transformation s'opère imperceptiblement, les lignes du «bougé» culturel, bref tout ce qui, irréductible aux anciennes marques, distingue comme une production idéologique originale, les constructions signifiantes circulant alors.

L'interprétation de Madame de Genlis opère la mythification, si j'ose dire, du rôle — effectivement central²⁰ — joué dans la diffusion européenne du programme des Lumières, par le baron d'Holbach, *le maître d'hôtel de la philosophie*, comme l'appelait affectueusement Grimm, l'ami allemand des Encyclopédistes. On peut alors en inférer deux choses au moins: l'institution comme référent culturel universel de la *philosophie*, au sens où l'entend le XVIII^e siècle, sens qu'enregistre l'article «philosophe» dans l'*Encyclopédie*, est maintenant chose faite, indiscutée et indiscutable; partant, les conditions d'idéologisation du discours philosophique et de ses figures centrales sont réunies. Le «tout est aujourd'hui philosophe, philosophique et philosophie en France²¹» qui retentit aussi tôt qu'en 1765, est moins un cri de victoire qu'une constatation d'un état d'esprit général, à la portée de tout un chacun. C'est l'air du temps; il est de bon ton, faut-il ajouter, de se dire philosophe dans toutes les cours européennes, et non seulement dans la société française. «Philosopher, disait Madame de Lambert, c'est rendre à la raison toute sa dignité et la faire rentrer dans ses droits, c'est rapporter chaque chose à ses principes propres et secouer le joug de l'opinion et de l'autorité». Servis par le fait que le français a remplacé partout le latin comme langue de connaissance, les «auteurs français, ainsi que le note Benjamin Franklin qui deviendra leur ami, [ont] moyen d'influencer l'esprit des autres nations sur des points importants²². ». Que le XVIII^e siècle se soit qualifié lui-

même d'un bout à l'autre de l'Europe de *siècle de la philosophie*²³, signifie et que la Philosophie, ses ambitions, son action, sont endossées de manière collective comme caractérisant le mieux *l'esprit du siècle*, et qu'elle forme, à cette époque, l'horizon symbolique-idéologique indépassable²⁴ sous lequel le discours révolutionnaire, le linguistique comme le non-linguistique, se développera inévitablement.

La deuxième inférence que le discours de Madame de Genlis nous invite à faire, porte sur la sélection idéologique qu'a découpée à même cet horizon le discours révolutionnaire: les éléments repris dans le discours philosophique qui ont été comme les ressorts de développement du nouveau discours. La mythification idéologique qu'opère la représentation de Madame de Genlis, sans oublier que ladite représentation appartient elle-même à une des séries des images-gigognes que nous évoquions tout à l'heure, nous permet non seulement de supposer que la *Philosophie* a formé le matériau des représentations collectives pendant les prolongements révolutionnaires des Lumières — le reproductif idéologique — non seulement aussi d'évaluer, du point de vue idéologique, l'impact du message philosophique sur le discours et sur l'action révolutionnaire, — le reproductible idéologique — mais cet effet mythificateur nous permet-il encore d'apercevoir le cœur signifiant, le moteur conceptuel d'une idéologie qui en répète une autre tout en la transformant. À partir de la métonymie qui est centrale au discours de Madame de Genlis, on peut retrouver quelles idées parmi celles pratiquées par la *coterie holbachique*, quels moyens et quelles manœuvres mis par les conjurés au service de la propagation de ces idées, ont été repris, travaillés, confirmés sur la scène sociale par le discours révolutionnaire, d'une part, et lesquels, d'autre part, ont pu alors apparaître rétroactivement aux yeux des contemporains, comme les plus audacieux, les plus subversifs, les plus puissants, ceux, pour tout dire, dont la force fut la plus révolutionnaire.

L'image-gigogne que reflète entre autres le discours de Madame de Genlis découpe, pour l'idéologue qui étudie ce moment de la culture en y isolant cette strate particulière, l'horizon conceptuel et institutionnel sous lequel les objectifs explicites de la lutte philosophique, ses grandes revendications, le respect de la personne humaine, le respect des lois, le droit à la liberté d'expression, le droit à la tolérance religieuse, le droit à la sûreté, à la propriété, à la résistance contre l'oppression, en un mot le droit au bonheur,

individuel et collectif, le principe que la *dimunitio libertatis* est liée inséparablement à la *diminutio aequalitatis et humanitatis*, seront appropriés par la lutte politique proprement dite pour fonder le nouveau contrat social et exprimer la volonté du nouveau Souverain, le peuple. Robespierre précise devant la Convention le 17 janvier 1794, le travail qui attend la Révolution:

«Quel est le but auquel nous tendons [...] La jouissance paisible de l'égalité et de la liberté, le règne de cette justice éternelle dont les lois ont été gravées, non pas sur le marbre ou sur la pierre, mais dans le cœur de tous les hommes [...] Nous voulons un ordre de choses où toutes les passions basses et cruelles seront enchaînées [...] où les distinctions ne naissent que de l'égalité même [...] où la patrie assure le bien-être de chaque individu [...] Nous voulons substituer la morale à l'égoïsme, la probité à l'honneur, les principes aux usages [...] Nous voulons, en un mot, remplir les vœux de la nature, accomplir les destins de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie²⁵. ».

La vision de Madame de Genlis est prise ici comme exemple de nombreuses autres circulant à l'époque²⁶ car, en tant que telles, en tant que synthèses intuitives d'un pan de la culture à laquelle elles appartiennent, elles soustraient pour ainsi dire au temps les étapes du processus que doit reconstruire minutieusement l'historien, et dont il doit arriver précautionneusement à départager les dimensions. Ces types de représentations figent dans sa coulée la symbiose dynamique du combat idéologique et du combat politique et social, symbiose que la crise comme toujours précipite, certes, et rend plus apparente, mais que l'idéologue peut seulement présumer. Dans la remontée qu'il tente, dans l'archéologie imaginaire de la Révolution qu'il creuse, un fragment important se dénoue. Le raccourci idéologique de Madame de Genlis en exhibe une facette, une épure plus précisément, dépouillée des scories ou des entrelacs de tout ordre qui font sa vivante complexité. Facilitant notre tâche par son aspect simplificateur, le discours genlisien, et ce que nous lisons dans ce discours, nous aide à recomposer les termes d'une équation que le prisme de l'interprétation, à travers l'histoire, ne cesse de dissocier ou plus justement d'élargir. Les homologues genlisiennes mettent à nu le mouvement d'une spirale: le «même combat» qui unit transhistoriquement les deux bouts d'une chaîne socio-symbolique. D'un côté les Philosophes, les hommes de la raison spéculative, de l'autre, leurs héritiers révolutionnaires, les hommes de la raison politique. Ensemble, ils font sauter «les barrières que la

Raison n'aura point posées²⁷», ensemble, ils oeuvrent à l'intérieur des processus historiques qui définissent ce moment de l'organisation sociale française où l'on croit par-dessus tout, jusqu'au tragique, jusqu'à la Terreur, à la force émancipatrice de la Raison. D'une Raison qui est en même temps Vertu, c'est-à-dire amour des lois, de la patrie, de l'égalité, et qui définit celui qui la pratique, comme l'homme de Bien, politiquement, spéculativement, moralement.

De l'intérieur du domaine qu'a construit l'imaginaire collectif des Lumières, de l'intérieur des discours et des pratiques dont les dix-huitiémistes de toute allégeance disciplinaire ne cessent de scruter les aspects et de les interpréter, la représentation-interprétance que construit Madame de Genlis, renvoie donc, pour nous, comme elle a pu sans doute renvoyer certains de ses contemporains, à une *conspiration*; à une conspiration qui, plus est, aura effectivement abouti. Entendons-nous: de même qu'on a pu parler de révolution permanente, de même pourrait-on parler ici de conspiration continue, dans le sens où il n'y a pas vraiment de solution idéologique de continuité²⁸, au moins jusqu'à l'Empire. Et encore, doit-on parler de rupture nette avec l'avènement de la «république impériale» instaurée par Napoléon, ou plutôt de tournant, d'infléchissement dans l'histoire-répétition-transformation de ce nouveau contrat social qui fut mis en place par la Révolution? On dira que l'événement Révolution française est suffisant à départager les conjurés sur des plans temporels différents. À départager linéairement les conjurés entre conjurés pré-89 et post-89, oui, bien entendu, mais non pas à les séparer, ni du point de vue de leurs idéaux, ni du point de vue des effets de leur action. De plus, même si les grandes voix se sont tues, et parmi la dernière, celle de d'Holbach, les disciples des Philosophes, ceux qu'on appelait alors l'*Encyclopédie vivante*, les Naigeon, les Condorcet, les Cabanis, les Destutt de Tracy, occuperont, sous le Nouveau Régime, des postes stratégiques importants, académiques ou politiques, et s'efforceront de relancer le débat d'idées, de développer, voire d'implanter concrètement au service de la nation et en regard du projet global des Lumières, les conséquences théoriques et sociales du programme philosophique.

Les conjurés, qu'on évoque ceux des débuts de l'axe temporel, ou ceux de sa fin, pensent, parlent et agissent, et leur discours est plus souvent qu'à son tour action, en fonction d'un but identique: changer le monde, leur monde. Et ils y réussissent, avec audace,

pour le meilleur et pour le pire.

À la devise des Lumières, proféré par Kant, à l'«Ose savoir», à la mise en lumière de la fonction séditeuse de la raison critique à laquelle s'emploie l'*Encyclopédie*²⁹, fait écho le rapport de Saint-Just à la Convention du 26 février 1794: «Osez, ce mot renferme toute la politique de notre révolution». L'*archange de la révolution* ne notait-il pas encore: «[...] Une chose triomphe de tout sur la terre. C'est l'audace unie à la vertu³⁰.» ? Le fil rouge qui court d'un discours à l'autre est la volonté commune de restaurer l'humanité dans ses droits, au nom de la liberté et de l'égalité; chez les uns, ce sera par des moyens à prédominance spéculative *et* accessoirement politiques, chez les autres, par des moyens à prédominance politique *et* accessoirement spéculatifs. Tous, néanmoins, revendiquent explicitement pour leurs activités, le terme de *Philosophie*. Plus qu'une «rencontre» fortuite entre discours, il y a eu de la part des révolutionnaires, Girondins et Jacobins confondus, recours intentionnel, délibéré au discours de ceux que Robespierre appelait: «la Préface de notre Révolution³¹.». Et ce qu'on nomme «conspiration» n'est peut-être après tout que cet esprit philosophique dont se réclament uniment les conjurés pré-89 et post-89 et qui insuffle leurs pratiques. Un appel à l'humanité pour qu'elle «sorte de sa minorité³²», pour qu'elle secoue ses chaînes, et pour que changent les rapports sociaux. Un appel pour que s'accomplisse un passage: le passage du sujet au citoyen³³, autrement dit l'aboutissement de la conspiration. Proclamé par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, celle-ci décrétant que l'homme n'est homme que s'il existe comme citoyen *libre et égal*, ce passage est déjà prophétisé, en pleine moitié du dix-huitième siècle, par un observateur perspicace de la lutte des Philosophes: le marquis d'Argenson. Supputant le retentissement politique de toute cette agitation d'idées, voici ce qu'il écrit dans son *Journal*:

«Il peut se faire que ce gouvernement libre et anti-monarchique soit déjà dans les têtes pour l'exécuter à la première occasion [...] Qu'on ne dise pas qu'il n'y a plus d'hommes pour accomplir ces grands changements: toute la nation prendrait feu, et, s'il en résultait la nécessité d'assembler les États-Généraux du royaume, ces États ne s'assembleraient pas en vain; qu'on y prenne garde³⁴. ».

NOTES DE L'INTRODUCTION

1. Cela se passe vraisemblablement vers les années 1800 où Bonaparte nomma Madame de Genlis, inspectrice des écoles primaires. Madame de Genlis, rappelons-le, fut la maîtresse du futur Philippe-Égalité; et s'il faut l'en croire, elle aurait appliqué les principes de Rousseau dans sa tâche d'éducatrice des enfants de la maison d'Orléans. Écrivain prolifique mais insipide, elle composa d'innombrables ouvrages pédagogiques ainsi que des romans dans lesquels elle se montre gagnée par les idées des Philosophes. Elle avait accueilli en effet avec sympathie la Révolution dans ses débuts, mais émigra ensuite en Angleterre pour ne rentrer en France qu'après la prise du pouvoir par Bonaparte. Moins bien en cour sous la Restauration, sa mort en 1830 coïncide avec la Révolution de Juillet et les débuts de la monarchie bourgeoise de Louis-Philippe. Cf. aussi ses *Mémoires inédits sur le XVIII^e siècle et la Révolution* (1825, dix volumes); c'est un ouvrage surtout anecdotique où Madame de Genlis narre les potins et les scandales de la cour et de la société française (et européenne) qu'elle avait fréquentées. Mêlée, pendant la Révolution, à la défection de Dumouriez, Robespierre la traite dans l'un de ses discours de «la plus intrigante des femmes de l'ancienne cour, malgré ses livres sur l'éducation» in *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, éd. sous la dir. de M. Bouloiseau, G. Lefebvre, J. Dautry, A. Soboul, Paris, P.U.F., 1958, Séance du 10 avril 1793, pp. 394-395.

2. J'attribue à la culture, au sous-système culturel, une triple fonction qui la définit par les activités qu'exercent les êtres culturels, nommément, l'articulation, la gestion et le contrôle de la sémiotique sociale. Cf. mon texte: *Vers une redéfinition matérialiste du concept de culture*, Cahiers Recherches et Théories, n° S11, Département de philosophie, UQAM, Montréal, 1987.

3. Le «koïnon» est un de mes «construct» théoriques. Ce concept me sert à désigner la nature et le fonctionnement (selon un schème d'exploitation-assimilation réciproque des productions de la sémiotique) du discours social commun. Fait des références culturelles communes, le «koïnon» est le cadre discursif collectif à l'intérieur duquel agissent, symboliquement et pragmatiquement, les sujets-agents interprétants. Le concept du «koïnon» se définit par une fonction de contrôle référentiel, au sens cybernétique du terme de contrôle, assurant, sous la loi générale de la mimésis, l'auto-intégration sociale des significations produites à un moment donné, dans une société donnée, leur maintien comme leur transformation. Cf. ma communication: "Le bon goût, le goût pur, le goût barbare", Congrès de l'ACFAS, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 1981, ainsi que l'article "Représentation idéologique et contrôle social" in *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol 12, n°1-2, 1988, pp. 230-240.

4. Le concept de «mimésis symbolique» (de «mimésis agonique» lorsqu'il renvoie à l'activité symbolique à valence idéologique) est un «construct» théorique qui me sert à désigner le principe général gouvernant le schème (simulation-originalité) selon lequel opère la reproduction-transformation (la reproduction amphibologique) de la sémiotique originelle (et individuelle) et collective (sociale). Simulation ou répétition car les productions de la sémiotique (A) sont toujours situées comme enjeu (le fait de valoir pour autre chose) par rapport aux productions des

activités sociales pragmatiques ou techniques (B); elles sont définies par une relations de valeur: A réfère à B, désigne B, exprime B, reprend B, est B. Spectacle ou originalité car les productions de la sémiotique sont en même temps en décalage par rapport à leur modèle imaginaire (psychique) ou pratique (culturel): elles sont définies par une relation de représentation: une relation logique (A représente B) ou une relation d'expression, c'est-à-dire une relation d'action (A s'exprime par B). L'activité mimésique des sujets-agents interprétants se caractériserait, selon mes thèses, par trois opérations de la fonction signifiante lorsque l'on considère la pensée dans sa relation au monde (intérieur et extérieur). Ces trois opérations se font simultanément mais peuvent se détailler analytiquement comme suit: une opération de mise en scène qui renvoie à la fonction de mise à distance par le discours, de nos modèles imaginaires, une opération d'écart qui renvoie à l'ajustement ou à la mise au point que l'on doit exercer pour construire un discours «compétent», et enfin une opération de décalage qui renvoie à la fonction de fiction, de construction. Mise à distance discursive, écart différentiel dans la répétition des significations (et le temps linéaire social réel) et décalage transformatif, telles sont, dans mes thèses, les déterminations mimésiques de la production-reproduction symbolique; autrement dit les caractères marquant la gestion mimésique du monde qu'opère le travail de la représentation chez l'animal social humain. Dans les processus de reproduction idéologique, la mimésis agônique (le terme grec «agôn» est pris au sens global de lutte commune pour un enjeu) les productions à valence idéologique de la sémiotique, les idéologèmes (cf. plus loin la note 15 pour leur définition fonctionnelle), réunissent les deux dimensions de la valeur au sens discursif et politique: valoir pour autre chose (l'enjeu) et valoir par rapport aux autres valeurs (la lutte). Les idéologèmes en tant que productions symboliques valent pour autre chose mais, et c'est là leur différence spécifique, ils seront toujours posés dans un rapport symbolique double. Suivant le rapport symbolique simple (ou univoque) A, comme nous venons de le dire, représente B alors que dans un rapport symbolique double, le premier rapport ou rapport simple et univoque, est lui-même posé dans un rapport second (équivoque) où il est mis en relation avec d'autres rapports symboliques de représentation. Mon discours actuel, par exemple, est un discours parce que tout le monde peut le reconnaître comme un acte de parole déterminant un sens selon les moyens lexicaux et syntactiques de la langue française. Mais un discours portant, mettons, sur la différence des sexes, est susceptible de prendre une valeur équivoque, par rapport au contexte socio-symbolique, dans la mesure où ladite différence sera utilisée éristiquement (polémiquement-politiquement) et qu'elle déterminera dans les faits des différences d'emploi et de salaire, par exemple, voire des critères d'engagement, selon les entreprises. «La secrétaire par son sexe se mérite un plan de carrière fermé» dira un discours féministe dénonçant cette situation comme un fait politique inadmissible; or quand on dit «par son sexe» on marque que ce rapport est aussi en relation avec un ensemble d'autres rapports socio-symboliques, déterminant le système global des discriminations sexuelles. Cf., entre autres, ma communication: "Mimésis et reproduction idéologique", Congrès des Sociétés savantes, Dalhousie University, Halifax, 1982, ainsi que le texte "L'activité symbolique, sa fonction sémantique et l'hypothèse de la mimésis", in *Cahiers d'Épistémologie*, n° 8906, Département de philosophie, UQAM, Montréal, 1989, 35 p.

5. Les «grands mots» du discours patriotique (liberté, droits, république...) pratiqué par les Jacobins, sont ainsi qualifiés par leurs opposants modérés, pendant toute l'année 1791. Cf. pp. 5-7, in *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, Équipe "18ème et Révolution", fasc. 2, *Notions-concepts*, Publications de l'INALF, collection "Saint-Cloud", Klincksieck, Paris, 1987.

6. Formellement parlant, la formation, la diffusion puis le rayonnement universel de l'*esprit philosophique* pendant les Lumières peut être divisé en trois moments lesquels, bien qu'ils se distinguent dans le temps par les générations successives des auteurs qui les marquent respectivement, s'interpénètrent assez étroitement par la force du propos critique commun qui les anime. La première partie du siècle, jusqu'en 1750, est dominée par Montesquieu et par le premier Voltaire; c'est le moment de la formation, et l'esprit critique trouve ses armes directement dans Bacon, Locke et Newton. Le *parti des philosophes* est encore en gestation bien qu'il faille constater que les forces en présence dans la querelle de l'*Esprit des Lois* font de Montesquieu un *philosophe* avant même que la *petite troupe* ne se soit rassemblée. La deuxième génération est celle de l'*Encyclopédie* et de la coordination du savoir positif. Les Hume, les Rousseau, les Diderot, les d'Alambert, les Helvétius, les Condillac, les Franklin, et bien entendu Voltaire encore, posent explicitement les objectifs de la lutte contre l'*Infâme*, c'est-à-dire contre les puissances de la réaction anti-libérale ou anti-scientifique. Enfin la troisième génération, tout en poursuivant, voire en exacerbant pour plusieurs, le mouvement de la critique et de la révision générale des valeurs du passé, l'étendent à l'économie politique et à tout ce qui touche le domaine de la politique appliquée, ce qu'on appelle en anglais *practical politics*. Les théoriciens de cette génération perçoivent l'accélération du progrès pour ce qu'elle est et exploitent moralement et politiquement la révolution intellectuelle en train de mûrir. C'est l'époque des travaux et des idées de d'Holbach, de Beccaria, de Lessing, de Jefferson, de Kant et de Turgot. Le *criticisme* sur le plan intellectuel est tel que la critique n'hésite pas à se porter sur elle-même et sur les réalisations déjà produites.

7. Je parle ici bien entendu du point de vue de l'effet massif produit. Une position plus nuancée devrait tenir compte de l'infinité des variations déterminées par les espaces et les temps sociaux divers où les images et les sous-images, les modèles et les sous-modèles imaginaires sont susceptibles de se former, diachroniquement ou synchroniquement parlant. Les images, par exemple, qu'à l'approche du bicentenaire de la Révolution construisent de cet événement, mettons un dix-huitiémiste russe, français ou américain supposément en train de préparer sa communication au Congrès mondial qui doit célébrer ce bicentenaire, les images donc que ces personnes construisent du même événement, la Révolution, différeront entre elles mais viendront en même temps, une fois qu'elles seront communiquées et échangées à travers un appareil culturel, le Congrès du bicentenaire, s'ajouter aux strates socio-symboliques et en faire désormais partie prenante. L'organisation des éléments de pareilles images est évidemment tributaire, et de l'histoire personnelle des sujets-agents interprétants qui les produisent, et de leur rôle social, et de la culture à laquelle ils appartiennent. Ce que je veux souligner par cette métaphore de la gigognité, c'est l'épaisseur sémiotique, pour ainsi dire, à travers laquelle se construit inmanquablement une image, une représentation quelconque. Celles-ci puisent dans l'histoire, l'événement, le fait, l'occurrence, bref leur matériau, jamais comme un matériau brut mais bien dans

les strates symboliques et idéologiques en nombre illimité dans lesquelles s'enchaînent cet événement, ce fait, cette occurrence. De telles strates ne sont pas statiques; les configurations qu'elles présentent, et dont on peut retrouver les traces dans les discours et dans les pratiques collectives qu'une société produit, conserve et transmet, sont en même temps qu'en nombre illimité excessivement mobiles, dynamiques. La plasticité de telle ou telle image a donc un caractère double: elle lui vient et de son organisation interne, des relations internes entre les éléments qui composent le système-image, et des relations externes, des relations qu'entretient le système-image en question avec son environnement physique, social et symbolique. Ce sera précisément l'une des fonctions de la culture et de ses sous-systèmes idéologiques que d'introduire dans le flux de l'information doué de sens circulant à travers ses appareils, un certain nombre de topoï, de figures fixes, d'une fixité toujours relative et conventionnelle bien sûr, autour desquels vont pouvoir se déployer les images et les lieux communs. Le «koïnon» dont nous avons déjà parlé, actualiserait toutes ces constellations d'images, formées sous le jeu de la mimésis, en les immobilisant temporairement dans le firmament culturel du moment. Par exemple, au XVIII^e siècle, Dieu, la nature, l'homme, le bonheur, la liberté par les lois, le progrès par les sciences et les techniques.

8. J'appelle ainsi le système humain qui est formé par l'homme, défini fonctionnellement par ses activités biologiques, cognitives et pratiques, et ses relations avec son environnement physique ou construit socialement. Je soutiens que l'organisation sociale humaine doit se concevoir à la fois comme un produit des processus symboliques et comme une condition de production de ce produit. La définition de l'animal humain comme un animal social-symbolique, un *sujet-agent interprétant*, ne fait que s'attacher à souligner l'interdépendance des fonctions psychiques et des fonctions sociales, de la vie symbolique et de la vie sociale.

Je postule, au plan ontologique, un monisme dynamique et matérialiste de la réalité. Je soutiens, par suite, la matérialité des processus sociaux, y compris les processus symboliques, ainsi que l'efficacité de ces derniers dans l'organisation de la vie sociale. Ces propositions contrôlent la perspective sous laquelle j'analyse les manifestations ou expressions sociales des activités symboliques. Je considère ces derniers en tant que constituant des processus matériels d'un type particulier, aux propriétés et aux fonctions spécifiques, qui concourent, comme tels, à la détermination d'un ordre distinct de la réalité, la réalité sociale où se définissent les multiples rapports entre, d'une part, les animaux sociaux ou animaux symboliques entre eux, et, d'autre part, entre les animaux symboliques et leur environnement. Voir ma publication, *Vers une redéfinition matérialiste du concept de culture op. cit.*

9. Cf. ma contribution "L'effet Chanson de Geste" in *L'efficacité du symbolique*. Actes du colloque GRI (groupe de recherche en idéologie) 1985, pp. 219-254. Collection Cahiers Recherches et Théories, n°28, Département de philosophie, UQAM, Montréal, 1986.

10. Il serait intéressant de relever les diverses formes que prend la reprise de l'histoire symbolique et pratique de la Révolution de 89; la création, par exemple, d'une mythologie démocratique, laïque et humaniste par la Troisième République ou bien encore l'exaltation d'une révolution-résolution-rénovation qui libère

l'humanité de ses chaînes et qui restaure sa dignité. Voir *L'Internationale* ou encore Marx/Engels, *Manifeste du parti communiste* (1848).

11. Il faut que «notre nouvelle existence politique étende le domaine des mots et des tours [...] C'est le vœu de la société que la masse entière de la langue soit examinée dans ses moindres détails pour que l'esprit philosophique porte partout la lumière et la vie.» Séance du 7 novembre 1791 de la Société des amateurs de la langue française, *Journal de la langue française* du 12 novembre 1791.

12. On a fait remarquer, en s'appuyant sur le témoignage de leurs discours et de leur action politique, que les Girondins subissent surtout l'influence des théories des Encyclopédistes et de Montesquieu alors que les grands chefs de file Jacobins se réclament davantage de Rousseau. Ce clivage a fait même parler de deux révolutions successives, la révolution de la liberté jusqu'à la chute de la Gironde, celle de l'égalité qui s'achève avec le 9 Thermidor lorsque Robespierre, dévoué à la cause du peuple, tombe sous la guillotine. Voir A. Manfred *Rousseau, Mirabeau, Robespierre, trois figures de la Révolution*, Moscou, Éditions du Progrès, 1979.

13. Les Mémoires, les Journaux particuliers, la Correspondance des contemporains représentent pour l'historien une source des plus intéressantes pour se renseigner sur l'état à l'époque de la diffusion des idées des Philosophes. On aperçoit par les *Mémoires* de Madame Roland, par exemple, quelles pouvaient être les lectures d'une jeune fille de la bourgeoisie: ainsi Mademoiselle Phlipon nous assure qu'elle avait, à vingt ans, lu tout Voltaire, Helvétius, Diderot, Raynal, le *Système de la nature* et qu'elle commençait avec enthousiasme à lire Rousseau. Les *Mémoires* (I, 26, 41, Paris, 1827) du comte de Ségur, nous instruisent, pour leur part, de l'impact des idées des Philosophes sur les gens du monde: «Nous nous sentions disposés à suivre avec enthousiasme les doctrines philosophiques que professaient des littérateurs spirituels et hardis. Voltaire entraînait nos esprits; Rousseau touchait nos coeurs; nous sentions un secret plaisir à les voir attaquer le vieil échafaudage, qui nous semblait gothique et ridicule. Ainsi quoique ce fût nos rangs, nos privilèges, les débris de notre ancienne puissance, qu'on minait sous nos pas, cette petite guerre nous plaisait [...] La liberté, quel que fût son langage, nous plaisait par son courage; l'égalité par sa commodité. On trouve du plaisir à descendre, tant qu'on croit pouvoir remonter dès qu'on le veut; et sans prévoyance nous goûtions tout à la fois les avantages du patriciat et les douceurs d'une philosophie plébéienne.» On citera enfin Rétif de la Bretonne qui nous laisse soupçonner que les idées des Philosophes avaient pénétré jusqu'aux couches populaires. Il écrit en 1785: «Depuis quelque temps, les ouvriers de la capitale sont devenus intraitables, parce qu'ils ont lu dans nos livres une vérité trop forte pour eux». L'allemand Storch visitant Paris s'extasie du nombre de gens qui lisent à Paris, que ce soit femmes, enfants, ouvriers, apprentis. Et l'on sait la passion avec laquelle le futur général Hoche lisait à Versailles, alors qu'il était jeune garçon d'écurie, le *Contrat social*.

14. Cf. Condorcet (*Éloge de Franklin*, 1790) qui compare la lutte de Franklin contre le «fanatisme» à celle que mena Voltaire: «Ainsi, à la même époque, dans les deux parties du globe, la Philosophie vengeait l'espèce humaine du tyran qui l'avait longtemps opprimée et avilie; mais elle combattait avec des armes différentes. Dans l'une, le fanatisme était une erreur des individus, fruit malheureux de leur éducation et de leurs lectures. Il suffisait de les éclairer, de

dissiper les fantômes d'une imagination égarée. C'étaient les fanatiques eux-mêmes que surtout il fallait guérir. Dans l'autre, où le fanatisme guidé par la politique, avait fondé sur l'erreur un système de domination, où, lié à toutes les espèces de tyrannie, il leur avait permis d'aveugler les hommes, pour qu'elles lui permissent de les opprimer, il était nécessaire de soulever l'opinion, et de réunir contre une puissance dangereuse les efforts des amis de la raison et de la liberté. Il n'y s'agissait pas d'éclairer les fanatiques, mais de les démasquer et de les désarmer.»

15. J'appelle «idéologème» toute représentation symbolique dont la fonction est directement polémique (intra-discursivement) et indirectement politique (par rapport aux relations de pouvoir) sur la scène sociale et collective.

16. Diderot in article *Encyclopédie* de l'*Encyclopédie*.

17. Selon l'expression de Rivarol qui voyait dans le *préjugé de la noblesse* la cause majeure de la Révolution. On pensera aussi au rôle idéologique joué par le mythe parallèle à celui de Madame de Genlis mais au contenu inversé qui commence à circuler dès la formation de l'Assemblée législative: l'existence d'un *complot des aristocrates* contre-révolutionnaire qui devait justifier pour les factions politiques en lutte pendant la Première République, les massacres de Septembre ou la condamnation à mort de Louis XVI.

18. L'un des éditeurs des *Discours de Robespierre* publiés par la Société des Études Robespierristes, l'historien Marc Bouloiseau, écrit dans son *Robespierre*, P.U.F., 1961 (pp. 32-33), en s'appuyant sur le témoignage des écrits de Robespierre: «Aucun des écrits de ses contemporains, aucun des événements de son époque ne le laissèrent indifférent. Il s'est instruit de l'exemple des révolutionnaires anglais et américains. Toutefois, dans ses plaidoiries il cite déjà Montesquieu, Bacon, Leibniz et Condillac, Mably, Turgot et Voltaire, plus volontiers que les juristes. [...] Très vite, il fait d'ailleurs son choix. Les Encyclopédistes, dont il ne méconnaît pas les mérites comptent «nombre de charlatants ambitieux». Demeurant «toujours au-dessous du peuple», ils réduisent «l'égoïsme en système». Leur idéal n'est pas le sien. Avec Brutus, Rousseau seul mérite l'hommage des patriotes. Il se réclame de lui. Personne mieux que Jean-Jacques «n'a donné une idée plus juste du peuple, parce que personne ne l'a mieux aimé». «Dans la périlleuse carrière qu'une révolution vient d'ouvrir devant lui, Robespierre exprime le vœu «de rester constamment fidèle aux aspirations qu'il a puisées dans son oeuvre», et la cité dont il rêve est celle de Rousseau».

19. C'est le titre-synthèse fort parlant de l'ouvrage de Peter Gay sur l'action des Philosophes au moment des Lumières: *The party of humanity*, Weindenfeld and Nicolson, Londres, 1964.

20. Surtout vers la deuxième tranche de la seconde moitié du XVIII^e siècle, à partir de 1763, lorsque la solide nourriture qui sortait de la «boulangerie de Grandval» remplaça de manière encore plus hardie les «petits rubans» provenant de la «manufacture de Ferney». Il faut signaler aussi les gros moyens financiers de d'Holbach qui n'hésitait pas à mettre sa richesse au service de la cause. Garat, un ancien avocat, qui fut député du Tiers État aux États généraux puis ministre de la justice lors de l'exécution de Louis XVI, sénateur ensuite et comte sous Napoléon I^{er}, membre de l'Institut et académicien, professeur à l'École Normale récemment créée, souligne dans ses *Mémoires* sur un autre académicien, Suard, la rare rencontre entre l'opulence et la philosophie qui se fit à cette époque dans la bonne

société en général et chez d'Holbach en particulier; il y voit «l'indispensable condition qui permit finalement au Siècle de la Raison d'enfanter la Révolution pendant laquelle la vérité enflamma les passions au lieu d'éclairer l'esprit». Garat continue en faisant l'éloge de d'Holbach, de son salon et de sa table que celui-ci avait transformés en un véritable Institut général avant la lettre pour y recevoir les personnes les plus influentes de la société et les esprits les plus distingués de Paris et des capitales européennes. (*Mémoires historiques sur la vie de Monsieur Suard, sur ses écrits, et sur le 18e siècle*–1820), Paris, Belin, pp. 206 sq.

21. in *Correspondance* de Grimm, février 1767, tome VII, Éditions Tournoux, 1877-1882, 16 vol. Voir aussi les *Mémoires secrets* de Bachaumont (1762-1787) 36 vol., publiés par Pidansat de Mairobert et Moufle d'Argenville, Londres, 1790. Voici comment Pidansat de Mairobert dans sa préface aux *Mémoires*, aperçoit la préparation philosophique de la Révolution: «L'invasion de la philosophie dans la république des lettres en France est une époque mémorable par la révolution qu'elle a opérée dans les esprits. Tout le monde en connaît aujourd'hui les suites et les effets. L'auteur des *Lettres Persanes* et celui des *Lettres Philosophiques* en avaient jeté le germe; mais trois sortes d'écrivains ont surtout contribué à le développer. D'abord les *Encyclopédistes*, en perfectionnant la métaphysique, en y portant la clarté, moyen le plus propre à dissiper les ténèbres dont la théologie l'avait enveloppée, ont détruit le fanatisme et la superstition. À ceux-ci ont succédé les *Économistes*; s'occupant essentiellement de la morale et de la philosophie pratique, ils ont cherché à rendre les peuples plus heureux en resserrant les liens de la société par une communication de services et d'échanges mieux entendus, en appliquant l'homme à l'étude de la nature, mère des vraies jouissances. Enfin des temps de trouble et d'oppression ont enfanté les *Patriotes*, qui remontant à la source des lois et de la constitution des gouvernements, ont démontré les obligations réciproques des sujets et des souverains, ont approfondi l'histoire et ses monuments et ont fixé les grands principes de l'administration. Cette foule de philosophes, qui se sont placés comme à la tête des diverses parties de la littérature, a paru après la destruction des jésuites, véritable point où la Révolution a éclaté.»

22. Benjamin Franklin a été précisément envoyé dans la terre natale des Philosophes pour chercher des appuis à la cause de la liberté qu'il défend; c'est la Lettre du 26 décembre 1789 de Franklin à Noah Webster (in Benjamin Franklin, *Correspondance inédite et secrète*, Paris, Janet, 1817, lettre CXIV). Franklin ajoute: «c'est peut-être parce qu'il était en français que le traité de Voltaire sur la Tolérance a produit sur le bigotisme un effet si subit et si grand qu'il l'a presque détruit.»

23. La formule est entre autres de d'Alembert: «Notre siècle s'est donc appelé par excellence le siècle de la Philosophie [...]» in *Essais sur les éléments de la philosophie*, éd. Châtelain, Amsterdam, 1759, t. IV.

24. J'emploie ce terme de la même manière que Sartre disait du marxisme à une certaine époque qu'il formait l'horizon indépassable du XXe siècle. Qu'on soit contre ou pour, on pense et on agit en se référant au discours marxiste; c'est une autre manière de parler d'un paradigme.

25. Cf. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), op. cit., *Discours à la Convention du 17 plûviose*, An I, janvier 1794, “Sur les principes de morale politique...”, p. 352.

26. J'en aurais pu évoquer d'autres, à commencer par les réactions des anciens souverains, telle Catherine II, amis des Philosophes qui identifiaient la Révolution à l'oeuvre de ceux-là. Cf. Mallet du Pan, publiciste suisse, qui, à l'instar d'autres émigrés aux opinions modérés comme lui, s'émouvait du fait que «l'opposition militaire et politique à la République française s'accompagne d'une répudiation aveugle des Lumières dans leur ensemble. Il écrivait en 1796 qu'il s'était formé en Europe une ligue de sots et de fanatiques qui, s'ils le pouvaient, interdiraient à l'homme de voir ou de penser. La vue d'un livre les faisait frémir. Parce qu'on avait abusé des Lumières, ils auraient voulu exterminer tous ceux qu'ils supposaient éclairés. Persuadés que sans hommes intelligents il n'y aurait pas eu de révolution, ils espéraient la renverser avec des imbéciles.» In Norman Hampson, chap. 8, La crise révolutionnaire, *A cultural history of the Enlightenment*, New York, Pantheon Books, 1968.

27. Diderot dans l'article *Encyclopédie* de l'*Encyclopédie*.

28. Voir le livre de F. Rocquain, *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution 1715-1789*, Paris, 1878, notamment le chapitre XII. Les placards antigouvernementaux se multipliaient et pouvaient surgir aux endroits les plus inattendus; témoin le mot épinglé sur le velours de la loge royale, au Théâtre des Italiens: «Tremblez, tyrans, votre règne va bientôt finir.»

29. Cf. ce qu'écrivit Diderot à l'article *Éclectisme*, résumant la tâche critique qui attend le "nouveau philosophe": «L'éclectique est un philosophe qui, foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugué la foule des esprits, ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison.»

30. *Notes inédites* de Saint-Just in A.H.R.F., octobre-décembre 1949.

31. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, *Discours du 18 floréal an II*, mai 1794, p. 454.

32. Kant, *Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?* in *Oeuvres philosophiques*, tome II, trad. H. Wismann, Bibliothèque de La Pléiade, NRF, Gallimard, Paris, 1985.

33. "Ici on s'honore du titre de citoyen", proclame fièrement une gravure révolutionnaire sous l'égide de la devise *Union, force, sûreté* qu'encadrent deux figures allégoriques tenant l'une le glaive des Lois, l'autre une plaque portant les mots: "Je règne devant les lois". À Paris, Chez Bonneville, rue Jacquot, n°108 (Bibliothèque Nationale)

34. in d'Argenson, *Mémoires*, VII, 51, éd. Rathery, 1859-1867, 9 vol.

CHAPITRE PREMIER

L'efficacité du symbolique

*«J'aime cette philosophie qui fait progresser
l'humanité»*

(Diderot)

*La Liberté armée du spectre de la Raison donnée par la Philosophie
foudroie l'ignorance et le fanatisme.*

Gravure au pointillé en noir dessinée par Boizot, gravée par
Chapuy, Paris, Musée Carnavalet.

De l'affrontement intellectuel aux frontons républicains

L'avènement de la démocratie, l'institution des droits de l'homme comme citoyen seront, comme l'aura pressenti d'Argenson, l'aboutissement historique de ce que j'ai appelé «la conspiration» en reprenant à mon compte les termes tendancieux du discours genlisien. Je qualifie ainsi, sans doute un peu dramatiquement, une relation entre certains aspects idéologiques communs au discours construit par les «hommes des lumières de la Raison» de part et d'autre de l'événement Révolution. Les déterminations idéologiques d'un tel discours apparaissent bien réelles puisqu'elles auront exercé des effets séméiotiques mesurables, retraçables à travers les changements qui se répercutent du culturel au social dans les représentations, les institutions et les pratiques collectives entre l'Ancien et le Nouveau Régime. On reconnaîtra cependant que l'on n'a affaire, *prima facie*, qu'aux seules sémioses qui se sont élaborées pendant ce temps et cet espace social donné, sémioses qu'on ne saurait encore qualifier d'idéologiques; c'est alors, je crois, que mon hypothèse de la secondarisation hiérarchique, et partant ontologique des propriétés idéologiques d'un discours ou d'une pratique socio-signifiante, prend toute sa force et vient nous tirer d'embarras.

Le phénomène idéologique est un phénomène émergent dont l'épiphanie dépend de la conjonction sous les paramètres de la mimésis de deux conditions générales: (a) l'existence du matériau socio-symbolique dont la production est contrôlée et gérée par la culture; (b) l'exploitation d'un tel matériau par le sujet-agent interprétant pour ses fins polémiques-politiques, à l'intérieur d'une situation socio-symbolique de caractère éristique. L'ensemble des idéologèmes observables dans une société, leurs formes comme leurs contenus, constitue ainsi les produits variables d'une culture à l'autre, d'un horizon social à un autre, d'un processus socio-symbolique distinct, que je nomme le processus agônique¹. Dans le cas qui nous occupe, nous sommes en présence de trois idéologèmes majeurs, ou plus précisément de trois sous-ensembles idéologiques interactifs à l'intérieur du discours que tiennent les *intellectuels organiques* de l'époque; ceux-ci vont progressivement l'imposer

sur la scène sociale, l'étendre de proche en proche, en faire reconnaître la légitimité jusqu'à son partage final par l'ensemble des contemporains. Opérations toutes nécessaires à la polémisation et à la politicisation de fragments symboliques plus ou moins importants du texte culturel commun à l'époque, ou, autrement dit, à l'idéologisation de trois *idées* qui animent les débats discursifs et pratiques du siècle. On assiste ainsi à la constitution d'ensembles idéologiques que nous pouvons respectivement subsumer sous la catégorie de liberté politique, d'égalité politique, et enfin d'humanité. Ce dernier idéologème qui prend dans sa phase paroxystique le nom de fraternité², forme la base morale du postulat politique révolutionnaire unissant les trois idées forces: le nouvel ordre social devra explicitement être fondé sur l'égalité, la liberté et la solidarité des hommes.

La société étant le seul milieu où l'homme sorti de l'état de nature puisse vivre, il convient que le pacte social soit organisé de manière que la protection des droits naturels de chacun soit assurée contre les empiètements d'autrui. De là, la nécessité de lois inflexibles auxquelles tous doivent être soumis, lois qui garantissent ces droits et qui permettent l'accomplissement des exigences collectives imposées par la vie en société. De là aussi l'impératif de fraternité qui découle des nouvelles règles établies de liberté et surtout d'égalité, notamment celles relatives au prélèvement de l'impôt et l'obligation pour l'État d'assurer subsistance, travail et secours aux citoyens. Tels quelques-uns des articles dont Robespierre réclamait l'adoption en 1793. On sait aussi que, dès 1786, Robespierre, à l'occasion du procès qui l'opposait à l'abbaye d'Anchin, défend le principe de solidarité qui lie tous les membres d'une communauté. C'est encore lui, le premier qui, en décembre 1790, demandera d'inscrire le mot de *Fraternité* auprès de ceux de *Liberté* et d'*Égalité* sur les drapeaux des gardes nationales. L'accentuation de la valeur politique et les inflexions sémantiques plus explicites, plus apparentes aussi dans ce dernier idéologème (*la fraternité*) que pour les autres, mettent à proportion le travail de la mimésis en évidence et le schème simulation-originalité selon lequel s'accomplit la production-reproduction des idéologies par les sujets-agents interprétants.

Ce qui rend les choses encore plus intéressantes, c'est que les ensembles d'idéologèmes dont nous nous occupons ne se sont pas formés, et ne sont pas parvenus jusqu'à nous à la faveur d'un processus agônique simple, mais bien d'une duplication de ce

processus lui-même au cours duquel des productions déjà idéologisées sont prises comme matériau de réemploi. Une première fois, pour reprendre à notre manière la métaphore platonicienne du tisserand dans *Le Politique*, ce sont les Philosophes qui, sur les fils de la chaîne symbolique, font passer la trame idéologique; dès l'enclenchement de sa répétition, ce seront les Patriotes, les Constituants³ avec leurs propositions et leurs projets de lois, qui repasseront la navette tout au long des duites déjà posées d'une lisière à l'autre par les premiers tisserands. C'est ce tissu discursif particulier qui nous intéresse. Un tissu socio-symbolique qui a été ourdi à deux reprises, idéologiquement parlant, unissant ainsi d'un bout à l'autre du XVIII^e siècle, la lutte polémique-politique des Lumières philosophiques à la lutte des Lumières révolutionnaires, la lutte pour l'humanité au nom de la liberté et de l'égalité à la lutte contre la tyrannie et pour le progrès. Les hommes de la Révolution s'acquittent des manœuvres nécessaires à l'efficacité sociale de la reprise idéologique: remise en jeu des mêmes idéologèmes et surcharge de leurs enjeux, réélaboration des répétitions sémantiques, stipulations originales de leurs incidences politiques.

La «conspiration» qui relie à travers les Lumières le discours philosophique et révolutionnaire, plus précisément le schème du processus qui régularise cette relation tout comme les fruits socio-symboliques qu'elle produit, forme donc l'objet propre de notre réflexion. Son fil directeur est constitué, au point de vue cognitif, par l'analyse des trois principales idées-forces qui, selon nos intuitions de départ, organisent dans la culture de cette époque aussi bien le discours «philosophique» que ses variantes révolutionnaires. Nous suivrons la fonction idéologique qu'elles jouent successivement: à l'intérieur d'abord du magistère symbolique exercé par le «parti philosophique» sur l'Opinion publique, du pouvoir ensuite que s'approprie l'Assemblée Nationale. Nous pensons, et nous allons essayer de le montrer en appliquant nos catégories de lecture à un corpus-symbole⁴ du projet spéculatif et politique des Lumières, que les idées de liberté et d'égalité politique sont les dominantes maîtresses du *parti de l'humanité* dans la parole qu'il profère et dans la tâche qu'il s'est assignée: construire la cité des hommes selon la nature et la raison.

Liberté-égalité-fraternité-humanité-ou-la mort: mots d'affrontement pendant tout le XVIII^e siècle, mots de fronton pour la République une et indivisible. L'enchaînement des motifs polémiques-politiques que dessinent les théoriciens des Lumières à

ceux que le discours révolutionnaire reprendra tout en les transformant, se fait sous l'action de ces trois idées régulatrices de liberté, d'égalité, de fraternité: voici la thèse initiale de lecture. Trois idées qui se supposant l'une l'autre conceptuellement, mais aussi pragmatiquement, travaillent sous un paradigme⁵ socio-symbolique qui leur est immanent en même temps qu'il les commande inconsciemment.

Le paradigme euphorique de la Nature

Il est difficile de donner un nom unifiant à ce paradigme en raison de la complexité de sa structuration. Disons qu'on peut l'appeler en fin de compte «le paradigme de la nature»; mais ceci dans la mesure où nous entendrons ce terme de nature comme l'index d'un champ sémantique en même temps que des référents sociaux et anthropologiques auxquels renvoie un tel champ. Bien au-delà d'un index grammatical, la nature joue, à ce moment de la conjoncture, le rôle d'un index qui serait ensemble métaphysique, gnoséologique et axiologique. C'est le triple index de l'être, de la vérité et du bien comme de leur envers, le néant, l'erreur, le mal. Le terme de nature renvoyant, au XVIII^e siècle, à la fois au réel, à ce qui est, et au normatif, à ce qui doit être. Dans les deux cas, cependant, le sens de cette notion est actif: la nature est la cause de tous les effets de l'univers. C'est pourquoi, par ailleurs, la connaissance de la nature humaine dépendra de la connaissance de la nature universelle. Le refus de toute forme de transcendance qui est lié à la critique de toutes les formes de l'autorité s'appuie sur l'érection de la Nature, assimilée à la Raison, comme fondement immanent et garant suprême de l'union entre la théorie et la pratique, entre le connaître et l'agir. Le refus de Dieu et de la Révélation est à cet égard l'exemple le plus symptomatique; il s'accompagne du discrédit de la métaphysique, sur le plan cognitif, ainsi que de la recherche d'une religion naturelle excluant le surnaturel. De même, la religion écartée, la morale et la politique seront fondées sur la raison et le sentiment, autrement dit sur la nature de l'homme qui est sensibilité et raison⁶.

La sensibilité devient plus qu'un thème, elle apparaît, avec la réhabilitation des passions qui signale cette redéfinition de la nature humaine, comme une valeur de cette nature. L'homme aussi échappe à la transcendance et à l'immobilisme: perfectible et sociable, on le

considère moins comme une essence que comme une histoire. L'homme et la société qu'il construit sont le fruit d'un progrès. D'une part, la Raison — la *lumière naturelle* de la raison liée aux conquêtes de la vérité critique — d'autre part, la (les) Loi(s) ou le Droit indépendants du droit divin ou d'une quelconque autorité, et dont la pratique se nomme vertu: les *lois naturelles* objectives qui structurent la *morale naturelle* libérée de la théologie, la *politique naturelle* qui transforme les sujets en citoyens. La nouvelle Raison et la nouvelle Loi donc composent ensemble les termes principaux de l'*index rerum*. La nature *sive* la société apparaît le référent majeur, voire la seule réalité pour cette époque qui se plaît à confondre l'être et le devoir-être ou encore à vouloir régler le système social sur le système de la nature⁷. Être homme, s'écrit vers la fin du siècle d'Holbach en concluant *Le système de la nature*, c'est être sensible et raisonnable, c'est obéir en tout au code de la nature: «Ô Nature! Souveraine de tous les êtres! Et vous ses filles adorables, Vertu, Raison, Vérité! Soyez à jamais nos seules divinités⁸. ».

Les termes d'un tel index, plus précisément les opérations présidant à leur réorientation sémantique, noyautent, supposons-nous, l'exploitation idéologique des discours que déterminent au XVIII^e siècle les idées-forces, les idées régulatrices du complexe Philosophie-Révolution, sous ses aspects anthropologiques et politiques. Cependant, nous ferons attention en regard de la décomposition de l'index maître à ne pas séparer ce que la pensée des Lumières prend garde de ne jamais disjoindre, ou plutôt qu'elle superpose constamment au point de leur confusion. C'est peut-être pourquoi, soit dit en passant, les formes que prennent les théories de la connaissance, à cette époque, sont si inextricablement liées à la réflexion morale et politique, et que, de *L'Esprit des Lois* au *Système Social* en passant par l'*Émile* et *Le Contrat*, l'on glisse si aisément du descriptif au normatif. L'on devra attendre Kant pour remettre l'ordre au pays de la Raison!

Considéré comme un être pensant, un être intelligent, libre et sensible⁹, l'homme dispose d'un instrument naturel dont la principale caractéristique réside dans sa valeur discriminatrice: la raison, c'est-à-dire cette activité critique qui travaillant sur les données des sens, fournit les idées abstraites et se diversifie en facultés. Si l'instrument de la pensée est la raison, l'action en constitue la

réponse. En un certain sens, le *cogito* cartésien représente pour le XVIII^e siècle qui se relie en ceci au XVII^e siècle, la suprême vérité. D'Alembert lui-même dans le *Discours Préliminaire*¹⁰ l'a bien mis en lumière. Un phénomène de la nature, un phénomène du monde physique ou du monde social, n'existe pour les humains, pour le sujet, qu'à titre d'objet. Le phénomène, autrement dit, ne devient signifiant et/ou utile que dans la mesure où il entre dans la sphère de connaissance de l'homme et qu'il s'avère justiciable de son action. Les Philosophes, tout comme Descartes encore une fois, assignent une perspective humaine à l'élaboration de la science. L'homme lui-même, en tant qu'être de la nature, son entendement, ses sens, son éducation, son histoire, c'est-à-dire l'ensemble de ses activités par rapport au monde physique qu'il est le seul dans l'échelle des êtres à interpréter, à comprendre, à organiser ou, par rapport au monde social, qu'il doit construire, devient le premier objet d'étude¹¹. Ainsi la raison guide l'activité de l'homme, la pensée mène l'action et l'action constitue la force directrice pour le devenir de l'histoire.

La Raison prend donc une signification nouvelle en même temps que des valeurs nouvelles guident son exercice, la bienfaisance et l'utilité envers l'humanité. L'anti-innisme lockéen de concert avec le «modèle» expérimental newtonien fondent, sur le plan théorique, une conception de la raison où celle-ci est davantage éprouvée comme un «faire» qu'elle n'est détenue comme un avoir. Militante et combative la raison s'identifie avec l'activité critique dont le droit de regard s'étend progressivement à tous les domaines en vue de construire un monde éclairé¹². Action, utilité, sociabilité, humanitarisme deviennent les critères selon lesquels s'ordonne un style de vie en même temps que de réflexion. Ce qui conduit à qualifier de philosophique des activités qui ne concernent pas seulement la théorie ou l'abstraction mais toutes celles qui contribuent à édifier la cité des hommes, à la maintenir et à la faire progresser: de l'économie politique (les physiocrates), à l'agriculture et au commerce¹³. Tout est bon qui vient de la nature, est de la nature, et qui s'applique à la nature. Tel est le postulat sur lequel s'appuient les Philosophes, c'est-à-dire les hommes qui considèrent la société civile comme la véritable divinité sur terre¹⁴ réglée par/réglant les lois fondamentales et naturelles, les «hommes des lumières de la raison», en vue de justifier leurs principes, d'exercer leur pouvoir judiciaire et critique, de produire leur action. La raison est dans leurs mains un instrument actif, et les événements sont les moyens

que l'homme a d'atteindre les buts qu'il a mis devant lui. À la fois gnoséologiques et sociaux, ces buts sont affirmés comme des objectifs de combat contre tout ce qui défie la raison-nature, et qui s'opposerait, par conséquent, à l'essor de l'humanité, à son progrès, à son bonheur.

La notion de progrès englobe dans une certaine mesure celle de bonheur. Si le progrès se rapporte au développement des connaissances, celles-ci comprenant les sciences et les techniques relatives au monde physique, moral et social, il connote aussi bien la croyance que ce développement est par lui-même source du bonheur collectif et individuel. «Il n'y a qu'un devoir, préconise Diderot, c'est d'être heureux». Et déjà Voltaire dans la *Lettre à Madame la Présidente de Bernière* (1722) d'assurer: «La grande affaire et la seule qu'on doive avoir, c'est de vivre heureux». Le thème du bonheur qui revient sans cesse au long du XVIII^e siècle s'enracine dans la philosophie de la nature qui établit le bonheur de l'homme au sein du monde. Sur le plan individuel, la recherche du bonheur guidé par la raison et assuré par la pratique de la vertu aboutit à l'harmonie. Tous les hommes sont égaux et libres devant le bonheur qui est inscrit dans leur nature. La vision tragique du monde s'estompe au fur et à mesure que s'impose le bonheur comme mode et école de vie¹⁵.

Sur le plan collectif, le bonheur qu'il faut entendre dans un sens actif, comme la raison ou comme le progrès, un «faire», une *pragma*, suppose une rencontre: celles des devoirs de l'individu et des préoccupations du législateur. Rencontre qui ne sera heureuse que par une pratique privilégiée: la vertu qui n'est pas autre chose en politique que l'observation des lois, naturelles et sociales, c'est-à-dire de la raison¹⁶. Montesquieu précise bien, après sa célèbre définition¹⁷ des lois sur laquelle s'ouvre le premier chapitre de l'*Esprit des Lois*, que «la loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre¹⁸». L'équilibre universel est en définitive le fruit du bon fonctionnement de ces lois auxquelles tous «mortels et immortels»¹⁹ sont soumis. Les lois sont les véritables remparts de la liberté et de l'égalité des hommes. Ce sont elles seules qui pourront assurer, selon la formule fameuse, «le plus grand bonheur pour le plus grand nombre possible». Gages de la paix sociale, de la sûreté, de la propriété, de l'intégrité et de l'autonomie individuelle et collective, les lois positives se confondent en fin de compte avec la *jus naturale* puisque elles se

rapportent non pas à l'injonction d'un législateur mais à la nature des êtres physiques, moraux et sociaux. Les lois qui sont ainsi comprises comme l'expression naturelle des relations de l'individu avec lui-même, avec les autres êtres ou avec les institutions, sont investies d'un pouvoir moral et ordonnateur. Elles assurent, ou doivent assurer à tous, un système social et politique à l'intérieur duquel la liberté et le bonheur²⁰ ne doivent plus rien au *bon plaisir* d'un quelconque monarque, fût-il bienveillant.

La signification profonde des finalités qui orientent «le paradigme de la nature», de la lutte pour assurer le progrès et le bonheur de l'humanité, s'enracine dans l'anthropologie particulière à cette époque où l'on retrouvera derechef le parallélisme entre faits-lois de la vie physique et faits-lois de la vie sociale. Les principes maîtres de cette anthropologie affirment que la liberté et l'égalité existent par nature, qu'elles sont le fait de l'homme en tant qu'homme, et qu'en vertu de ce droit naturel les hommes sont unis par «les doux noeuds de la fraternité universelle». Cependant l'homme n'est pas «un loup qui vive au fond des forêts»; il a commerce avec les autres hommes, un commerce qui doit être utile et agréable sous la protection des lois. Ce sera dans la vie sociale, dans la vie de tous les jours, en fait dans la vie politique, que ces qualités intrinsèques de l'homme, que l'égalité, que la liberté supposée par celle-ci, que la sociabilité devront être définies. L'homme ne peut être vraiment libre, heureux, en sûreté qu'au sein d'une communauté autonome organisée rationnellement; autrement dit par et dans l'institution d'un nouveau contrat social lequel assurera concrètement la liberté et l'égalité de tous et en codifiera légalement les droits, éloignant autant que possible les hommes des menaces de l'arbitraire, du despotisme ou de la tyrannie.

Ce sont là les véritables bases du bonheur, de *cette idée neuve en Europe* comme s'exclame Saint-Just en 1792, aussi neuve que l'idée de république et de gouvernement révolutionnaire comme Robespierre n'a de cesse de le rappeler à ses commettants²¹. On aura reconnu à l'oeuvre la triade idéologique révolutionnaire — liberté, égalité, fraternité — et l'option démocratique des Jacobins, des Amis de la Liberté et de l'Égalité, du nom qu'ils prennent après la journée du 10 août, mais aussi le *motto* commun à l'action des Philosophes lesquels plaident tous, par-delà leurs divergences doctrinales, au nom de la solidarité humaine, pour le maintien,

l'extension et la sauvegarde de la liberté et de l'égalité. Si la *Déclaration des droits* signale bien les débuts d'un monde nouveau, elle ne fait cependant que réitérer politiquement et directement une Déclaration d'abord polémique et indirectement politique: l'Indépendance de l'Humanité, cette déclaration qu'auront rédigée tout au long du siècle les *Philosophes*. De Montesquieu à Condorcet et jusqu'à leurs héritiers du siècle suivant, les Idéologues, les Philosophes définissent, fondent, commentent les droits fondamentaux de la nation et des individus que la Révolution inscrira dans la loi²². Dans le projet préparé par Robespierre des articles de la *Déclaration*, on a soin d'étendre au nouveau détenteur du pouvoir exécutif, au citoyen, l'application de ces lois qui sont plus anciennes que tout système politique. La rigoureuse observation de telles lois, fixes et invariables, est la condition première de la liberté politique, c'est-à-dire de la propriété essentielle de l'homme; la reconnaissance morale de sa souveraineté politique en dépend qui s'appuie sur les immuables lois de la nature: «Les rois, les aristocrates quels qu'ils soient, sont des esclaves révoltés contre le Souverain de la terre, qui est le genre humain, et contre le législateur de l'univers qui est la nature²³.».

Si l'inclination à suivre en tout la nature²⁴ apparaît très tôt en ce siècle comme la règle universelle de conduite, si seul ce qui est naturel devient le principe nécessaire de l'action, la tâche principale de la réflexion morale et politique consistera pour lors à inventorier, à reconnaître et à distinguer les lois de ce législateur universel qu'est la nature; les lois comme institutions de même que la loi des lois, la loi positive ou scientifique, l'*esprit des lois*, qui gouverne les êtres peuplant cette nature et qui en exécutent les ordres.

L'on supposera que tout, jusqu'à la divinité, céleste et terrestre, est suspendu à l'invention et à la définition des lois. Des lois qui régissent le monde physique, on passe à celles du monde humain et social: les lois de l'entendement, puis de l'éthos individuel et collectif. La Loi entendue dans son sens politique et moral est donc considérée par ses caractères mêmes de transcendance et d'objectivité, comme le plus sûr des recours contre l'arbitraire et la tyrannie. Un instrument de défense mais aussi positivement comme le plus sûr garant de la liberté, la manière de concilier les droits de la liberté propre aux êtres humains qui vivent en société avec le déterminisme qui gouverne les êtres de la nature. La définition que Montesquieu donne de la liberté politique²⁵ dans un État, ou comme

il le dit «dans une société où il y a des lois», revient à une obéissance librement consentie aux lois qui gouvernent la collectivité mais qui, dans le meilleur des cas, ne sont que l'expression de la volonté générale. La boucle de réalimentation de la liberté politique est dessinée: obéissance du «bon» citoyen à des lois dont la constitution et l'exécution sont sous sa responsabilité; en retour, ce sont ces mêmes lois qui garantissent son autonomie. La deuxième et la troisième génération des Lumières feront écho à cette définition d'un régime de la liberté dont les lois sont le ressort essentiel²⁶ et où selon la formule concise de Montesquieu, «il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir²⁷». La théorie de la loi qui s'en dégage constitue un des points importants de jonction et de rencontre²⁸ avec la pensée révolutionnaire qui s'y rapportera expressément. La conception de la loi comme une loi-relation vient désormais remplacer l'antique notion à prédominance morale et religieuse d'une loi-commandement. L'univers, la nature est fait d'éléments divers, physiques et moraux, comme on disait alors. Ces éléments ont des caractéristiques spécifiques, une nature, qui sont constantes et qui déterminent les façons selon lesquels les éléments interagissent; ces façons sont constantes, ce sont des lois.

Les Encyclopédistes, Voltaire, par exemple, dans l'affaire Calas et bien d'autres, ne se priveront pas d'invoquer l'autorité des Lois pour mobiliser l'Opinion publique contre la triple tyrannie institutionnelle «du Parlement, de la Cour et de la Sorbonne²⁹». En revanche, une Constitution telle que les *Anglais épris de leur liberté*³⁰ se sont donnée, fonde sans équivoque aucune les rapports sociaux sur les lois et permet de maintenir l'environnement où les droits naturels de l'homme, la liberté, l'égalité se réaliseront le plus aisément. Les lois de la société, corrigées en accord avec celles de la nature, sont ainsi les seuls moyens pour réaliser de fait la majorité de l'homme. Le sujet n'accède à l'autonomie, réelle et non plus spéculative que lorsqu'il devient citoyen-sujet de droit. Il pourra marcher alors *le regard libre et l'esprit plein de clarté [...]* *Et ce qu'avait produit l'ignorance grossière / Disparaît au grand jour d'un siècle de lumière*³¹ prophétise, en vers, un poète de l'époque. Et quand la Révolution proclame en France la liberté et l'égalité comme des droits naturels de l'homme, et qu'elle érige ces droits en lois, elle se réfère à la double implication contenue par l'idée de nature telle que travaillée par les Philosophes: l'émancipation de l'homme par l'instrument de la loi, arme de la raison contre la

tyrannie, et l'instauration de la république, c'est-à-dire d'une société égalitariste et vertueuse. Robespierre, s'inspirant de Rousseau, met en évidence ces implications lorsque s'adressant à la Convention, le 10 mai 1793, il déclare:

«L'homme est né pour le bonheur et pour la liberté, et pourtant il est esclave et malheureux. La société a pour but la conservation de ses droits et la perfection de son être; et partout la société le dégrade et l'opprime. Le temps est arrivé de la rappeler à ses véritables destinées; les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande Révolution, et c'est à vous qu'est spécialement imposé le devoir de l'accélérer. Jusqu'ici, l'art de gouverner n'a été que l'art de dépouiller et d'asservir le grand nombre au profit du petit nombre; et la législation, le moyen de réduire ces attentats en systèmes. Les rois et les aristocrates ont très bien fait leur métier, c'est à vous maintenant de faire le vôtre. C'est-à-dire de rendre les hommes heureux et libres par les lois³². ».

Une nation de philosophes

Dès le début du siècle, avec Montesquieu³³, la tâche grandiose que s'est fixée les Lumières, *changer la façon de penser*, est donc lancée: une science objective, une morale et un droit universels sont développés à travers les oeuvres maîtresses des écrivains d'un siècle qui s'ouvre par la *Glorieuse Révolution* et qui se termine par une autre, la *Grande Révolution*. Entreprise dont l'effort cognitif³⁴, appliquer aux êtres sociaux ce que Newton a fait pour les lois de la nature³⁵, Locke pour les lois de la connaissance, aboutira à une conclusion politique que les Philosophes n'entrevoient sans doute pas sous cette forme. En revanche, que la révolution intellectuelle de la *petite troupe*³⁶ unie contre l'*Infâme* pour réclamer des lois en accord avec la réalité des choses, ait préparé la suite des événements qui allait bouleverser le monde occidental ne pouvait pas tellement surprendre les contemporains. L'audacieuse *Déclaration* qui en 89 prend force de loi, codifie la plupart des revendications des Lumières philosophiques. Et dans les dix rapides années clôturant le siècle, la France devenue une République, institue un gouvernement révolutionnaire qui, à travers toutes sortes de péripéties et de vicissitudes, maintiendra l'idéal politique des Philosophes. La thèse des Lumières affrontait donc à deux reprises, et avec succès, l'épreuve considérée précisément par les Encyclopédistes comme la plus cruciale: l'expérience. Une première

fois avec la naissance des États-Unis d'Amérique, la seconde avec la mort de la vieille Europe quand les soldats victorieux de l'an I imposeront bientôt au reste du monde ligué contre la jeune République, l'idéologie de la liberté et de l'égalité. La charge idéologique que le discours des Philosophes recélait explosait dans les guerres de révolution et d'indépendance. *Changer la façon de penser*, éclairer l'humanité pour la faire progresser changeait aussi bien le cours de l'histoire. Le jeune Goethe le pressentait qui d'abord indifférent, voire impatient devant les idées ou les écrits de ses aînés, pouvait dire à ses compagnons, le soir de la bataille de Valmy, qu'*en ce lieu et de ce jour commence une ère nouvelle de l'histoire du monde*.

Il fallait croire alors que *l'esprit philosophique* n'avait pas eu pour ultime instanciation les thèses du *Système social* ou du *Contrat*, que la dénonciation de la tyrannie ne s'était pas tue avec la voix de d'Holbach ou de Rousseau. Mais cela supposait que la lutte des Lumières avait été comprise et développée dans ses conséquences sociales et théoriques autant par ceux qu'on appelait *l'Encyclopédie vivante* pour bien marquer la filiation directe avec les Philosophes que par les protagonistes politiques de la Révolution. Et en effet les Marat, les Danton, les Robespierre se considèrent moins les continuateurs des *Philosophes* que des Philosophes, à part entière, travaillant eux aussi, et sans suspension ni théorique ni pratique, au progrès et au bonheur de l'humanité. Si quelques années plus tôt les *idées philosophiques* trouvaient leur l'essor à travers les théories physiocratiques, les *Pensées sur la nature*, l'analyse de la Constitution anglaise, aujourd'hui l'état philosophique se gagne parce qu'on se fait politicien et législateur et qu'on vise toujours, mais de cette façon qui apparaît plus pragmatique, à restaurer l'humanité dans ses droits. La loi et la raison demeurent les barrières qu'on oppose à la tyrannie sauf que désormais ce ne sont plus les sciences naturelles qui s'identifient à la science philosophique mais la science du gouvernement. La vie politique apparaît comme le milieu naturel de la philosophie où les hommes peuvent encore innover, construire effectivement le bonheur en étant utiles à leur société et s'ennoblir selon les exigences de la vertu.

Le ralliement des Lumières et de la Révolution se fera autour de cet objectif qui semble aux hommes de l'époque le point commun et inchangé de la lutte: propager l'esprit philosophique. Une gravure

de l'époque en présente assez bien l'allégorie: on y voit la Liberté armée du sceptre de la Raison foudroyer l'Ignorance et le Fanatisme. Les idées et les écrits, les discours et les guerres de la République convaincront bientôt les deux mondes de l'unité du discours révolutionnaire et philosophique. Dans les faits, cette «sortie de la minorité³⁷» que Kant, au tournant du siècle, enjoignait ses lecteurs d'entreprendre, aura été sanctionnée par la Déclaration d'Indépendance des États-Unis ou ce qui revient au même puisqu'elle lui a servi de modèle³⁸ par les articles de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* votée en '89 par l'Assemblée Constituante; accomplie enfin à la Convention par celle que Robespierre avait préparé — *Rousseau au pouvoir* disait de lui un autre révolutionnaire féru de Rousseau, Camille Desmoulins.

L'acte de naissance de la première république moderne est donc l'oeuvre d'un Philosophe, de Thomas Jefferson, l'ami des Encyclopédistes, comme Franklin³⁹, comme la plupart de ces *Insurgents* d'Amérique dont Diderot célèbre en 1782 le droit de se révolter⁴⁰, d'accord sur ce point avec un grand mouvement d'opinion en France. Ce sont encore aux idées sociales des Rousseau, des Voltaire, des Diderot, des d'Holbach que s'adresseront les Montagnards pour jeter les bases d'une République démocratique fondée sur l'égalité et la vertu. Le contact entre les hommes et les principes est moins direct, il est vrai, que dans le cas des «rebelles» d'Amérique qui pouvaient s'appuyer sur leurs amis français théoriciens; et pour cause, puisque aucun des grands Philosophes n'assistera en personne à la Révolution et que nous ne pourrons jamais connaître leur jugement sur cet événement. Quoiqu'il en soit la Déclaration de 89 voit se fondre dans ses divers articles l'essentiel des idées agitées pendant tout un siècle. Les formulations des Philosophes sont retenues par les Conventionnels pour fonder politiquement les droits des nouveaux citoyens, et repenser avec elles, au nom de la liberté, de l'égalité et de la fraternité de tous, ce que doivent être dans la République, les rapports de l'homme dans la société. Que les droits naturels de l'homme: «la liberté, la propriété, la sécurité et la résistance à l'oppression» sont inaliénables. Que chaque homme a le droit d'exprimer librement ses opinions. Que les arrestations arbitraires sont désormais interdites. Que les droits des accusés sont garantis. Que la France n'est pas la propriété privée de ses monarques et que la souveraineté enfin réside dans la Nation.

Les institutions républicaines se créent qui, par leur organisa-

tion matérielle des valeurs *philosophiques*, fortifient les esprits et les coeurs de la nation dans ses aspirations. Le plan d'éducation nationale de Michel Le Peletier de Saint-Fargeau, la *seule oeuvre digne de la République* se serait écrié Robespierre en en prenant connaissance, est présenté le 13 juillet 1793 à la Convention par Robespierre, au nom du Comité d'Instruction publique. Robespierre en avait profité pour rendre hommage à la mémoire de Le Peletier assassiné par un ancien garde du roi Louis XVI, après le vote de condamnation à mort du roi auquel avait prit part Le Peletier. L'établissement de l'Instruction Publique et des écoles normales aux plans desquelles travailla, comme on le sait, Condorcet et, par la suite, Destutt de Tracy, les principaux héritiers de la pensée d'Helvétius et de l'*Encyclopédie*, montre comment on comprend à l'époque l'alliance de la théorie et de la pratique. Le système des Fêtes Décadaires consacrées aux vertus civiques qui est institué par Robespierre en offre un autre exemple. Robespierre qui dirige le Comité de salut public propose dans le discours du 18 Floréal, an II, prononcé devant la Convention, d'indiquer les bases de l'ordre nouveau en instituant un système de fêtes nationales. Sans vouloir détailler ici l'importance de l'appareil des fêtes pour cimenter la foi et l'idéologie révolutionnaire, importance que les historiens ont bien compris, il est intéressant de relever comment les fêtes sont encore une autre incarnation des rapports entre les idées et les valeurs morales des Philosophes avec les principes républicains de la Déclaration qu'elles célèbrent⁴¹. Je cite:

«Tu donneras ton nom à l'une des plus belles fêtes, ô toi, fille de la nature! Mère du bonheur et de la gloire! toi, seule légitime souveraine du Monde, détrônée par le crime, toi à qui le Peuple français a rendu ton empire, et qui lui donnes en échange une Patrie et des moeurs, auguste **Liberté**! tu partageras nos sacrifices avec ta compagne immortelle, la douce et sainte **Égalité**. Nous fêterons l'**Humanité**, l'humanité avilie et foulée aux pieds par les ennemis de la République française. Ce sera un beau jour, que celui où nous célébrerons la fête du genre humain; c'est le banquet fraternel et sacré, où du sein de la victoire le Peuple français invitera la famille immense dont seul il défend l'honneur et les imprescriptibles droits! Nous célébrerons aussi tous les grands hommes, de quelque temps et de quelque pays que ce soit, qui ont affranchi leur Patrie du joug des tyrans, ou qui ont **fondé la liberté par des sages lois**⁴². ».

Ces vertus, ces idées, ces actions avant d'être fêtées et consacrées politiquement par et dans le nouveau contrat social, ont

d'abord constitué des enjeux discursifs d'affrontement pendant tout l'ancien régime. Liberté et Égalité par les Lois, Fraternité-Humanité, Raison, Nature, Progrès, Bonheur, voilà les idées-forces qui soulèvent les hommes éclairés du XVIII^e siècle, et que nous nous apprêtons à examiner. Elles définissent à cette époque le champ socio-symbolique, notionnel et pragmatique à l'intérieur duquel se construit, croyons-nous, le polémisme idéologique reliant Lumières et Révolution. L'équivalence sommaire que Madame de Genlis dessine, après coup, entre les manœuvres de deux *partis*, le parti des philosophes et le parti révolutionnaire s'enlève sur cet arrière-fond. Elle aura ou non trouvé une certaine connivence chez ses auditeurs mais il est sûr, en tous cas, qu'elle évoque à sa manière la puissance des forces sociales qui ont modelé sous leurs formes symboliques et idéologiques une partie de sa propre vie et de celle de ses contemporains. Et c'est précisément grâce à *sa manière* de comprendre les événements de son époque que l'interprétation de Madame de Genlis nous intéresse. Elle témoigne du rôle que joue inévitablement l'*homo symbolicum*, même le plus humble, dans l'organisation de son monde, dans l'articulation réciproque de la vie sociale et de la vie culturelle. Le discours rudimentaire de Madame de Genlis illustre suffisamment pour nous être précieux, le déroulement des processus au long desquels les sémiosis collectives viennent se nouer aux sémiosis individuelles pour composer, avec le reste de ses activités pragmatiques, la vie historique de l'homme.

Reconnaître les traces de l'efficacité du symbolique dans sa propre culture est déjà une tâche hasardeuse; elle l'est bien davantage lorsqu'il s'agit d'une organisation culturelle révolue mais tout aussi vivante en tant qu'organisation sociale que celles qui l'ont suivie et dont elle aura été une des conditions d'existence. Dès lors qu'on a fait l'hypothèse que toute culture ne se produit et ne se reproduit qu'en se transformant, on comprendra qu'il faille toujours se demander si et dans quelle mesure la représentation qu'on se fait de tel système culturel et social ou l'information que nous en détenons ne vient pas relancer, en quelque sorte, réactiver, et partant, réorganiser la configuration des expressions culturelles que le système antérieur sur lequel on se penche a produites, et auxquelles nos propres expressions et nos propres interprétations viennent se greffer. La culture du XVIII^e siècle que nous désirons analyser, du moins sous l'aspect des relations idéologiques entre le discours des Philosophes et celui de la Révolution, l'appel des Lumières tel

qu'on a pu l'entendre au XVIIIe siècle, ne peut évidemment qu'entretenir une lointaine ressemblance, de plus en plus lointaine au fur et à mesure que l'histoire des hommes se développe, avec les représentations qu'on peut s'en faire aujourd'hui. Ainsi vont les jeux de la mimêsis.

Le discours de Madame de Genlis qui porte lui aussi, par définition, les marques de la mimêsis, après nous avoir guidé pour subodorer les productions séméiotiques les plus prégnantes, les constructions signifiantes les plus révélatrices de *l'esprit général* des Lumières, nous servira maintenant de prétexte pour en souligner les aspects idéologiques. Il nous faudra tout à l'heure dégager, avec Madame de Genlis, les traits généraux d'une élaboration idéologique d'un produit symbolique. Ainsi nous serons plus à même par la suite d'évaluer les déterminations idéologiques, l'action du discours philosophique et révolutionnaire tel que l'articulent les trois idées-forces de liberté, d'égalité et d'humanité-fraternité.

Le polémôs idéologique

Considérons, pour commencer, le discours de Madame de Genlis pour ce qu'il nous apparaît de prime abord: une modulation particulière du discours commun (*koînon*) que tiennent les sujets-agents interprétants du moment sur les aspects politiques de leur existence sociale. La sémiosis collective qui s'est formée sous la République puis sous l'Empire naissant à propos du nouveau régime, de ses succès, de ses échecs, propose de multiples facettes, et on peut situer la représentation plus officielle qu'officieuse de Madame de Genlis comme l'une de ses expressions concrètes généralement acceptée. Cependant, et cela semble toujours arriver, surtout dans les époques de transition, les jugements sur les réalisations de la Révolution sont loins d'être unanimes. Il est inévitable que l'implantation de nouvelles institutions, de nouvelles lois, de nouvelles activités, de nouvelles mœurs, manières, ainsi de suite, aie ses partisans comme ses adversaires. Le nouveau régime est non seulement comparé à l'ancien par ce qu'on appelait déjà l'Opinion mais il devra se mesurer aussi à la réalité quotidienne. Parcelle quelconque de la sémiosis sociale propre à la culture de son époque, nous pouvons identifier par sa fonction l'opinion particulière exprimée par Madame de Genlis et nous pouvons dire qu'elle joue

prima facie le rôle de ce que je nomme un *symbolème*. Nous verrons ensuite comment un tel symbolème exerce également la fonction d'un idéologème et pourquoi il sera nécessaire de préciser sa nature comme celle d'un symbolème-idéologème.

J'appelle «symbolèmes» les entités symbolico-culturelles, c'est-à-dire la classe de tous les produits de l'activité symbolique signifiante, lorsque celle-ci se combine avec l'activité culturelle, créatrice, structuratrice et intégratrice des êtres socio-symboliques. Ces produits, tels que déposés puis conservés concrètement par les voies discursives ou pratiques à l'intérieur du monde culturel, et tel que formant chacun les instanciations diverses de la convention herméneutique propre à une convention sociale donnée, assurent, tour à tour ou simultanément, la transmission, l'homogénéisation, la régulation, l'évolution des constructions signifiantes collectives d'ensemble à l'intérieur de l'organisation socio-symbolique globale.

Le symbolème particulier que constitue la pièce de théâtre imaginée par Madame de Genlis, offre sous ses aspects discursifs et pratiques, un exemple d'une des constructions signifiantes de l'époque. Elle s'édifie à partir d'une représentation individuelle, certes, mais qui est néanmoins marquée comme n'importe quelle autre production de la sémiologie primaire⁴³, par la réciprocité des relations qu'elle entretient avec le système culturel et social lui servant de référent global. Le symbolème genlisien ne peut s'accomplir comme symbolème que dans la mesure où il vient se manifester sur la scène sociale, de l'intérieur d'un des réseaux multiples de symbolèmes qui la parcourent. Symbolème parmi tant d'autres qui circulent alors, et qui tout comme un autre sera plus ou moins partagé, aura une durée plus ou moins stable, une aire d'action ou d'exercice plus ou moins étendue, relativement à la façon plus ou moins serrée de son regroupement avec des symbolèmes aux affinités voisines. Cette dernière opération est dépendante, entre autres, des conditions sociales présidant à la diffusion des symbolèmes, des moyens de cette diffusion ainsi que de la nature sociale des rapports qu'entretiennent entre eux les créateurs individuels ou collectifs des dits symbolèmes. Le «succès» ou la fortune de tel ou tel ensemble de symbolèmes dépend tout autant du *génie* de leurs producteurs et des qualités spécifiques du produit que de son environnement immédiat et de la pertinence de son point d'application.

Pensons par exemple à l'entreprise de l'*Encyclopédie* comparée au *Journal de Trévoux* ou encore à la profondeur de la pénétration

sur «l'esprit de la nation»[...] «de la philosophie qui s'avance à grands pas», comme dirait d'Alembert ou encore à l'expansion du *paradigme de la nature* qui gouverne la pensée des Lumières, et dont j'ai détaillé tout à l'heure les principaux éléments. C'est ainsi que se tisse à travers les multiples boucles de matérialisation de l'information, et sous les contraintes sociales et culturelles de la conjoncture, l'interprétation indéfiniment renouvelée des événements, des occurrences et des faits de la vie sociale par les acteurs sociaux eux-mêmes. Interprétation que son propre émetteur ou encore son récepteur est susceptible à tout moment d'exploiter à des fins polémiques et politiques, et de la charger ainsi d'une valence idéologique.

En soi la croyance exprimée par Madame de Genlis dans la pièce de théâtre qu'elle a produite, ne peut être réputée immédiatement ni vraie, ni fausse; elle ne saurait non plus être jugée comme bonne ou mauvaise. Ce type de critères, gnoséologiques ou axiologiques, n'ont pas, je crois, leur place dans l'analyse des déterminations idéologiques d'un discours quelconque. Ce qu'il importe méthodologiquement de constater est l'appartenance de fait, à titre d'élément, de ladite croyance à la sémiosis d'ensemble qui caractérise historiquement le moment de la culture où elle est en train de circuler. Nous pensons qu'il faut commencer par situer d'abord les figures que prend à telle ou à telle période de son histoire la fiction symbolique du monde avant de pouvoir assigner la valeur idéologique potentielle de cette fiction. C'est ce que j'ai tenté de faire dans la première partie de ce chapitre, en redécoupant à grands traits une portion de l'état symbolique de la société française du XVIII^e siècle, du paradigme culturel des Lumières. Il est nécessaire aussi dans ce cadre particulier d'analyse, on s'en apercevra, de tenir compte des données sociales, politiques, économiques, culturelles qui interagissent avec celles symboliques et que le travail des historiens tient à notre disposition.

Notre thèse veut donc, à la formuler plus étroitement:

- a) que les processus de formation et d'organisation des entités idéologiques concrètes (idéologèmes) sont rabattus sur les processus généraux de formation et d'organisation des entités symboliques concrètes (symbolèmes) apparaissant à l'intérieur des divers mondes sociaux ou niveaux d'organisation de la réalité sociale;
- b) que l'état symbolique d'une société donnée, à une époque donnée, n'est autre que la combinatoire culturelle des «significations

collectives» que les acteurs sociaux comme interprétants associent aux diverses productions des activités économiques, politiques et culturelles elles-mêmes, en vertu tout ensemble de leurs capacités symboliques et de la conjoncture socio-culturelle à l'intérieur de laquelle s'opèrent les processus et les stratégies d'association et de fusionnement.

L'application de ces propositions à l'analyse des relations entre les Lumières et la Révolution ainsi que des formes du polêmos idéologique au courant duquel s'imbrique le discours philosophique au discours révolutionnaire, passera alors par la définition de la valeur de deux paramètres: la *position* et la *fonction* des idéologèmes que l'on examine par rapport au système socio-symbolique constitué par les diverses représentations, les institutions, les artefacts (au sens large de ce dernier terme) et les pratiques collectives qui ont relié culturellement les sujets-agents interprétants pendant un demi-siècle, au moins, de l'histoire de la société française. En vertu de ces prérequis, conjointement théoriques et méthodologiques, tout ce qu'on peut dire pour l'instant à propos du discours de Madame de Genlis, c'est qu'il se constitue premièrement comme symbolème. Sa transformation secondaire en un idéologème apparaîtra lorsqu'on pourra en dégager des propriétés fonctionnelles directement polémiques ou éristiques (intra-discursivement) et indirectement politiques (par rapport aux relations de pouvoir). De telles propriétés devront se manifester sur la scène sociale et collective.

À un premier niveau, considéré comme symbolème, le discours genlisien se développe tout en étant nécessairement tributaire des relations réciproques entre sémiosis individuelle et sémiosis collective. Je veux dire par là que tout symbolème est le fruit discursif d'un compromis, du couplage si l'on préfère entre les aspects psychiques et les aspects sociaux de l'activité symbolique. L'aspect psychique du symbolique, les modèles imaginaires, les représentations que forment un individu sont gérés, équilibrés, structurés par un individu qui reçoit ses *inputs* de son environnement intérieur et extérieur et qu'il traite et qu'il élabore au moyen de ses facultés psychiques et neuronales, de son esprit-cerveau, de son *mind*. L'aspect social, les constructions signifiantes collectives, sont pour leur part gérées, équilibrées et structurées par une culture donnée. Ces fonctions de gestion, d'adaptation et d'évolution herméneutiques renvoient aux procédés d'enregistrement, de mémorisation collective employés dans une culture donnée, à une époque donnée, en regard du patrimoine socio-symbolique qui est

le sien (signes, langue, codes, discours, pratiques, moeurs, comportements, artefacts, techniques, institutions) ainsi qu'à la transmission de ce patrimoine par l'éducation donnée aux membres de cette culture et par les divers appareils qui la structurent.

Le point de vue de l'individualisme méthodologique nous fera prendre garde cependant au fait qu'une culture, ses appareils, ses institutions sont composés d'individus et que ce sont ces individus par les divers procédés dont nous venons de parler qui assurent son fonctionnement. Il s'agit des sujets-agents interprétants dont les représentations sont venues alimenter et, sans doute, infléchir cette culture tout comme les représentations que forment les individus ont été elles-mêmes alimentées et infléchies par la culture et les phénomènes sociaux où elles s'enracinent. Le problème dans cette sorte d'examen socio-sémiotique, n'est pas tellement celui de la neutralité ou de la réalité d'une production symbolique en général — générale en ce qu'elle présente ou non des déterminations idéologiques. Les difficultés surgissent lorsque on entreprend de ressaisir les lois qui régissent le processus de la signification dans son ensemble, la constitution de la représentation-interprétance sous ses aspects sociaux, collectifs et individuels, posés comme interdépendants, et que l'on essaie de circonscrire les effets-fonctions des productions symboliques, des symbolèmes, au niveau de la perpétuation, de l'adaptation et de la transformation de l'être humain comme tel; autrement dit d'un animal symbolique qui vit en société.

Les fragments socio-séméiotiques particuliers, notamment le symbolème que déploie le jugement de Madame de Genlis sur les causes de la Révolution ou encore les symbolèmes majeurs qui l'ont précédé dans le temps, liberté, égalité, fraternité, se seraient ainsi construits tout au long de cette double spirale (psychique-individuelle et culturelle-collective) de la signification que nous venons de mentionner. L'hypothèse de la double spirale nous permettra de saisir tantôt quelques-uns des ressorts à l'oeuvre dans la formation du sens commun (du *koînon*) à l'époque des Lumières, et de ses déterminations socio-culturelles. Qu'en est-il maintenant des conditions d'idéologisation des symbolèmes en général et du symbolème en particulier qui nous intéresse ici à titre d'exemple (et d'introduction à nos analyses ultérieures)? J'ai dit plus haut en définissant fonctionnellement un idéologème, qu'il s'agissait d'un symbolème dont l'action était directement polémique et indirecte-

ment politique. Un symbolème donc qui, la plupart du temps⁴⁴, circule déjà dans une culture donnée, à une époque donnée. Au commencement du processus, il n'y a jamais d'idéologème, à proprement parler: on aura toujours affaire à une idéologisation laquelle peut prendre plusieurs formes. Il se peut, par la suite, et cela arrive fréquemment, qu'il y a reprise d'idéologèmes déjà constitués, mais cela revient au déclenchement d'un nouveau processus d'idéologisation avec cette différence que ledit processus générera cette fois à partir d'un idéologème donné, et non d'un symbolème donné, un idéologème spécifique. Ce sont ce que j'appelle les phénomènes de sur-idéologisation, phénomènes qui nous intéressent particulièrement ici puisque je prétends que la *Philosophie de la Révolution* (au sens où l'entendait Groethuysen) constitue précisément l'expression d'un tel ensemble d'idéologèmes. On supposera, par conséquent, que la valence idéologique spécifique dont le symbolème donné (ou dans certains cas, l'idéologème donné) est susceptible de se charger dépendra non pas de ses propriétés intrinsèques mais de deux principaux types de relation: la relation du symbolème avec son ou ses utilisateurs, la relation du symbolème avec le contexte socio-symbolique.

La première relation est une *relation stratégique* d'exploitation ou d'utilisation: le manipulateur emploie consciemment, intentionnellement, délibérément, implicitement et/ou explicitement le symbolème en cause à des fins hégémoniques, polémiques et politiques. Conscience, intentions, volonté sont toutes des conditions de l'action du manipulateur du symbolème, c'est-à-dire du sujet-agent interprétant. Les caractères d'explicitation ou d'implicitation constituent les formes d'exploitation idéologique du symbolème, formes qui revêtiront quatre classes de traits: calcul, opportunisme, sélectivité, normativisation. Les fins polémiques (niveau ontologique) que poursuit le sujet-agent interprétant seront constamment réévaluées en fonction de ses intérêts politiques propres (niveau axiologique) ou des intérêts du groupe auquel il appartient, et seront servies par toutes les manoeuvres que ce dernier juge adéquates à leur triomphe (niveau pragmatique).

Ce premier type de relation ressortit à l'un des deux paramètres, nommément le paramètre fonction, desquels je disais tout à l'heure qu'ils étaient indispensables pour monter des catégories opératoires d'analyse dans notre étude du sous-système de la culture et des symbolèmes qui y sont produits. On dira alors dans cette optique, en réemployant à notre usage une formulation d'Althusser, qu'un

idéologème est un symbolème dont la fonction générale praxéo-sociale l'emporte sur sa fonction gnoséologique.

Le second type de relation, la relation du symbolème au contexte socio-symbolique, se rapporte au paramètre position; autrement dit à la seconde entrée de notre matrice d'analyse. Cette relation au contexte est une relation que nous pourrions qualifier de *kairotique*⁴⁵, tout de même que nous avons ajouté tantôt l'adjectif de stratégique pour spécifier le premier type de relation. La relation au contexte socio-symbolique s'établit selon deux sous-relations de comparaison qui fonctionneront sur un double registre: synchrone et diachronique. De telles relations détermineront le contenu modal spécifique de l'idéologème. J'ai mentionné tout à l'heure le fait qu'un symbolème prendra sa valence idéologique au courant de la réévaluation des fins politiques que poursuit le manipulateur de symbolème et des manoeuvres d'ordre polémique qu'il juge le plus adéquates à faire triompher ses vues. La part d'aléatoire est ainsi très mince dans la réévaluation à laquelle est susceptible de se livrer le sujet-agent interprétant ou dans le choix des manoeuvres ou des procédés qu'il décidera d'employer. Ces opérations ne sont que très peu conduites par le hasard ou par l'arbitraire; elles se font à l'intérieur de limites précises, sans compter toutes les chaînes indéfinies, et à proportion indéfinissables, des déterminismes de tout ordre que l'on ne peut guère faire mieux que soupçonner.

Ces limites sont avant tout spatio-temporelles. Elles constituent le cadre physique où vont jouer, de manière concomitante au contexte socio-culturel, les relations du symbolème avec, d'une part, l'état général, la situation actuelle globale, *hic et nunc*, des symbolèmes et des idéologèmes qui ont cours dans la société: il s'agit du premier registre. D'autre part, c'est le second registre des relations au contexte socio-culturel, le symbolème sera comparé avec le ou les réseaux des symbolèmes et des idéologèmes qui l'ont immédiatement précédé dans le temps et l'espace socio-culturel et tels qu'ils se sont relativement stabilisés et qu'ils ont été partagés alors. Toutes les modifications susceptibles d'affecter un symbolème quelconque au cours de son exploitation idéologique comme décrite plus haut, par exemple le renouvellement sémantique de même que le changement correspondant des enjeux politiques qui affectent le terme de *critique* ou, exemple encore plus éclatant, le terme lui-même de *philosophe* pendant le XVIII^e siècle par rapport au siècle précédent, toutes ces modifications donc lorsque, première-

rement, elles sont déterminées par des facteurs d'*opportunité politique* en regard: (a) de la situation socio-symbolique actuelle globale, (b) de l'état socio-symbolique immédiatement précédent du (ou des) symbolème(s) en cause; et lorsque, deuxièmement, ces modifications sont apportées comme une *prise de parti intentionnelle dans une situation éristique*, conflit, crise, combat (l'échelle éristique comportant des degrés variables d'intensité), constituent autant d'indicateurs de la valence idéologique dont est affecté le symbolème, lequel pourra être désormais considéré comme un idéologème.

Les traits (calcul, sélectivité, opportunisme, normativisation) par lesquels un idéologème va se définir comme tel nous permettent d'inférer certains ressorts de son fonctionnement. À notre reconnaissance précédente des conditions générales sous lesquelles s'effectue le passage d'un symbolème à l'état d'idéologème, on ajoutera maintenant quelques-unes des opérations les plus courantes qui sont à l'oeuvre dans ce passage. Revenons au discours de Madame de Genlis pour nous en expliquer.

Il est évident, on nous l'accordera facilement, que Madame de Genlis n'a ni les prétentions, ni les moyens objectifs de faire oeuvre d'historienne. Un mécanisme primordial qui intervient dans la formation de l'idéologème genlisien est, de manière tout à fait apparente, celui de la simplification herméneutique. Le sujet-agent interprétant opère une sélection informationnelle la moins fine possible à même les éléments qui composent son monde symbolique, psychique et social. La délimitation suivra les pointillés d'un parti-pris idéologique, c'est-à-dire d'a priori polémiques et politiques, calculés, opportunistes et normatifs. Autant pour son émetteur que pour ses récepteurs, l'idéologème genlisien, une fois constitué, établira de ce fait une démarcation à l'intérieur de l'ensemble des idéologèmes ou des symbolèmes qui entretiennent des affinités ou des contrariétés avec lui. Et ceci à même l'un ou l'autre des trois niveaux suivants: ontologique (entre ce qui est existant et ce qui inexistant), axiologique (entre ce qui est bien et ce qui n'est pas bien, permis et non permis, prescrit et non prescrit), pragmatique (réaction en regard de la conjoncture éristique donnée par la définition des moyens discursifs appropriés à la lutte et par l'organisation des actions). Dans l'idéologème genlisien, en l'occurrence, la réalité des liens entre les Philosophes et la Révolution est affirmée à l'exclusion de la réalité de liens d'une autre nature qu'idéationnelle; de même l'effet de cette relation apparaît (vu le reste de la pièce, l'époque de

sa création, ses premiers destinataires) supposément comme un bien. Et la forme sous laquelle est diffusée l'idéologème en question, une pièce de théâtre pour les enfants des écoles dont la valeur littéraire en tant qu'oeuvre de propagande didactique et simpliste est assez mince, semble, néanmoins, en regard de la conjoncture sociale ainsi que de la profession de sa créatrice, tout à fait appropriée pour gagner la faveur du pouvoir ou pour consolider la propre position de Madame de Genlis comme inspectrice des écoles primaires.

L'idéologème genlisien peut, à tous ces titres, être rangé par l'idéologue, dans les figures de l'imaginaire révolutionnaire tout à côté du refrain célèbre de la chanson de Gavroche: *C'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau!* Ces deux types d'expressions signifiantes à valence idéologique tracent en effet *post facto* une relation directe de cause à effet entre révolution intellectuelle et révolution sociale. Les idéologèmes ne peuvent avoir un sens, un quelconque efficace, être crus par leurs auteurs et par ceux qui la partagent, ou du moins être reconnus, que dans la mesure où dans une situation socio-symbolique éristique donnée, elles négligent-occultent tous les autres facteurs qui devraient objectivement entrer en ligne de compte, culturels, politiques ou économiques afin de mieux glorifier (ou de vilipender selon les cas) l'événement, le fait, l'occurrence qu'ils chantent ou qu'au contraire ils décrient.

De tels idéologèmes ne sont derechef ni faux, ni vrais scientifiquement parlant; on pourrait à la rigueur leur faire grief qu'ils confondent, du point de vue logique, la fumée pour le feu, si l'on peut dire. Les expressions signifiantes à valence idéologique du type que nous avons évoqué, ressortissent à la culture populaire plutôt qu'à la culture savante parlent «à leur manière», moins élaborée, sans détours, plus rudimentaire enfin, de l'agitation intellectuelle qui a précédé la Révolution et elles l'évaluent, en vertu de fins qu'on peut aisément soupçonner, d'une importance primordiale dans le surgissement du drame historique. C'est là qu'interviennent, de façon plus ou moins cachée pour l'observateur, les ressorts de fonctionnement d'un idéologème ainsi que les opérations dont nous venons de parler: la simplification idéologique, la justification herméneutique, la partisanerie nomologique, la téléologisation stratégique. Ces opérations seront plus ou moins concertées, elles nécessiteront de la part de leurs auteurs des degrés divers d'habileté politique ou tout simplement de lucidité, mais en fin de compte ce sont sur elles que reposent la victoire sur la scène

sociale de la cause exprimée-représentée-défendue⁴⁶ par tel ou tel idéologème.

La «pureté» du témoignage de Madame de Genlis est peut-être le plus intéressant pour l'idéologue surtout lorsque on le considère sous cet aspect de l'activité symbolique qui est moins obscur aux yeux de l'observateur potentiel que son aspect psychique et antediscursif: les déterminations culturelles de la sémiosis. Autrement dit lorsque on examine le symbolème genlisien pour y reconnaître la force des représentations collectives qui pèsent sur la sémiosis originaire, celle que construit inlassablement tout sujet-agent interprétant pour connaître le monde et agir sur lui. En effet, la chanson de Gavroche⁴⁷ et son refrain a une fonction idéologique qui est d'emblée beaucoup plus nette que le symbolème genlisien; cet aspect lui venant sans doute et de ses caractères intentionnels, polémiques et politiques plus marqués, et du contexte socio-symbolique dans lequel Gavroche lance son célèbre refrain. L'état de choses ici est beaucoup plus fortement éristique (Gavroche est sur les barricades révolutionnaires) que celui où s'est diffusé le discours de Madame de Genlis. Frondeur, le personnage créé par Hugo dans *Les misérables*, a sans doute plus ou moins conscience⁴⁸ de ce que les historiens appellent *l'influence des principes des Philosophes sur la Révolution*. Ni universitaire, ni grand personnage de la société, Gavroche ne tient à rappeler, avec son clin d'oeil à l'Histoire, qu'une chose: l'esprit de liberté ne mourra pas! Le refrain du gamin vise à galvaniser la détermination de ses camarades sur les barricades, et la sienne propre. Son recours aux Pères spirituels de la Révolution, aux ancêtres de l'esprit de liberté, à la *Grande Révolution* elle-même, s'emploie à légitimer l'action courante par l'identification aux actions grandioses et couronnées de succès qui l'ont précédée. Gavroche cherche en même temps à se rassurer sur l'issue heureuse de l'événement. C'est à tout cela que sert idéologiquement l'invocation à l'autorité des Grands Hommes, à la première Révolution, à tout ceux qui sont éternels aux yeux de l'Histoire parce qu'ils ont prêché le droit de se révolter et qu'ils ont lutté contre la tyrannie.

En revanche, l'idéologème fabriqué par Madame de Genlis se montre beaucoup moins autonome par rapport à la sémiosis collective qui s'est établie et aux contraintes que celle-ci peut imposer, que le refrain popularisé par Gavroche. Il semble que le degré plus ou moins grand d'autonomie d'un idéologème par rapport à la sémiosis collective, soit proportionnel au degré de conformisme discursif

(linguistique ou non linguistique), ou au contraire d'exception discursive (linguistique ou non linguistique) que son contenu concret reproduit (perpétue-transforme). Conformisme et exception sont les formes socio-symboliques dont est tributaire le contenu concret de l'idéologème; elles renvoient respectivement à ces aspects du koïnon qui sont délimités par les tendances socialement dominantes ou par les tendances dominées ou en dérive. L'idéologème *stéréotype* jouera eu égard au koïnon dont il est partie prenante, une sous-fonction de fusion alors que l'idéologème *exception* aura une sous-fonction de dislocation⁴⁹.

Je ne veux pas dire ici que Madame de Genlis est la dupe de sa culture. C'est davantage l'écho docile des convulsions de la lutte idéologique et historique; et l'idéologème qu'elle produit, offrant un miroir de la configuration du cadre de référence communément partagé de son époque, nous indique quels en étaient alors les dominantes. La relation que trace Madame de Genlis entre l'esprit philosophique et la Révolution ne prend cette forme que sous l'action de représentations qui ne lui appartiennent pas en propre; au sens où de telles représentations ont été imposées collectivement par les Révolutionnaires eux-mêmes à partir d'un modèle principal, sorti victorieux de la lutte idéologique, et qui de statut d'*exception* est passé, ce faisant, au statut de *stéréotype*. Ce modèle est celui que les Philosophes ont élaboré à travers leur combat contre les forces des Ténèbres, antonymes de l'entreprise des Lumières auxquelles ils s'identifiaient. Voici ce que déclarait, par exemple, Diderot dans une lettre à Voltaire (29 septembre 1762):

«Notre devise est: sans quartier pour les superstitieux, pour les fanatiques, pour les ignorants, pour les fous, pour les méchants et pour les tyrans [...] Est-ce qu'on s'appelle philosophe pour rien? Quoi! le mensonge aura ses martyrs, et la vérité ne sera prêchée que par les lâches? Ce qui me plaît des frères, c'est de les voir presque tous moins unis par la haine et le mépris de celle que vous appelez l'infâme que par l'amour de la vertu, par le sentiment de la bienfaisance et par le goût du vrai, du bon et du beau, espèce de trinité qui vaut un peu mieux que la leur. Ce n'est pas assez que d'en sçavoir plus qu'eux; il faut leur montrer que nous sommes meilleurs, et que la philosophie fait plus de gens de bien que la grâce suffisante ou efficace».

Madame de Genlis se situe côté cour, si on nous passe l'expression, du côté de la société que fréquentaient les Philosophes; elle fait partie de leur audience. Elle a d'abord été attachée à leurs idées; en témoignent, d'après ses dires, son application des

principes rousseauistes dans sa tâche d'éducatrice des enfants de la famille d'Orléans de même que la faveur avec laquelle elle accueille la Révolution, mais il est vrai avant son émigration et la Terreur. Elle n'a pas eu faim, elle n'a pas eu à souffrir de l'arbitraire royal; c'est une privilégiée, elle n'appartient pas au côté jardin, ni au Tiers, ni *a fortiori* au peuple, c'est-à-dire aux masses qui ont fait — et/ou profité de — la Révolution. Cependant dans son admirable raccourci qui opère la jonction entre la dimension symbolique et la dimension pratique d'une société, elle interprète le présent comme le fruit du passé qu'elle connaît ou plus précisément qui a été modelé herméneutiquement par les Philosophes. Plus encore, ce présent est présenté par le discours des révolutionnaires eux-mêmes, pour des raisons d'ordre idéologique que nous aborderons spécifiquement par la suite, comme l'avènement du futur, d'un futur qui serait aussi le retour à l'Âge d'or pour lequel ont combattu les Philosophes.

Dans la culture savante comme dans l'imaginaire populaire, c'est le discours des philosophes, n'en déplaise au Marx de l'*Idéologie allemande* qui a provoqué, au premier chef, la révolution. Ce fait, est tout aussi réel, puisqu'il exerce une action, même s'il est nécessaire de distinguer les niveaux de réalité empiriques et abstraits auxquels il ressortit, que les causes économiques ou matérielles auxquelles il est lié dans la chaîne des déterminismes physiques et moraux: le monde est tout autant ma représentation que ma pratique.

La condamnation de l'*Encyclopédie* par le Parlement était, du point de vue de la lutte idéologique, une des parades les plus avisées de la part des défenseurs de l'ordre social existant. Ils ne se sont pas trompés en redoutant la force *per se* de la pensée critique. Les tâches auxquelles s'étaient voués *les frères* et l'oeuvre qui la réalise discursivement, l'*Encyclopédie*, le symbole général de l'esprit des Lumières, représentait, en revanche, pour ceux qui tentaient l'affranchissement de leurs concitoyens, une des voies les plus sûres pour aboutir au renversement des valeurs et de l'ordre social existant.

Enfin, à un dernier point de vue, celui des faits avérés historiquement, la croyance exprimée par Madame de Genlis, considérée toujours en tant que symbolème-idéologème, est une instanciation concrète d'un phénomène plus général, celui des interrelations effectivement étroites entre les sous-systèmes qui composent une société humaine, entre les sous-systèmes culturels et politiques, notamment, et de la fonction, à ce point de vue, des institutions et des productions culturelles dans la structuration, la régulation et

l'équilibration de la sémiosis sociale.

En tant que symbolème-idéologème donc, le discours de Madame de Genlis a beau être outré, il signale conjointement deux choses: d'une part, le succès de la critique orchestrée par l'*Encyclopédie* ainsi que la réussite de ses objectifs de changement, intellectuels et politiques. D'autre part, et dans la mesure où ces changements s'enregistrent dans la *Déclaration des droits*, il indique le passage à une reconfiguration du cadre culturel global de référence; reconfiguration qui se dessine selon une boucle de récursivité au cours de laquelle le discours des Constituants contribue à mettre en place des modèles imaginaires collectifs dont les éléments sont repris délibérément des modèles alors dominés du temps des Philosophes.

La croyance de Madame de Genlis indique du point de vue symbolique, la pesanteur ontologique des représentations et des significations qui circulent à cette époque historique, la saturation opérée par et dans le système culturel lui-même entre deux paradigmes culturels et deux formes de société, ainsi que la fonction subversive des changements sémantiques introduits dans la conception de l'égalité, de la liberté et de l'homme qui pour être homme doit être en même temps citoyen. C'est à ces interprétations nouvelles que l'on doit aussi la transformation du monde effectué dans et par la Révolution. C'est des oeuvres produites par les Encyclopédistes sur les affaires publiques, c'est de la révolution des croyances et des valeurs que naît la liberté politique nouvelle, l'égalité, la fraternité: au sens où ces oeuvres polémiques et critiques ont précipité le mouvement de l'Histoire, sensibilisé l'opinion à leurs revendications, préparé à la nécessité du changement politique et fourni à la révolte, à la faim, au mécontentement silencieux leurs expressions ainsi que leur légitimation idéologique. Et de la même manière que de muette la revendication populaire aurait trouvé sa voix dans le discours des Philosophes, de même Madame de Genlis trouve-t-elle que les vociférations révolutionnaires sont l'expression actuelle des voix qui se sont tues et qu'elles remplacent désormais.

La raison a beau n'être pas séditeuse, comme tenait à le répéter d'Holbach, Madame de Genlis ne s'y trompe pas de beaucoup lorsque pour elle sa vie actuelle est la conséquence en droit fil des réalisations de l'esprit philosophique auquel aimait à s'identifier son siècle. Robespierre qui n'aimait que Rousseau parmi les Philosophes l'aura pourtant reconnu en leur rendant hommage et en

mettant en lumière de quelle manière du moins, ils avaient préparé la Révolution⁵⁰.

Interpréter le monde, c'est aussi le changer!

NOTES DU PREMIER CHAPITRE

1. Je fais dériver ce qualificatif du terme grec *agôn*, combat, pour souligner la composante éristique de la mise en scène symbolique à valence idéologique.

Je montrerai, tout à l'heure, en me servant du discours de Madame de Genlis comme illustration, quelques éléments d'une théorie socio-sémiotique de l'activité idéologique à laquelle je travaille actuellement. J'en applique le cadre catégoriel aux analyses qui vont suivre des relations, sous leurs aspects idéologiques, entre le discours philosophique et le discours révolutionnaire. J'aimerais rappeler immédiatement les thèses que je soutiens relativement à ce que j'appelle l'activité symbolique à valence idéologique et à ses produits signifiants correspondants, les idéologèmes. Je donne donc ici, sous forme de propositions et de définitions, les postulats et les concepts qui me semblent préparatoires à l'intelligence de ce qui suivra. Je sollicite à l'avance l'indulgence du lecteur pour la terminologie que j'avance. Mais enfin, comme disait Montesquieu, dans son *Avertissement à l'Esprit des Lois*, «j'ai eu des idées nouvelles; il a bien fallu trouver des nouveaux mots, ou donner aux anciens de nouvelles acceptions». On soutiendra:

- Les *conditions nécessaires et suffisantes au procès d'idéologisation* des constructions signifiantes collectives sont des conditions culturelles d'ordre éristique. Le procès d'idéologisation renvoie à un combat symbolique qui s'exprime discursivement (énoncés linguistiques et/ou non-linguistiques) entre des sujets-agents interprétants dont le statut social est inégal (inégalité de degré divers et dont la manifestation socio-symbolique est variable) et qui s'affrontent à l'intérieur de relations de pouvoir. L'idéologème demeure un produit du couple constitué par l'activité signifiante et telle ou telle activité pragmatique: un symbolème, lequel au cours du processus qui le constitue, prend, sous les conditions éristiques mentionnées, une surcharge signifiante d'ordre polémique-politique (la valence idéologique). Caractérisé du point de vue de son action, du point de vue praxéologique, l'idéologème n'est pas autre chose qu'un symbolème dont les relations herméneutiques internes ou externes avec les contextes socio-symboliques où il se manifeste, subissent des modifications chaque fois que la fonction praxéo-sociale du symbolème en question a préséance sur sa fonction gnoséologique.

- Je nommerai donc maintenant «*activité agônique*» l'activité symbolique à valence idéologique. Le concept d'agôn me sert à désigner le processus particulier de jonction par lequel, à l'intérieur d'une situation éristique donnée — situation socio-symbolique qui est co-extensive de toutes les étapes du processus (déclenchement, déroulement, résultantes) —, le sujet-agent interprétant, tout en reliant les aspects symboliques et signifiants des productions de l'activité culturelle à leurs aspects pratiques et politiques, les soumet à ces derniers. On dira en ce sens que la fonction praxéo-sociale de l'activité symbolique à valence idéologique ou activité idéologique a préséance sur sa fonction gnoséologique. Eu égard au sous-système culturel ordonné à l'intégration des acteurs sociaux eux-mêmes de même qu'à la structuration socio-symbolique de leurs discours et de leurs pratiques, les idéologèmes qui y sont produits, ou plus précisément les agonèmes, en forment les aspects éristiques. On conviendra, par suite, du point de vue méthodologique, de rapporter l'analyse des idéologèmes aux relations socio-symboliques générales de domination et de dérive que de tels idéologèmes expriment à l'intérieur du sous-

système social culturel. Les activités de création, d'intégration et de structuration socio-séméiotiques qui définissent le sous-système social culturel prennent pour objet (et même pour cible) les productions respectives des diverses activités socio-signifiantes, y compris les leurs propres (symbolèmes), et les mettent en enjeu; elles les positionnent polémiquement en regard du contexte socio-symbolique d'ensemble et les réélaborent comme enjeux politiques.

- On appellera, pour des raisons méthodologiques, les idéologèmes des «*agonèmes*». Ce sont les produits socio-symboliques collectifs, relativement stabilisés et partagés communément, issus de l'union tensionnelle des activités agoniques (idéologiques) et des activités socio-pragmatiques, lorsque considérant ce couplage du point de vue fonctionnel, on conçoit les activités idéologiques comme une des espèces des activités signifiantes secondaires qui se croisent avec telle ou telle activité socio-pragmatique. Ainsi pourrais-je distinguer par la suite entre les relations internes et les relations externes dans lesquelles sont engagées les activités idéologiques avec les diverses activités sociales. Je désigne donc par ce terme d'agonèmes, la classe de tous les produits à valence idéologique de l'activité de représentation symbolique, lorsque ces produits, sous la forme d'un discours ou d'une pratique propres à tel ou tel groupe social identifiable, sont exprimés (linguistiquement ou non) à l'intérieur d'une société humaine quelconque, et tels qu'ils ont pour fonctions d'établir, sur le plan de la lutte entre leurs sujets-agents producteurs pour l'hégémonie épistémique, une ségrégation normative entre les significations collectives existantes, et d'imposer, sur le plan de la lutte entre leurs sujets-agents producteurs pour l'hégémonie politique, la (les) valeur(s) herméneutique(s) particulière(s) qui a (ont) été arrêtée(s) par tel ou tel groupe social particulier [lutte idéologique]. Aux fins de l'analyse, les processus idéologiques seront envisagés en regard de la logique des relations qu'ils entretiennent avec les processus qui définissent la vie sociale et les flux d'information doués de sens qui y circulent et qui s'y déposent matériellement; les productions signifiantes idéologiques (ou instruments de la lutte idéologique) seront examinés en fonction de la logique des déterminations affectant la formation et l'organisation structurelles des productions socio-symboliques diverses.

- Le plan où se manifeste l'agonème sera toujours celui des rapports de pouvoir; par suite, et du point de vue de son *expression*, le discours ou la pratique socio-symbolique considéré sous leurs aspects idéologiques, c'est-à-dire comme constituant un agonème, présentera les *propriétés diacritiques* suivantes:

- Un agonème en tant que construction signifiante ordonnée à ses propres fins agoniques, d'hégémonie ou de résistance socio-symboliques est: a) calculé; b) opportuniste; c) sélectif; d) normatif. Ces propriétés devront toutes se rencontrer dans l'analyse; en revanche, ce sera tantôt à l'un, tantôt à l'autre, tantôt aux trois *niveaux* suivants qu'elles pourront être mises au jour: a) ontologique; b) axiologique; c) pragmatique.

2. Dans la chaîne des substitutions qui marquent sémantiquement la progression de la *renovatio* morale et politique pour laquelle les Philosophes luttèrent, le concept d'*humanité* suit celui de *chrétienté* et, dès les débuts du siècle, vient le remplacer. L'essor du sentiment d'humanité dans la société et la littérature du XVIII^e siècle est aussi rapide que devient majoritaire l'adhésion aux critères de la raison et de l'expérience de préférence à ceux de la foi; à son tour le terme d'*humanité* avoisinera celui de *fraternité* dont les occurrences se font plus fréquentes après 89, au fur et à mesure que les valeurs subsumées sous le concept

d'humanité, d'homme, ainsi que la conception du monde qui les sous-tend seront menacés. Humanité désigne le genre humain, défini comme l'ensemble des êtres sensibles et raisonnables, libres et égaux entre eux grâce à ces propriétés dynamiques de leur nature. L'Humanité, le sentiment des liens qui nous rattachent à tous les autres hommes ainsi définis, à nos semblables donc, en raison et en sensibilité. C'est la vertu laïque nouvelle qui, avec la *bienfaisance*, succède à la *charité*, concept religieux qui subsume une conception chrétienne de l'homme et les valeurs correspondantes auquel on s'oppose idéologiquement: un homme qui est d'abord chrétien avant d'être citoyen, qui a une âme avant d'avoir une patrie, et dont la foi, non la raison, dirige la pensée et l'action. Nous ne sommes pas égaux du fait que nous avons tous une âme, et ce ne sera pas la théologie, mais la Philosophie qui nous permettra de nous émanciper. Diderot et d'Holbach emploient l'expression «patriotisme humanitaire» (cf. in *Encyclopédie*, articles *homme*, *humanité*, *sensibilité*). Le concept de *fraternité* marque une étape défensive dans la fortune du terme humanité: il s'agit de faire front contre les *barbares*, les non-humains, les tyrans qui menacent la *cité des hommes* qui vient de s'établir. La fraternité connote l'amour de la patrie, la patrie politique immédiate en même temps qu'une patrie symbolique englobant tous les hommes qui partagent le même éthos. On fera appel aux hommes comme citoyens pour défendre, au nom de l'humanité, et jusqu'à la mort, la communauté qui se trouve menacée et les valeurs sur lesquelles celle-ci s'est fondée: la liberté et l'égalité. On sera ainsi, selon les variations des enjeux idéologiques, tantôt frères parce que l'on est tous enfants de Dieu, tantôt parce que l'on est tous les enfants de la Raison, tantôt parce que l'on est tous enfants de la Patrie; les liens de la fraternité se resserrant ou s'exacerbant selon que les Autres défient mon sentiment d'appartenance, la confirme ou remettent en question ce qui m'identifie comme «enfant de...».

Paul Vernière dans "l'idée d'humanité au XVIIIe siècle" (in le recueil *Lumières ou clair-obscur?*, Paris, PUF, 1987, pp.186-200) retrace l'évolution de l'idée d'humanité dans la société française. Il affirme que cette idée suit le déclin des valeurs chrétiennes pour devenir peu à peu au cours du XVIIIe siècle la vertu d'un nouveau type d'humanité incarné par le *philosophe*; finissant par gagner une coloration entièrement politique cette idée prétendra «informer un monde nouveau en s'incarnant dans les faits». Il écrit: «Alors qu'elle était, au début du siècle des Lumières, le substitut de la charité chrétienne que le rationalisme opposait à une théologie réputée obscure et contestable, l'idée d'humanité devenait peu à peu une idée force. Elle n'était plus seulement le sentiment d'une communauté et l'exigence d'une communion: elle postulait un ordre fondé sur l'égalité des hommes» (pp. 187-188).

3. Il s'agit des hommes politiques, des députés, en grande partie hommes de loi, qui ont pris en charge d'élaborer jusque dans ses infimes détails un nouveau projet de gouvernement. Hommes d'idées et hommes de loi, lecteurs de Montesquieu, de Mably ou de Rousseau, ils rêvent de donner au pays, à l'Europe, à l'univers, le goût d'un monde où le plus grand nombre de gens sera le plus heureux, le plus libre. Ce sont de tels personnages formant la majeure partie des Constituants, qui ont contribué à lancer le débat d'idées en même temps que les actions qui allaient donner leur figure particulière aux rapports socio-symboliques au sein de la République naissante.

4. Les textes principaux que j'ai choisi d'analyser comme les plus révélateurs sont, du côté du discours philosophique, d'une part, dans l'*Encyclopédie*, ce

résumé matriciel de l'esprit des Lumières philosophiques, (voir article *Encyclopédie* sur la valeur politique de l'*Encyclopédie*) les articles clés qui traitent des concepts essentiels de la philosophie politique, comme par exemple *autorité politique* et *droit naturel* (Diderot), et dont se dégagent les thèmes que l'on retrouve avec des variantes dans le reste de l'ouvrage; de même le discours de Diderot dans son ensemble ainsi que l'oeuvre plus systématique de son frère d'armes, le baron d'Holbach. D'autre part, j'ai privilégié la pensée de Rousseau telle qu'elle se manifeste dans l'*Émile*, le *Deuxième Discours*, le *Contrat*. Du côté du discours révolutionnaire, les deux *Déclaration des Droits*... ainsi que certains *Discours* et certaines *Lettres à ses Commettants* de Robespierre (choisis dans les *Oeuvres Complètes*, op. cit.) qui affirment de façon éclatante les principes et les moeurs que les hommes de la Révolution voulaient mettre à la base de la nouvelle société qu'ils entreprenaient de fonder.

5. On conviendra de concevoir un paradigme comme constitué par un certain type de relations logiques extrêmement fortes entre des notions maîtresses, des notions clés, des principes clés qui servent à se figurer, à penser et à décrire les objets du monde; ces relations et les éléments qu'elles relient vont commander inconsciemment tous les discours qui vont se faire.

6. Cf. article *Leibniz* (de Diderot) dans *L'Encyclopédie*: «On entend par morale ce qui auprès d'un homme de bien équivaut au naturel».

7. À l'un bout du spectre nous trouvons d'Holbach, à l'autre Jean-Jacques Rousseau: «l'étude de la nature pour comprendre la nature de la société». Sans compter la leçon que Roxane-Montesquieu administre aux *tyrans* dès les débuts du siècle dans la dernière *Lettre Persane* (Lettre CLXI): «J'ai pu vivre dans la servitude, mais j'ai toujours été libre: j'ai reformé tes lois sur celles de la nature». Les lois sont celles qui gouvernent le sérail d'Usbek; la servitude est celle que subit le sujet des gouvernements despotiques dont le sérail constitue la métaphore.

8. D'Holbach, *Système de la nature* (1770), chapitre XII, 2e partie.

9. Cf. l'article *Homme* (Diderot) dans l'*Encyclopédie*: «Homme, c'est un être sentant, réfléchissant, pensant, qui se promène librement sur la surface de la terre, qui paraît être à la tête de tous les autres animaux sur lesquels il domine, qui vit en société, qui a inventé des sciences et des arts, qui a une bonté et une méchanceté qui lui est propre, qui s'est donné des maîtres, qui s'est fait des lois, etc.» Cf. aussi Montesquieu, (*Esprit des Lois*, I, 1) qui voit dans ces propriétés de l'homme comme *être intelligent*, la cause du désordre que cet être est susceptible d'introduire dans le monde qu'il s'est construit par rapport aux *lois invariables* qui gouvernent le monde physique; de là, pour cet auteur, la nécessité naturelle qui fonde les lois de la religion, les lois de la morale, les lois politiques et civiles, c'est-à-dire l'ensemble des *rapports* nécessaires qui dérivent de la nature spécifique de l'homme considéré comme un être intelligent et sensible.

10. D'Alembert y parle de Descartes comme d'«un chef de conjurés qui a eu le courage de s'élever le premier contre une puissance despotique et arbitraire».

11. On connaît la phrase célèbre de Pope que Cassirer aimait tant rappeler: «The proper study of mankind is Man» *Essay on Man*, Epistle II. Diderot dans l'article *Encyclopédie* de l'*Encyclopédie* expose clairement le but cognitif de l'entreprise: il s'agit de développer «la science de l'homme en général» dans laquelle toute science vient s'inclure.

12. Voir l'article *faits* dans l'*Encyclopédie*: «On peut distribuer les faits en trois classes: les actes de la divinité, les phénomènes de la nature, et les actions des

hommes. Les premiers appartiennent à la théologie, les seconds à la philosophie, et les autres à l'histoire proprement dite. Tous sont également sujets à la critique».

13. Voir *Le philosophe sans le savoir* de Sedaine (1765) qui célèbre les qualités du négociant comme un homme utile à sa société; le nouvel idéal humain étant l'homme utile qui, par son travail, améliore la condition de l'humanité.

14. Voir l'article «Philosophe» dans *l'Encyclopédie*, tome XII (1757).

15. On pourrait même dire école philosophique: le traditionnel *que philosopher c'est apprendre à mourir* se voyant remplacer par que *«philosopher c'est apprendre à vivre et à vivre heureux!»* Cf. *Le Discours sur l'homme* (1738) de Voltaire, *Le Discours sur le Bonheur* de Madame du Châtelet (écrit en 1747 et publié en 1779).

16. Cf. d'Holbach, *Système Social* (1773), I, chap. III: «La Morale ne sera pour les nations qu'une science spéculative, et ses leçons demeureront impraticables, tant que les arbitres de leurs destinées ne sentiront pas que sans vertu nulle puissance sur la terre ne peut être sûre et fortunée, et ne feront sentir aux citoyens que nul homme en société ne peut être heureux sans la vertu». Morale et Politique ont un but commun: le bonheur individuel et collectif, et celui-ci ne peut s'atteindre que par la pratique de la vertu. D'Holbach affirme d'emblée cette doctrine qui est celle de pratiquement tous les encyclopédistes, un peu plus loin lorsqu'il examine les relations entre morale et politique. «Gouverner, écrit-il, c'est maintenir, protéger et guider au bonheur une société; ce qui ne peut avoir lieu sans faire concourir tous ses membres à l'utilité générale, et sans réprimer les passions capables de nuire à la félicité de tous. D'où il suit que le gouvernement n'a pour objet que d'exciter les hommes réunis en Société à exercer entre eux les vertus sociales, ou à mettre en pratique les règles dont la morale leur fait sentir la nécessité pour leur propre intérêt. En un mot, la Politique est la morale des Nations» *Système social*, III, chapitre I.

17. «Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses» (*Esprit des Lois*, I, 1).

18. *Esprit des Lois*, I, 3.

19. *Esprit des Lois*, I, 1, note a. C'est l'aphorisme de Plutarque que cite Montesquieu aussitôt la définition de la loi donnée: «La loi est la reine de tous mortels et immortels. Au traité: *Qu'il est requis qu'un prince soit savant*».

20. Dans *De la félicité publique ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'humanité* (1772), ouvrage dans lequel Voltaire voyait un nouvel *Esprit des Lois*, son auteur, le marquis de Chastellux, écrit: «Il existe dans toutes les conditions un attrait irrésistible qui porte tous les êtres vers le meilleur être possible, et c'est là qu'il faut chercher cette révélation physique qui doit servir d'oracle à tous les législateurs». Le thème du bonheur tel qu'entendu par les auteurs dans sa signification politique est développé selon une ligne de force commune: l'alliance de la vertu et de la raison dans et par les lois qui tente de résoudre sur le plan politique, le problème ontologique posé par la conciliation du déterminisme et de la liberté.

21. Cf. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, 1967, *Discours du 5 nivôse, an II* (25 décembre 1793), «Sur les principes du gouvernement révolutionnaire», p. 274: «[...] La théorie du gouvernement révolutionnaire est aussi neuve que la révolution qui l'a amené. Il ne faut pas la chercher dans les livres des écrivains politiques, qui n'ont point prévu cette révolution, ni dans les lois des tyrans, qui contents d'abuser

de leur puissance, s'occupent peu d'en rechercher la légitimité [...] il faut l'expliquer à tous, pour rallier au moins les bons citoyens aux principes de l'intérêt public. [...] La Révolution est la guerre de la liberté contre ses ennemis. [...] Le gouvernement révolutionnaire doit aux bons citoyens toute la protection nationale [...] Ces notions suffisent pour expliquer l'origine et la nature des lois que nous appelons révolutionnaires[...].»

22. Dans sa biographie de Montesquieu, Robert Shackleton fait remarquer combien la tradition parlementaire en France était jalouse des prérogatives de sa juridiction et luttait pour imposer l'application au roi lui-même de lois plus anciennes que la monarchie, les lois fondamentales; il conclut en disant que de telles revendications «inspiraient et étaient inspirées par la doctrine de Montesquieu. In R. Shackleton, *Montesquieu, une biographie critique*, version française de Jean Loiseau, Presses Universitaires de Grenoble, 1977. p. 213. R. Shackleton appuie ses remarques sur l'examen des *Remontrances du Parlement de Paris au XVIIIe siècle*, éd. J. Flammarion, Paris, 1888-98. Voir aussi M. Marion, *Dictionnaire des institutions de la France au XVIIe et XVIIIe siècles* Paris 1923, s.v. Lois fondamentales.

23. Art. 38 du projet (1793) de *Déclaration* de Robespierre.

24. Cf. le témoignage persifleur d'un ennemi des Philosophes, Jacob Nicolas Moreau qui écrit dans son *Nouveau Mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs* «Les Cacouacs [entendre les Philosophes] étudient la nature en tout. Ils ne lui bâtissent point de temple, parce que cela aurait l'air d'un culte, et que les Titans leur ont laissé pour maxime qu'il faut connaître et non adorer».

25. *Esprit des Lois*, XI, 3: «Dans un État, 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.»

26. Cf. par exemple Rousseau: «[...] et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté». *Contrat Social*, I, 8.

27. *Esprit des Lois*, XI, 4. Que ce pouvoir soit celui exercé par la nature, le déterminisme physique, le climat, le *premier des empires*, ou encore le pouvoir moral ou même tout simplement le pouvoir politique du despote, le pouvoir d'un seul.

28. Cf. Montesquieu: «La liberté consiste à être gouverné par des lois et à savoir que les lois ne seront pas arbitraires», *Pensée* 1574. Les républicains regardaient Montesquieu comme l'un des leurs. Dans la quatrième année de la République, un révolutionnaire, Goupil de Préfelne, proposa au Conseil des Anciens de placer un buste de Montesquieu dans la Chambre du Conseil en face d'un buste de Brutus. Rapporté par *Le Moniteur*, XIV, 16 Ventôse an IV.

29. Voltaire à d'Argental, 26 septembre 1766, *Correspondance*, Besterman éd., 11 vol. parus, Paris, N.R.F.-Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1977-1987.

30. Voltaire à Thériot, 26 octobre 1726, *op. cit.*

31. Chabanon, *Sur le sort de la poésie*, 1764.

32. Robespierre, *Discours et rapports à la Convention*, édités par Marc Bouloiseau, U.G.E., 10/18, Paris, 1965, p. 131.

33. Voir Madame de Tencin écrivant à Montesquieu après avoir achevé la lecture de l'*Esprit des Lois*, et invoquant pour exprimer son enthousiasme les valeurs-critères les plus en faveur à son époque: «La Philosophie, la Raison, l'Humanité se sont assemblées pour composer cet ouvrage, et les Grâces ont pris

soin d'en habiller l'érudition.» (Lettre de Mme de Tencin à Montesquieu du 2 décembre 1748). Les forces en présence dans la querelle de *l'Esprit des lois* ont fait de Montesquieu un Philosophe avant que les Philosophes aient formé un parti. Voir aussi la dénonciation par Montesquieu de l'Inquisition, («Vous vivez dans un siècle où la lumière naturelle est plus vive qu'elle n'a jamais été, où la philosophie a éclairé les esprits, [...] où les droits respectifs des hommes les uns sur les autres, l'empire qu'une conscience a sur une autre conscience, sont mieux établis...» *EL*, XXV, 13), mais aussi du despotisme, du colonialisme, de l'esclavage, du système pénal contemporain, bref de toutes les pratiques et de toutes les institutions par lesquels l'homme opprime l'homme, et qui font de Montesquieu non seulement le premier — et peut-être le plus grand — théoricien de la liberté dans son siècle, mais le compagnon d'armes des Voltaire, des Diderot, des Rousseau dans leurs luttes pour la liberté.

34. Effort que salue en ces termes un de ses contemporains, l'un des biologistes le plus célèbre de son temps, le suisse Charles Bonnet, qui écrit à Montesquieu au sujet de *l'Esprit des Lois*: «Newton a découvert les lois du monde matériel: vous avez découvert, Monsieur, les lois du monde intellectuel.» (Bonnet à Montesquieu, 14 novembre 1753).

35. On connaît la célèbre épitaphe de Pope sur Newton:

«Nature and nature's laws lay hid in night;
God said, let Newton be, and all was light.»

36. C'est la formulation de Diderot.

37. Kant, *Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières?*, *op. cit.*

38. Les travaux de l'historien Jellinek l'ont bien démontré ainsi que Cassirer le fait remarquer dans son article *Enlightenment*, pp. 547-552, vol V, dans *l'Encyclopaedia of the Social Sciences* Ed. Seligman et A. Johnson, ed, The MacMillan company, New-York, 6th repr., 1967.

39. Un français contemporain décerne à Franklin, *fils de la science et de la liberté*, ce double hommage: «Au ciel il arracha la foudre, et au tyran son sceptre». Cité par J. Ahrweiller, in *Benjamin Franklin, premier savant américain* Paris, Seghers, 1965.

40. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, II, 74, tome XIII, pp. 558-559. «Un peuple dans ses chaînes a le droit de se soulever contre un tyran et par une juste reciprocité l'esclave a sur son maître le droit de vie et de mort». Voir aussi *Observations sur l'Instruction de Sa Majesté Impériale...*, tome XI, pp. 207-210: «Il n'y a point de vrai souverain que la nation. Il ne peut y avoir de vrai législateur que le peuple.»

41. C'est un peu le même processus au cours duquel des concepts abstraits sont personifiés que l'on retrouve, *mutatis mutandis*, plus tôt dans le temps avec la religion romaine primitive ou encore dans l'Église des premiers siècles qui célébrait avec les fêtes de Sainte-Sophie ou de Sainte Philomène, jusqu'à leur abolition par Vatican II, non point des personnages historiques et les vertus incarnées par eux mais bien des êtres symboliques, les valeurs prisées par les premiers chrétiens.

42. Les mots en gras sont soulignés par nous. On peut lire aussi dans le *Journal des Débats et des Décrets* qui rapporte les discussions du 24 Brumaire, An II (24 octobre 1793) eu égard à l'institution de ces Fêtes, le débat entre Robespierre et Fabre d'Eglantine sur la priorité à accorder à la Vertu sur le Génie et qui impliquait la question de savoir lequel de Brutus ou de Voltaire, on allait célébrer

en premier. «Robespierre: Je m'étonne de voir la fête du Génie avoir le pas sur celle de la Vertu. César fut un homme de génie; Caton fut un homme vertueux, et certes Caton valait mieux que César. Voltaire fit *Brutus*; Voltaire fut un homme de génie, mais le héros du poème valait mieux que le poète. Je demande que la fête de la Vertu soit la première.» L'amendement de Robespierre fut adopté. D'après l'article 16 du décret 4 frimaire an II sur l'ère républicaine, le premier sans-culottide fut consacré à la fête de la Vertu ou des Actions (*Moniteur*, XVIII, 287) in Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793- 27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 158.

43. Disons rapidement ici que je soutiens l'existence de deux sémioses, une sémosis originaire et individuelle qui est distincte quoique interdépendante avec une "seconde" sémosis, d'ordre collectif et culturel.

44. Ce ne serait qu'en de très rares occasions, semble-t-il, qu'on assiste à la création d'un symbolème inédit et c'est peut-être là que réside le défi pour le génie créateur: *donner un sens plus pur aux mots de la tribu*» En matière de culture surtout, il faut, je crois, réaffirmer la vieille sentence du matérialisme antique: *x nihilo nihil*. La définition de la culture comme un toujours-déjà symbolique implique qu'on n'assiste qu'à des transformations, des renouvellements au sein des configurations des symbolèmes. Il s'agit aussi d'un parti pris théorique du point de vue de l'explication, parti pris qui va de pair avec le postulat de la signification sociale comme répétition, de la mimésis et de son schème de fonctionnement. Le divers sensible serait indéfiniment reconstruit à travers le schème-circuit de réalimentation, et j'aimerais dire transcendantal, de simulation-originalité.

45. Je tire cet adjectif de *lakaios* de la sophistique: c'est tout ce qui est jugé opportun en fonction de la conjoncture.

46. Cf. le concept de mise en enjeu agonique défini plus haut, à la note 1.

47. On sait, bien entendu, que Gavroche n'est pas un personnage historique; c'est lui-même un symbole de l'esprit irréductible de la liberté du petit peuple parisien, symbole qui n'a de succès que dans la mesure où Victor Hugo a su retrouver de quelle manière son personnage s'accorde à l'état de la sémosis collective du moment; à cet égard, cette figure est donc révélatrice, elle aussi, du processus récuratif selon lequel se monte un cadre collectif global des représentations-interprétances; je discuterais de tous ces procédés, un peu plus loin. Ce qui m'intéresse ici, c'est de montrer l'écart inévitable qui existe entre le discours et la représentation active d'un modèle absent. La mimésis de Madame de Genlis est "pure" dans la mesure où cet écart entre la sémosis individuelle et la sémosis collective est imperceptible. Mais ce n'est pas là encore qui fait que sa représentation a une valence idéologique; on voit bien que de ce point de vue, sa représentation et celle de Gavroche ont pareilles propriétés et mêmes fonctions.

48. Gavroche à parler plus précisément n'est qu'un personnage qui ne fait que véhiculer les intentions en vue desquelles son auteur a écrit sa somme romanesque, intentions dont non seulement Hugo a une conscience aiguë mais qui sont magistralement explicitées tout au long des *Misérables*.

49. Cf. ma publication "L'effet Chanson de Geste", *op. cit.*

50. Cf. Robespierre, *Discours du 18 Floréal, an II*, mai 1794.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'amour de la patrie et de l'égalité

*«Quand les fondements d'une révolution
sont une fois jetés, c'est presque toujours
dans la génération suivante que la
révolution s'achève»*

(D'Alembert, article *Expérimental*)

Égalité.

Gravure à l'aquatinte en couleurs par Jean-François Janinet, d'après
Jean-Guillaume Moitte, 1793, Paris, Musée Carnavalet.

«Oh Happiness! Our being's end and aim!»¹

La progression «à pas de géant de la Philosophie», «la lumière» qui «l'accompagne» et qui «la suit», selon le langage de Diderot², aura permis de révéler aux hommes du XVIII^e siècle les droits de la nature tout en dépossédant Dieu des siens. Et, en premier lieu, le dynamisme propre qui l'anime. Cette énergie, l'homme la retrouve en lui-même puisqu'il est partie intégrante de l'univers³. La nature ainsi comprise échappe aussi bien au Dieu créateur et providentiel des interprétations spiritualistes qu'au hasard aveugle du matérialisme antique. D'Holbach, par exemple, montre que tirant d'elle-même sa propre énergie, la nature existe selon sa propre nécessité⁴. Unité mouvante des phénomènes les plus divers, c'est une «totalité sourde⁵» qu'il serait insensé d'adorer ou d'implorer mais qu'en revanche il est tout à fait raisonnable de questionner puisque pour la connaître il s'agit, selon le nouvel esprit scientifique, de tirer les *principes* non de ses *préjugés*, mais de la *nature des choses*⁶. Ainsi que le proclame Montesquieu dès les débuts du siècle: «les connaissances rendent les hommes doux, la raison porte à l'humanité, il n'y a que les préjugés qui y fassent renoncer⁷. ».

L'interrogation qui se pose alors pour la pensée sur l'homme est la suivante: comment l'homme, produit de la nécessité naturelle, va-t-il réagir en face de cette nature toute-puissante? Derrière l'opposition entre les principes d'un déterminisme érigé en loi de la nature universelle et le postulat volontariste de la liberté naturelle de l'individu, liberté qui pour la préserver appelle l'égalité politique, l'égalité de tous devant la loi⁸, se profilent les données d'un problème majeur. Le siècle n'en esquivera ni les conditions ni les implications: il le mesure en ces termes et il l'affronte en ces termes. Une solution originale lui est donnée que nous croyons trouver dans les développements de l'époque sur le thème du bonheur⁹ et au moyen du rôle symbolique d'embrasseur théorico-pratique, si l'on peut dire, que joue le concept de vertu et son action (morale et politique). Dans la perspective téléologique propre aux Lumières que définit l'élaboration de la notion de Progrès, le concept du bonheur, individuel et collectif, s'entend comme une exigence de l'*humanité* et de son accomplissement. Sous le principe fondamental

du bonheur, les Philosophes travaillent à unifier une réalité (l'être de l'homme) et un devoir-être (une fin qui est fonction de la pratique de la vertu). À un bonheur naguère céleste, s'ajoute maintenant la dimension terrestre. Plus encore, le bonheur est conçu comme une activité de la raison, cognitive et pratique, en même temps que la plus importante peut-être de ses conquêtes. Le bonheur se transforme en droit, un droit naturel s'accompagnant du devoir de *bienfaisance*¹⁰ et qui dictent tous deux les manifestations concrètes de la sociabilité humaine. Aussi non seulement pourra-t-on tenir que les mouvements de l'homme, tout ce qui entre dans *la mécanique de sa constitution*, comme on dit alors, se nouent de manière cohérente, logiquement parlant, avec ce que détermine sa nature, ses propriétés et ses actions, mais encore qu'il revient à l'homme de mériter son titre d'homme. Pour être véritablement homme, pour devenir *l'homme de l'homme*, dira Rousseau, une entreprise délibérée, collective est aussi nécessaire: construire un nouveau contrat social où le bien-être de chacun et de tous pourra être assuré et concilié avec celui de la nation; autrement dit, la raison humaine doit faire — et refaire — l'Histoire humaine. Beaucoup plus que le couronnement — ou au contraire le soubassement aveugle — de l'édifice des vertus individuelles ou collectives, tel qu'on a coutume de le considérer, le discours du bonheur nous semble la pierre d'angle autour de laquelle les Lumières philosophiques et révolutionnaires ont élevé ce temple à la liberté et à l'égalité politiques qu'ils ont dédié à l'homme.

Penser le bonheur comme la fin ultime de l'homme¹¹ aussi bien que comme le but commun de la société¹² donne sans doute à la raison du XVIII^e siècle son sourire caractéristique. La poursuite critique du bonheur, désormais accolée à celle de la vérité, la recherche de ses fondements ontologiques qui sont tirés de la nature¹³, sa définition qui le lie à sa source, le plaisir, et celle-là au système qu'on pressent nouveau de représentations, de valeurs et de croyances en train de s'instaurer, sa justification morale et politique en regard d'un idéal de bonheur terrestre et du critère tout-puissant de l'utilité¹⁴ viennent remplacer la conception traditionnelle (chrétienne) de la vie, de l'homme et de la société. Toutes ces opérations scandent les divers états de la réflexion sur l'homme et permettent de le redéfinir comme un être sociable, sensible et raisonnable. C'est à la lumière de ces nouvelles considérations que

se conduit la réévaluation des relations entre la raison et la nature que pense cette raison-action. La revendication philosophique, pour que se réalise à tous les plans et pour tous le *bonheur de l'existence*¹⁵, revendication qui se confirmera bientôt de la revendication révolutionnaire¹⁶, va de pair avec un mouvement réflexif qui s'est amorcé au XVII^e siècle et dont l'amplification irrésistible est précipitée par la perspective optimiste où se placent les Lumières: la croyance en la perfectibilité de l'homme à laquelle répond la foi dans le progrès indéfini de l'humanité orienté par les conquêtes de la raison.

Les étapes du processus se marquent par la laïcisation des valeurs jusqu'ici définies dans une optique religieuse et chrétienne ainsi que par le renouvellement concomitant des anthropologies. La confiance cartésienne dans la souveraineté épistémique de l'individu raisonnable se redouble, chez les Philosophes, de l'insistance sur les pouvoirs du pragmatisme¹⁷ et de son énergie créatrice et appropriatrice; tendance qui vient élargir à la scène sociale la vocation de l'homme à la maîtrise et à la possession du monde. L'émergence de l'idée de bonheur se déroule au même rythme que les mutations conceptuelles et sociales auxquelles elle est liée et avec lesquelles elle finira par se confondre dans la marche du siècle éclairé. Le discours que tiendra la modernité, avec les variations propres à son histoire pendant au moins deux siècles pleins, s'ouvre ainsi sur plusieurs registres à la fois: la promotion matérialiste de la nature, physique et humaine, la réhabilitation de la sensibilité comme principe du connaître et de l'agir, mais sans que les vertus intellectuelles de l'homme soient disqualifiées pour autant. Le procès de l'ordre social se fait en contrepoint de l'élaboration d'une morale du plaisir. Il dénonce, pour sa part, la verticalité d'une hiérarchie fondée sur l'autorité d'un seul, Dieu ou le Prince, au profit de l'horizontalité et de la multiplicité des réseaux de relations fondés sur les vertus civiques de tous: l'observation des lois, la *bienveillance* et la *tolérance* mutuelles entre citoyens. L'exaltation du *sentiment d'humanité* se fortifie ainsi du combat pour le respect de la personne humaine et de ses droits naturels. Enfin l'accent est mis¹⁸ sur la nécessité du travail et de l'augmentation de la richesse générale, conditions matérielles pour la réalisation du bonheur terrestre individuel tout de même que pour l'épanouissement d'une société dont les membres industriels et vertueux seront par là libres, égaux et heureux¹⁹.

C'est avec le sensualisme, doctrine qui correspond, sur le plan philosophique, à la mise en valeur de la sensibilité en général, que commence le mouvement vers une morale et une politique naturelles fondées sur le bonheur et l'émancipation de l'homme. Les diverses tendances philosophiques qui se manifestent au XVIII^e siècle, à l'intérieur des théories de la connaissance, de la psychologie commençante, de la réflexion morale et politique, renoncent aux prétentions ontologiques de l'idée mais non pas à celles de l'action; elles ont pour dénominateur commun le refus de toute métaphysique et de tout innéisme. Le recours au déterminisme en est la forme négative dans les interprétations-réhabilitations de la nature-*phusis* et des relations de l'homme avec celle-ci ou avec sa nature propre. Mais alors les contradictions devant la double nécessité (déterminisme de la nature, liberté de l'homme) que l'on veut maintenir sont évidentes. Les principes du déterminisme qui forment les lois de la nature fondent en même temps sa puissance et son autonomie; c'est le postulat maître. Le déterminisme est aussi la loi constitutive de la nature humaine puisque l'homme est un «être formé par la nature et circonscrit par elle²⁰»; comment dans ce cas l'accorder en même temps à la magnification de la puissance et de la liberté humaine? On en vient ainsi à affirmer que l'homme est à la fois le produit et le maître de la nature, ou encore, que sa volonté dépend de sa propre organisation et des causes extérieures mais qu'il a le pouvoir de faire ce qu'il veut.

Les Lumières tentent de l'intérieur de leur rationalisme pragmatiste de construire une solution à ce dilemme. Le sensualisme de Locke, dont les thèses fondamentales seront reprises et accentuées par Condillac, fournit alors le soubassement épistémologique unique aux formulations positives, qu'elles soient athées ou déistes, du refus central: se passer de la métaphysique pour interpréter la nature de l'homme, ses pouvoirs, ses limites, autrement dit ses droits épistémiques et ses devoirs moraux et politiques. Les principales lignes de force selon lesquelles seront déroulées les implications à incidence pratique du sensualisme et de l'anti-innéisme lockéens apparaissent, d'une part, dans les thèses doctrinales de ce qu'on a appelé *l'individualisme possessif*²¹, d'autre part, dans les développements, à cette époque, de la philosophie politique et de la philosophie du droit. Les plus notables se font à partir de l'idée que les problèmes, dans le domaine de la connaissance ou de l'action, sont réglés par la maîtrise progressive de l'environnement. C'est de cette

manière que sont défendues la liberté naturelle de l'homme, l'égalité et la tolérance dans les rapports sociaux; la régulation de ces rapports devant être assurée par des lois dont les conditions se calquent sur celles imposées par la nature physique ou morale²².

Ce sera, au demeurant, surtout sur le plan du droit, posé comme l'expression de l'éthique et du politique, que se résolveront en partie les contradictions du siècle en attendant leur éclatement sur le plan pratique, ou plutôt leur *Aufhebung*, par les oeuvres de la Révolution. Le droit étant désacralisé comme le reste, la loi positive succède à la loi divine, le commandement de la volonté raisonnable et vertueuse tendue vers le bonheur se substitue au commandement divin, le droit des peuples (et c'est le contrat social) remplace le droit sacré. L'homme pour sa part ne doit plus rien à Dieu; ce n'est plus, selon la vieille métaphore, une image divine mais un corps, donc un individu, au sens nominaliste, et tout ensemble, une raison, une volonté, une intention, donc une personne au sens réaliste. À ce double titre, qui reste contradictoire, il accède au droit naturel subjectif dont la fonction est de (ou du moins devrait) lui garantir, dans sa vie sociale et politique, à lui comme à sa postérité²³, la propriété, la sûreté, l'égalité, la liberté, bref toutes les conditions de possibilité du bonheur.

On découvre dans les conceptions sensualistes relatives à l'activité de la raison humaine, la loi qui fonde l'autonomie de l'homme et qui garantit par là le bonheur individuel ou collectif par le bon usage de ses sens. Jean-Jacques Rousseau, dans *Les Confessions*, appelle cette nouvelle morale du bonheur et du sentiment qui s'appuie sur la vision lockéenne d'ensemble de l'homme, *le matérialisme du sage*. Il se félicite que «tout agit sur notre machine et sur notre âme, par conséquent tout nous offre mille prises presque assurées pour gouverner dans leur origine les sentiments dont nous nous laissons dominer²⁴». De leur côté, tout comme le déiste Jean-Jacques Rousseau, les matérialistes plus radicaux du siècle, les Diderot, les Helvétius, les d'Holbach, même s'ils s'opposent²⁵ entre eux, ou du moins divergent, sur le type de déterminisme qui gouverne l'homme — celui de la nature ou celui de la culture — ne mettent cependant pas en cause la sensibilité comme le principe élémentaire de l'activité humaine. Ils interprètent le déterminisme auquel cette activité est soumise dans le sens d'une théorie de la causalité. Cette dernière reçoit la charge d'expliquer, d'une part, la perfectibilité et la sociabilité de l'homme, d'autre part, le progrès de

la connaissance, des sciences et des arts, c'est-à-dire le progrès de la Raison qui entraîne le progrès de la société vers le bonheur. L'environnement, le milieu dans lequel le travail intellectuel ou empirique est conduit, impose les tâches, suggère les styles de pensée et de vie, dessine les limites à l'action humaine et, en retour, est transformé par le travail accompli.

La nouvelle manière d'assigner la nature de l'homme et d'envisager la sensibilité comme sa qualité primordiale, à lui comme à la Nature, a des implications tout aussi profondes sur le plan moral et politique. Poser l'homme comme un être essentiellement physique dans un enchaînement naturel et culturel de causes et d'effets, c'est le laver de toute souillure originelle. L'homme n'a pas à rougir de lui-même ni de ses mouvements naturels. Les valeurs spirituelles par lesquelles l'homme voulait seulement se définir ou s'apprécier sont mises en rapport avec les valeurs sensibles trop longtemps humiliées à l'intérieur de la tradition chrétienne et de la philosophie du renoncement et de l'apprentissage à la mort. Avec l'exaltation de la nature de l'homme comme pensée, action et jouissance²⁶, une nouvelle harmonie entre l'abstrait et le concret, entre la transcendance et l'immanence, entre l'universel et le particulier, entre le singulier (l'individu lui-même) et le général (l'ensemble de ses semblables), un nouvel équilibre se fait jour qui a pour nom le bonheur. Buffon le définit en une formule concise: «Nous sommes moins faits pour penser que pour agir, pour raisonner que pour jouir²⁷. ». Vouloir que l'homme jouisse de la vie, n'est-ce pas avant tout faire du droit au bonheur un droit légitime, naturel et fondamental, au sens de loi fondamentale d'un système de gouvernement?²⁸

L'invention du bonheur en ce moment de la culture est donc partie prenante de l'offensive généralisée de la Raison contre la Tradition et pour le Progrès. Elle permet de donner son visage concret et son contenu positif aux contre-attaques qui sont lancées à l'encontre de la tyrannie du trône et des impostures de l'autel. Mais mieux encore, la pensée du bonheur se trouve à la source d'un coup de force discursif dont le retentissement sera vite politique: c'est au nom du bonheur constitutif de l'être humain que la liberté et l'égalité seront déclarées droits imprescriptibles de l'homme et lois fondamentales de la démocratie et du citoyen.

On peut analytiquement diviser en deux temps le jeu de ce coup

de force; il porte sur les implications ontologiques du concept d'humanité dans sa relation avec l'idée qui sert maintenant de garant en lieu et place de Dieu, la Nature. Le premier temps s'organise autour des deux pôles de la relation qu'on s'efforce de saisir ensemble; le second tire la leçon morale et politique de la réélaboration à laquelle a été soumise la relation homme-nature: il suffira d'obéir aux lois de la nature et de l'aimer dans toutes ses manifestations pour atteindre le bonheur. Pour pouvoir tenir les deux bouts de la chaîne, déterminisme et liberté, ces «deux bouts de la chaîne qu'il faut laisser ouverte pour la mieux tenir», comme il est prescrit dans *Jacques le Fataliste*.

On commence, dans le premier temps, par décomposer l'unité abstraite sous laquelle on pensait jusqu'ici l'homme dans la multiplicité concrète et néanmoins bien liée de ses activités. De là, on passe à ce qu'on peut bien nommer l'inauguration du discours de l'histoire et, ensemble, du relativisme. Délaissant la vieille question de la nature éternelle et universelle de l'homme, on donne de lui une explication relative en considérant l'homme et les systèmes de société qu'il se donne dans leurs rapports à des conditions historiques et géographiques déterminées²⁹. Le premier temps permet de redéfinir l'homme comme un être qui sent, qui pense, qui veut, qui agit, qui vit en société, et dont la raison inventive et législatrice lui assure puissance et supériorité sur les autres animaux³⁰. Le recours traditionnel aux dogmes théologiques pour expliquer l'homme est ainsi abandonné au profit de l'histoire naturelle et de l'histoire tout court. C'est pourquoi l'*Encyclopédie*, s'appuyant sur l'autorité des travaux de Buffon et de Daubenton³¹, préférera parler, par exemple, de l'espèce humaine et soutiendra les théories de son unité en même temps que son évolution sous l'influence des facteurs naturels et sociaux.

Le deuxième temps tire les conséquences morales et politiques de ces considérations ontologiques et épistémologiques. Si le moteur de la connaissance et de l'action des hommes est constitué par le faisceau entier des activités humaines, sans oublier surtout ni les sens ni les passions, si la fuite de la douleur et la recherche du plaisir constituent un exercice naturel de la raison, alors le bonheur terrestre et social s'identifie maintenant avec la sagesse et le bien suprême que recherchaient les anciens philosophes. L'homme pour trouver la béatitude doit réaliser pleinement, *hic et nunc*, sa nature, ne plus nier une partie de lui-même ou encore y renoncer.

La morale comme la politique du bonheur donnent toutes deux une même leçon d'équilibre. Opposant à la récompense céleste du salut religieux la plénitude d'existence ici bas, l'eudémonisme permet à l'homme de réconcilier entre elles les parties de lui-même qui lui semblaient divisées. Les Lumières opèrent la mise en équation de la vertu avec le sentiment d'humanité qui doit *guider les pas* de tous et avec la pratique active de la *bienveillance pour tous les hommes*. L'article *humanité* explique: «Ce noble et sublime enthousiasme se tourmente des peines des autres et du besoin de les soulager; il voudrait parcourir l'univers pour abolir l'esclavage, la superstition, le vice et le malheur³².». C'est ainsi que s'enchaîne, par la traverse commune de la vertu et de la bienfaisance que l'on doit à tous nos *frères humains*³³, la morale du bonheur à la politique du bonheur. L'économie du bonheur obéissant à ce principe d'équilibre qui doit régir les rapports sociaux dans les *bons gouvernements* opposera au principe de l'autorité d'un seul, les bornes «des lois de la nature et de l'état³⁴» ainsi que le respect de la liberté et de l'égalité naturelles pour l'épanouissement de chaque citoyen³⁵. Montesquieu qui donne au siècle³⁶ son appareil conceptuel³⁷ dans le domaine politique, précise dans *L'Avertissement* de *L'Esprit des Loix*, à propos de l'usage du terme de vertu dans ce contexte, l'acception dynamique qu'il entend lui donner:

«Il faut observer que ce que j'appelle la vertu dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale ni une vertu chrétienne, c'est la vertu politique; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain.[...] j'ai donc appelé vertu politique l'amour de la patrie et l'égalité».

De même spécifiera-t-il, un peu plus loin, que le qualificatif d'«homme de bien» peut s'entendre tout aussi bien dans le monde politique que dans le monde moral, et qu'il n'est pas réservé uniquement à ce dernier:

«Enfin l'homme de bien dont il est question dans le livre III n'est pas l'homme de bien chrétien mais l'homme de bien politique qui a la vertu politique dont j'ai parlé. C'est l'homme qui aime les lois de son pays, et qui agit par l'amour des lois de son pays».

Les problèmes que peut poser le politique (et le moral subsumé sous le politique) peuvent se résoudre alors à la manière d'un problème de physique³⁸, dans la mesure où l'on accepte d'appliquer dans toutes ses conséquences logiques la définition de l'homme

comme un être naturel doué de sensibilité et de raison, d'une part, et que, d'autre part, l'on cesse d'opposer l'être individuel et l'être social³⁹. C'est sous cet angle qu'il faut considérer l'équivalence constante qu'établissent tous les penseurs de cette époque entre la chaîne: «vertu>><<amour-de-l'homme-et-des-lois» et la chaîne: «bonheur>><<liberté>><<égalité»; l'équation antithétique se traçant pour sa part de façon fort révélatrice entre le «vice>><<désordre» relié au «malheur>><<hors-la-loi». Par définition, l'action vertueuse explicitement laïcisée et *humanisée*, si l'on peut dire, sert l'intérêt de la collectivité⁴⁰. Dans l'esprit des théoriciens qui la prônent, cette idée, avec «la bienfaisance» qu'elle sous-tend, est destinée à faire pièce à leurs adversaires religieux qui voyaient l'ordre social ruiné dès lors qu'il n'était plus conçu sur la base des valeurs traditionnelles, chrétiennes et non laïques.

La manière de penser croise ici un style de vie. Non plus abaisser l'homme mais le grandir. C'est l'éducation (dont tout ce siècle s'occupe) qui doit s'attacher à développer en l'homme (perfectible) ses qualités naturelles et à fortifier en lui son aptitude naturelle à vivre en harmonie avec ses semblables (la sociabilité, la tolérance). L'homme verra ainsi que son intérêt propre s'allie avec celui d'autrui pour maintenir cette liberté et cette égalité de tous devant la loi dont il doit être en premier jaloux. Il comprendra, de même, que le meilleur des gouvernements est bien celui dont les lois permettent de «procurer la plus grande somme de bonheur qu'il soit possible», ainsi que l'écrit D'Alembert en 1755 dans l'*Éloge de Montesquieu* sur lequel s'ouvre le tome V de l'*Encyclopédie*.

Le bonheur sert à nommer ensemble les principes, les vertus et les valeurs auxquelles les Philosophes tiennent le plus: la loi, la liberté, l'égalité, l'humanité. Penser le bonheur est pour eux penser la révolution, la course de l'Histoire. C'est avec la conviction que bonheur et lumières sont inséparables que l'*Encyclopédie* a pu être conçue comme une entreprise destinée à changer *la façon commune de penser*, et capable d'opérer ce bouleversement à tous les paliers de la vie sociale. Le bonheur qu'il soit individuel ou collectif, moral ou politique, entraîne avec lui l'idée de plaisir comme son moteur et la réalité dynamique d'une tension comme son principe. Il s'agit non d'un donné mais d'un construit indéfiniment répété et répétable; une quête, une conquête, une *pragma*, tout à la fois. Une équilibration volontaire et vigoureuse que régularisent les lois qu'on se donne ou qu'on découvre et dont la pratique, l'énergie se définit vertu. C'est à chacun des êtres sensibles et raisonnables voués à vivre ensemble, que revient la tâche d'actualiser, au confluent de deux forces, le

concept d'humanité, et faire se rejoindre par là les deux nécessités qui gouvernent la part naturelle de l'homme aussi bien que sa part sociale et culturelle. C'est au cours même de cet effort de conciliation que l'homme se maintiendra libre et heureux et qu'il pourra trouver «sa sûreté à l'ombre des lois»; que la liberté dont l'égalité est, sous l'égide du droit naturel, présentée par Jaucourt dans l'*Encyclopédie*⁴¹, comme son principe et son fondement, que la liberté et l'égalité de droit pourront devenir sous la Révolution une égalité et une liberté de fait. L'article «gouvernement» dans l'*Encyclopédie*, sous la plume du même Jaucourt, est on ne peut plus clair:

«Ce n'est pas assez que d'abroger les lois qui sont des défauts dans un état, il faut que le bien du peuple soit la grande fin du gouvernement. Les gouverneurs sont nommés pour la remplir; et la constitution civile qui les revêt de ce pouvoir, y est engagée par les lois de la nature, et par la loi de la raison, qui a déterminé cette fin dans toute forme de gouvernement, comme le mobile de son bonheur. Le plus grand bien du peuple, c'est sa liberté. La liberté est au corps de l'état, ce que la santé est à chaque individu sans la santé, l'homme, ne peut goûter de plaisir sans la liberté, le bonheur est banni des états. Un gouverneur patriote verra donc que le droit de défendre et de maintenir la liberté, est le plus sacré de ses devoirs⁴².».

Les conditions politiques du bonheur

Cette politique du bonheur, avec les actions, les idées, les principes, et les valeurs qu'elles subsument, et que le parti des Philosophes, le *parti de l'humanité*, défend en première ligne parmi les élites intellectuelles, comme l'ossature même du projet des Lumières, sera érigée par la Révolution⁴³ en fondement de ses lois. Aussi bien a-t-elle agi et continuera-t-elle d'agir, sous le visage nouveau que lui façonne les hommes de la Révolution, comme ferment des transformations auxquelles ils procéderont et qu'ils s'efforcent de répandre sur l'Europe aussi largement que possible.

Cependant, avant de passer à la fin de ce chapitre deuxième et au cours des deux chapitres suivants (3 et 4), à l'illustration des modes discursifs de la lutte philosophique pour l'égalité et la liberté, menée au nom des droits et des devoirs de l'humanité — égalité et liberté que la pensée des Lumières pose comme les conditions de réalisation du bonheur social —, nous devons faire un rapide survol de la chaîne sémantique qui, à l'époque de l'*Encyclopédie*, fixe à l'intérieur du *koînon*, à l'intérieur du discours culturel commun, la signification et les rapports mutuels des termes, égalité, liberté, humanité dans lesquels s'exprime l'offensive nationale du bonheur

et du progrès.

Car ce n'est pas seulement à Paris que souffle depuis au moins les années 1720, le vent de liberté et d'égalité⁴⁴ fortifié par la diffusion et le progrès concomitants des connaissances. «Toute la France moyenne s'est mise à penser ou tout au moins a voulu apprendre et réfléchir⁴⁵». Les artisans du progrès de la Philosophie⁴⁶, les mobilisateurs de l'opinion publique en faveur de la cause de l'homme et de ses droits naturels sont alors Montesquieu, Voltaire, Diderot et son équipe de l'*Encyclopédie*, Rousseau. Ils comptent, et ils agissent, comme les plus heuristiques parmi les metteurs en scène des représentations qu'agite ce siècle en quête d'interprétation; d'une interprétation des révolutions qu'il est en train de vivre. Aux yeux extérieurs, les Philosophes, malgré leurs divergences internes, se confondent dans la tâche unique qu'ils se sont eux-mêmes assignée et qui consiste à repenser leur monde. Leur combat est relayé par le concours de diverses institutions, notamment les Académies de Paris et de la province, les loges et les ateliers maçonniques⁴⁷, ou encore, au niveau des petites gens, par le truchement des écrits, des almanachs, des brochures, des gazettes, qui colportent les nouvelles façons de connaître et de s'émouvoir.

L'évolution des mentalités est aussi bien facilitée par la convergence d'événements sociaux aussi divers que le développement de la bureaucratie qui a entraîné une augmentation du nombre de «lettrés» ou du moins de personnes cultivées avides de s'instruire; l'opposition du Parlement à l'absolutisme royal qui maintient vivant l'esprit de controverse; la diffusion, malgré la censure, à travers les cafés, les clubs, les salons des idées et des écrits des Philosophes, salons qui, de surcroît, fournissent en protecteurs puissants les écrivains; le rayonnement du français sur toute l'Europe qui en fait sa langue et sa culture commune et la tendance qui s'accroît d'autant vers le cosmopolitisme et la tolérance. De plus, le déclin de fait de la persécution religieuse, de la torture s'accompagne de l'humanisation des lois de la guerre et de celles qui régissent l'esclavage.

«Les centres des ténèbres partout se resserrent», constate Diderot; cet amenuisement entraînant avec lui le sentiment exaltant que la réparation est toute proche, grâce à la raison, grâce aux progrès des Lumières. Les idées de liberté et d'égalité telles qu'elles se font jour, la signification nouvelle qui est en train de s'y attacher, les tâches ou les devoirs qu'elles entraînent de la part des hommes, sont donc d'abord liés aux pouvoirs de la raison, à la liberté de penser que

son exercice procure et à l'égalité qu'elle instaure dans les rapports entre les êtres humains, puisque ceux-ci ont tous reçu à la naissance la raison en partage, sans égard aux distinctions de race, de couleur, de sexe, de rang ou de religion. La triade dialectique, humanité, liberté, égalité, mesure les changements culturels qui prennent place; elle ne fait que dramatiser la lutte de la raison qu'incarne le discours philosophique et la résolution de cette lutte par la Révolution. Une culture pose ainsi pour un auteur les problèmes dont il traite et lui procure son information; l'auteur répond à sa culture avec ses talents et ses idiosyncrasies. Ce faisant, il ne livre pas simplement à son public, ou à ses lecteurs futurs, le reflet de son temps mais il le change aussi par sa critique. Et une oeuvre, quelle qu'elle soit, devrait nous faire regarder en même temps dans les deux directions que sont sa source et ses produits: l'auteur qui dit, redit, recrée les mots que la culture lui donne et que, à son tour, il lui redonne...

Les relations qu'entretient le sentiment d'humanité — qui progressivement va se muer en celui de la fraternité, pour les raisons que nous avons vues⁴⁸ — avec la liberté et l'égalité ne sont pas très simples. Tandis que celles-ci sont susceptibles, ainsi qu'elles l'ont été effectivement, de faire l'objet de lois et de décrets tout en constituant des principes juridiques proprement dits, les sentiments d'humanité ou de fraternité semblent dépourvus de toute portée juridique concrète bien qu'ils se rapportent, tout comme l'égalité et la liberté, à la définition du concept d'homme sur lequel s'appuient les revendications naturalistes. De même, on considérera la fraternité comme un sentiment créateur de liens étroits mais laissés au bon vouloir individuel des gens qu'elle unit.

Il nous semble pourtant que le sentiment d'humanité, la vertu de bienfaisance ou de bienveillance qu'il entraîne, et aussi bien le sentiment de fraternité, son successeur immédiat sur la scène socio-symbolique, répondent tout sentimentaux qu'ils fussent, à une exigence du combat de la raison et s'opposent pareillement aux résistances que la raison doit briser. Nous trouvons précisément dans le fait que le terme de fraternité se soit substitué, aussitôt le déferlement du drame révolutionnaire, au terme d'humanité, dans le fait aussi que ce terme d'humanité ait été préféré, en revanche, pendant les Lumières philosophiques, en raison de ses connotations moins passéistes à une fraternité fondée sur le concept plus englobant de chrétienté, un exemple bien clair du type de rapports qu'entretiennent le sentiment d'humanité et plus tard, celui de fraternité avec les deux autres éléments du tryptique républicain.

Pendant les Lumières, le sentiment d'humanité aura tenu lieu de synonyme prudent à une égalité et à une liberté qui ne seraient pas seulement naturelles et civiles, mais sociales et politiques, alors que pendant la Révolution, et le passage objectif qu'elle permet de faire de la condition d'homme à celui de citoyen, entres autres par l'abolition des privilèges ou par le discours sur le partage et la redistribution des biens, la fraternité passe du rapport synonymique à un rapport d'identification: la liberté et l'égalité sont devenues assez «réelles» pour que l'on puisse mettre un terme légal⁴⁹ dans une société de frères, de citoyens libres et égaux entre eux, aux discriminations ou aux dominations qui subsistaient encore⁵⁰. Autrement dit la vertu d'humanité oblige chacun à accomplir socialement la liberté et l'égalité de tous par les pratiques de bienveillance et d'humanité, ou du moins, à réduire, autant que faire se peut, les inégalités et les injustices. C'est alors qu'on peut véritablement se dire comme Diderot le déclarait à Hume, «citoyen du monde».

Le passage au concept de fraternité correspond sur le plan historique à un double changement: politique et culturel. Le changement politique est manifeste avec l'institution d'une république démocratique qui, par ses lois, s'efforce d'étendre au domaine social les idées de liberté et d'égalité, et d'actualiser, sur le plan collectif, le contenu sinon la forme des pratiques de bienveillance et de bienfaisance, au nom des liens fraternels (*les doux noeuds de la fraternité*⁵¹) qui doivent unir les membres d'une même société en tant qu'ils sont pensés comme citoyens. Un changement culturel aussi: le resserrement d'une société comme un tout politique unique, et qui plus est menacé, entraîne avec le déclin du cosmopolitisme, le resserrement de ses membres et l'insistance sur l'amour de la patrie immédiate (son pays et les lois-valeurs qui le gouvernent), amour que l'on placera avant l'amour idéal de la patrie *supérieure* (l'espèce humaine).

Dans un cas comme dans l'autre, aussi bien sous les Lumières que pendant les trois grandes phases selon lesquelles les historiens ont coutume de diviser la Révolution⁵², on peut dire que le rapport de l'*humanité* ou celui de la *fraternité* à l'*égalité* et à la *liberté* est un rapport d'ordre pratique et révolutionnaire. L'extension et la compréhension des concepts respectifs d'égalité et de liberté varient de façon inversement proportionnelle à l'extension et à la compréhension du concept d'homme; de ce concept qui renvoie à la condition d'homme dont le XVIII^e siècle pensait qu'il fallait

toujours partir, à laquelle il fallait toujours revenir, et qui, en conséquence, contenait le tout. *L'humanité* des Philosophes, la *fraternité* des Républicains répondent à une visée symbolique-idéologique orientant à long terme le devoir-être de *l'ensemble* des rapports sociaux, moraux et politiques entre les hommes⁵³; *l'égalité* et *la liberté* constituant pour leur part les moyens de rectification⁵⁴ immédiate de la réalité sociale. Leur application raisonnée permet de réduire l'écart entre deux systèmes, entre la nature humaine et le système social, entre les propriétés et les valeurs inhérentes à l'être de l'homme, d'un homme fait pour le bonheur politique et social, et leur plein épanouissement que le politique retarde: «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux⁵⁵.». La Fête de la Raison, sous la Révolution, les Fêtes Décadaires décrétées le 18 floréal, an II, le dernier discours de Robespierre qui commente le 8 thermidor, «cette ambition généreuse de fonder sur terre la première République du monde [...] sur la puissance de la raison [...], la théorie des droits de l'humanité, et sur les principes de la justice⁵⁶», célèbrent la Gloire de la Raison qui est en même temps la Gloire de la Fraternité, de la Liberté et de l'Égalité puisqu'elles mènent ensemble au bonheur des hommes. Et ce Triomphe de la Raison n'est pas autre chose que sa mise en pratique, c'est-à-dire, comme Rousseau le voyait déjà, la mise en pratique des vertus naturelles de l'homme par *la fraternité publique*.

Au XVIII^e siècle, liberté et égalité ne sont pas deux concepts à dissocier dans leur élucidation, comme pour la pensée politique contemporaine, mais s'appellent l'une l'autre: que tous les hommes naissent libres *et* égaux en droit comme le souligne le premier article de la *Déclaration* de 89⁵⁷, est une proposition que l'on retrouve avec des sens divers et parfois contradictoires sous la plume de tous les Philosophes, ainsi qu'on le verra dans un instant avec les textes théoriques qui nous permettront d'approfondir tour à tour les relations entre ces deux notions. Diderot, dans une lettre célèbre à la princesse Daschkoff (3 avril 1771) affirme que l'esprit du siècle se caractérise par la liberté: «Chaque siècle a son esprit qui le caractérise; l'esprit du nôtre semble être celui de liberté».

La formule peut se vérifier dans tous les domaines et de différents points de vue⁵⁸ mais à chaque fois la revendication de la liberté est reliée politiquement à celle de l'égalité de tous devant la loi. Sur le plan économique, le développement du libéralisme et des thèses physiocrates, que résume admirablement le «laissez faire,

laissez passer» de Gournay, exige la réglementation du commerce — et l'on sait que commerce signifie étymologiquement la mise en commun des produits —, par la libre concurrence et celle de l'enrichissement collectif par l'égalité théorique des producteurs devant l'impôt. Sur le plan des mœurs, la valorisation du «libertinage» et les débuts du féminisme⁵⁹ présuppose l'égalisation des rapports entre les sexes. Sur le plan social, les Philosophes, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau et, vers la fin du siècle, l'abbé Raynal⁶⁰ font campagne pour l'abolition du servage et de l'esclavage, pour la tolérance, pour l'éradication de toutes les formes de violence et du despotisme. Ils réclament *les droits de la justice et de l'humanité*, luttant inlassablement pour *arracher au fanatique son poignard et au superstitieux son bandeau*⁶¹. Deux principes soutiennent cette lutte: l'uniformité de l'espèce humaine qui implique que les hommes, sans distinction de race, de religion et de classe jouissent d'une liberté et d'une égalité originelle; la doctrine de l'équilibre des pouvoirs dans le système de gouvernement.

L'uniformité statutaire de tous les hommes commande, en matière de politique et de religion, la tolérance, la sûreté, la liberté d'expression et le droit pour chacun d'embrasser l'activité de son choix. Ce principe égalitariste s'appuie sur le postulat métaphysique d'alors qui définit de manière générale la liberté dans sa relation avec la volonté, c'est-à-dire comme le libre-arbitre auquel, néanmoins, l'urgence — et la nécessité qui gouverne la nature humaine — de la pratique interdit la *liberté d'indifférence*⁶². Voltaire, par exemple, déclare dans son *Dictionnaire Philosophique* (1764) à l'article «De la liberté» que celle-ci réside *dans le pouvoir d'un individu de faire ce que sa volonté exigeait d'une nécessité absolue*. Il s'efforce de concilier ainsi déterminisme et liberté: «la volonté n'est pas libre, dit-il, mais les actions d'un homme le sont.[...] Vous êtes libres de faire quand vous avez le pouvoir de faire.»

Sur le plan de la liberté politique, Voltaire, comme le Diderot de *Jacques le Fataliste*⁶³, lie la liberté au pouvoir politique⁶⁴ pour faire dépendre de cette relation la nature et les limites de l'égalité politique. Dans l'article «égalité» du même *Dictionnaire*, si Voltaire déclare qu'elle «est à la fois la chose la plus naturelle et la plus chimérique», c'est qu'une société est «nécessairement divisée en deux classes, l'une d'opresseurs, l'autre d'opprimés» et que la subordination d'un homme à un autre vient de l'existence de ses

penchants et de ses besoins; ceux-ci créent (naturellement) la condition de dépendance de l'homme puisque leur satisfaction renvoie obligatoirement à une instance externe dont les lois et l'action forment une série indépendante. «Tous les hommes, conclut Voltaire, seraient nécessairement égaux s'ils étaient sans besoins».

L'assujettissement de l'homme, la limitation de sa liberté, c'est-à-dire de sa puissance et de son autonomie, l'inégalité, l'infériorité, l'injustice qui s'ensuivent, proviennent au premier chef pour Voltaire de causes psychologiques et morales, ensuite de causes politiques et sociales (c'est l'une des leçons de *Candide*), et le plus sûr des remèdes à ces *malheurs* est l'indépendance financière de chaque individu (le droit de propriété), l'accessibilité de tous aux charges et aux fonctions de l'État, ainsi que l'établissement de lois qui garantissent dans les gouvernements la liberté de penser et de s'exprimer. Le principe de l'uniformité de l'espèce humaine se conjugue alors à la définition de la mission (restreinte) de l'État vis-à-vis de l'individu. La *sûreté* à laquelle a droit chaque citoyen, et que l'État a vocation de maintenir, fait de chaque individu la source innombrable de l'énergie sociale. Les inégalités de fait qui subsistent ne sont tolérables qu'à condition d'être rendues compatibles avec «l'exigence d'humanité», c'est-à-dire avec «ce qui est dû le plus incontestablement à autrui⁶⁵».

L'idée d'égalité des hommes devant la loi est sous-jacente ici aussi à l'idée de liberté naturelle et civile. De là les efforts, en matière pénitentiaire, pour réclamer la proportionnalité des peines aux crimes⁶⁶, et l'abolition de la torture; de même, comme Montesquieu le montre dans l'*Esprit des Lois*, la nécessité d'instituer une fonction nouvelle de l'État, l'assistance sociale⁶⁷, concept qui vient relayer, au plan collectif, sous la justification de la solidarité sociale, la vertu de bienfaisance. Enfin, et toujours à ce chapitre de la mission utilitaire de l'État, la réforme de l'éducation est prônée. Le rôle que joue l'éducation et, conjointement, la diffusion de l'instruction, voient leur dimension politique soulignée: facteur de diminution de l'infériorité sociale et de la domination de l'homme par l'homme⁶⁸. Elles tirent leur importance, et du coup, leur justification, de l'utilité de leur contribution à l'humanité et à la société. L'*Émile* formule du point de vue pédagogique, la convergence des principes d'égalité et de liberté dans ce mouvement pour ramener l'homme vers la nature et la vertu, conditions impératives du bonheur. Jean-Jacques Rousseau préconise pour l'enfant: «préparez de loin le règne de sa liberté», quant aux adolescents, il demande:

«faites-en vos égaux, afin qu'ils le deviennent.»

Mais c'est à propos de l'orchestration par les Philosophes de la réflexion commune⁶⁹ sur le second principe que nous venons d'évoquer, le principe de l'équilibre des pouvoirs, que l'on trouve de la manière la plus frappante cette indistinction de la liberté et de l'égalité qui oriente uniment le combat du siècle pour la régénération de l'homme. La théorie de l'équilibre des pouvoirs suppose en même temps leur séparation et leur autonomie relative: un pouvoir législatif avec deux chambres de représentants dont une au moins est élue, un pouvoir exécutif et un pouvoir judiciaire. C'est Montesquieu qui donne le ton avec son analyse de la Constitution d'Angleterre⁷⁰ et les conséquences normatives qu'il en tire insensiblement pour ce que doit être un régime réaliste de liberté. Les articles *liberté* et *égalité* de l'*Encyclopédie*, très longs et très structurés chacun, reprennent largement dans leur argumentation les positions de Montesquieu⁷¹. Jaucourt, l'auteur des deux articles en question, tire la leçon de la méthode expérimentale et savamment comparative du *Président*, pour plaider une réforme du régime politique français, réforme qui aura à passer par la redéfinition conjointe de l'égalité et de la liberté politique. Les deux articles distinguent chacun de la même manière les diverses acceptions de la liberté et de l'égalité en fonction des registres naturel, individuel, politique et social où elles se déploient et dégagent tour à tour les implications⁷² que chacune de ces acceptions recèlent.

Pour commencer, Jaucourt s'accorde avec Voltaire en ce qui concerne les définitions générales respectives de la liberté et de l'égalité. Il fait reposer l'égalité sur «la constitution de la nature humaine commune à tous les hommes⁷³» et la liberté sur «le pouvoir qu'un être intelligent a de faire ce qu'il veut conformément à sa propre détermination». La liberté naturelle, ensuite, est liée à l'égalité naturelle comme son *principe et son fondement*.⁷⁴ Passant enfin à ce qui lui semble le plus explosif, Jaucourt, s'inspirant explicitement de Montesquieu, pose l'unité de la liberté et de l'égalité politiques dans le droit imprescriptible de propriété, et la convertibilité réciproque des deux notions dans leur commune référence à la loi; les lois, autrement dit, sont les seules conditions d'existence de la liberté et de l'égalité des citoyens dans une société. Ainsi à l'article *égalité* qui déclare: «Dans l'état de nature les hommes naissent bien dans l'égalité, mais ils ne sauraient y rester; la société la leur fait perdre, et ils ne redeviennent égaux que par les

lois», répondent dans l'article *liberté*, les deux définitions de la liberté, l'une du point de vue de l'État, l'autre du point de vue du citoyen, qui fait reposer le *sol natal* de la liberté sur le granit de la loi: «La liberté politique d'un État est formée par des lois fondamentales...», et «la liberté politique du citoyen est cette tranquillité d'esprit qui procède de l'opinion que chacun a de sa sûreté [...] De bonnes lois civiles et politiques assurent cette liberté⁷⁵.». En ce qui concerne l'égalité absolue ou la liberté absolue, Jaucourt est d'accord avec Voltaire pour la qualifier comme lui de *chimère que peut à peine enfanter une république idéale*⁷⁶ et pour voir avec Montesquieu dans le régime anglais l'expression pragmatique, garantie par les lois et l'expérience de la réalité, de l'idéal contemporain de liberté et d'égalité.

Rousseau, en revanche, voudra aller au-delà de la simple égalité et liberté civiles et, renouant avec l'Âge d'Or de l'antique démocratie, fonder de manière contemporaine par la loi, l'égalité et la liberté matérielles et sociales, c'est-à-dire l'égalité et la liberté absolues. Dès le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Rousseau met dans la propriété la cause essentielle de l'inégalité. Le *Contrat* reprend et développe les intuitions du *Second Discours* — Rousseau sera suivi en cela par son épigone Mably et ses lecteurs radicaux de la Montagne — proclamant: «Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux: la liberté et l'égalité». Peut-être plus fortes encore sont les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, l'ultime témoignage de la pensée politique de Rousseau et de la confiance qu'il met, à l'instar de tous les Philosophes, dans la puissance souveraine de la loi devant laquelle *toute autre autorité se tait*⁷⁷. Critiquant la structure en trois ordres de la société polonaise, Rousseau y voit un déni de «la loi de la nature, cette loi sainte, imprescriptible, qui parle au cœur de l'homme et de sa raison et selon laquelle les lois n'obligent que ceux qui les ont votées personnellement⁷⁸.». Il tonne alors contre les nobles polonais qui bafouent ainsi les idées de liberté, d'égalité et de fraternité-humanité: «Soyez plus, soyez hommes. Alors seulement vous serez heureux et libres, mais ne vous flattez jamais de l'être, tant que vous tiendrez vos frères dans les fers⁷⁹.».

L'émancipation de la Jeune Amérique apparut d'emblée pour les générations éduquées par les Philosophes comme une grande

victoire des deux principes qui soutenaient leur lutte contre la tyrannie et contre le mal de l'inégalité. Dans l'imaginaire du XVIII^e siècle, une représentation neuve de la liberté et de l'égalité commençait à s'élaborer; c'est principalement elle, supposons-nous, qui viendra alimenter le discours de la Révolution et la conforter dans le sentiment qu'elle innove, symboliquement parlant, par rapport aux Lumières. Cette représentation se nourrit de la surimposition de deux images de la liberté et de l'égalité politiques: l'image anglaise propagée sur le continent par Montesquieu et par l'*Encyclopédie*, et qui est actualisée par le système de la monarchie constitutionnelle dont on juge qu'il fait la grandeur et la prospérité des citoyens de l'Angleterre; l'image d'une république à l'antique dont le culte est enseigné dans les collèges et que retravaille le modèle rousseauiste du *Contrat*: une liberté-égalité-participation au pouvoir dont le prix est une aliénation partielle et librement consentie des droits individuels. Cette dernière image se voit fortifiée dans les faits — et sans doute dans son éventuelle prééminence — d'une part, par la restauration effective des valeurs républicaines qu'elle implique avec la Déclaration d'Indépendance du 4 juillet 1776 pour «la vie, la liberté et la recherche du bonheur»; d'autre part, par la victoire finale des *insurgents* contre la métropole anglaise et l'établissement triomphal d'un système de gouvernement, la démocratie, qui n'a rien à voir avec aucun des systèmes traditionnels de l'Europe.

Comment ne pas être galvanisé par le désir qui devient destinée, la destinée d'un peuple, et qui plus est, montre à la fois contre une rassise *Encyclopédie*, dont le discours du coup bascule du côté du camp de la tradition, et contre la puissante monarchie constitutionnelle qui vient d'être défaite, la dimension opératoire de lois fondées sur l'égalité et la liberté absolues. C'est la reconstruction réaliste à l'époque moderne d'une démocratie à l'image de celles de la Grèce et de Rome, c'est la renaissance des vertus politiques jugées utopiques par le *Président*, chimériques par l'*Encyclopédie*, c'est au bout du compte la *vindicatio* de tous «les esprits ardents d'une jeunesse que partout on élevait dans l'admiration des héros de la Grèce et de Rome [...] et qui n'apprenait à lire et à penser qu'en traduisant sans cesse les ouvrages des républicains les plus célèbres de l'Antiquité⁸⁰» qui s'exprime à travers la *Déclaration* de 89. La Révolution qui en fait son geste inaugural, a l'audace, et l'originalité, de vouloir concrétiser de cette manière la vivacité de sa représentation et l'exigence anthropologique de son idéal. Dans le cadre d'une

démocratie, l'union des individus libres et égaux entre eux forme la Nation qui ne peut avoir d'autre Loi que ce que ces individus ont décidé librement, et d'autre Pouvoir que celui auquel ils l'ont confié. C'est ainsi que s'est préparée l'ère de la liberté et de l'égalité telle que la première moitié du XIX^e siècle va la vivre, et que s'enlève sur cet arrière-fond ontologique la révolution intellectuelle, morale et politique de l'univers dont les Lumières philosophiques racontent le commencement.

«Tout le mal vient de l'inégalité...»

Les représentations individuelles et collectives, à certaines époques historiques déterminées, surtout pendant les périodes d'effervescence idéologique, s'amalgament par affinités sélectives, prennent un nouveau cours, insufflent une configuration culturelle encore inusitée, bref, concourent avec les pratiques sociales qu'elles animent à former et à transformer lentement ce qu'on appelle la vie et «l'esprit d'une époque». Ainsi que le remarque l'historien des idées, Peter Gay dans *The Enlightenment: an Interpretation*: «History of ideas is not merely diligent archeology but it is a creative archeology as well. There is not such a thing as a disembodied spirit of an epoch but ideas possess significant similarities. They cluster in families. Each idea has its own history, its private destiny, but in certain historical moments it allies with others and forms a school or a movement that can be properly identified⁸¹.».

Il en va particulièrement ainsi du projet des Lumières philosophiques et révolutionnaires qui trouve son commun dénominateur dans une *famille* d'idées promise à la plus inépuisable des fortunes: humanité-liberté-égalité. La critique de la tradition et de l'autorité, que celle-ci soit religieuse, morale, politique, esthétique, la revendication de l'autonomie et de la souveraineté nationale, la morale et la politique d'une anthropologie du bonheur, gagnent de proche en proche des couches de plus en plus nombreuses de la population. L'équipe des Philosophes qui s'est faite le héraut des nouvelles idées sont des alliés à contre-cœur mais c'est l'unicité de leur entreprise qui, pour la postérité, les maintient confondus: le même élan pour la modernité. Les Philosophes promettent un avenir radieux: le plus grand bonheur du plus grand nombre d'individus. Les aléas idéologiques feront que, par la suite, les acteurs révolutionnaires insisteront tantôt sur la première partie

tantôt sur la seconde partie de la formule alors qu'elle semblait aussi bien que la République naissante, une et indivisible. Les Lumières se présenteront pour les sujets-agents interprétants comme l'invention de la liberté et l'on débouchera sur 1789, ou comme l'invention de l'égalité et l'on arrivera à 1793, et, inéluctablement, à l'engloutissement, au ressac de l'Empire.

Mais de même que dans *La Recherche du temps perdu*, on s'aperçoit que le côté de Guermantes rejoint le côté de chez Swann, de même pour cette *archéologie créative* dont parle Peter Gay, le mouvement des Lumières, le mouvement de la Révolution qui le continue, qu'il emprunte le chemin de l'égalité ou le chemin de la liberté finit par se retrouver dans le même mouvement pour la modernité. Nous commencerons à suivre, du côté de l'égalité, les traces qu'il a creusées, et par étudier, à propos du débat philosophique sur la notion de représentation politique, les déterminations idéologiques du discours des Encyclopédistes et ensemble celui du «vertueux citoyen de Genève».

LA REPRÉSENTATION POLITIQUE ET LES PHILOSOPHES⁸²

La notion de représentation, au sens politique du terme, joue le rôle d'élément symbolique clé dans la lutte théorique des Philosophes des Lumières contre les formes de pouvoir alors existantes, pour la restauration de la souveraineté populaire et le rétablissement de l'égalité de tous devant les lois.

On peut la considérer, du point de vue de sa valeur épistémique, comme un point nodal de la conception que les penseurs développent du système social idéal et du type de relations qui devraient exister dans un tel système entre les sujets et le prince. Tout aussi bien, du point de vue de sa valeur pratique, la notion de représentation tient, à un double titre, une fonction idéologique (polémique-politique) essentielle. Si je définis *la représentation* comme un symbolème discursif familier à la société française du XVIII^e siècle depuis au moins le XVI^e siècle et les discussions à son sujet à l'intérieur du cadre culturel de références, la reconstruction sémantique de la notion peut alors apparaître comme un enjeu idéologique central dans la réorganisation herméneutique tentée alors par les Philosophes à des fins politiques. D'une part, le concept de représentation dont s'emparent les Philosophes leur fournit une arme discursive précise avec laquelle ils pourront continuer à exercer le rôle social qu'ils se sont eux-mêmes attribué: le magistère de l'Opinion, et de ce fait, continuer la gérance et la régularisation de la sémiosis d'ensemble.

D'autre part, les Philosophes proposant dans leurs divers écrits les redéfinitions de la représentation et de ses associations conceptuelles constituent autant d'interprétations des problèmes politiques du temps et établissent des prises de position à leur sujet. Ces expressions concrètes peuvent alors opérer, dans les boucles de matérialisation sociale du symbolique, comme moyens effectifs d'intégration de l'imaginaire politique collectif tout en assurant en retour aux divers éléments dont cet imaginaire est composé, diffusion, reconnaissance et imposition sur le plan social.

Le débat discursif autour de la notion de représentation s'est fait principalement — on peut le dire rétrospectivement — entre la tendance d'Holbach-Diderot, appuyée par toute la machine de l'*Encyclopédie*, et la tendance Rousseau, qui, bien que combattant en solitaire, tente lui aussi une application concrète de sa pensée avec les projets pour les gouvernements de Corse ou de Pologne, par exemple. La critique philosophique — les deux tendances précitées confondues — sur la nature, le statut, les limites, les effets du pouvoir de représentation, a su gagner au fur et à mesure de son développement, une audience de plus en plus nombreuse et hétérogène; elle s'est poursuivie avec virulence pendant toute la seconde moitié du XVIII^e siècle, pour trouver son dénouement historique proprement dit en 89, et surtout, en 93, comme on le sait.

Je suggère que cette critique philosophique, telle qu'elle se manifeste et qu'elle circule à l'intérieur du cadre symbolique global de référence d'alors, est une instanciation de la fonction sociétale des activités culturelles, une fonction d'organisation et de régulation de la *sémiosis sociale* d'ensemble⁸³. Le concept de représentation politique tel qu'il se construit alors dans le champ socio-symbolique commun, dans ce que j'appelle le *koînon*, tire son efficacité polémique des thèses soutenues sous les deux pôles contradictoires (Rousseau d'un côté, Diderot-d'Holbach de l'autre) par lesquels passe son axe conceptuel; son efficacité politique prend sa mesure dans le partage social allant s'élargissant des expressions discursives et des pratiques qui lui servent de vecteur matériel. De telles expressions lorsqu'elles parviennent à transformer comme elles l'ont fait, la vision politique d'ensemble de la société française de la fin du XVIII^e siècle, et à la rallier autour de la critique du pouvoir que conduisent les Philosophes, sont des révélateurs effectifs.

Ces événements nous renseignent sur la variété des fonctions sociales qui sont jouées, dans les circonstances, par ceux que

Gramsci appellera les «intellectuels organiques»: en l'occurrence, les Philosophes. Ceux-ci se trouvent confirmés, devant l'absence précisément des *véritables* représentants, dans leur rôle symbolique à valence idéologique, de représentants-substituts pour tout ce que les représentants politiques auraient dû ou pu faire. Qu'on y prenne garde, cependant, *véritable* est à interpréter au sens tel que s'il se modèle au long d'un circuit récursif de significations, tout ensemble par les philosophes et par la société de pensée qui fait des philosophes ses mandataires légitimes, ou du moins, ses porte-parole autorisés⁸⁴. Les opinions sont transformées en Opinion (publique), celle-ci est à la lettre souveraine, et les Philosophes en tant que «représentants» tirent d'elle leur autorité, le consensus tacite étant que parler au nom de l'Opinion, c'est parler au nom de la Nation.

Ce qui nous intéresse d'analyser ici porte non pas sur la valeur épistémique de la notion de représentation, mais sur ce que nous avons subsumé tout-à-l'heure sous sa valeur pratique, plus précisément sur les déterminations idéologiques qui orientent les enjeux sociosémiotiques dont elle est également porteuse. Je voudrais confronter les thèses de Rousseau relatives au régime représentatif (surtout, *Contrat Social*, I, II, III, chapitre 15) — et l'on verra comment on peut les distinguer comme «radicales» ou «libérales» selon qu'elles s'appliquent au pouvoir législatif ou au pouvoir exécutif — confronter les thèses rousseauistes, donc, à celles exprimant l'idéal politique des Encyclopédistes (la monarchie limitée)⁸⁵, notamment les articles suivants de l'*Encyclopédie*: «représentants», (de d'Holbach), «autorité politique», «citoyen», et «droit naturel» (de Diderot). Je rechercherai, sous leurs aspects discursifs, les déterminations à valence idéologique, polémiques et politiques, du discours philosophique commun sur la question de la représentation. J'examinerai les conjonctions et les divergences qui se font jour à travers l'expression théorique des principaux objectifs politiques que je crois rattachés à cette question, notamment la souveraineté du peuple, objectif qui se manifestera identique chez Rousseau et chez ses adversaires philosophes.

Je conduirai mon analyse en faisant ressortir les deux principales lignes de forces symboliques-idéologiques qui sont engrammées dans les textes mentionnées ci-dessus:

- a) la mise hors d'état de nuire de toute forme de despotisme, qui s'accompagne en contrepoint de la célébration des Lois (tendances conjuguées Rousseau-Encyclopédie);
- b) la mise en avant d'une solution de rechange relative au régime

politique: la monarchie limitée à l'anglaise (tendance Encyclopédie); la dépréciation de cette solution dominante qui s'est cristallisée autour de la coterie holbachique et la mise en avant de la «démocratie directe» (tendance Rousseau).

Je viens d'appeler *solution dominante* le type de régime préconisé par la tendance E⁸⁶. Il convient de justifier brièvement cette appellation en fonction du cadre d'analyse, que je vais expliciter dans un instant, et de voir, en quel sens, je peux considérer sous cette perspective les propositions de la tendance R comme formant à l'inverse la *solution dominée*, laquelle est néanmoins interactivement liée à la *solution dominante* dans l'élaboration de la solution gagnante, si l'on peut dire, sur le registre symbolique.

J'avance, par définition, en vertu du schème théorique qui sous-tend ma lecture⁸⁷, que les réévaluations rousseauistes se font à l'intérieur d'un cadre culturel d'interprétation préétabli dominé par la conceptualité de tendance E, et partant, que les conditions d'élucidation de l'ensemble des propositions de R, relatives au problème de la représentation, positives et négatives, se trouvent posées en relation à ladite conceptualité.

Notons maintenant les concepts sur lesquels je suppose que les tendances E et R s'affrontent, et au moyen desquels je compte les comparer; j'esquisserai auparavant les contours de la conjoncture historique à l'intérieur de laquelle apparaît la confrontation discursive mentionnée.

On sait que le régime représentatif anglais tel qu'il se pratique alors en Angleterre constitue aux yeux des philosophes du continent, à l'exception de Rousseau, un idéal-type politique. Le modèle politique anglais est utilisé par eux, tel un gabarit qui sert des fins stratégiques, soit pour dénoncer les pratiques nationales s'en éloignant, soit pour faire l'éloge de celles fort rares qui s'en rapprochent. Le même engouement pour l'Angleterre et les mêmes tactiques se répercutent au demeurant dans tous les domaines, scientifique, philosophique, artistique... La critique philosophique du système social et politique français, s'appuie sur le modèle anglais, soit pour l'endosser (tendance E), soit pour le critiquer (tendance R), et, plus particulièrement, pour souligner le statut politique équilibré dont jouissent les ordres composant la société. Les transformations que les philosophes souhaitent voir accomplies partent de l'évaluation défavorable qu'en commun avec l'Opinion⁸⁸, ils portent sur la situation sociale française: le sort inégal réservé à

l'expression des intérêts propres aux constituants des trois grands ordres sociaux. Alors que le clergé ou la noblesse ont les moyens de faire connaître leurs réclamations spécifiques au Souverain, le *peuple*, ainsi que disent les philosophes, le Tiers-Etat censé le représenter, se voit précisément peu et mal représenté⁸⁹.

Mes hypothèses d'analyse sont les suivantes:

La réalité objective des rapports sociaux étant ce qu'elle est en cette deuxième moitié du XVIII^e siècle, la lutte conceptuelle qui a pour objet d'assurer aux besoins, aux vœux ou aux intentions du *peuple*, une plus large comme une plus efficace représentation, sur le registre politique, passe par au moins deux séries de redéfinitions. Chacune des tendances E et R les parcourt à son tour et, toutes deux ont les thèses contractuelles pour assise théorique commune. Cependant si, au niveau de leurs déterminations idéologiques majeures, les tendances E et R se retrouvent unies, c'est-à-dire, selon mes postulats de départ, unies dans le rejet de toute espèce de despotisme et dans l'abandon des formes passées ou actuelles de tout gouvernement qui ne reconnaîtrait pas l'autorité souveraine des Lois, elles aboutissent à des conclusions qui, du point de vue de leur degré de radicalité, sont divergentes; ces conclusions concernent la nature et les fonctions politiques des représentants.

La première série conceptuelle que je distingue, travaillerait à enchaîner la redéfinition du citoyen, comme élément ontologique premier des sociétés, à celle de la liberté et de l'égalité politiques; elle repose sur l'analyse que font les philosophes des notions de *souveraineté nationale*, de *volonté générale*, d'*autorité politique* et de *loi*. La deuxième série que je suis, s'attacherait à relier la redéfinition du type de gouvernement (idéal) à la réévaluation de la place du peuple dans un tel gouvernement; s'appuyant sur l'analyse que font les philosophes de la notion de *représentants* ou des *délégués de la nation* ainsi que sur celle de leurs relations avec le prince, elle circonscrit leur rôle politique tout en le rapportant aux fonctions respectivement distinctes du pouvoir législatif et exécutif.

LE REPRÉSENTANT ET LE CITOYEN

La théorie du contrat ou du pacte social, en tant que théorie de l'origine de l'État, forme, avons-nous dit, l'arrière-fond commun, conceptuel et critique, des questions discutées dans les deux séries interdépendantes que nous avons distinguées pour les besoins de l'analyse. La portée idéologique de son utilisation nous semble

nette: les idées contractuelles en cours s'attaquent alors, telles que les écrits, autant de la tendance E que de la tendance R, le laissent entendre, à l'idée de monarchie de droit divin. La société s'est formée à l'issue d'un pacte passé entre des hommes donnés comme égaux et libres par nature. Le problème fondamental qui se pose à l'époque, et dont les théoriciens du contrat essaient de donner la solution, est résumé clairement par Rousseau: «Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant⁹⁰.».

Les hommes qui s'associent ne devraient pas pour autant perdre leurs propriétés naturelles, c'est-à-dire la liberté et l'égalité. L'établissement des lois servira à garantir leur maintien sous sa forme sociale et politique. Que l'interprétation des conditions ou des clauses de l'association soit faite par la tendance E ou par la tendance R, la liberté et l'égalité sont toujours posées comme les objets principaux de toute législation. La question théorique qui immédiatement rebondit est celle de l'origine de tout pouvoir. Sous son aspect politique, elle est menaçante pour l'ordre établi. En effet, elle entraîne, après qu'on aura déterminé la nature des engagements impliqués par l'acte d'association et du degré de leur réciprocité, deux actions: préciser le statut politique et social des parties contractantes et reconnaître ce qui forme la base de l'autorité légitime.

E et R s'accordent pour déclarer «qu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable»⁹¹ et pour placer dans le consentement des peuples⁹² ainsi que dans le consentement aux lois que la Société se donne, le fondement de l'autorité légitime, de la liberté et du bonheur de tous⁹³. On sait, en revanche le sens particulier que Rousseau donne aux mots de *Souverain* et d'*État*. Ces deux termes chez lui renvoient uniment au *Peuple* mais pour en qualifier deux états distincts: le *Souverain* n'est pas une personne mais l'ensemble du corps politique lorsqu'il fait les lois sous la suprême direction de la volonté générale⁹⁴; *État* désigne le peuple lorsqu'il obéit aux lois⁹⁵. La démocratie sera ainsi pour Rousseau la seule forme de gouvernement qui permette en fin de compte de garantir la souveraineté populaire, l'égalité et la liberté politiques, le respect de la volonté générale. La réponse de tendance E s'exprime

de façon plus mitigée.

Les divergences entre E et R à l'intérieur du champ notionnel commun que je viens d'évoquer, et au sein duquel se seraient élaborées leurs oppositions sur la question des représentants, me semblent pouvoir être rapportées tout autant à leurs partis-pris idéologiques différents qu'à leurs options ontologiques et méthodologiques distinctes. Les Diderot, les d'Holbach sont des matérialistes et des empiristes alors que Rousseau construit dans le *Contrat* une oeuvre abstraite, bâtie sur des *a priori* et soutenue par un raisonnement hypothético-déductif.

Les positions des représentants de la tendance E sont orientées, d'une part, par leur volonté de s'adresser à une réalité politique telle qu'elle est vécue *hic et nunc* par leurs concitoyens et de la prendre en charge discursivement. De là, l'évaluation qu'ils font des pratiques sociales telles qu'elles sont, et non comme elles devraient l'être; de là, les définitions qu'ils donnent de la liberté ou de l'égalité politiques lesquelles ne sauraient jamais être absolues ainsi que le montre la simple observation de n'importe quel système social, passé ou actuel. Au mieux, on ne peut que se rapprocher de l'idéal, et proposer des mesures *réformistes* destinées à limiter les abus jugés inévitables du fait de la vie en société. D'autre part, la tendance E a conscience qu'elle se confond avec l'opinion dont elle s'estime le mandataire légitime: aussi est-elle avant tout revendicatrice et n'entend-elle pas faire oeuvre académique originale en matière de droit politique mais oeuvre pragmatique. Il s'agit encore une fois *de rabâcher le catéchisme* comme le confiait plaisamment d'Holbach à son ami Diderot. Cela se traduit, en ce qui concerne le domaine politique, par le fait qu'on doit continuer à oeuvrer jusqu'à faire reconnaître à la France et à son souverain que la solution anglaise est la seule appropriée pour redresser la situation: c'est-à-dire la monarchie limitée, le partage des pouvoirs entre le monarque et les diverses composantes du peuple⁹⁶, les lois comme référence suprême, comme garantie des libertés civiques et politiques, comme expression de la volonté générale.

La résolution de ce qu'on entend par *citoyen* de même que la clarification de son rapport à l'autorité et à la souveraineté se soutiennent avant tout de ce complexe conceptuel idéologique dont je viens d'esquisser les contours. Les redéfinitions que ces opérations supposent chez E et chez R me semblent engager directement le débat sur la représentation tout en constituant le nerf de l'argumentation destiné à étayer les solutions respectives qu'elles proposent

au problème fondamental posé par l'idée de pacte social.

Un citoyen, déclare l'article *Citoyen*, est un «membre d'une société libre de plusieurs familles, qui partage les droits de cette société et qui jouit de ses franchises.» Liberté et accessibilité égale à tout ce que permet la société, et ce dans les limites permises par les lois, sont considérées comme des propriétés intrinsèques de l'état de citoyenneté; au reste, avant même d'être envisagées comme des qualités civiques, ce sont des qualités anthropologiques, si l'on peut dire, des caractéristiques de l'homme. Diderot répètera que «la liberté est, après la raison, le caractère distinctif de l'homme» et la liera à la volonté (*Histoire des Deux Indes*, *op. cit.*, Livre XI, ch. 24, t. XV)⁹⁷. De même Rousseau s'exclamera: «Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme⁹⁸.». Pour en revenir au plan politique, l'article précité de l'*Encyclopédie* précise qu'en temps de crise, «le citoyen sera pour celui qui fera pour l'égalité des membres et la liberté de tous.». Si la révolution cartésienne a permis, la première, de définir, sur le plan épistémique, l'homme comme le sujet de la connaissance, en appuyant les prétentions à ce titre sur la raison, «la chose du monde la mieux partagée», il semble bien qu'on puisse revendiquer comme un acquis des Lumières, le fait de l'avoir défini comme sujet de l'action, et dans une perspective politique, comme un citoyen égal et libre.

Les citoyens sont posés comme les ultimes composantes du système social, composantes en droit d'égale valeur entre elles, et jouissant dans les limites de la loi, d'une même liberté sur le plan politique. Les représentants seront d'abord définis en tant que tels, en tant que citoyens. Il faut souligner à ce propos deux éléments de divergence entre la tendance R et E lesquels se trouveront au fondement de leurs oppositions sur la part réservée au peuple dans le gouvernement (part que E restreint au choix de ses représentants) et sur la nature de la puissance (législative ou exécutive) qui sera confié au corps représentant. La différence prend racine, d'une part, dans l'insistance de la tendance E, qui suit sur ce point la doctrine de Locke, à définir par la propriété ce qui fait dans la réalité un citoyen, et à défendre le mode d'appropriation bourgeois fondé sur le travail. D'autre part, dans l'inclination à comprendre sous le concept de peuple, et ici ce sont les thèses des Physiocrates qui inspirent E, les propriétaires fonciers, les agriculteurs. Diderot comme d'Holbach voient dans la garantie de la possession des choses, une des premières fonctions de la société de même qu'ils

placent l'origine de toute législation dans le droit de propriété, de la distinction morale entre le juste et l'injuste (par «observation» ou «inobservation» des lois qui naissent pour faire respecter le droit de propriété), et qu'ils considèrent la propriété comme une loi fondamentale inscrite dans le droit naturel:

«[...] C'est la propriété acquise par le travail, ou par droit de premier occupant qui fit sentir le premier besoin des lois», écrit Diderot⁹⁹.

Et d'Holbach: «[...] les lois de la Nature donnent à chaque homme un droit que l'on appelle propriété, qui n'est que la faculté de jouir exclusivement des choses que le talent, le travail et l'industrie procurent¹⁰⁰.». De plus, aux yeux de ce dernier, que la citoyenneté soit liée à l'avoir foncier apparaît comme une garantie importante de l'intégration et du soutien subséquent du citoyen à la société dans laquelle il vit. Il conclut: «L'homme qui n'a rien dans un État ne tient par aucuns liens à la Société».

Il semble inutile de broder longtemps sur l'opposition de Rousseau à la doctrine politique de Locke, et comment, aux antipodes pour cela de la tendance E, il tient au contraire la propriété comme la source de tous les maux, et en particulier comme la cause première de l'inégalité sociale¹⁰¹. Il faut cependant relever que Rousseau ne plaide pas pour autant l'abolition de la propriété privée. Le peuple, même si cette notion gagne chez lui en extension et en compréhension, le peuple de sa cité idéale, le peuple à qui reviendra sans partage l'exercice de la souveraineté est un peuple composé de petits propriétaires à peu près égaux. Rousseau lie comme E la liberté politique à l'égalité; il sait aussi que l'accroissement des richesses les menace toutes deux. Aussi prescrit-il la limitation des richesses, l'abolition du luxe, le ralentissement du commerce et de l'industrie¹⁰² estimant seule la possession de petits biens agraires indispensable à l'indépendance financière¹⁰³.

En droite ligne avec cette conception du citoyen comme propriétaire¹⁰⁴, le terme de peuple pour E, et ce contrairement à R, ne recouvre pas l'ensemble des citoyens, sans distinction: la possession du sol définira les *véritables* membres du «peuple». D'Holbach va jusqu'à soutenir que l'*artisan*, le *marchand*, le *mercenaire* ne font partie du peuple que lorsqu'ils ont «acquis des biens-fonds»:

«Par le mot Peuple on ne désigne point ici une populace imbécile qui, privée de lumières et de bon sens, peut à chaque instant devenir l'instru-

ment et le complice des démagogues turbulents qui voudraient troubler la Société. Tout homme qui a de quoi subsister honnêtement du fruit de sa possession, tout père de famille qui a des terres dans un pays, doit être regardé comme un citoyen. L'artisan, le marchand, le mercenaire doivent être protégés par l'Etat qu'ils servent utilement à leur manière, mais ils n'en sont de vrais membres que, lorsque par leur travail et leur industrie, ils y ont acquis des bien-fonds. C'est le sol, c'est la glèbe qui fait le citoyen un Politique moderne a dit avec raison que la terre constitue la base physique et politique d'un Etat¹⁰⁵. ».

«ILS NE SONT QUE SES COMMISSAIRES!...»

S'il y a nécessité pour E et pour R, au moins au niveau du droit, d'inscrire l'égalité et la liberté comme règles nécessaires des rapports sociaux, si, cependant, il y a divergence de vues sur ce qui fait le citoyen, autrement dit sur la nature (le statut social) des représentants, les tendances précitées se rejoignent néanmoins sur une conception semblable de l'autorité et du rapport des citoyens-représentants à celle-ci, à partir du refus fondamental commun de trouver légitime la monarchie de droit divin.

On peut en résumer massivement les traits saillants de la façon suivante: l'autorité appartient au peuple; le peuple, à son tour, remet à ses ministres l'exercice du pouvoir; les limites d'un tel exercice et son usage légitime sont bornés par les lois de la Nature et de l'État. Je voudrais, en m'adressant conjointement aux articles «Droit naturel» et «Autorité politique», ainsi qu'aux livres (I, première version, II, version définitive) du *Contrat* dans ses chapitres qui traitent de la souveraineté en soi et de la volonté générale, faire ressortir, dans un premier moment, ce qui dans les positions respectives de E et de R sur l'exercice de la souveraineté, décidera de la fonction que chacune des deux tendances réserve au peuple et à ses représentants; nous le verrons dans un second moment, en nous référant alors, d'une part, à l'article «Représentants», d'autre part au *Contrat*, livre III, chap. XV.

Diderot énonce dans l'article «droit naturel» un total de neuf considérations dont les plus importantes ont trait à la notion de volonté générale. Relevons-en les éléments qui, du point de vue de la discussion sur la notion de représentants, permettent d'apparenter ses définitions à celle (référée en note) que Rousseau donne de la souveraineté comme l'exercice de la volonté générale¹⁰⁶. Le point 2 définit la volonté générale comme un «acte pur de l'en-

tendement » dont tout homme est capable et dont l'objet consiste à évaluer ce que «l'homme peut exiger de son semblable». III l'assimile, en bon naturaliste, à «la volonté» ou au «désir commun de l'espèce.» Le point 3 fait expressément d'une telle activité «la règle de conduite» dans les rapports des individus entre eux et avec la société. Le point 4 place dans «la soumission à la volonté générale», la condition de l'unité sociétale, de son «lien». Le point 6 stipule que «la volonté générale n'erre jamais» et que, par suite, la puissance législative doit lui appartenir.

La définition de la volonté générale chez Rousseau est liée clairement à la souveraineté mais elle n'est pas pensée comme un acte individuel. Dirigeant l'Etat selon le bien commun, la volonté générale a les lois comme expression. La souveraineté, à son tour, qui est l'exercice de la volonté générale, n'a qu'«une existence abstraite et collective» et s'identifie au peuple. Les caractéristiques que Rousseau attribue à la souveraineté, inaliénable et indivisible, ont trois conséquences importantes sur lesquelles on peut mesurer l'écart qui éloigne les conceptions de R et de E sur cette matière de droit politique. Premièrement, il appartient seul au souverain, c'est-à-dire qu'il appartient seulement au peuple de faire les lois. Deuxièmement, le caractère indivisible de la souveraineté signifie que Rousseau s'oppose à la théorie de la séparation des pouvoirs. Troisièmement, que la souveraineté soit inaliénable veut dire pour Rousseau qu'elle ne peut être transmise héréditairement. On retrouvera cependant avec la stipulation de Rousseau, savoir que la volonté générale n'erre jamais, la même idée que chez Diderot, avec comme point de rencontre important, au-delà de la coïncidence de vocabulaire, l'idée que la volonté générale tend à l'intérêt commun, que c'est à ce titre qu'elle ne se trompe pas, que la puissance législative lui revient, et, enfin, que l'unité des forces sociales repose sur elle.

Soulignons de plus que pour E le Peuple (la Nation) ne peut reprendre au roi le pouvoir qu'il lui a délégué aussi longtemps que le souverain ne s'est montré un tyran ou un usurpateur, soit en cessant d'exprimer la volonté générale, soit en s'emparant d'un pouvoir que le peuple ne lui a pas délégué. Le contrat social lie le citoyen au monarque et lorsque le citoyen apparaît se soumettre au monarque, il se soumet en fait à la loi, laquelle à son tour est l'expression de la volonté générale. La vraie liberté, comme chez R,

— et comme chez Montesquieu — réside dans l'obéissance à la loi.

L'article *Autorité politique*¹⁰⁷ — j'en donne en note quelques extraits — est gouverné par cette idée, partagée par E et par R, que c'est l'ensemble des citoyens qui est «propriétaire» de l'autorité. Cette conception explique pourquoi E aussi bien que R revendiquent la puissance législative pour le peuple (pour le peuple tout entier chez R, pour ses représentants chez E). C'était déjà l'avis de Montesquieu¹⁰⁸. De même voit-on l'article insister — citant un long extrait d'un discours du roi Henri IV auquel Diderot était si attaché car il voyait en lui le modèle du souverain éclairé, tolérant et respectueux des lois fondamentales — sur une autre idée commune à E et à R: le «prince», en sa qualité de puissance exécutive, n'est par rapport à la loi que son «ministre» comme dit Diderot, que le «commissaire» du peuple, comme préférera l'écrire Rousseau.

L'article «représentants» synthétise à souhait la pensée politique de E. Le systématique d'Holbach qui en est l'auteur, a soin de répartir tout au long du texte ses concepts clés et d'en faire saillir les arêtes principales. On retrouve se confortant l'une l'autre en vue de la démonstration des avantages que retirerait la Nation du régime représentatif, les séries notionnelles dont nous avons fait état: définition du citoyen («c'est la propriété qui fait le citoyen») et de ses droits politiques, célébration du système censitaire et de la monarchie tempérée, caractérisation de la souveraineté et de l'autorité fondée sur la loi, tâches respectives du prince et des citoyens fixées en fonction du bien commun. Le lecteur ne pourrait pourtant pas un seul instant oublier qu'il s'agit là d'un article de l'*Encyclopédie*, et comme tel, *raisonné*, autrement dit, délibérément idéologique: critique, apologétique. Les articles du *catéchisme* s'entrelacent aux portions savantes du texte parcouru ainsi tout entier par les lignes de force que nous évoquions au début de notre analyse.

L'organisation idéologique de l'article «représentants» est celle d'un manifeste d'autant plus fort qu'il est sobre et mesuré. Cela éclate dès les premiers mots. D'Holbach détermine ce que l'on entend par le terme de «représentants» en fonction des options politiques générales de ce que j'ai appelé la tendance E. Il fait ressortir, au niveau des conditions, le contexte social et politique nécessaire à l'activité représentative pour ensuite qualifier les objets de celle-ci: (a) le gouvernement doit être du type anglais, c'est-à-dire la monarchie tempérée; (b) les représentants devront être une fraction, et non l'ensemble, des citoyens; (c) en tant que

membres de la société, représentant les divers ordres de la nation, un représentant a comme tâche de «stipuler [l]es intérêts du corps» dont il est le mandataire, de veiller sur les libertés et les droits civiques, de participer à l'administration de la société¹⁰⁹.

Après avoir dessiné, en fonction des types d'État, les variations d'amplitude de la représentation — rétrécie jusqu'à la disparition dans l'État despotique au stade le plus équilibré dans les monarchies tempérées —, après avoir rappelé, comme en passant, que la France avait connu jusqu'en 1628 des «États-Généraux» composés des représentants du Clergé, de la Noblesse et du Tiers-État, d'Holbach expose les raisons historiques et sociales de l'accessibilité des deux ordres sur trois au droit de représentation. Préparant habilement la partie positive de l'article, il souligne, tout en montrant le caractère inique qu'il y a à priver «la partie la plus nombreuse, la plus laborieuse, la plus utile de la société» du droit de parler pour elle-même, que ces droits du peuple furent rétablis et que «les lois prirent de la vigueur» seulement lorsque le souverain eut lui-même à souffrir des excès du clergé et de l'aristocratie. Les chefs principaux de la plaidoirie de la seconde partie sont dès lors mis en place. La représentation est un droit; les lois sont satisfaites quand la nation est tout entière représentée; il y va de la tranquillité de l'État, du bien commun et de l'intérêt du monarque — la suite de l'article fera allusion aux troubles français et à la révolution de Cromwell, type de «tumulte» qui survient aisément en l'absence de mandataires légitimes d'un peuple qui est mécontent — que les représentants des trois corps reprennent leurs activités et qu'ils exercent à nouveau leurs droits.

La partie constructive développe, après avoir placé la cause des heureux changements actuels dans la diffusion progressive et irrésistible de la raison et dans le rétablissement des lois, les critères nouveaux basés sur la propriété (système censitaire) que d'Holbach propose pour «choisir» les représentants. À ceci s'ajoute la stipulation que les représentants, outre le fait de leurs possessions qui les «rend citoyens», doivent aussi jouir d'un certain «état» et des «lumières» les mettant «à portée de connaître les intérêts de la nation et les besoins des peuples».

L'article insiste en conclusion sur deux idées que l'on retrouve de manière constante chez E (cf. l'article «Autorité politique» que nous avons examiné tout à l'heure). Les représentants tiennent leur pouvoir «des Constituants» qu'ils représentent: ce qui pour d'Holbach signifie, d'une part, qu'ils n'en sont que ses «organes», d'autre

part, que les Constituants peuvent en tout temps révoquer les représentants qui les auraient trahis. La deuxième idée est que le rôle du monarque vis-à-vis des représentants est restreint à celui d'un arbitre: «le pouvoir souverain» est destiné à tenir la balance entre eux — entre les ordres de la nation —, il empêchera qu'aucun ordre ne soit opprimé par un autre, ce qui arriverait infailliblement si un ordre unique avait le droit exclusif de stipuler pour tous.

C'est précisément ce que ne craint pas Jean-Jacques Rousseau, puisque pour pallier ce danger, et la menace du despotisme latent dans tout régime démocratique, il y a la volonté générale (et le Législateur qui personnifie la raison¹¹⁰!). Or comme seul le peuple — et Rousseau n'entend pas comprendre sous ce vocable, ni l'aristocratie, ni le clergé — est porteur de la volonté générale, c'est à lui seul qu'il appartiendra de faire les lois. Les ordres autres que le Tiers-État sont disqualifiés en raison de leurs privilèges: ces derniers sont à la source des volontés particulières qui obscurcissent la claire vision du bien commun.

Rousseau s'est déjà expliqué (C.S. II,6) au moment de la définition qu'il donne de la loi¹¹¹ sur les relations qu'il établit entre la volonté générale et les lois qui en sont des actes et dont l'objet est toujours général. Mais ce n'est pas tout: non seulement le peuple est-il l'unique détenteur de la puissance législative, il est également seul souverain; et, par suite, il ne peut avoir de représentants: «Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires¹¹².». L'argumentation est la suivante: on part de l'idée que le peuple en tant que porteur de la volonté générale — à l'exclusion des deux autres ordres — détient seul la souveraineté. Or la souveraineté qui déjà a été caractérisée comme indivisible et inaliénable, ne saurait logiquement non plus être représentée: on ne peut se représenter soi-même.

Pour R comme pour E, la puissance législative revient au peuple, sauf que pour R le concept de peuple, de même que la notion qu'il se fait de la volonté générale et de la liberté exclut: (a) le clergé et la noblesse; (b) l'idée même de *représentants de la nation*¹¹³. Un commissaire du peuple — *La Constitution de la Pologne, op. cit.*, (chap. VII) aide à nous renseigner sur ce point — sert simplement à préparer les lois que le peuple tout entier doit ensuite ratifier sinon la loi serait nulle. Par delà le caractère un peu illusoire, dont R lui-même a conscience, à vouloir faire revivre de ses jours l'idéal

égalitaire antique de la démocratie directe, il s'agit de comprendre que c'est de la défense de la liberté, d'une défense farouche, jalouse, radicale, dont il est ici question, comme l'indique, par exemple la critique, au passage, du régime anglais: «Quoi qu'il en soit, à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre, il n'est plus¹¹⁴. ». La conception de la liberté que se fait Rousseau, et qui est définie par l'obéissance à la loi, est à la fois morale et politique. À ce compte la loi ne peut être injuste, car comme il le dit, on ne peut être injuste envers soi-même de la même manière, on ne peut pas ne pas être libre tout en obéissant aux lois puisque ce ne sont que des «registres de nos volontés»¹¹⁵ et qu'on obéit alors à soi-même.

Le peuple, s'il n'a que des commissaires, en tant que puissance législative, aura tout de même des représentants: ce sera lorsqu'on parle de la puissance exécutive. Ici R rejoint E, et donne pour raison que le terme de représentants, une fois la souveraineté de la loi reconnue comme indiscutable, signifie seulement «la force appliquée à la loi»¹¹⁶. Ici aussi R pense, comme E, que de tels représentants sont révocables en tout temps s'ils trahissent les lois et la volonté générale.

Un peu moins que des correspondances entre la pensée politique de R et de E, un peu plus qu'un dialogue à l'intérieur d'une même épistémé, c'est peut-être le mouvement d'une *pragma* révolutionnaire que j'ai souhaité évoquer, certains moments forts de son institution commune que j'ai voulu marquer. Diderot a écrit seul, techniquement parlant, l'*Apostrophe aux Insurgents d'Amérique*¹¹⁷ sur laquelle je conclus. Mais Rousseau, mais d'Holbach, mais l'*Opinion* auraient pu ensemble la signer: n'ont-ils pas cent fois répété de concert ces nouvelles et audacieuses idées, que met en acte maintenant la Révolution de l'Amérique septentrionale?

«Après des siècles d'une oppression générale, puisse la révolution qui vient de s'opérer au-delà des mers, en offrant à tous les habitants de l'Europe un asile contre le fanatisme et la tyrannie, instruire ceux qui gouvernent les hommes, sur le légitime usage de leur autorité! Puissent ces braves Américains qui ont mieux aimé voir leurs femmes outragées, leurs enfants égorgés, leurs habitations détruites, leurs champs ravagés, leurs villes incendiées, verser leur sang et mourir, que de perdre la plus petite portion de leur liberté,

prévenir l'accroissement énorme et l'inégale répartition de la richesse, le luxe, la mollesse, la corruption des mœurs, et pourvoir au maintien de leur liberté et à la durée de leur gouvernement! Puissent-ils reculer, au moins pour quelques siècles, le décret prononcé contre toutes les choses de ce monde; décret qui les a condamnées à avoir leur naissance, leur temps de vigueur, leur décrépitude et leur fin! Puisse la terre engloutir celle de leurs provinces assez puissante un jour et assez insensée pour chercher les moyens de subjuguier les autres! Puisse dans chacune d'elles ou ne jamais naître ou mourir sur le champ sous le glaive du bourreau, ou par le poignard d'un Brutus, le citoyen assez puissant un jour, et assez ennemi de son propre bonheur, pour former le projet de s'en rendre le maître!

Qu'ils songent que le bien général ne se fait jamais que par nécessité, et que le temps fatal pour les gouvernements est celui de la prospérité, et non celui de l'adversité».

NOTES DU DEUXIÈME CHAPITRE

1. A. Pope, in *An Essay on Man*, (1734) Epistle IV, I: "Of the nature and state of Man, with respect to Happiness". Ce vers ouvre l'épître IV, le distique au complet dit:

«Oh Happiness! Our being's end and aim!
Good, Pleasure, Ease, Content! Wate'er thy name».

2. Diderot, article *Bramines* in l'*Encyclopédie*. L'article, sous couvert de décrire une «secte de philosophes indiens» vise en fait les menées obscurantistes des prêtres chrétiens; le passage d'où j'ai extrait ma citation termine l'article. Diderot écrit: «Tout se tient dans l'entendement humain; l'obscurité d'une idée se répand sur celles qui l'environnent: une erreur jette des ténèbres sur des vérités contiguës; et s'il arrive qu'il y ait dans une société des gens intéressés à former, pour ainsi dire, des centres de ténèbres, bientôt le peuple se trouve plongé dans une nuit profonde. Nous n'avons point ce malheur à craindre: jamais les centres de ténèbres n'ont été plus rares et plus resserrés qu'aujourd'hui: la Philosophie s'avance à pas de géant, et la lumière l'accompagne et la suit.»

3. Cf. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports, avec le commentaire inédit de Diderot*, (1773-1774), éd. G. May, Paris, P.U.F., 1964, p. 162-167.

4. D'Holbach, *Le Système de la nature*, (1770), IIe partie, chapitre V.

5. D'Holbach, *op. cit.*, IIe partie, chapitre VI.

6. Montesquieu, *Préface de l'Esprit des Lois*, *op. cit.*

7. Montesquieu, *l'Esprit des Lois*, *op. cit.*, XV, 3.

8. Pour la pensée du XVIIIe siècle, les notions de liberté et d'égalité ne s'opposent pas mais, au contraire, sont solidaires l'une de l'autre. Montesquieu, l'*Encyclopédie*, la Déclaration de 89 affirment: «Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.» Rousseau, en particulier, insistera pour que la liberté et l'égalité ne dégèrent pas, et que de réalités de droit elles deviennent pour le rester des réalités de fait. C'est le problème général que tente de résoudre le *Contrat Social*.

9. Développements qui trouveront leur légitimité, c'est-à-dire leur achèvement «formaliste» avec la doctrine kantienne et l'établissement des règles de la raison pratique mise au fondement de l'action. Kant écrit: «Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après des principes, en d'autres termes, qui ait une volonté. Puisque pour dériver les actions des lois, la raison est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique.» Or, poursuit Kant, «la volonté est alors une faculté de choisir cela seulement que la raison, indépendamment de l'inclination, reconnaît comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon. [...] Il y a cependant une fin que l'on peut supposer être réellement poursuivie par tous les êtres raisonnables [...], et par conséquent un but qui n'est pas pour eux une simple possibilité, mais dont on peut certainement admettre que tous se le proposent effectivement en vertu d'une nécessité naturelle: ce but est le bonheur.» in *Métaphysique des moeurs* (1785), IIe section, § IV, 412; 416, tr. fr. V. Delbos dans E. Kant, *Oeuvres philosophiques*, tome II, Bibliothèque de la

Pléiade, Gallimard, Paris, 1985, pp. 274-278.

10. L'emploi de ce terme de *bienfaisance*, pris au «sens de pratique de la charité envers le prochain» ainsi que le définit le *Dictionnaire de Trévoux* (1771) pour critiquer son usage par leurs adversaires de l'*Encyclopédie*, est récent. Son introduction, toujours d'après le *Dictionnaire*, est dû à l'initiative de l'abbé de Saint-Pierre; le terme est *intronisé* aux yeux du public par Voltaire en tant que mode de rassemblement de nombreuses «vertus». C'est le sens où l'entend l'*Encyclopédie*. L'auteur de l'article dans le *Trévoux* cite, non sans quelque malice, ce que dit cet «illustre auteur» (Voltaire) de la *bienfaisance*:

«Certain Législateur, dont la plume féconde
Fit tant de vains projets pour le bien de ce monde
Et qui depuis trente ans écrit pour des ingrats
Vient de créer un mot qui manque à Vaugelas.
Ce mot est bienfaisance: il me plaît, il rassemble,
Si le cœur est en cru, bien des vertus ensemble.
Petits grammairiens, grands précepteurs des sots,
Qui pesez la parole, et mesurez les mots,
Pareille expression vous paraît hasardée
Mais l'univers entier doit en chérir l'idée.»

11. «Tous les hommes se réunissent dans le désir d'être heureux. La nature nous a fait une loi de notre propre bonheur. Tout ce qui n'est point bonheur nous est étranger.» in article *Bonheur* de l'*Encyclopédie*.

12. La *Déclaration* des droits de la constitution de 1793 commence par ces mots: «Le but de la société est le bonheur commun.» (art. I). Voir aussi d'Holbach qui écrit dans le *Système Social*, *op. cit.*, II, p. 4: «Si tout homme tend au bonheur, toute société se propose ce même but; et c'est pour être heureux que l'homme vit en société. Ainsi, la Société est un assemblage d'hommes, réunis pour leurs besoins, pour travailler de concert à leur conservation et à leur félicité commune.»

13. Article *bonheur*: «le bonheur est une loi de la nature». On n'oubliera pas «Que la nature n'est pas Dieu» comme il est prescrit dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, «Dédicace aux jeunes gens», *op. cit.*

14. Cf. au sujet de cette préoccupation de l'action et de l'utilité sociale, la lettre de Voltaire à Grimm, 15 novembre 1765, *Correspondance*, éd. Th. Besterman, Paris, coll. La Pléiade, N.R.F. Gallimard, tome VII, 1981. Voltaire écrit: «Quand les sages ont soupé ensemble et que chacun a dit son mot, il croit avoir tout fait. Cela ne suffit pas. Il faut guérir les fous.»

15. L'expression est de Montesquieu. Cf. in Montesquieu *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, tome I, *Mes pensées*, «Sur le bonheur».

16. C'est en ce sens polémique-politique qu'il faut comprendre, je crois, la célèbre formule de Saint-Just sur le *bonheur comme idée neuve*.

17. Cf. Lettre de Rousseau à Du Parc, du 25 janvier 1751, *Corresp. générale*, VI, 160: «La vérité que j'aimai n'est pas tant métaphysique que morale.» De même dans l'*Émile*, II, *Oeuvres complètes*, sous la dir. de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, N.R.F.-Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964-1978: «La question n'est pas de savoir ce qui est mais seulement ce qui est utile.» Le *Catéchisme universel* de Saint-Lambert (an VI, 1797-1800) demandera: «Qu'est-ce que la raison? Réponse: la connaissance des vérités utiles à notre bonheur.»

18. Ce sera surtout la thèse soutenue par les Physiocrates, mais elle est tout autant défendue par l'ensemble des Philosophes, notamment par Voltaire; cf. par

exemple, Lettre à Damilaville, 1 mars 1765, *Correspondance*, op. cit., ou encore la *Lettre sur le commerce* dont s'inspire la pièce de Sedaine, *Le philosophe sans le savoir*; Diderot, cf. article *Homme* de l'*Encyclopédie*; Beaumarchais, *Les Deux Amis*.

19. Voir article *Homme* dans l'*Encyclopédie*.

20. D'Holbach, *Le Système de la nature*, op. cit., le partie, chapitre I.

21. Cf. C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism: From Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1964, c 1962.

22. Cf. pour la philosophie des philosophes: in l'*Encyclopédie*, notamment, le *Discours Préliminaire*, les articles, *Bramines*, *Éclectisme*, *Expérimental*, *Faits*, *Hobbisme*, *Locke*, *Philosophie*, *Spinoziste*.

23. La postérité est l'équivalent, pour les philosophes, de l'autre monde de l'homme religieux; de la même façon, leur religion est celle de l'humanité et la société, la seule divinité (art. *Philosophie*) qu'ils reconnaissent, qu'ils implorent et qu'ils peuvent adorer.

24. Rousseau, *Les Confessions*, *Oeuvres complètes*, op. cit., tome I, p. 409.

25. Voir Diderot, *Réfutation de l'Homme* (1773-1774), *Réflexions sur le livre de l'Esprit* (in éd. Assézat-Tourneux, en 20 vol., Paris, 1875-7, t. II).

26. Diderot écrit tout un article dans l'*Encyclopédie* consacré à la «jouissance.» Il y répond entre-autres à un objecteur supposé, faisant parler la Nature: «Tais-toi, malheureux, et songe que c'est le plaisir qui t'a tiré du néant.»

27. Buffon, *Histoire Naturelle*, t. VI (1756) *Du Cerf*.

28. Cf. Morelly, *Principes naturels de l'éducation*, seconde partie, *Essai sur le coeur humain* (1745): «L'Homme est créé pour le Bonheur. Je n'en veux pas d'autre preuve que l'empressement avec lequel il recherche son Bien-être dans la possession des Biens où il pense les trouver. Il n'est sensible que parce qu'il peut être heureux; il n'est raisonnable que parce qu'il est sensible.»

29. C'est la révolution théorique et méthodologique qu'initie l'*Esprit des Lois*.

30. Cf. l'article *Homme*. Dans cet article de l'*Encyclopédie*, Diderot examine l'homme sous l'angle de la morale puis sous celui de la politique, ce qui lui permet d'exposer les idées des Physiocrates sur le travail de la terre et ses conséquences pour l'homme et la société.

31. Cf. Diderot, article *Espèce humaine* in l'*Encyclopédie*, *Le rêve de d'Alembert* (1769). La monumentale *Histoire naturelle* de Buffon parut de 1749 à 1788. Pour l'aider dans la réalisation de son oeuvre, Buffon s'entoura de collaborateurs, en particulier Daubenton. Buffon malgré ses promesses à Diderot ne fournit jamais l'article *Nature*, sans doute par crainte de la censure de la Sorbonne dont il avait subi, à deux reprises, les poursuites. En revanche Daubenton collabora très activement à l'*Encyclopédie*.

32. Article *Humanité*, l'*Encyclopédie*. Marcel David dans son livre *Fraternité et Révolution française*, Paris, Aubier, 1987, fait remarquer que l'*Encyclopédie*, tout en évoquant pour l'essentiel le sentiment de fraternité dans le contenu de l'article *Humanité*, surtout si on adjoint celui-ci à celui de *Bienveillance*, «préfère pour cause de désaffection [nous soulignons] du mot (fraternité) s'en tenir à l'appellation d'humanité» in Section préliminaire, «La fraternité et les Lumières», p. 21.

33. Cf. les moqueries révélatrices de Palissot dans sa comédie, *Les Philosophes* (1760), au sujet du sentiment d'humanité tel que prisé par les

Philosophes:

«Mon esprit épuré par la philosophie
Vit l'univers en grand, l'adopta pour patrie,
Et mettant à profit ma sensibilité,
Je ne m'attends plus que sur l'humanité.»

34. Article *Autorité politique*, l'*Encyclopédie*.

35. *Ibid*; cf. aussi l'article *Droit Naturel*, ainsi que l'article 1 de la *Déclaration* de 89.

36. Les thèses de Locke élaborées par Montesquieu dans le domaine de la philosophie politique et de la philosophie du droit ont établi pour le XVIII^e siècle comme les «standards» du *libéralisme*. On en retrouvera les échos dans la législation libérale de la Révolution de 89 et 93.

37. Voir l'*Éloge de Montesquieu*, tome V (1755) de l'*Encyclopédie*; l'auteur y déclare: «Monsieur de Montesquieu a été parmi nous, pour l'étude des lois, ce que Descartes a été pour la Philosophie...»

38. Même J.-J. Rousseau s'y met; pensons à sa tentative d'application de la méthode algébrique à la vie politique, notamment in *Contrat*, livre II, chapitre 3, «Si la volonté générale peut errer», et chapitre 6, «De la loi».

39. D'Holbach, *Le Système de la nature*, *op.cit.*, I^{er} partie, chapitre XVII.

40. D'Holbach, *Le Système de la nature*, *op.cit.*, I^{er} partie, chapitre V.

41. Cf. article *Égalité*, l'*Encyclopédie*.

42. Article *Gouvernement*, l'*Encyclopédie*. Jaucourt poursuit un peu plus loin en légitimant le droit à la résistance et en dénonçant tout pouvoir arbitraire: «S'il arrive que ceux qui tiennent les rênes du gouvernement trouvent de la résistance, lorsqu'ils se servent de leur pouvoir pour la destruction, et non pour la conservation des choses qui appartiennent en propre au peuple, ils doivent s'en prendre à eux-mêmes, parce que le bien public et l'avantage de la société sont la fin de l'institution d'un gouvernement. D'où résulte nécessairement que le pouvoir ne peut être arbitraire, et qu'il doit être exercé suivant des lois établies, afin que le peuple puisse connaître son devoir, et se trouver en sûreté à l'ombre des lois; et afin qu'en même temps les gouverneurs soient retenus dans de justes bornes, et ne soient point tentés d'employer le pouvoir qu'ils ont en main, pour faire des choses nuisibles à la société politique.»

43. Cf. *Réponse* de Robespierre, 30 novembre 1792, à Jérôme Petion, maire de Paris: «Je répète avec vous en finissant, occupons-nous des grands intérêts de la république mais tâchons surtout si nous pouvons d'en avoir les mœurs et les principes», in *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, tome V, «Les Journaux», éd. G. Lamont, 1961.

44. Cf. Montesquieu, in *Lettres Persanes* (1721), *op. cit.*, tome I, la Lettre LXXXVIII, il est vrai ironique: «À Paris règnent la liberté et l'égalité».

45. D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française* Paris, A. Colin, 1933, p. 473.

46. Cf. in *Mémoires* du maréchal de Beauvau, p. 50, rapporté (p. 147) par J.P. Belin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789* Paris, Belin frères, 1913: «Depuis l'impression de l'*Esprit des Lois*, du livre de l'*Esprit*, de quelques ouvrages de l'abbé de Condillac et des premiers volumes de l'*Encyclopédie*, la philosophie s'est introduite dans toutes les conversations; elle n'était pas encore une mode, mais un goût commencé. La prudence plus commune dans les premiers

ordres de citoyens n'était pas encore bannie des entretiens; mais elle s'en écartait un peu de jour en jour, et on se gênait moins devant la livrée composée d'une espèce d'hommes auxquels il ne faut pas présenter de vérités particulières.»

47. Cf. *La Franc-Maçonnerie*, Revue *Dix-Huitième siècle*, n°19, Paris, P.U.F., 1987.

48. Cf. le Chapitre 1, en particulier la Note 2.

49. Proud'hon, héritier comme il l'était de la lutte menée par Robespierre, et plus tard de ses continuateurs que furent Gracchus Babeuf et ses camarades de la conspiration des Égaux, ne disait-il pas dans une formule superbe qui retrace la ligne de faite égalité-fraternité-justice démocratique: «Nous ne voulons pas de votre charité, nous voulons la justice!»

50. Voir Marcel David, *op. cit.*, sur cette question. Il fait justice de «l'opinion couramment admise selon laquelle la fraternité ne serait devenue composante de la triade républicaine que sous la Seconde république» (p. 11). Il renvoie à l'autorité d'historiens des mentalités tels M. Vovelle, J. De Malafosse et M. Agulhon, pour justifier sa thèse. Ce faisant, il remarque très justement que le terme de fraternité a pu fort bien «être forgé et occasionnellement utilisé à une date antérieure [à celle de l'adoption officielle de la devise par la Constitution de 1848], fût-ce au prix de quelque flottement dans ce qui deviendra son énoncé définitif» (p. 11). De là l'intérêt de décrire, comme il le fait dans son livre, le processus d'émergence de cette notion de fraternité.

51. in Allocution du Garde des Sceaux de Louis XVI, Barentin, lors de la séance d'ouverture (5 mai 1789) des États-Généraux: «Hommes de tous les âges, citoyens de tous les ordres, unissez vos esprits et vos coeurs et qu'un engagement solennel vous lie de tous les doux noeuds de la fraternité.» Reproduit in *Recueil de documents relatifs aux séances des États-Généraux*, mai-juin 1789, ed. G. Lefebvre et A. Terroine, Paris, 1953, t. 1, p. 291.

52. On pourrait résumer massivement ces trois périodes comme suit:

1- Une première période qui s'ouvre avec les États-Généraux de mai-juin 89 et qui s'étend jusqu'à la substitution de la monarchie par la république; pendant cette période où la lutte envers les ennemis de la patrie, ennemis de l'extérieur et de l'intérieur, est surtout défensive, la triade liberté-égalité-fraternité devenue une réalité de fait, agit non seulement comme une entité juridique mais sert de trait d'union entre *patriotes*.

2- La seconde période dure jusqu'à la chute de Robespierre. Nous trouvons à côté de notre triade, le terme de *République une et indivisible ou la mort*. La politique de la république se fait en même temps que plus agressive, plus proche des idéaux démocratiques dans l'effort d'éradication des discriminations politiques et sociales. L'idéal révolutionnaire d'émancipation de l'humanité entière, sans frontières, est proclamé à travers ses guerres à l'extérieur et tente de faire contrepoids à la Terreur qui sévit à l'intérieur.

3- La troisième période débute avec la chute de Robespierre et s'achève sous le Directoire. La triade est utilisée comme antidote efficace à la Terreur et à son sinistre souvenir; on insiste sur l'élément fraternité en espérant que *le bruit des baisers*, comme le souhaitait l'idéaliste Desmoulins, un peu plus tôt, finisse par remplacer les cris de haine. La notion de *peuple* commence à prendre une importance accrue, celui de *solidarité* également.

53. Cf. in l'article *Égalité naturelle*, la deuxième *conséquence* que Jaucourt

tire du principe d'égalité naturelle: «Que malgré toutes les inégalités produites dans le gouvernement politique par la différence des conditions, par la noblesse, la puissance, les richesses, etc., ceux qui sont les plus élevés au-dessus des autres doivent traiter leurs inférieurs comme leur étant naturellement égaux, en évitant tout outrage, en n'exigeant rien au-delà de ce qu'on leur doit, et en exigeant avec humanité ce qui leur est dû le plus incontestablement.»

54. Cf. *ibidem*, la conclusion de la quatrième *conséquence*: «Enfin, pour dire plus, je fonde sur le principe incontestable de l'égalité naturelle tous les devoirs de charité, d'humanité et de justice auxquels les hommes sont obligés les uns envers les autres; et il ne serait pas difficile de le démontrer.»

55. J.-J. Rousseau, *Contrat Social*, *op. cit.*, I, 1.

56. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793- 27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 544, 554-555.

57. La *Déclaration* de 93 inversant les termes fera passer en premier l'égalité.

58. Nous ne la suivons ici que dans sa fortune sociale, principalement, mais on pourrait aussi la vérifier dans le domaine linguistique et stylistique, et alors c'est la littérature anglaise qui fournit le modèle d'une «langue libre», ou encore dans le domaine de l'esthétique, et il pourrait s'agir du style rococo: voir à ce sujet l'ouvrage de Roger Laufer, *Style rococo, style des Lumières*, Paris, José Corti, 1963. Voir aussi les ouvrages de J. Starobinski, 1789, *Les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, 1973, *L'invention de la liberté*, Genève, Skira, 1964, ainsi que le livre de J. A. Leith, *The idea of art as propaganda in France 1750-1799: a study in the history of ideas*, Toronto, Toronto University Press, 1969, c 1965.

59. Cf. Marivaux, *La colonie ou la ligue des femmes*, ou encore un ouvrage de Madame de Lambert, *Réflexions morales sur les femmes* (1727) qui dénonce en *philosophe* l'assujettissement de la femme à son époque: «Les hommes, plutôt par la force que par le droit naturel, ont usurpé l'autorité sur les femmes»

60. Cf. *L'Histoire des Deux Indes* (1772, première édition), auquel collabora Diderot. C'est un ouvrage monumental en dix-neuf volumes dont l'objet ainsi que l'indique son titre complet est une histoire «philosophique et politique».

61. Article *Tolérance*, l'*Encyclopédie*.

62. Un libre-arbitre qui se distingue néanmoins du libre-arbitre cartésien, en ce sens que la théorie de la liberté chez Voltaire étant enchâssée dans l'anti-innétisme et dans le sensualisme lockéen, d'une part, et d'autre part, liée à une morale de l'utilité et de l'action, ne peut littéralement pas concevoir la catégorie de la liberté d'indifférence telle qu'elle se joue chez Descartes sur un plan strictement épistémologique comme dans la *Quatrième Méditation* — quant à la dimension morale que la notion de liberté revêt dans la problématique de la correspondance des années 1644-1645 entre Descartes et le Père Mesland, Voltaire s'en désintéresse complètement. Dans la conclusion du dialogue entre A et B, dialogue qui forme l'article *De la liberté*, Voltaire écrit: «B: Mais tous les livres que j'ai lus sur la liberté d'indifférence... A: Sont des sottises: il n'y a point de liberté d'indifférence; c'est un mot destitué de sens, inventé par des gens qui n'en avaient guère.»

63. Diderot, *Jacques le Fataliste* (1778-1780); par exemple, entre cent remarques de Jacques ou de son maître: «Dans ce pays seul le roi marche, les autres

hommes n'ont que des positions.»

64. Du point de vue métaphysique, la liberté de faire est liée à la puissance mais n'échappe pas à la nécessité du déterminisme universel; du point de vue politique, l'individu libre a aussi à composer avec une nécessité extérieure et bien concrète, le pouvoir du prince.

65. Article *Égalité*, l'*Encyclopédie*.

66. Cf. Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, op. cit., VI, 16.

67. Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, op. cit., XXIII, 29.

68. Les efforts de Condorcet, de Guizot, plus tard, des *Instituteurs* de la III^e République se soutiennent de cette idée que l'accroissement des connaissances, la diffusion de l'instruction sont des facteurs clé dans l'émancipation de l'homme et dans son autonomisation.

69. La signification révolutionnaire des articles de l'*Encyclopédie*, leur retentissement politique sur les esprits nous est donnée par une lettre de Turgot à Dupont de Nemours (4 janvier 1769) «La liberté, écrit Turgot, les Philosophes en avaient parlé quand ils avaient discuté grâce ou déterminisme, mais combien rarement il était sur la langue de l'homme ordinaire! Tandis que maintenant! Maintenant, il est sur les lèvres de chacun [...] quelle précision il a acquise! Quelle vitalité! Quelles conceptions réelles il embrasse dans son champ; quelles images nettes s'éveillent dans chaque esprit au moment où il est prononcé!». Il est intéressant de comparer le ton de cette lettre avec la dénonciation de l'entreprise des philosophes par l'avocat général Séguier devant le Parlement de Paris en 1770, un an plus tard: «Les philosophes se sont élevés en précepteurs du genre humain. Liberté de penser, voilà leur cri, et ce cri s'est fait entendre d'une extrémité du monde à l'autre. D'une main, ils ont tenté d'ébranler le trône, de l'autre ils ont voulu renverser les Autels. Leur objet était de faire prendre un autre cours aux esprits sur les institutions civiles et religieuses, et la révolution s'est pour ainsi dire opérée [...] Éloquence, poésie, histoire, romans jusqu'aux dictionnaires, tout a été infecté.»

70. Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, op. cit., XI, 6.

71. Cf. *L'Esprit des Lois*, op. cit., V, 3, IX, 5, XI, 3, 6, XII, 1 XXVI, 15.

72. Par exemple, *Liberté politique* renvoie à *Monarchie* et à *Représentants*; les sous-rubriques, liberté du commerce et de la production, liberté de penser renvoient à *Fanatisme*, *Persécuter*, *Superstition*, *Tolérance*.

73. Article *Égalité*, l'*Encyclopédie*.

74. Article *Égalité*, l'*Encyclopédie*; Jaucourt dit: «cette égalité est le principe et le fondement de la liberté»; développant un peu plus loin les conséquences du *principe de l'égalité naturelle*, il conclut: «il résulte de ce principe que tous les hommes sont naturellement libres.»

75. Cf. Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, op. cit., XI, 6.

76. Article *Égalité*, l'*Encyclopédie*.

77. Rousseau, *Oeuvres complètes*, op. cit., t. III, p. 973. Il écrit: «Sitôt que la puissance législative parle, tout rentre dans l'égalité; toute autre autorité se tait devant elle; sa voix est la voix de Dieu sur la terre. Le Roi même qui préside à la Diète, n'a pas alors, je le soutiens, le droit de voter s'il n'est noble Polonais.»

78. Rousseau, *Oeuvres complètes*, op. cit., t. III, pp. 972-973.

79. *Ibidem*, p. 974.

80. C'est le témoignage du jeune comte de Ségur, fils du secrétaire d'État à la guerre de Louis XVI; il ne sera pas le seul jeune noble parmi ses camarades du

corps expéditionnaire français, les La Fayette, les Chastellux, à se faire ainsi un des ardents propagandistes de la liberté américaine.

81. Cf. la "Section Introduction" dans Gay, P., *The Enlightenment: an interpretation*, New York, Vintage Books, 1966.

82. L'analyse qui suit est une version remaniée d'une communication intitulée "Ils ne sont que ses commissaires... Deux déterminations idéologiques de la critique du régime représentatif chez Rousseau" que j'ai faite au colloque bi-annuel de l'Association Nord-américaine des Études Jean-Jacques Rousseau, New-York, Columbia University, 29-31 mai 1987.

83. Cf. in *Le contrôle social en pièces détachées*, M. de Sève, D. Laberge, A. Turnel, dir. publ., "Représentation idéologique et contrôle social", pp.9-20., Cahiers de l'ACFAS, n° 30, P.U.Q., Montréal, 1985.

84. Voir François Furet, *Penser la révolution française*, Gallimard, Paris, 1978, notamment pp. 65-72.

85. Idéal politique qui doit beaucoup, on l'a déjà dit, à l'influence du libéralisme de Locke et de Montesquieu; cf. notamment *Esprit des Lois*, Livre XI, chap.VI: De la constitution d'Angleterre.

86. Convenons, par commodité, de façon à ne pas trop alourdir les phrases, de désigner par tendance E, la tendance du «parti des philosophes», et par tendance R, la tendance incarnée par Rousseau.

87. J'ai explicité ce schème au cours de l'Introduction et du Chapitre 1.

88. L'opinion n'est pas une *catégorie floue*, comme J.-C. Bonnet le fait remarquer dans son *Diderot*, Librairie générale française, Paris, 1984. Il écrit: «Le mot désigne l'infrastructure des Lumières, un personnel regroupé dans les académies et des instruments (presse, édition). L'entreprise encyclopédique [...] a consisté à réunir tout ce qui pense dans l'Etat et à constituer l'opinion au moyen d'un livre monumental qui en soit l'assise.»(p. 268.)

89. On se rappellera les trois formules de Siéyès, de ce fervent lecteur des philosophes, qui résumait la situation du Tiers au moment de l'ouverture des États-Généraux en 1788: «Qu'est-ce que le Tiers-Etat? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique? Rien. Que demande-t-il à y devenir? Quelque chose.» (*Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* – 1789).

90. Rousseau, C. S., I, 6.

91. La formulation ici est de Rousseau (C.S. I, 4) mais celle qu'on trouve au commencement de l'article *Autorité politique* lui est tout à fait semblable: «Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres.»

92. *Ibidem*: c'est-à-dire C. S., I, 4 et *Autorité politique*.

93. Cf. pour Rousseau, C. S., I, chap. 8, «L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté»; chap. 6 : «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.»

Cf. pour la tendance E, l'article *Liberté* (de Jaucourt); d'Holbach, pour sa part, définit la loi comme suit: «les volontés de la Société s'expriment par les lois. La loi est une règle que la Société prescrit aux citoyens, en vue de la conservation et du bien-être de tous.»(*Système Social*, 1776, II, § 6).

94. Rousseau, C. S., I, 6.

95. Rousseau, C. S., I, 7: *Du souverain*.

96. Il faut cependant souligner que la pensée de Diderot se radicalise après 1765 et se rapproche de celle de Rousseau. Il écrit, par exemple, dans *Observations*

sur l'*Instruction de Sa Majesté Impériale*. «Il n'y a point de vrai souverain que la nation. Il ne peut y avoir de vrai législateur que le peuple.» *Oeuvres complètes, op. cit.*, t. XI, p. 207).

97. Cf. aussi comment Diderot distingue entre liberté naturelle d'une part, civique et politique, d'autre part, en les rapportant à la loi: «La liberté naturelle est le droit que la nature a donné à tout homme de disposer de soi, à sa volonté. La liberté civile est le droit que la société doit garantir à chaque citoyen de pouvoir faire tout ce qui n'est pas contraire aux lois. La liberté politique est l'état d'un peuple qui n'a point aliéné sa souveraineté, et qui fait ses propres lois, ou est associé, en partie, à sa législature.» (*Histoire des Deux Indes*, livre XI, ch. 234 t. XV).

98. Rousseau, *C. S.*, I, 4.

99. Diderot, *Introduction aux grands principes*, 1762, t.V, p. 222.

100. D'Holbach, *Politique Naturelle*, §38.(1778).

101. Voir en particulier *Discours sur l'origine de l'inégalité*, seconde partie, premier paragraphe.

102. Rousseau voit (*C. S.*, III, 15) dans le «tracas du commerce et des arts», dans «l'avidité du gain», l'une des principales raisons qui ont éloigné le peuple du souci de servir l'état et qui l'ont progressivement aliéné: «Donnez de l'argent, et bientôt vous aurez des fers.»

103. L'idéal politique de la Montagne peut être résumé, a-t-on pu dire, avec quatre concepts empruntés à Rousseau: liberté, égalité, frugalité, vertu; le plus important est celui d'égalité qui prendra le pas dans la *Déclaration* de 93 sur celui de liberté qui était en tête dans celle de 89.

104. On comprend mieux ainsi pourquoi E considère comme chimérique ou même simplement inutile, l'objectif d'une égalité parfaite entre citoyens et reporte la discussion sur l'égalité et sur les moyens de réduire les inégalités sur le terrain de la limitation des richesses; dès lors que les citoyens sont définis en tant que propriétaires, il devient plus efficace de limiter les inégalités en limitant les richesses. De même, pour la discussion sur les libertés et sur les conditions dont elles dépendent; il devient de la plus haute importance concrète de réclamer que les représentants du peuple fassent partie du corps législatif puisque la nature et l'exercice des libertés dépendront des lois qui les définissent et qui en fixent les limites.

105. D'Holbach, *Le Système de la nature, op. cit.*, II, chap. 2.

106. J.J. Rousseau, *Contrat social* (première version ou "Manuscrit de Genève", Livre I, chap. IV): «Il y a donc dans l'Etat une force commune qui le soutient, une volonté générale qui dirige cette force et c'est l'application de l'une à l'autre qui constitue la souveraineté. Par où l'on voit que le souverain n'est par sa nature qu'une personne morale, qu'il n'a qu'une existence abstraite et collective, et que l'idée qu'on attache à ce mot ne peut être unie à celle d'un simple individu [...]

Je crois pouvoir poser pour une maxime incontestable, que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'Etat selon la fin de son institution, qui est le bien commun: car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés civiles, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme

le lien social, et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, la société ne saurait exister. Or comme la volonté tend toujours au bien de l'être qui veut, que la volonté particulière a toujours pour objet l'intérêt privé, et la volonté générale l'intérêt commun, il s'ensuit que cette dernière est ou doit être seule le vrai mobile du corps social.»

À ce chapitre correspondront, de manière peut-être moins claire et moins précise, les chapitres I et II du Livre II de la version définitive qui donnent les caractères de la souveraineté: «inaliénable», «indivisible».

107. Article *Autorité politique*, l'*Encyclopédie*: «Le prince tient des sujets mêmes l'autorité qu'il a sur eux; et cette autorité est bornée par les lois de la nature et de l'état. Les lois de la nature et de l'état sont les conditions sous lesquelles ils se sont soumis ou sont censés s'être soumis à son gouvernement[...] Le prince ne peut donc pas disposer de son pouvoir et des sujets sans le consentement de la nation [...] D'ailleurs le gouvernement, quoique héréditaire dans une famille, et mis entre les mains d'un seul, n'est pas un bien particulier, mais un bien public qui, par conséquent, ne peut jamais être enlevé au peuple à qui seul il appartient essentiellement et en pleine propriété.[...] En un mot, la couronne, le gouvernement et l'autorité publique sont des biens dont le corps de la nation est propriétaire, et dont les princes sont les usufruitiers, les ministres et les dépositaires.»

On ajoutera à cet article la définition du gouvernement que donne d'Holbach dans le *Système social* (1778) II, § 6, et qui va dans le même sens: «Le Gouvernement est la somme des forces de la Société déposées entre les mains de ceux qu'elle a jugées les plus propres à la conduire au bonheur. D'où il suit que le Souverain n'est pas le Maître, mais le Ministre de la Société, chargé de remplir ses engagements envers les citoyens, et muni du pouvoir nécessaire pour obliger ceux-ci à remplir les leurs.»

108. «Le corps représentant ne doit pas être choisi non plus pour prendre quelque résolution active; chose qui ne serait pas bien: mais pour faire des lois, ou pour voir si l'on a bien exécuté celles qu'il a faites; chose qu'il peut très bien faire, et qu'il n'y a même que lui qui puisse bien faire. [...] Ainsi la puissance législative sera confiée et au corps des nobles, et au corps qui sera choisi pour représenter le peuple, qui auront chacun leurs assemblées et leurs délibérations à part, et des vues et des intérêts séparés.». Montesquieu, *E. L., op. cit.*, XI, 6.

109. «Les représentants d'une nation sont des citoyens choisis qui dans un gouvernement tempéré sont chargés par la société de parler en son nom, de stipuler ses intérêts, d'empêcher qu'on ne l'opprime, de concourir à l'administration.» Article *Représentants*, l'*Encyclopédie*.

110. Cf. aussi Rousseau, *C. S.*, I, 7 sur la nécessité que «l'esprit social» soit éclairé par la raison pour pouvoir faire des lois justes et sages: «Il faudrait [...] que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles.» De là, le recours au Législateur comme éducateur. Rousseau se retrouve ici d'accord avec la tendance E pour laquelle c'est également un article du dogme que la tâche de la philosophie est d'éclairer le peuple et de travailler ainsi à son bien-être.

111. «Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même; et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est

générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi.»
Rousseau, *C.S.*, II, 6.

112. Rousseau, *C. S.*, III, 15.

113. Il y aurait même une troisième exclusion, conséquente à la conception chez R de la loi-volonté générale-liberté: le droit d'avoir des partis ou des associations.

114. Rousseau, *C. S.*, III, 6.

115. Rousseau, *C. S.*, II, 6.

116. Rousseau, *ibidem*.

117. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1782), Livre II, § LXXIV.

CHAPITRE TROISIÈME

**Qu'ils tremblent tous les tyrans armés
contre la liberté!**

*«Le cri de la nature, ami, c'est Liberté!
Ce droit si cher à l'homme est ici respecté.
Égaux sans anarchie et libres sans licence,
Obéir à nos lois fait notre indépendance»*

(Chanson maçonnique du XVIIIe siècle)

Liberté

Gravure à l'aquatinte par Jean-François Janinet, d'après Jean-Guillaume Moitte, 1792, Paris, Musée Carnavalet.

La liberté guide nos pas...

C'était les premiers mots d'un hymne révolutionnaire. Aussi bien, c'était comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le refrain du siècle tout entier qui faisait rimer, sous la baguette philosophique, «égalité» avec «liberté» et «humanité». Et si les pôles organisateurs de la nouvelle configuration sémantique sont bien occupés par les deux maîtres mots de «nature» et de «raison», l'élaboration du tryptique central que la lutte philosophique entend consacrer au «bonheur» et au «progrès» de l'«humanité» retient l'attention de tous. À la fois *pour* l'homme et *de* l'homme, les efforts de ces sciences naissantes portent principalement sur la redéfinition conjointe des notions de «liberté» et d'«égalité»; une redéfinition qui, à toutes les étapes de son processus et des distinctions qu'elle opère, liberté et égalité naturelle, liberté et égalité politique, s'attache à associer l'une à l'autre ces deux notions à l'intérieur d'une boucle de réalimentation, comme pourrait appeler le vocabulaire systémiste contemporain le type de relations qui est établi. Ainsi que le chapitre précédent le laissait apercevoir, l'interaction entre «liberté» et «égalité», le recoupement des réalités socio-symboliques que ces catégories subsument, sont pensés, de Montesquieu à Rousseau, en passant par Voltaire et par l'*Encyclopédie*, à partir d'un référent commun en même temps que fondement unique, la Loi, la construction par excellence de la raison laïque appuyée sur la nature, et à laquelle participent comme notions théoriques, les notions d'égalité et de liberté.

La conception de la Loi sur laquelle s'appuient tous les Philosophes, sans excepter à ce chapitre Rousseau, pour s'opposer à l'absolutisme, qualifié de despotisme, et pour dénoncer les inégalités politiques que ce régime engendre, est dictée par les principes généraux qui orientent le combat idéologique des Lumières et qui formeront plus tard les axes de travail des Constituants de '91. Comme nous l'avons déjà dit, ces principes affirment l'uniformité statutaire de l'espèce humaine et la nécessité de l'équilibre des pouvoirs. Ils dictent la constitution d'une morale et d'une politique du bonheur dont l'égalité et la liberté forment les conditions impératives.

Que les hommes soient libres et égaux en nature, n'entraîne nullement, cependant, la seconde proposition: que les lois permettent le rétablissement effectif de ces droits en société ou, du moins, leur maintien. Le problème n'a pas échappé ni à la pensée des Lumières, ni plus tard aux théoriciens de la Révolution, modérés ou radicaux, Girondins ou Jacobins. C'est du reste à cette interrogation que répond en partie l'oscillation entre la primauté respective de l'égalité et de la liberté qui marque les *Déclarations* successives des droits de l'homme. L'hésitation a des racines profondes qui touchent au bouleversement même de la réflexion sur le pouvoir, plus précisément de la réflexion sur la légitimité du pouvoir, ou sur le fondement de la souveraineté, telle qu'elle joue à l'époque en accompagnement de la discussion de la théorie de la loi.

Les thèses prédominantes soutiennent alors, dans la mouvance de Grotius et de l'école du droit naturel, l'origine contractuelle du pouvoir contre son origine patriarcale ou encore divine. L'individualisme de Locke, par exemple, en constitue une application dans le domaine de la théorie politique tout de même que les articles de l'*Encyclopédie* qui s'en inspirent: *Autorité politique* (1751) de Diderot et un peu plus tard, *Économie politique* (1755) de Rousseau¹. Mais ce n'est pas tout. La pensée politique du pouvoir, et par voie de conséquence, des rapports du pouvoir et de la liberté, s'enfonce encore plus loin: ordonnée par le postulat, l'homme est fait pour être heureux, elle s'adresse à une anthropologie du bonheur. La métaphysique du bonheur — la conciliation du déterminisme d'une Nature immuable avec le mouvement d'une Société tournée vers le Progrès —, l'éthique du bonheur et les fins légitimes assignées à l'action des hommes — la pratique vertueuse d'un individu qui, par nature, est né libre, égal, perfectible —, la politique du bonheur, enfin, et l'institution d'un régime de liberté et d'égalité, toutes les réflexions diverses se rejoignent dans la confrontation avec le problème central: les rapports entre la nature humaine et la condition humaine. Quelle est alors la place et le rôle d'un homme *perfectible* et *sociable* mis ainsi face à face avec son histoire, avec l'Histoire?

Dans son avers comme dans son revers, cette dernière question, la question de l'homme, sanctionne avec l'interpellation de la nature, de la raison, de la société², la triple source de son *bonheur d'exister*, les débuts de l'anthropologie, d'une anthropologie sociale, culturelle et politique.

À l'égard de la question contractuelle, la question sur les conditions sociales de la liberté politique et de la souveraineté de la loi, un *délaissement*, celui de Montesquieu, et un *renouvellement*, celui de Rousseau, sont ici les révélateurs des vecteurs de la transmutation progressive de l'idée de liberté et finalement de sa commutation, sous le choc révolutionnaire, d'une liberté-essence à une liberté-devenir, à une libération qui réalise l'unité de l'homme et l'apothéose de la raison. L'idée de Progrès devient le symbole du triomphe sur le destin. Les conditions d'un tel passage finissent alors par apparaître identiques aux conditions qui président à la distinction entre droits de l'homme et droits du citoyen avec leurs finalités respectives qui orientent et qui légitiment la pratique de l'être social: le bonheur par la vertu³.

Cependant, même si les penseurs, du début du siècle à sa fin, sont unanimes et posent que le bonheur personnel n'existe que par le bonheur de tous, le cheminement vers une société juste, vertueuse et heureuse où se concrétiseront par les lois et dans les faits les droits du citoyen, comporte des étapes qui sont nettement marquées. Les différences entre les Encyclopédistes, avant-garde de la bourgeoisie réformiste, et la radicalisation *populiste* révolutionnaire de la conception du politique s'enregistrent à même l'évolution de la pensée de Rousseau relativement à la liberté, à l'égalité, à l'élargissement de la notion de *peuple*; avec les distinctions que fait aussi l'auteur du *Second Discours* et du *Contrat* entre vertu, état de nature, état social. Chez les Encyclopédistes, la vertu (l'observation de la loi) qui assure liberté et égalité est elle-même fondée sur l'aspiration naturelle au bonheur. «Être libre, écrit, par exemple, d'Holbach, c'est ne trouver aucun obstacle dans notre tendance vers le bonheur»⁴; concurremment, l'amélioration de l'homme et des rapports sociaux se confond avec le progrès de la raison et se divise en trois phases qui s'enchaînent les unes aux autres: plus les hommes seront éclairés, plus ils seront heureux et par là même, meilleurs. L'homme pour être libre et heureux doit assurer un équilibre entre, d'une part, *les volontés de la Société qui s'expriment par les lois*, c'est-à-dire *les règles prescrites aux citoyens en vue de la conservation et du bien-être de tous*⁵, et, d'autre part, les lois inflexibles qui gouvernent la nature et sa nature propre.

Rousseau, en revanche, appuie sa définition de la vertu et ses considérations relatives aux tendances fondamentales de l'homme sur une coupure: l'ordre de la nature se voit séparé de l'ordre social.

L'homme est déchiré par l'inquiétude mais son instabilité fondamentale est la source même de son activité, de ses exigences, de ses métamorphoses. L'instinct de conservation est le palliatif naturel de cette angoisse originelle; et Rousseau nomme *amour de soi* pour l'opposer à l'*amour propre*, cette tendance indifférente qui est la source de toutes les autres, et qui assurant la soudure entre la conscience et l'existence, circonscrit le point d'insertion de l'homme dans le monde. La liberté et le bonheur naguère définis comme l'accord à réaliser entre l'état de nature et l'état social de l'homme sont effectivement chimériques aussi longtemps que ne seront pas repensés et l'état social et l'état naturel. L'équilibre de l'homme ne se trouve ni dans l'état de nature originel, ni dans l'état social actuel, mais devra se construire dans l'institution d'un nouvel ordre social par lequel l'homme sera régénéré et dans lequel seul, l'homme nouveau, l'homme collectif, le citoyen pourra s'épanouir. La liberté ne pourra plus être conçue seulement comme un objet de la démonstration métaphysique, ni comme un simple postulat de la sensibilité de l'homme, mais comme un concept fondateur de son ordre propre, moral et politique, un ordre nommé démocratie et vertu. Et de même que l'homme ne pouvait échapper au déterminisme de la nature, de même, le citoyen ne pourra plus esquiver celui du nouvel état social maintenu par la vertu: *on le forcera à être libre* et par là heureux.

Montesquieu, pour commencer par l'inflexion particulière qu'il imprime à la réflexion contemporaine sur les rapports du pouvoir et de la liberté — ce que j'ai appelé tantôt le *délaissement* des origines — manifeste, on le sait, des *Lettres Persanes* à l'*Esprit des Lois*, son manque d'intérêt pour le débat contractuel. Il lui suffit de marquer ici et là, et le plus souvent de manière allusive, la justification du passage de la société de nature à la société civile par le fait que les membres du corps social voient un intérêt supérieur à renoncer à *leur indépendance naturelle pour vivre sous des lois politiques*⁶. Sans nous étendre sur les raisons positives de cette indifférence qui seraient trop longues à détailler pour notre propos présent, il est clair du moins qu'aux yeux de Montesquieu, le problème véritable et son règlement se situent ailleurs. Ses analyses concrètes du pouvoir⁷ le font déboucher sur cette idée essentielle que la liberté politique doit être préservée par un équilibre de forces et de contre-forces⁸. Autrement dit, la liberté, «dans son rapport au citoyen» ou dans son «rapport à la constitution» est conçue de

manière passive: le pouvoir de la liberté dépend des contre-pouvoirs. «C'est le droit de faire tout ce que les lois permettent⁹». Or, Montesquieu alors même que la lucidité réaliste de sa réflexion politique l'empêche de se satisfaire de la paresse des considérations théoriques sur la souveraineté et le garde de l'illusion que l'ordre social représente l'accomplissement de l'ordre naturel, ne parvient qu'à poser par le biais le problème de la transformation toujours possible de la liberté-par-la-loi en oppression-par-la-loi. Et cette quasi-dérobade est elle aussi significative pour l'avenir de la notion. De deux manières, au moins.

Premièrement, si le règne de la loi est proclamé pour faire pièce à son envers, le règne de l'arbitraire qui qualifie le despotisme *alias* l'absolutisme, alors on considérera — et les Constituants de '91 l'ont vu ainsi — que toute instance sociale d'application de la loi, ceci dans la mesure où celle-ci exprime bien les rapports qui dérivent de la nature des choses — on dira plus tard, dans la mesure où la loi émane de la volonté générale du peuple, c'est-à-dire de la Nation — toute institution participant de la loi est, par définition, incapable d'oppression. Le régime de la liberté demeure le régime de la nécessité, le régime de la loi, sans que pour autant le nouvel ordre, une fois constitué, puisse devenir aussi tyrannique que le premier. La loi de la gravitation peut-elle jamais devenir oppressive? On passe par cette analogie d'une fonction de la raison à une autre, et du rôle de la Raison normative qui justifiait pour Montesquieu la définition de la liberté civile par les lois, à la Raison légiférante et égalitariste des révolutionnaires. Elle suffira à légitimer la nouvelle forme sociale, la démocratie, qu'ils mettent en place et les institutions qui la consolident. Mais c'est de Rousseau que la Montagne et, surtout, le président de la Convention, Robespierre, l'Incorruptible, reçoit la représentation de la République comme *invention de l'égalité-liberté*. La liberté subordonnée à l'égalité est une force active: la raison dans son mouvement conquérant qui réalise dans et par la vertu, l'unité de l'homme, de la cité-nation et du monde.

Deuxièmement, Montesquieu compte sur sa définition concrète du citoyen et montre que les mœurs étant plus fortes que les lois, «les coutumes d'un peuple libre sont une partie de sa liberté»¹⁰; les conditions *a priori* de la liberté, si l'on peut dire, la condition transcendente et transhistorique de la loi, se combinent avec ses conditions *a posteriori*, culturelles et historiques qui, elles, sont profondément ancrées dans le vécu social. La liberté est un *habitus*

de citoyens par lequel se forme en même temps le principe de leur éthos: le principe de la morale naturelle qui assoiera l'*opinion* qu'ils ont de leur *sûreté*; cette sûreté nécessaire à un pays vraiment libre, et qui, avec le droit de propriété et la résistance à l'oppression, est constitutive, comme l'affirme la *Déclaration* de 89¹¹, et, un peu plus tôt, les Encyclopédistes¹² qui répètent Montesquieu et Locke, du *bonheur de tous*, c'est-à-dire de la liberté de tous les *associés*.

Le problème que pose, pour Montesquieu, le maintien de la liberté politique, autrement dit le maintien de la Constitution juste et la préservation du bien de la Nation, ne peut recevoir une solution parfaite, à l'intérieur de sa théorie. L'équilibre des pouvoirs suppose une frêle liberté, aussi frêle que le sera le «bonheur politique» de Rousseau, et pour les mêmes raisons. C'est le fruit mais aussi le prix d'une incessante composition entre poids et contre-poids; et les forces qui prennent comme en tenaille le Législateur aussi bien que le simple citoyen ne leur laissent pour opérer qu'une marge de manoeuvres assez étroite. C'est là le défi mais aussi la solution (et la valeur réaliste) du paradoxe qui veut que la liberté ou le bonheur politique se trouvent dans la nécessité des lois qu'on (individu ou collectivité) s'est données. L'exercice de la liberté ne dépend en dernier ressort ni des lois, ni des constitutions mais de l'ensemble des causes (et Montesquieu n'en dénombre pas moins de sept) qui façonnent la vie en société. Comme il l'écrira plus tard dans une pensée manuscrite, avec le sens du relatif qui le caractérise: «La liberté pure est plutôt un état philosophique qu'un état civil», proposition qui sera pour ainsi dire renversée en son contraire par l'idéal d'absolu de la Révolution: la liberté pure est un état civil plutôt qu'un état philosophique!

Le débat prend une tournure différente avec Rousseau qui gravite un degré plus fort dans l'opposition aux thèses de l'école du droit naturaliste, et notamment à Locke. Il nous entraînera plus loin sur les *chemins de la liberté* que l'indifférence de Montesquieu à l'égard de la question contractuelle. Rousseau clame que la société est contre nature, plus, qu'il ne peut y avoir de commune mesure entre l'état de nature et l'état de société. Prenant acte de cette rupture, il affirme qu'on ne saurait ni expliquer, ni justifier par l'état de nature les propriétés de l'homme social. L'opposition anthropologique fondamentale qui traverse son oeuvre, celle de *l'homme de la nature* et *l'homme de l'homme*, opposition qui s'appuie sur la dichotomie ontologique de l'être et du paraître, va peser lourdement

sur le modèle politique que Rousseau construira à son tour après le *président*. Renouvelant complètement dans le *Contrat* (1762) les termes du problème posé par les rapports, d'une part, entre la liberté et l'égalité, d'autre part entre la liberté et le pouvoir, problème qu'il avait lui-même contribué à poser dans ces termes un peu plus tôt dans l'article *Économie politique* de l'*Encyclopédie*, il veut — avant l'*Internationale*! — faire du passé table rase, au moins théoriquement, et poser ce que devraient être les fondements — comme les principes qui la légitiment — d'une institution politique radicalement nouvelle où des hommes libres, égaux et indépendants par nature vivront en société.

Rousseau nous propose une réflexion aussi concrète que celle de Montesquieu, aussi enracinée dans l'expérience vécue mais qui intègre la question de la liberté politique et de ses conséquences ontologiques-anthropologiques dans une vision d'ensemble portant sur l'homme et son monde. Deux modèles vont être tour à tour contrastés. Un modèle où est décrit l'état de nature, et que soutient en contrepoint l'histoire de la dénaturation de l'homme. Dans ce modèle, l'histoire hypothétique de l'état de nature et de la dénaturation progressive de l'homme telle qu'elle se trouve illustrée par l'état social actuel, sont inséparables de la critique qu'il fait de la condition humaine à son époque. Le second modèle, établi en deux volets, au niveau individuel, puis au niveau collectif, les conditions de possibilité du recommencement de l'histoire et de la régénération de l'homme. Si l'*Émile* est l'histoire de l'éducation du *nouvel homme de l'homme*, du citoyen véritable que réclamait l'article *Économie politique*, le *Contrat* — paru presque simultanément — élabore les fondements de la cité juste et ensemble du bonheur des hommes.

Le chemin que nous fait parcourir Rousseau, de l'état de nature à l'état social, du bonheur à la vertu, de l'homme au citoyen, montre de façon explicative et normative à la fois que le pouvoir de l'homme sur l'homme n'est ni naturel ni légitime. S'il n'est pas naturel, il devrait et il pourrait être aboli; s'il n'est pas légitime, il faut ouvrir, par la loi, un nouvel espace politique, une démocratie, où n'existeront que des rapports d'égalité et de liberté entre les hommes. La détermination de cet espace renvoie à la constitution d'une convention, d'un contrat, à une «forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'au-

paravent¹³.».

Le processus de la bonne socialisation selon lequel s'épanouiront les qualités naturelles de l'homme, né libre, et que surtout Rousseau, mais aussi Montesquieu, dans un certain sens, et, à sa suite, les Encyclopédistes tentent d'enserrer au courant de leurs oeuvres, mesure les limites respectives de la nature et de la culture, telles que le discours des sciences sociales modernes les affrontera. La progression conceptuelle qui décrit le passage de la liberté et de l'égalité naturelles à l'égalité et à la liberté civile et politique garanties par les lois, décrit aussi bien le passage pour l'homme de l'état de nature à l'état de société, et l'histoire idéale de sa régénération qui devrait l'arracher à la corruption et à la violence. C'est à ce soubassement anthropologique, à cette préoccupation anthropologique de mettre l'homme au centre du système de pensée comme à sa fin, un homme capable de vertu et de liberté, d'un mot, capable de bonheur, de son propre bonheur, que l'on doit principalement peut-être l'avènement de la démocratie, ou plus exactement la naissance d'une nouvelle espérance: la réconciliation encore inouïe de l'homme avec lui-même et avec les autres, ses semblables, ses frères, dans l'établissement d'un ordre social fondé sur la liberté, l'égalité, la fraternité.

La patrie ne peut subsister sans la liberté...

Le débat autour de la notion de *Représentation politique* dont, au chapitre précédent, à même les textes des Encyclopédistes contrastés à ceux de Rousseau, nous avons analysé les déterminations idéologiques, avait l'avantage de recentrer positivement les enjeux politiques des Lumières philosophiques. La *Déclaration* de principes, proclamée en '89 comme préalable à toute Constitution, indique les bases de l'ordre nouveau annoncé par les Philosophes; et cet ordre est fondé sur cela même que postulait leur lutte: la restauration pleine et entière des *droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme (Préambule)*. L'affirmation pour l'égalité, pour la liberté, pour la souveraineté de la loi en tant qu'expression de la volonté générale, devait d'abord passer par la dénonciation de l'inégalité et du principe de la monarchie absolue qui offusquait, sur le plan politique, les droits de «la partie la plus utile, la plus précieuse, et par conséquent la plus respectable de la nation, le

peuple»¹⁴, comme l'écrit *l'Encyclopédie*.

Nous voudrions maintenant poursuivre, principalement avec l'analyse de l'article *Tyran*¹⁵ dans *l'Encyclopédie*, l'illustration des modes idéologiques de l'efficacité du symbolique au moment des Lumières. Cette fois, je questionnerai l'action discursive des Encyclopédistes à partir du versant négatif sur lequel opère leur offensive pour gagner à leurs contemporains ce régime de liberté auquel tout le siècle aspire. M'adressant à Rousseau et au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, je terminerai par le commentaire de ce discours. Je fermerai ainsi la boucle de retour sémaphorique, la boucle de la liberté ↔ égalité ↔ fraternité, avec ce discours qui fonde sur l'anthropologie, la morale et la politique du bonheur.

Je me propose donc dans cette section, et partiellement dans la suivante sur laquelle se termine ce chapitre consacré plus particulièrement à l'idée-force de liberté, de préciser en quel sens on peut parler de la fonction socio-politique de l'activité symbolique des Philosophes des Lumières. Je dégagerai les déterminations idéologiques de quelques exemples discursifs tirés de *l'Encyclopédie*, de la *Politique Naturelle* de d'Holbach et de certains textes de Rousseau. Mon angle d'attaque sera le suivant: devant le fait historique de la Révolution qui achève politiquement le travail de sappe des Philosophes contre l'Ancien Régime, et à partir des postulats relatifs à l'activité symbolique à valence idéologique dont j'ai déjà fait état dans mon *Introduction*, je m'appuierai sur ces postulats et le cadre conceptuel qu'ils génèrent, pour mettre en évidence quelques-unes des formes d'action sur le réel social que le discours exerce.

Il s'agit du discours sur la liberté, et, en l'occurrence, du discours des «Philosophes» de la deuxième moitié des Lumières en ce qu'il a trait à la notion de tyran et surtout aux attaques d'ordre politique que ce terme dissimule. L'analyse tentera de dégager à même ces symbolèmes qui *composent d'ombre la morne moitié* de la liberté, leurs implications polémiques et politiques, ainsi que la prolongation de l'action symbolique telle qu'elle se manifeste dans la littérature révolutionnaire, notamment dans les articles de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Ceci en regard des fonctions idéologiques exercées par le champ sociosémiotique global où s'inscrit la notion de tyran et à l'intérieur duquel cette notion travaille soit par association soit par antonymie. En amont,

c'est la pensée libérale de Montesquieu qui en indique les lisières; en aval, 1789 et la *Déclaration des Droits* qui viendra, tel un traité à l'issue d'une guerre victorieuse, sanctionner en autant d'articles les conquêtes idéologiques du Siècle de la Raison.

L'article «Tyran» dans l'*Encyclopédie* constitue le noyau du corpus d'analyse. On n'apprendra à personne le rôle dominant, théorique tout autant que praxéologique, joué, à même le discours social commun, à même le *koînon*, par cette «machine de guerre» idéologique, ainsi qu'on a appelé l'entreprise maîtresse du «parti des philosophes». À cette époque de rationalisme militant, le projet fut canonique à tous les égards. Le contenu de cet article sera mis en rapport, d'une part, avec la série des notions ou des thèses complémentaires qui contextualisent le terme de tyran et qui en précisent les connotations, telles que l'époque les entend. J'ai utilisé principalement le système des renvois, attentive ainsi à exploiter l'une des tactiques subversives mises au point par l'*Encyclopédie* elle-même; et encore, certains textes de d'Holbach tirés de *la Politique naturelle* (1773), les Discours V et VII notamment, qui donnent son assise théorique à l'idéal politique de la plupart des Encyclopédistes et à leur polémique au sujet des «vraies formes du gouvernement». D'autre part, je confronterai rapidement les thèses exprimées dans ces textes avec celles défendues par J.-J. Rousseau dans le *Contrat social* (III, 10) à propos des différences entre despote et tyran (dans «De l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer») ainsi qu'avec la critique (dans «Députés» ou «Représentants», C. S., III, 15) qu'il fait du régime représentatif en soutien d'idées qui vont à contre-courant de la pensée des Encyclopédistes et des opinions de la minorité éclairée sur cette question.

Cet ensemble de textes autour du concept de tyrannie politique, ressortissant à des tendances philosophiques et politiques adverses, forme «système»; il délimitera, par hypothèse, l'un des lieux concrets où s'opère, en cette fin du XVIII^e siècle français, l'efficacité sociale du symbolique. Aussi, en examinant la fonction idéologique jouée par ce fragment du discours philosophique, espéré-je contribuer à éclaircir l'un des aspects de la structure du *koînon*, du discours social commun à l'aube de la Révolution, et à dégager le rôle dynamique, historiquement parlant, de ce que Pierre Bourdieu appelle les *schèmes générateurs de pratiques et les représentations qui accompagnent ces pratiques*.

Dans cette vision, la représentation du tyran aura permis, entre autres représentations critiques du même ordre, bien entendu, le déploiement de l'acte politique proprement dit: l'Assemblée Constituante, la prise de la Bastille, le procès du Roi et la proclamation de la République, la Convention et la défense sur les champs de bataille des principes de la Révolution, la mobilisation enfin des énergies de la nation entière aussitôt que «contre (elle) de la tyrannie, l'étendard sanglant est levé...».

LA FONCTION IDÉOLOGIQUE DE L'ARTICLE TYRAN

On doit l'article «Tyran» au chevalier de Jaucourt, le plus actif collaborateur de l'*Encyclopédie*. Cet article paraît en 1765, dans le tome XV. La définition du terme, donnée dès les premières lignes de l'article par opposition au sens que les Grecs donnaient à ce mot, est d'emblée placée sur le seul plan politique. L'inscription du terme uniquement dans le terrain du politique est confirmée par la nature des renvois: «Liberté politique», «Oppresseur», «Représentants». On retiendra ce fait pour l'analyse ultérieure: l'article «Tyran» devra être examiné en tant qu'élément du sous-ensemble «politique» du «système» que forme l'*Encyclopédie*. Citons:

«Par le mot «τυραννος» les Grecs désignaient un citoyen qui s'était emparé de l'autorité souveraine dans un État libre, lors même qu'il le gouvernait suivant les lois de la justice et de l'équité aujourd'hui, par tyran l'on entend non seulement un usurpateur du pouvoir souverain, mais même un souverain légitime qui abuse de son pouvoir pour violer les lois, pour opprimer ses peuples et pour faire de ses sujets les victimes de ses passions et de ses volontés injustes, qu'il substitue aux lois¹⁶.».

Quelles sont les déterminations idéologiques de cette définition? En m'appuyant sur les critères dérivés des postulats de base relatifs à la représentation symbolique à valence idéologique, le problème peut se formuler ainsi: dégager la valeur idéologique de cette représentation particulière de *tyran* reviendra à déterminer si, et de quelle manière, la fonction praxique qu'elle exerce en tant que «symbolème» dans l'organisation de la vie sociale l'emporte sur sa fonction gnoséologique. Il s'agira alors de dégager les conditions polémiques-politiques dans lesquelles le symbolème en question s'idéologise; de même, faudra-t-il localiser sur le plan des rapports pragmatiques où il se manifeste, sa situation agônique propre (en tant qu'*idéologème* présumé), et reconnaître les classes des traits qui le distinguent comme idéologème au cours de son utilisation par

le sujet-agent interprétant: calculé, opportuniste, sélectif, normatif.

Les conditions polémiques-politiques d'ensemble nécessaires à la charge idéologique du symbolème étudié ressortissent, au premier chef, aux conditions dans lesquelles s'élabore et se diffuse *l'Encyclopédie*, l'entreprise qui, dans le cas étudié, joue le rôle de l'agent efficient idéologique. Les conditions pour que ce dispositif particulier de combat se mette en place et pour qu'il fonctionne de manière décisive, sont effectivement réunies en ce moment où comme l'a formulé en raccourci Reinhart Kosselleck: «Le règne de la critique est la mort du roi!».

Simple à constater, de l'ordre des faits empiriques, il serait fastidieux, voire inutile en regard des ambitions de cette analyse, d'indiquer de telles conditions dans leur détail, tant les travaux excellents des historiens dix-huitiémistes sont sûrs et minutieux, tant les témoignages de tout ordre, qui ont été réunis sont abondants. Limitons-nous à y renvoyer¹⁷ et à rappeler combien et avec quelle rigueur le rôle historique de *l'Encyclopédie* a été mis en évidence tout de même que l'efficacité de sa contribution à la lutte de la classe «révolutionnaire» d'alors, la bourgeoisie, pour instaurer un nouvel ordre social et culturel. On s'adressera aussi au témoignage des contemporains, aux Encyclopédistes eux-mêmes qui étaient tout à fait conscients des buts et des conséquences de leur entreprise: ils jugeaient correctement qu'elle dépassait les fonctions scientifique et informative d'un simple dictionnaire. Signalons seulement ces lignes significatives de la lettre qu'écrivait Diderot à son amie Sophie Volland, le 26 septembre 1762, à propos de la parution du huitième volume de *l'Encyclopédie*: «Cet ouvrage produira sûrement avec le temps une révolution dans les esprits, et j'espère que les tyrans, les oppresseurs, les fanatiques et les intolérants n'y gagneront pas. Nous aurons servi l'humanité¹⁸.».

Essayons-nous maintenant à circonscrire à l'intérieur du système social et culturel de l'époque, la fonction idéologique de la représentation du tyran. Et demandons-nous quels sont les objets de l'idéal politique — ou du moins du fragment d'idéal politique — qui sont prônés à travers les quelques lignes de la définition de *tyran* dans l'article de *l'Encyclopédie*.

L'activité du tyran est dénoncée comme le *dérèglement* de l'exercice du pouvoir par le souverain légitime. Un déplacement par rapport à la caractérisation du «*τυραννός*» chez les Anciens est effectué par l'auteur de l'article, déplacement significatif de la

situation historique où cet auteur est placé, c'est-à-dire plus précisément des débats théoriques ou même concrets sur le régime politique d'alors en France: la monarchie absolutiste de droit divin. Le centre de gravité est déplacé: si, pour les Grecs, le tyran est celui qui s'est approprié l'autorité souveraine, pour les Encyclopédistes du XVIII^e siècle, le problème n'est pas tant celui de combattre la monarchie en tant que telle. Ce système politique apparaît comme une forme de gouvernement ayant fait ses preuves après tout depuis fort longtemps. Le problème devient plutôt celui de la relation du souverain en exercice avec les lois; c'est la manière dont un roi use du pouvoir qui est remise en question. Une première indication est ici livrée: le modèle auquel va la prédilection de la plupart des Encyclopédistes en matière de régime politique est, sous l'influence de Montesquieu et de Locke, le modèle anglais de la monarchie limitée ou constitutionnelle. La fusion des classes possédantes, bourgeoisie capitaliste et aristocratie foncière, sous l'égide d'une monarchie contrôlée à l'imitation de l'Angleterre, correspond parfaitement aux aspirations de bien des Philosophes, ainsi que l'a démontré, par exemple, l'historien Albert Soboul.

Reportons-nous, ainsi que nous en convie l'un des renvois de l'article «Tyran» à l'article «Liberté» du même Jaucourt. On y lira, sous l'entrée «Liberté politique d'un État», la définition inspirée de celle qu'en donnait Montesquieu, dans l'*Esprit des Lois* (II, 4). Jaucourt écrit: «La liberté politique d'un État est formée par des lois fondamentales qui y établissent la distribution de la puissance législative, de la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens et de la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil, de manière que ces trois pouvoirs sont liés les uns par les autres¹⁹.».

On sait qu'entre les trois espèces de gouvernement auxquelles Montesquieu réduit toutes les formes politiques rencontrées concrètement dans l'histoire des hommes, son choix est fait; et ce n'est pas la République même si les Girondins — autre symptôme de l'efficace idéologique!²⁰ — s'y méprendront. Le despotisme ou «pouvoir arbitraire d'un seul» une fois rejeté avec netteté, c'est la monarchie à l'anglaise, définie comme le pouvoir d'un seul réglé par des lois fondamentales et tempéré ou canalisé par des corps intermédiaires, qui forme à ses yeux le régime idéal pour établir la liberté politique. Un peu plus loin dans l'article que je viens de citer, Jaucourt se réclame explicitement du modèle anglais historiquement

constitué et dont, à la seule exception de Rousseau, les Encyclopédistes se sont engoués et en ont fait l'objet de leurs réclamations. S'appuyant sur l'autorité de Montesquieu, Jaucourt écrit:

«Il y a dans le monde une nation qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique; et si les principes sur lesquels elle la fonde sont solides, il faut en reconnaître les avantages [...]. Je ne prétends point décider que les Anglais jouissent actuellement de la prérogative dont je parle; il me suffit de dire, avec M. de Montesquieu, qu'elle est établie par leurs lois¹.».

On le voit, si Jaucourt insiste sur la relation particulière avec les lois comme étant l'un des traits significatifs du tyran «contemporain», c'est pour monter en épingle, idéologiquement parlant, le statut que doit avoir la loi dans un régime politique (nous y reviendrons) et pour promouvoir la forme de gouvernement idéale qui, comme veulent le croire les Encyclopédistes, garantirait seule dans les faits la liberté politique; l'antithèse de la situation présente et du régime absolutiste. C'est le thème que développe, en ombre portée sur l'article «Tyran», le renvoi auquel le lecteur est convié.

Une deuxième indication nous est encore livrée dans ces quelques lignes: elle a trait, cette fois, à la nature de la norme qui est sélectionnée pour apprécier la relation entre celui qui détient le pouvoir et ceux qui sont soumis à ce pouvoir. Il s'agit de la loi. Et là aussi, comme l'ont constaté les dix-huitiémistes, l'importance de l'époque en son ensemencement de la modernité, tient surtout à l'ambition qu'ont eue les Philosophes de poser les problèmes d'une politique rationnelle, et ce devant l'Opinion. L'«ensemble» des textes politiques, ou même d'économie politique, de l'*Encyclopédie*, des Encyclopédistes (Diderot, d'Holbach, notamment dans son *Système Social*, et surtout dans la *Politique Naturelle*) prolonge et élargit, à la suite de Montesquieu, l'effort déjà entrepris par les théoriciens du droit naturel (par exemple Grotius) pour circonscrire le domaine du politique et de l'histoire comme domaine autonome de connaissance — le combat se livrait contre les doctrines théocratiques qui recouraient à l'existence d'une volonté divine absolue et irrationnelle. Et pour promouvoir la nécessité et la souveraineté des lois, et fonder celles-ci sur des principes et des droits éternels accessibles à la raison — et, là, il fallait combattre les théoriciens de la raison d'État, Hobbes ou Machiavel.

Le schéma qui est prôné par Jaucourt dans l'article «Tyran» est le suivant. Les lois sont au-dessus du souverain comme au-dessus

de ses sujets. Si le souverain règne en respectant ces lois, tout va bien, la tyrannie n'existe pas; mais si le souverain se substitue aux lois, alors il est caractérisé comme tyran. Est «maintenant» tyran celui qui s'approprie la norme nouvelle: la loi. D'Holbach dira de même dans le Discours V de *la Politique naturelle*, intitulé «Des abus de la souveraineté. Du pouvoir absolu. Du despotisme et de la tyrannie»: «Le tyran est un souverain qui abuse des forces de la Société pour la soumettre à ses propres passions qu'il substitue aux lois²².».

Mais, encore une fois, l'article ne s'en prend pas au principe même de la monarchie ou à son renversement. *L'Encyclopédie* traduit bien les hardiesses comme les hésitations et les timidités de la bourgeoisie en cette matière. C'est plutôt les discussions autour de la loi, de son statut, de sa fonction qui constituent le pôle d'attraction, souterrain, de l'article. Il faut s'adresser à un second renvoi, à l'article «Représentants», pour y trouver en contrepoint, l'annonce d'un courant politique, peut-être plus démocratique, auquel s'est alimenté la pensée plus radicale de Rousseau, et qui influencera la Constitution de 1793. Une définition de la loi elle-même nous y est donnée. Rappelons l'article VI de la *Déclaration de '89* qui la reprend presque terme à terme: «La loi est l'expression de la volonté générale: tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation; elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse».

L'article «Représentants» est de la plume de d'Holbach, le plus systématique et l'un des plus radical du noyau actif des Encyclopédistes. C'est peut-être celui qui traduit le mieux l'idéal politique d'ensemble des Encyclopédistes et de la bourgeoisie éclairée: idéal d'une monarchie tempérée, d'un régime représentatif, d'un système censitaire: «C'est la propriété qui fait le citoyen²³.». L'article XVII de la *Déclaration* dira de même: «la propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé». L'article «Représentants» loue les avantages d'avoir une constitution. À la théorie de la monarchie de droit divin, d'Holbach veut substituer celle de la souveraineté nationale: le monarque ne tient pas de Dieu une autorité sans contrôle, il n'est que le mandataire de la nation, il a reçu de ses sujets mêmes «l'autorité qu'il a sur eux et cette autorité est donnée par les lois de la nature et de l'État²⁴». En fait, dira-t-il même, un peu plus loin: «c'est la loi qui décide du bonheur des

États²⁵.».

L'idéal politique de l'*Encyclopédie* est conforme aux intérêts de la bourgeoisie «éclairée» dont elle se fait le porte-parole: il oscille de la monarchie limitée, comme on vient de le voir, au despotisme éclairé, l'autre variante de cet idéal: qu'importe que le monarque conserve un pouvoir absolu, s'il gouverne suivant «la raison et l'équité», c'est-à-dire s'il satisfait les aspirations économiques et sociales de la bourgeoisie. «Heureux un État lorsque son roi sera Philosophe, écrit-on dans l'*Encyclopédie*, ou qu'un Philosophe sera son roi²⁶.». Il est vrai que les Philosophes partisans du despotisme éclairé, Diderot dans les premières phases de sa pensée politique ou même d'Holbach qui dédiera son *Éthocratie* au jeune Louis XVI, prennent bien soin de le distinguer de la tyrannie arbitraire. Il s'agit pour eux qui conçoivent la monarchie absolue comme dépositaire, par contrat, du pouvoir populaire, de se donner surtout les moyens les plus efficaces — contre les groupes privilégiés, contre les factions — dans leur défense des intérêts des citoyens propriétaires, tout en créant les conditions de formation d'une collectivité d'hommes heureux et instruits.

On connaît la formule de d'Argenson pour définir le despotisme éclairé, cette forme de gouvernement apparue au XVIII^e siècle et qui est incarnée avec éclat par le roi de Prusse et l'impératrice de Russie, la *Sémiramis du Nord*, comme Diderot appelle Catherine II: «Unir l'autorité absolue à la force de la raison». Mais, pour qui s'intéresse au «peuple», pour qui part, comme Rousseau, pour qui partira comme Robespierre²⁷, de la «représentation» nécessaire du peuple²⁸, le despotisme, «éclairé» ou non, n'est qu'une duperie. Rousseau, au chapitre X du livre 14 du *Contrat*, qui exalte la démocratie comme la forme idéale de gouvernement, même si c'est le plus difficile à maintenir et celui qui n'a d'ailleurs jamais existé à l'état pur, Rousseau donc, loge le tyran et le despote à la même enseigne: l'un usurpe le pouvoir, mais l'exerce selon les lois, l'autre (le despote) méprise les lois, alors qu'il n'appartient qu'au peuple d'être à la fois souverain et prince. L'article III de la *Déclaration* s'en souviendra qui fait résider le principe de la souveraineté dans la nation. Rousseau écrit: «J'appelle tyran l'usurpateur du pouvoir souverain. Le tyran est celui qui s'ingère contre les lois à gouverner selon les lois le despote est celui qui se met au-dessus des lois mêmes. Ainsi un tyran peut n'être pas despote, mais le despote est

toujours tyran²⁹.».

L'opposition est nette entre *l'Encyclopédie*, qui soutient et défend la théorie de la monarchie constitutionnelle ou encore le «despotisme éclairé», rencontrant en ceci les aspirations de la majeure partie de la bourgeoisie, et le *Contrat social* qui porte à un haut niveau théorique l'idéal politique qui naissait dans les couches les plus démocratiques de la bourgeoisie d'alors; celles qui se sentaient non seulement opprimées par l'Ancien Régime, mais menacées dans leurs propriétés par le développement des manufactures. Devant le despotisme royal, l'oeuvre idéaliste et utopique de Rousseau laisse apparaître le rêve d'une fraction de la société, qui se reconnaît davantage en elle que dans *l'Encyclopédie*, où la loi ne sera plus la fantaisie du maître, certes, mais surtout ne servira pas davantage une couche étroite de privilégiés. Quoiqu'il en soit de ces courants contradictoires, les représentations-revendications propagées à la fois par le *Contrat social* et par les Philosophes, ont contribué de façon décisive à modeler et à transformer le discours social commun à l'époque. On peut dire qu'elles ont influencé conjointement³⁰, de manière intriquée, ceux qui devaient exercer un rôle dirigeant dans la Révolution, les Conventionnels, les Robespierre, les Saint-Just, les Marat, les Couthon et leurs amis tout autant que la masse des cadres subalternes des partis révolutionnaires qui prenaient la parole dans les clubs et dans les assemblées populaires. Ce travail a été fait dans le détail par les historiens de la Révolution ainsi que par les historiens des mentalités; ils ont montré les corrélations, par exemple, entre la pensée des «Philosophes» (Rousseau y compris) et les Constitutions de '91 et de '93 qui portent leur empreinte³¹.

Pour en revenir à la question du despotisme et à celle de son soutien idéologique par les Encyclopédistes, il faut peut-être penser, contre Rousseau, qu'à l'époque et compte tenu de la réalité, le despotisme «était la seule politique progressive³²». Pour les esprits plus soucieux de l'efficacité immédiate que de la cohérence d'un système, le despotisme éclairé a pu en effet apparaître comme le seul moyen pratique de réaliser certaines réformes. Mais ce moyen ne fut pas assez efficace pour empêcher de se développer le besoin d'une révolution plus profonde. L'article «Oppresseur», le troisième renvoi de l'article «Tyran», en pressent le développement et sa nécessité: «[...] à la longue [...] on en vient jusqu'à adorer la tyrannie, et à diviniser ses actions les plus atroces. Alors il n'y a plus de ressource pour une nation que dans une grande révolution qui la

régénère. Il lui faut une crise³³.».

La suite de l'article «Tyran» développe les conséquences funestes du régime tyrannique, tel que l'entendent et le dénoncent les Philosophes pour faire comprendre et ainsi permettre, selon leur logique, de transformer la situation. Chez eux, rappelons-le, le régime tyrannique est celui par lequel le souverain exerce le pouvoir de manière absolutiste, *sans* l'intermédiaire des lois. C'est un pouvoir «dérégulé» puisqu'il ne renvoie à aucune norme qui transcenderait son exercice et que personne, à part le souverain, n'a droit de regard ou d'action. Cette portion de l'article est menée du point de vue de la situation des *sujets*. Son enjeu est de faire apparaître, en négatif, tous les droits dont ils sont privés sous le tyran, dès lors qu'il n'y a plus de lois. Le régime tyrannique est le régime impensable, anti-rationnel, celui de l'*absence de la loi*. En positif, ce qui est «révélé», c'est la *fonction* de la loi envers les sujets. Les lois doivent exister et, quand elles existent, elles doivent être leur garantie et assurer leur bien-être. Comme l'écrit d'Holbach: «Les lois sont faites pour les peuples, et non les peuples pour les lois³⁴.».

Sous le régime tyrannique, et du point de vue des sujets, les signes caractéristiques de l'absence de la loi sont les suivants:

- Aucune liberté: pareil à de «vils esclaves», le sujet est soumis au caprice du souverain qui a substitué aux lois rationnelles, «naturelles ou de l'État», des «lois bizarres» dictées par son intérêt et ses fantaisies. C'est le règne de l'arbitraire. En contrepoint, si on va retrouver l'article «liberté politique», on lit à la définition de ce qu'est la «liberté politique du citoyen», la définition reprise à Montesquieu dans l'*Esprit des lois* (XI, 6):

«La liberté politique du citoyen est cette tranquillité d'esprit qui procède de l'opinion que chacun a de sa sûreté et pour qu'on ait cette sûreté il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un citoyen. De bonnes lois civiles et politiques assurent cette liberté; elle triomphe encore, lorsque les lois criminelles tirent chaque peine de la nature particulière du crime.»

- Aucune sûreté: c'est le règne de la violence; ni la personne, ni les biens du sujet ne sont plus respectés:

«La guerre étant, pour ainsi dire, déclarée entre le tyran et ses sujets, il est obligé de veiller sans cesse à sa propre conservation, il ne la trouve que dans la violence, il la confie à des satellites, il leur abandonne ses sujets et

leurs possessions pour assouvir leur avarice et leurs cruautés, et pour immoler à sa sûreté des vertus qui lui font ombrage³⁵.».

- Aucune vertu, aucune valeur, aucun bien-être: en un mot, aucune «moralité». On sait comment, pour les hommes du XVIII^e siècle, les Encyclopédistes aussi bien que les Révolutionnaires, l'éthique se confond avec le politique ou, plus précisément, les Philosophes et leurs héritiers pensent que ce sont les conditions politiques qui déterminent les règles pratiques. Du reste, l'entrée «Tyran», conformément à cette perspective, ou à ce parti-pris, porte en sous-titre «moral et politique». C'est le règne du malheur, du mal. Les sujets sont dégradés dans leur personne, dans leurs croyances, dans leurs sentiments. Le bonheur qui, avec la liberté, est «le vœu général de la société³⁶», a disparu. La notion même de «patrie» devient étrangère à un peuple soumis au tyran et qui, de ce fait, n'en constitue même plus un. En un mot, la «société» comme telle n'existe plus. Le tyran règne sur des fantômes. «Les peuples, épuisés, dégradés, avilis par le tyran, sont insensibles à ses revers, les lois qu'il a violées ne peuvent lui prêter leur secours; en vain réclame-t-il la patrie, en est-il une où règne un tyran³⁷». A ces sombres lignes font écho, le chapitre 3 du Discours V de d'Holbach dans la *Politique naturelle*: «[...] c'est une tyrannie de vouloir sans la loi se rendre l'arbitre de la vie, de la personne, de la liberté, des biens de ses sujets³⁸.».

La *Déclaration des Droits de l'homme et du Citoyen* enregistra ces injonctions des Philosophes. Elle se souviendra, en ce qui concerne la fonction des lois et d'une constitution à l'égard des citoyens, de la trilogie qui revient comme un leitmotiv dans leur oeuvre: assurer la liberté, la sûreté, la conservation des biens. Le premier fondement de l'autorité repose sur le bien-être et le bonheur qu'un régime doit assurer à ses gouvernés. Au chapitre 16 du *Système de la nature* (1770), d'Holbach n'avait-il pas déjà déclaré: «Les droits de l'homme sur son semblable ne peuvent être fondés que sur le bonheur qu'il lui procure ou qu'il lui donne lieu d'espérer, sans cela le pouvoir qu'il exerce sur lui serait une violence, une usurpation, une tyrannie manifeste. Ce n'est que sur la faculté de nous rendre heureux que toute autorité légitime est fondée.» L'article II de la Déclaration énumère ainsi les droits naturels et imprescriptibles de l'homme, dont «le but de toute association

politique» est de les conserver: «la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression».

Il est évident, dirons-nous pour conclure cette section du chapitre, que ce ne sont pas les thèses des Philosophes qui, à elles seules, ont déterminé les événements. Il ont éveillé les consciences, mobilisé l'Opinion, prôné les modèles, les catégories, les valeurs, les moyens qui leur semblaient nécessaires pour «changer l'homme et la vie». Ils ont fourni les idées, un langage que les révolutionnaires utiliseront en fonction des besoins de la lutte politique où ils s'étaient engagés. Les questions débattues par les Encyclopédistes, les options prises, ont orienté les débats, ébauché une terminologie qui ont préparé la Révolution et le siècle à venir. Par la prise de conscience généralisée des difficultés et des problèmes sociaux de l'heure, par la cohésion des énergies, par la coalescence des idéaux de la «bourgeoisie éclairée», par la dénonciation des institutions politiques en vigueur, comme par leurs résistances et par leurs revendications, l'*Encyclopédie* a été vraiment une idéologie. Et une idéologie efficace: davantage que d'avoir «éclairé la conscience révolutionnaire», comme s'écrit Michelet, c'est à travers elle qu'avant même 1789 s'est faite la réunification des droits de l'homme et du citoyen et que se sont précisés les conditions pour que ceux-ci *demeurent libres et égaux*.

«Hommes, soyez humains, c'est votre premier devoir...»³⁹

La volonté politique du «parti des philosophes», si elle est tendue vers l'avenir et la restauration des droits d'un citoyen défini comme libre et égal par nature, regarde pour étayer théoriquement sa lutte vers le passé récent; elle s'alimente principalement à la source Montesquieu. Dans cette mesure, la pensée politique de Diderot, et surtout celle de d'Holbach plus systématique, plus concertée — mais aussi moins vivante si elle est plus indignée — que celle de son complice, élaborent une philosophie de l'histoire et de la société, une morale et une politique qui se fondent, d'une part, sur le concept régulateur de Loi, d'autre part, ontologiquement, sur le concept de Nature interprété dans la perspective d'un monisme matérialiste et dynamique — ce dernier trait s'appliquant surtout à la pensée de la nature de Diderot. Leur ontologie, leur matérialisme, cela est très visible chez Diderot avec les préoccupations dans le domaine de la biologie et des organismes vivants, est relayée par

une théorie de la connaissance, une méthodologie et une épistémologie scientifiques dont ils puisent les principes empiristes et sensualistes chez Locke, et le langage conceptuel dans la tradition newtonienne, tout en les réélaborant selon leurs options et leurs intérêts propres. On le verra, de manière plus détaillée, dans le chapitre suivant quand je reviendrai sur ce que j'ai appelé le *paradigme euphorique de la nature*, pour approfondir les engagements ontologiques des Philosophes et les implications polémiques et politiques de ceux-là.

Rousseau, en revanche, bien qu'il se montre lui aussi un lecteur de Montesquieu, mais un lecteur très critique, a des préoccupations ontologiques, philosophiques et épistémologiques qui sont très différentes de ses, risquons le mot, *ennemis intimes*. Il a aussi d'autres mérites à nous offrir lorsque nous voulons dégager sa contribution particulière au problème des relations idéologiques entre Lumières et Révolution. Je crois que si Diderot et d'Holbach, et la réflexion qu'ils ont menée sur le concept de nature et sa relation avec le concept de société, fournissent à l'avance au discours Révolutionnaire orienté par les idées-forces de liberté et d'égalité, les fondements ontologiques de la morale de la vertu et d'une politique du bonheur⁴⁰, c'est bien Rousseau qui en fait la métaphysique et qui donne en même temps à la troisième idée-force, à la Fraternité-Humanité, ses justifications ontologiques. Je dirais que Rousseau, pour la portion de sa pensée qui nous occupe plus particulièrement ici, sa pensée politique, s'est montré l'herméneute de celui que le *parti de l'humanité*, et plus tard les Constitutions républicaines, ont mis à l'origine de leurs révolutions tout comme à leurs fins, l'Homme.

Mais pour cela il fallait créer une nouvelle écriture et une nouvelle science, au carrefour des sciences de la nature et des futures sciences sociales et politiques, l'histoire de l'homme, ce qu'on nommera plus tard *anthropologie*⁴¹. Et Rousseau s'y emploie tout en étant conscient qu'il inaugure, qu'il sait ce qu'il est en train de faire dans les *Discours*, dans *l'Émile*, dans le *Contrat*. Il ouvre par ces lignes la Préface du *Discours sur l'inégalité* : «La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme⁴²». Il repense et il reconstruit sous l'angle "anthropologique", aussi bien le concept de nature que celui de droit, de loi, et de même celui de raison. Non seulement parvient-il, à l'intérieur de ce nouveau genre d'*anthropocentrisme*, à réorienter

l'ontologie de la nature-*physis* et de la société autour d'un axe téléonomique unique en lequel il fait coïncider raison, coeur, conscience, action: la nature humaine; il réussit encore, suivant en cela la pente des préoccupations du siècle, à rejointoyer les ordres de l'éthique et du politique, et, ce qui est plus fort, à en fonder l'histoire commune, histoire qui n'est pas autre chose que l'histoire de l'humanité.

Mettant au coeur de sa problématique, la question de l'autonomie du sujet moral, transposée dans le *Contrat* comme la question de la liberté civile, Rousseau rencontre dès le *Second Discours* l'antinomie fondamentale que ses oeuvres successives s'efforceront de briser. L'homme, du point de vue politique, a des *droits sacrés*, la liberté, laquelle en même temps, du point de vue métaphysique, constitue l'attribut essentiel de la nature humaine, et l'égalité, *puisque sans elle la liberté ne peut subsister*⁴³. Comment concilier ces droits qui seront nécessairement *fondés sur des conventions*⁴⁴ avec une organisation sociale, un ordre collectif qui limite tout aussi nécessairement la liberté naturelle et primitive, la liberté sans loi? Le même problème se présente dans l'ordre éthique puisque la morale détruit elle aussi partiellement notre liberté. Le principe duquel Rousseau partira pour résoudre ces contradictions devra être valide sur les deux registres, individuel et collectif; la cohérence logique se confortant chez lui d'une option théorique. Comme il l'écrit dans l'*Émile* : «Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société: ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale, n'entendront jamais rien à aucune des deux⁴⁵.». Rousseau pose donc au départ de son élaboration théorique qu'un droit n'est respecté que dans la mesure où le sujet accepte librement, c'est-à-dire sans contrainte, la force qui le soumet, ou s'il transforme son obéissance en devoir. Mais, comme Rousseau le fait remarquer, si l'acceptation de l'autorité par l'individu est libre, elle ne peut cependant être gratuite: la liberté ne peut être aliénée en entier. Elle ne peut l'être qu'en partie, donc dans des conditions strictement définies par un contrat, par une convention. L'objet du contrat social est principalement d'établir de telles *conventions*.

Reprenant et développant de façon plus rigoureuse dans le *Contrat Social* (1762) les intuitions du *Discours sur l'inégalité*, Rousseau nous dit que son maître-ouvrage relie deux objectifs: expliquer la naissance de l'organisation sociale et esquisser la

structure d'un ordre nouveau fondé sur des lois utiles et justes. Deux notions sont centrales à son entreprise: la notion de *peuple* et la notion de *souveraineté du peuple*. Pareilles notions, en même temps qu'elles sont retravaillées de façon originale, lui permettront de rendre solubles les antinomies fondamentales auxquelles il s'est heurté d'emblée. Rousseau fait la théorie du régime d'Assemblée — et sa conception sera reprise par les penseurs révolutionnaires qui la feront passer dans les faits institutionnels — destinée polémiquement à remplacer la théorie du régime représentatif préconisé par Montesquieu et par les Encyclopédistes; cette forme de régime qui, chez ces derniers, était encore constitutive des conditions nécessaires et suffisantes de la liberté sociale. Rousseau réussit, en les dépassant, à surmonter une triple contradiction, tout en fondant la nouvelle légitimité de l'avenir politique: la légitimité d'une république qui repose essentiellement et absolument sur la souveraineté du peuple.

Le peuple est ce corps moral et collectif qui garantira la liberté pour tous et pour chacun. Le peuple réunit la puissance législative et la puissance exécutive: il est toujours souverain car il est source de la loi; il exerce son autorité par la loi qu'il se donne et la liberté se réalise ainsi dans l'État. À leur tour, la contradiction métaphysique entre déterminisme des causes et liberté de la volonté autonome, la contradiction entre la nature et la culture, la contradiction entre l'homme et le citoyen, seront surmontées à l'intérieur d'un seul et unique mouvement; un mouvement constitutif d'une nouvelle philosophie de l'histoire qui se trouve à être en même temps une nouvelle philosophie du sujet. Le troisième terme de cette dialectique avant la lettre se nomme la société post-contractuelle que Rousseau définit comme une création *artificielle*, résultant des décisions libres d'une pluralité d'individus égaux, *les hommes de l'homme*. C'est l'histoire tout entière du *bon* Contrat dont l'agent est le peuple et l'élément, la liberté.

L'HOMME DE LA NATURE ET L'HOMME DE L'HOMME

L'amorce du processus de la réflexion qui conduira Rousseau à établir l'histoire du second contrat, celui qui devrait annuler le marché de dupes que constitue le premier contrat, c'est-à-dire la société actuelle, se trouve peut-être dans la question qu'il pose: «Qui a fait les lois et pour qui?», dès qu'il ne peut plus se satisfaire

de ce qui naguère encore le satisfaisait⁴⁶ dans la notion de l'égalité ou de la liberté en droits.

Je me propose d'illustrer maintenant les débuts d'un tel processus en examinant la célèbre opposition qui articule le *Second Discours* et d'en déterminer la valence idéologique dont elle serait chargée. Il s'agit de l'opposition entre, d'une part, l'homme sauvage et naturel, d'autre part, l'homme de l'homme, c'est-à-dire l'homme de la société civile. Mon «investigation» (néologisme imposé par Rousseau) s'attachera à mettre au jour quelques-uns des «effets de pouvoir» du deuxième *Discours* à l'intérieur du discours symbolique commun de l'époque et, en même temps, à dégager au moyen de quelques exemples discursifs, la fonction heuristique que la pensée de Rousseau a pu directement exercer sur la réflexion politique de ses contemporains et indirectement sur sa réalisation sociale. Plus précisément, je m'interrogerai sur la dynamique praxéologique qui anime, à l'intérieur de la conjoncture politique et symbolique du moment, le réseau des symbolèmes montés par Rousseau et des représentations anthropologiques contrastées qui les traverse de part en part. Ma «lecture» du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* s'attachera ainsi à la réévaluation idéologique des concepts principaux que ce texte met en jeu; elle tentera de mettre en évidence la fonction mimésique (production-reproduction-transformation) qu'exerce le discours rousseauiste en regard des artefacts socio-signifiants produits par les Lumières philosophiques et révolutionnaires.

Rousseau établit entre l'*homme de la nature* et l'*homme de l'homme* une relation d'opposition, la plus dynamique à mon sens parmi les nombreuses relations d'opposition qui structurent le *Discours*. J'identifierai, d'abord, telles qu'elles apparaissent dans le texte, les propriétés attribuées respectivement par Rousseau à chacun des deux termes du rapport précité pour les différencier entre eux. Toute opération de différenciation, cependant, est ordonnée à certaines fins, c'est par là qu'elle est révélatrice pour l'analyse. Du point de vue auquel je me place, je supposerai que la distribution des propriétés au moyen de laquelle Rousseau distingue entre *homme de la nature* et *homme de la société* est ordonnée directement à des fins de résistance théorique servant indirectement des enjeux politiques puisqu'elle tend à une remise en cause de l'ordre social existant; remise en cause qui, nous le savons *a posteriori* aboutira effectivement à travers les oeuvres de la

Révolution.

La distribution conceptuelle du *Discours* est sélective, opportuniste, calculée et normative. À ce premier niveau de l'analyse, je repérerai les marques idéologiques diacritiques de la conception anthropologique de Rousseau. Je releverai les marques en question au long des deux principaux plans, ontologique et axiologique, sur lesquels se déploie l'antithèse entre les deux manières d'être homme. Pour approfondir l'analyse qui est tentée ici, je passerai, ensuite, à un second niveau d'examen: celui de la fonction agônique assurée par la représentation rousseauiste. Aussi, dans la deuxième partie de mon étude, je dégagerai la valeur polémique-politique dont je suppose investies les déterminations anthropologiques du discours de Rousseau. Je référerai, selon une triple indexation, les définitions de Rousseau à la conjoncture socio-symbolique du moment: la deuxième moitié de l'époque des Lumières. On sait que le *Deuxième Discours* est de 1753 et qu'il paraîtra imprimé en avril 1755. Je lierai, ainsi, les variations de la valeur p/p⁴⁷ de l'opposition homme de la nature–homme de l'homme à trois indices ou, si l'on préfère, à trois éléments de référence qui seront interpellés tour à tour, et sur lesquels sera mesuré le jeu mimésique de l'opposition rousseauiste; autrement dit son action productrice-reproductrice-transformatrice de la sémiosis collective. J'établirai comme suit ces trois éléments de référence:

a) l'élément *novateur* introduit par le déplacement de la problématique traditionnelle.

On verra, par exemple, comment «la sociologie historique» que Rousseau inaugure avec éclat, lui permet de faire notamment une critique de la notion de progrès auquel croit tout son siècle. Ici, la valeur p/p affecte la relation de représentation (homme de la nature–homme de l'homme) d'incidences polémiques fortes sur la scène théorique, d'incidences politiques relativement faibles sur la scène sociale d'ensemble.

b) l'élément de *renouvellement sémantique* des concepts régulateurs du discours des Philosophes.

On suivra les conséquences éthiques et politiques du bouleversement ontologique que l'idéologème rousseauiste précité (homme de la nature–homme de l'homme) fait subir à deux concepts clés qui partagent le *Discours*, l'idée de Nature, l'idée de Droit; concepts dont Rousseau hérite, avec ses contemporains, à

travers la tradition théorique sur le sujet. Ici la relation de représentation, du point de vue de sa valeur p/p, a une action également partagée sur la scène théorique et sur la scène sociale d'ensemble. c) l'élément *contextuel* et les transformations du champ de forces symbolématique.

Érigeant explicitement l'opposition homme de la nature–homme de l'homme en idéologème principal par rapport aux oppositions secondaires qui forment avec lui les réseaux idéologématiques articulant le *Discours*, on suivra l'action ségrégative exercée par cet idéologème principal dans le champ de forces conceptuel engendré par les concepts éminents précédemment mentionnés: Nature et Droit. On verra ainsi la signification politique (la signification polémique est ici relativement faible) que prennent les antonymes énumérés ci-après. Il faut comprendre que la valeur symbolique des antonymes est affectée d'un indice ontico-pragmatique positif ou d'un indice négatif selon que lesdits antonymes se rangent dans le "camp ontologique du naturel" ou dans le "camp ontologique du culturel", sous l'effet des pôles d'attraction respectivement irréciliables que constituent les deux termes de l'opposition rousseauiste. Les couples secondaires d'idéologèmes sont les suivants: inégalité/égalité; liberté/esclavage; propriété privée/absence de propriété; perfectibilité/progrès.

MARQUES IDÉOLOGIQUES DIACRITIQUES

Dans le cas particulier du deuxième *Discours*, les conditions polémiques-politiques d'ensemble nécessaires à la charge de sa valence idéologique sont réunies avant même sa présentation «officielle» au concours annuel de l'Académie de Dijon. Les discussions autour du premier *Discours sur les sciences et les arts*, couronné quatre ans auparavant par l'Académie de Dijon, duraient encore. Et Rousseau, tout au long de ces débats⁴⁸, non seulement réitère ses oppositions aux idées communément partagées sur les bienfaits «moraux» du progrès des Lumières mais il durcit sa critique et l'élargit à sa dimension politique. Dans sa *Réponse au roi de Pologne*, notamment, il se déclare contre toute forme de société fondée sur l'inégalité des conditions: «la première source du mal est l'inégalité», écrit-il. Le nouveau sujet proposé par la même Académie lui apparaîtra, de ce fait, comme l'occasion catalysatrice pour développer dans son ampleur sa pensée politique fondée sur une conception particulière de l'homme. C'est en toute connaissance de

cause qu'il prendra le contre-pied aussi bien du style ou du ton académique que des thèses de ses illustres devanciers sur la question mise en concours. À l'inverse de Hobbes, Locke, de Pufendorf ou de Montesquieu, Rousseau soutiendra que c'est le processus même de socialisation qui *disloque* l'homme et le corrompt. Dans les *Confessions*⁴⁹, Rousseau rapportera les circonstances de l'élaboration du *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Il se montre très lucide sur le caractère délibérément provocateur de sa perspective, sur ses implications critiques envers l'organisation sociale de l'époque comme sur le prix symbolique dont il a payé son radicalisme: méconnaissance/rejet théorique de la part des «Philosophes», absence de légitimation sociale et institutionnelle.

Comme le prévoyait Rousseau, sa réponse à une question de «droit politique» fut qualifiée, institutionnellement, de non-compétente, pour parler comme le sociologue Bourdieu. La note du registre académique de Dijon l'atteste qui relate la séance où la pièce de Rousseau fut examinée: «Elle n'a pas été achevée de lire à cause de sa longueur et de sa mauvaise tradition, etc.⁵⁰».

Avant d'en venir au *Discours* proprement dit, ajoutons encore au dossier la paradoxale *Dédicace* à la République de Genève que Rousseau ne soumit pas à l'avance à ses destinataires comme il était de mise, et dans laquelle il célèbre et fustige à la fois les institutions de sa ville. Tout se passe comme si, à l'entrée de son «investigation», il a besoin, d'une part, d'exhiber un exemple d'une société juste et vertueuse qu'il prétend historiquement réalisée mais que néanmoins il peint sous des couleurs rituellement idéalisées à la manière de ses chers historiens romains; d'autre part, de montrer, à même les dissonnances de tout ordre qu'il glisse dans son adresse, à même les deux modes de représentations qu'il utilise alternativement, l'Image d'Épinal (idéalisée) et l'image corrigée de l'Image, de montrer donc le *décalage* susceptible d'exister entre trois types de modélisations de la réalité historique. Une modélisation marquée par le conflit entre les représentations de la sémiosis originaire et les démentis concrets que lui inflige la sémiosis culturelle et collective, une modélisation utopisante et normative, celle de Jean-Jacques, une modélisation enfin, polémique et critique, celle de Rousseau, penseur politique.

Exemplifications, décalages, ces procédés tiennent, de plus, pour Rousseau, un rôle précis: ils lui servent à justifier, que ce soit de manière intentionnelle ou non, sa vision politique, programma-

tique et normative. C'est en fonction de cette dernière qu'il tend, ou plutôt, qu'il tient à imaginer Genève comme l'espace socio-politique *déjà institué* qui permet le bonheur, impossible partout ailleurs, de l'homme de l'homme. C'est encore cette vision qui lui fait réclamer la souveraineté effective du «peuple», hormis laquelle l'homme n'est ni libre ni égal, et qui lui fait ajouter que cette liberté et cette égalité passent par «les lois». Nous tenons bien là une manifestation remarquable autant de la structure de méconnaissance-reconnaissance constitutive de tout discours idéologique, comme l'a souligné Althusser, que de la fonction pratico-sociale propre à ce type de discours à visées normatives/rectificatrices et de ses significations polémiques-politiques.

Il y a deux *manières d'être homme* qui sont incompatibles: l'homme naturel et l'homme social. Dans ce dernier état, «l'âme humaine», écrit Rousseau, est «altérée» [...], a pour ainsi dire changée d'apparence au point d'être méconnaissable...⁵¹. Elle est semblable à la statue de Glaucus dont parle Platon; seulement ici ce n'est pas son union avec le corps qui la défigure et nous fait oublier sa nature immortelle. Rousseau en reprenant la comparaison platonicienne identifie le corps social, si je puis dire, à la gange qui dérobe désormais à nos yeux la vraie réalité de la nature humaine. Pour retrouver le modèle original perdu et pour le restituer à des fins de critique sociale, il faudra rentrer en soi-même, «s'enfoncer dans les bois», «écarter tous les faits», c'est-à-dire toutes les interprétations qui sont déjà-là, déjà acculturées, et s'essayer par le raisonnement analytique et par l'imagination reconstructrice à décrire la nature humaine dans ses données primitives.

Ce qu'on fait Locke et Condillac⁵² sur le terrain de la connaissance, Rousseau le fera sur le terrain de l'anthropologie historique. Lui aussi imaginera l'homme «des premiers temps», reconstituera en «philosophe», au sens précis que prend ce terme à l'époque des Lumières, «un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais»⁵³. La peinture délibérément idyllique qu'il en fera, servira à toucher les coeurs des «hommes de progrès» comme à étayer, avec efficacité, sa protestation passionnée contre l'inégalité sociale dans laquelle il voit la règle des rapports entre les hommes dans l'état social contemporain, l'état repoussoir de cet état «qui n'existe plus».

La peinture de l'homme naturel constitue donc une fable politique, une fiction⁵⁴ qui *mettra en scène* l'homme avant qu'il ne soit «altéré» par la société, et qui le représentera aussi bien sur le

plan physique que sur le plan moral et métaphysique.

Considérant l'homme «tel qu'il a dû sortir des mains de la nature⁵⁵», Rousseau souligne, d'abord, en exploitant les acquis scientifiques de son temps (Buffon, notamment), qu'il s'agit d'un mammifère, d'un «animal» qui, comme tout animal, sait assouvir aisément les besoins primordiaux (la faim, la soif, le repos). *La tendance à la conservation* est la tendance fondamentale qui le caractérise: ses facultés et ses organes se développeront en conséquence. Les points de comparaison sont ainsi pris en regard du monde naturel et des êtres qui le peuplent puisqu'il s'agit de situer l'homme en tant qu'être physique par rapport à son environnement naturel. La terre n'est pas encore cultivée: pour assurer sa subsistance, l'homme *imite* les autres animaux; son corps s'aguerrit en raison des seules régulations physiques. L'homme des bois n'est ni en paix ni en guerre avec les autres animaux: il vit dans un état d'équilibre; ses seuls ennemis sont des ennemis naturels tels les maladies. Encore que Rousseau estime que «la plupart de nos maux sont notre propre ouvrage, et que nous les aurions presque tous évités, en conservant la manière de vivre simple, uniforme et solitaire qui nous était prescrite par la nature⁵⁶.».

La société en se développant a développé «l'état de réflexion [qui] est un état contre nature»⁵⁷, et, par suite, toutes sortes de maux physiques. Par delà l'anti-rationalisme qu'on voit habituellement poindre dans cette phrase célèbre, Rousseau veut indiquer, et le contexte du *Discours* le confirme, que dans l'état de nature, la raison est seconde. «L'homme qui médite est un animal dépravé⁵⁸», dépravé en ce sens que la raison est une propriété émergente, extra-naturelle, une activité sociale de l'homme. La raison est toujours chez Rousseau une raison cultivée; la médecine est par conséquent, en tant qu'art induit socialement, contingente comme toutes les autres facultés, techniques ou institutions sociales.

De même que les conditions d'existence de l'animal sauvage le font différer de l'animal domestique, du point de vue de sa «constitution» et de son comportement, de même l'homme sauvage est-il à l'opposé de l'homme domestiqué, eu égard à son comportement. L'homme social est dépendant alors que l'homme des bois est autonome: «en devenant sociable et esclave, il devient faible, craintif, rampant; et sa manière de vivre molle et efféminée achève d'énervier à la fois sa force et son courage⁵⁹.». Le bonheur,

le malheur de l'homme de la nature, son bien-être ou son mal-être plutôt, s'évaluent, en définitive, en fonction de la caractéristique fondamentale de l'état animal, l'instinct de conservation.

Si, sous son aspect physique, l'animal humain est tout comme la bête «un automate vivant», une «machine ingénieuse» que ses «sens» remontent et qui la «garantissent» de la destruction ou du dérangement, en revanche, sous l'aspect «métaphysique et moral» qu'examine ensuite Rousseau, la machine humaine présente une différence: «La nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre⁶⁰.».

Cette distinction spécifique servira un double propos: d'une part, elle permettra à Rousseau sur le plan de la relation «biologique», ou physique comme on disait alors, de différencier l'animal-homme de l'animal-bête, avec comme bénéfice doctrinal de faire reconnaître la variante (idéaliste) de son sensualisme, qui l'oppose au sensualisme matérialiste des Encyclopédistes, et en particulier à celui de d'Holbach; d'autre part, sur le plan de la relation morale, d'amorcer, de manière *dynamique*, le développement de l'opposition homme de la nature—homme de la société, avec la notion de *perfectibilité* qui vient disputer aussitôt à la liberté, le statut de la qualité spécifique différentielle. En outre, sur ce registre «spirituel» où l'homme se trouve maintenant examiné, la faculté de se perfectionner va jouer, pour l'explication, le rôle du principe moteur de l'*histoire* de l'espèce.

L'histoire malheureuse de l'homme revient à l'histoire des états successifs qu'il réalise sous l'aiguillon de cette faculté distinctive: elle tire l'homme du paradis statique de la nature, elle le précipite dans la chute du progrès, elle est responsable de son aliénation tout au long de son évolution vers la vie en société. Le passage de l'homme de la nature à l'homme civil est un drame en trois actes.

Au premier acte, l'homme est un homme sauvage, un animal isolé, limité et pacifique. Il n'est ni bon ni méchant, ni heureux ni malheureux, il est doté d'une certaine *awareness* mais n'a pas de conscience réflexive pour ressentir ces états. Au deuxième acte, les premières pré-sociétés humaines (plus exactement, les premières communautés, comme les appelleront plus tard les sociologues) apparaissent: c'est la «jeunesse du monde», la période de l'âge d'or où s'épanouissent les facultés de ce qu'on peut appeler l'homme de la nature accompli (du point de vue dynamique et collectif où se

place maintenant Rousseau). Deux principes commandent la vie morale de cet homme: la *pitié* et l'*amour de soi*. L'instinct de conservation de l'homme sauvage, première figure de l'homme de la nature, est ainsi transposé pour rendre compte de la règle des activités dans cet état de transition où l'homme ne vit pas encore dans une véritable société. L'amour de soi deviendra dans la vie sociale, *via* le jugement, l'amour-propre. La pitié modère l'amour de soi-même et concourt à la conservation mutuelle de l'espèce, telle est la relation entre les deux principes; leur fonction est de tenir lieu de lois et de maintenir l'équilibre des rapports. La maxime maîtresse de la bonté naturelle est celle-ci: «Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible⁶¹.».

L'apparition de la *propriété privée* est le dernier terme de l'état de nature: c'est le début du troisième acte où entrent sur scène l'homme de l'homme ensemble avec la société proprement dite, et que se forment les rapports sociaux que nous connaissons. La fondation de la cité s'accomplit sous les emblèmes conjugués de la réflexion et de l'imposture: les hommes riches, craignant pour leurs biens et voulant les protéger concluent un contrat social avec les hommes pauvres mais ce contrat n'est rien d'autre qu'un contrat de dupes. Le «projet trompeur» des riches a conduit à l'état social⁶² et avec lui au règne de la violence, de la force et de la peur, alors que dans l'état de nature, les rapports entre les êtres naturels se déroulaient sous les signes de la paix, de la douceur et de la tranquillité.

L'homme de l'homme ne pourra vivre que dans le mal et que dans le malheur: les rapports sociaux étant des rapports de servitude et de domination réciproques. La sociabilité a entraînée avec elle la perte de la liberté, et comme c'est la liberté qui pour Rousseau constitue le trait essentiel de l'homme, la sociabilité fait disparaître l'homme, ontologiquement parlant. À cela s'ajoutent quatre types d'inégalité caractéristiques de l'état de vie en société. Les «hommes des hommes» sont inégaux entre eux soit par la richesse, la noblesse ou le rang, la puissance et le mérite personnel. Il y a oppression du pauvre par le riche, du faible par le puissant, de l'esclave par le maître, jusqu'au moment funeste où tous redeviennent égaux, puisqu'ils sont tous soumis au même et seul despote: c'est le visage terrible de l'ultime égalité devant la mort politique.

Enfin, *l'homme de l'homme* est un être artificiel, gonflé de passions factices. Se modelant d'après les rapports qui l'attachent à ses semblables, se comparant aux autres, le jugement malin ayant

remplacé l'imitation innocente, il est devenu ce que les autres ont fait de lui. La vie en société l'éloigne de lui-même, lui fait oublier ses nécessités intérieures, le force à ne plus entendre la voix de sa légalité intérieure. Alors que le «sauvage vit en lui-même, l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres⁶³». Bernard Groethuysen dans un ouvrage posthume qui rassemble ses notes sur Rousseau, résume ainsi l'opposition: «le paraître a fait place à l'être, l'apparence à la réalité, le mal au bien, la société à la nature, et l'homme de l'homme à l'homme de la nature⁶⁴».

LA FONCTION IDÉOLOGIQUE DE L'OPPOSITION H-N H-H

Le déplacement de la problématique

«C'est de l'homme que j'ai à parler...» nous avertit Rousseau dès les premiers mots du *Discours*. Son enquête sur les sources de l'inégalité ne passera pas par les chemins battus antérieurement par les Philosophes ou encore par les théoriciens du droit naturel. Une perspective nouvelle commande son projet, dont les deux éléments principaux sont révolutionnaires pour la conjoncture théorique d'alors. Sa critique de «l'inégalité parmi les hommes», l'objet du discours, sera fondée philosophiquement-scientifiquement: — c'est la même chose à l'époque — (a) sur une *opposition* entre la nature et la société, opposition relayée et instanciée par l'opposition h-n/h-h; (b) sur une étude *historique* de la nature humaine et de ses propriétés, la seule qui permette de dégager les conditions matérielles et sociales du développement de ce dernier concept. Pour «connaître l'homme», il faudra suivre l'évolution des propriétés de l'animal sauvage jusqu'à l'émergence de celles propres à l'homme de l'homme.

Sa méthode est celle de la «philosophie naturelle», c'est-à-dire de la philosophie dominante qui s'inspire du modèle newtonien imposé par les matérialistes français pour faire pièce, sur le plan théorique, à la vieille philosophie dogmatique. On sait que Diderot a résumé dans *L'interprétation de la nature* (1753) les trois moyens principaux de la philosophie naturelle ou expérimentale: l'observation, la réflexion et l'expérience⁶⁵. Les récits des voyageurs qui lui fournissent l'information nécessaire tiennent lieu à Rousseau, dans les circonstances, de l'observation; la réflexion lui permettra de mettre à jour la nature humaine dans ses données primitives et de reconstruire le développement de *l'espèce humaine* et de la société

(et non seulement de l'individu, comme chez Condillac); l'expérience, enfin, si l'on admet de prendre en ce dernier sens avec Rousseau, l'évaluation critique du processus par lequel l'homme «sorti [par hypothèse] des mains de la nature», bon, sain, libre et heureux «dégénère» sous les conditions de la vie en société. Tous ces procédés lui servent à étayer la critique par laquelle il confronte, ensuite, cet état originel spéculatif avec le régime politique despotique, régime dans lequel Rousseau voit — avec Montesquieu — les causes de l'aliénation de «l'homme de l'homme» de son temps. Les dernières pages du *Discours* sont une condamnation sévère des systèmes politiques de son époque.

Le changement de perspective introduit par Rousseau s'accompagne de la révision, marquée par un parti pris «historiciste», qu'il fait subir tout au long de son texte aux concepts de progrès, de sociabilité, de l'état de nature. Il s'affrontera aux Encyclopédistes pour les deux premiers, à Hobbes ainsi qu'aux juristes du droit naturel, pour le dernier. Les enjeux de telles luttes sont à la fois théoriques et politiques. Rousseau déborde sur la gauche, si l'on peut dire, l'aile avancée et, *a fortiori*, l'aile modérée des Encyclopédistes. Le travail d'inversion sur le sens des concepts et des valeurs communément admis par le discours philosophique de l'époque à l'intérieur de son combat contre les institutions de l'Ancien Régime, sert Rousseau de deux façons. Positivement, il le mène à consolider sa doctrine de l'égalité, plus hardie et plus profonde que le libéralisme à la Locke défendu par le «parti des philosophes»; négativement, à renforcer sa dénonciation de l'inégalité sociale à laquelle référeront ultérieurement les revendications jacobines. Rousseau justifie ainsi discursivement des visées d'ordre politique: savoir, qu'à partir de l'application de nouveaux principes politiques, il serait possible de faire renaître l'homme ainsi que de refaire son bonheur; celui du «peuple» en particulier auquel s'adresse souterrainement Rousseau sous la figure de l'homme de la nature. «Parmi le peuple, où les grandes passions ne parlent que par intervalles, les sentiments de la nature se font plus souvent entendre. Dans les états plus élevés, ils sont étouffés absolument, et sous le masque du sentiment il n'y a jamais que l'intérêt ou la vanité qui parle⁶⁶.».

Passant de l'enquête sur les *fondements de l'inégalité parmi les hommes* à l'établissement des principes d'une société égalitaire, le *Contrat social* fournira plus tard les moyens théoriques pour le

rétablissement positif de la situation qui est dénoncée par le *Discours*⁶⁷: un pacte véritable par lequel le *peuple* n'achètera pas *un repos en idée au prix d'une félicité réelle*, une société dotée du seul régime politique, la république, au sein de laquelle le nouvel «homme de l'homme» pourra redevenir, sous l'égide des lois, un homme enfin, c'est-à-dire un citoyen libre et vertueux, donc à nouveau heureux. C'est la leçon que retiendront les Robespierre, les Marat et les Saint-Just.

Il serait plus exact de dire, à propos de la notion de *progrès* telle que réévaluée par Rousseau, que celui-ci en saisit la force antagoniste davantage qu'il ne prend, à cet égard, le contre-pied des Philosophes des Lumières. Le progrès est conçu par les contemporains de Rousseau comme un accroissement continu des connaissances qui libérera l'homme, par le fait même de son ascension régulière, des chaînes de l'ignorance, de la superstition, du fanatisme religieux, de l'intolérance politique. Le point de vue historique où se place Rousseau lui permet d'être attentif surtout à l'ambivalence du terme: l'homme sauvage a l'avantage sur les autres animaux d'évoluer; l'apparition de la propriété privée est, en ce sens, un progrès, mais en même temps, puisqu'avec la propriété naît l'inégalité, elle constitue un recul social.

Le progrès a donc un double aspect, positif et négatif: son versant positif est liée à la caractéristique de l'homme, la perfectibilité. L'homme est une entité historique *et* créatrice: il peut réaliser pour lui-même le bien ou le mal, mais c'est le mal qui a été jusque là son intention historique. Il est important de noter, du point de vue de la fonction idéologique de cette conception — «dialectique» dira-t-on avec Della Volpe, le commentateur marxiste de Rousseau — que le pessimisme historique de Rousseau (le progrès, générateur du malheur) est contrebalancé par son optimisme anthropologique. L'homme né bon, *tout est bien qui sort des mains du Créateur*, peut arrêter le processus de dénaturation avec l'apparition de nouvelles conditions sociales et évoluer vers le bien. Par ailleurs, Rousseau a besoin théoriquement de la notion de perfectibilité par laquelle l'homme est institué sujet pratique, sujet de l'histoire, pour faire pièce au déterminisme systématique de d'Holbach. En montrant la contingence des institutions sociales en même temps que le pouvoir de créativité de l'homme naturellement bon (la perfectibilité), Rousseau développe les conditions d'une espérance politique: après le «funeste hasard», un changement

bénéfique peut advenir; que s'instaure une nouvelle société, apparaîtra avec elle le nouvel homme de l'homme!

Le mal est né d'un «funeste hasard», de l'instauration de la propriété privée, base de la vie sociale. «Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire: ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables: «Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne!⁶⁸».

Le *Discours* tout entier fonctionnerait précisément comme la *mimêsis* idéologique de ce cri. La propriété, dernier «terme de l'état de nature», n'est pas née tout d'un coup dans l'esprit humain. «Il fallut bien des progrès, comme l'écrit Rousseau, pour rendre un être méchant en le rendant sociable⁶⁹». C'est donc dans son effet politique que se découvre le versant négatif du progrès: au cours du processus évolutif, l'égalité naturelle relative de l'homme primitif se change en l'inégalité de l'homme de l'homme aussitôt qu'apparaît la propriété. Il faut faire attention que Rousseau ne condamne pas le droit de propriété comme tel, seulement sa forme sociale actuelle qui engendre les quatre types d'inégalité mentionnés tout à l'heure.

Le *Contrat* montrera que le droit de propriété n'est un droit naturel que s'il se borne au strict nécessaire et qu'il n'excède pas les besoins immédiats de l'individu⁷⁰. Aussi la tâche la plus urgente dans la nouvelle société égalitaire qu'unira les *doux noeuds de la fraternité*, consistera-t-elle à réduire l'inégalité des biens et à limiter le droit de propriété par lui-même, à la façon des lois sur les héritages qui équilibrent les uns par les autres les droits des héritiers. Il est possible alors, sans abolir la propriété privée, de freiner l'accumulation inégale des richesses et d'assurer leur diffusion dans la masse des petits propriétaires. Rousseau pense que l'antinomie entre propriété et égalité est seulement apparente, et, par suite, qu'elle pourrait être résolue de cette manière. Au niveau du principe, il conteste que le droit de propriété soit fondé dynastiquement, si l'on peut dire; il faudrait qu'il le soit sur les résultats du travail.

Ce qui heurte ses contemporains, plus modérés, ne serait pas tant, dirais-je, l'opposition que fait Rousseau entre l'homme de la nature, bon et sain, et l'homme social corrompu; le thème du bon

sauvage est après tout un lieu commun à l'époque. Non, ce qui les atteint de plein fouet, et qu'une lecture «idéologique» permet de mettre en lumière, c'est que Rousseau, en montrant sur l'idée de progrès la contingence historique des institutions sociales, retire à la propriété privée, le prestige d'un fait naturel. Si l'homme vit dans des rapports sociaux qui se sont progressivement détériorés, ce sont pour des raisons historiques, des raisons politiques, qui n'ont plus rien à voir avec la nature immuable des choses. La critique de Rousseau ne porte pas en fait sur toute vie en société (cf. l'éloge émouvant de la période dite de la «jeunesse du monde»), mais bien sur celle qui s'est historiquement fondée sur l'inégalité des fortunes.

La spirituelle lettre (30 août 1755) adressée par Voltaire à Rousseau, après la parution du premier *Discours*, a contribué, bien plus que de longs ouvrages, à discréditer comme utopiques les thèses de Rousseau aux yeux de ses contemporains comme aux nôtres. J'y tends à voir un exemple du mécanisme idéologique que j'ai appelé ailleurs «résistance à la résistance»⁷¹. Voltaire interprète malicieusement l'attaque de Rousseau contre le progrès comme une exhortation de la part de celui-ci à un retour de l'homme à l'état sauvage. Voltaire trompe ici délibérément alors que sa perspicacité habituelle lui a tôt fait découvrir que Rousseau s'en prenait surtout à la détérioration morale de l'homme, détérioration déterminée par la vie injuste qu'il mène en société. «On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes, il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage», écrit Voltaire, et voici le bourgeois libéral des Lumières rassuré. En effet, ce but de Rousseau, tel que feint de le traduire⁷² un Voltaire politiquement et polémiquement opportuniste, est bien risible! Du coup, le propos fondamental de Rousseau: «l'égalité que la *nature* a mise entre les hommes et [...] l'inégalité qu'*ils* ont institué⁷³ » est oublié, son fer radical s'émousse. Il appartiendra à la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* (article I, notamment) de lui rendre à nouveau justice et, surtout, à la Montagne de réverbérer son écho!

Les concepts régulateurs de Nature et de Droit

Rousseau dans l'*Introduction* dit bien son intention de marquer «dans le progrès des choses», c'est-à-dire dans l'histoire, «le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la loi⁷⁴». Les deux références conceptuelles maîtresses du *Discours* auxquelles s'ancre l'opposition h-n/h-h pour asseoir son effet

discordant et révolutionnaire dans le discours philosophique dominant, sont bien, ainsi que l'a noté Jean Starobinski, l'idée de Nature et l'idée de Droit. L'effort de Rousseau aura été de marquer, au moyen de l'antithèse h-n/h-h, un écart et d'en identifier les bornes.

La première partie du *Discours* montre, sous son aspect statique, le contenu de cet intervalle, la deuxième, l'aspect dynamique. Aussi s'est-il agi pour Rousseau: (a) de donner le schème du passage entre Nature et Culture; (b) de préciser les conditions de ce passage ainsi que ses effets; (c) d'ouvrir la possibilité d'un passage en sens inverse cette fois: de la culture à la nature, du règne du droit à celui de la loi naturelle, ou plus exactement, d'amorcer la résolution de la contradiction, avec comme condition à l'état nouveau de l'opposition (état revendiqué), le changement sociétal. Au point de vue particulier de l'efficacité idéologique qui nous intéresse ici, les deux concepts maîtres précités (Nature et Droit) jouent respectivement, eu égard à l'économie générale du *Discours*, les rôles opératoires suivants: le concept de Nature permet au lecteur du texte d'apprécier, ainsi que le souhaitait le Rousseau dénonciateur de l'organisation politique de son temps et de ses déficiences sociales, *l'écart* introduit par l'histoire entre les conditions d'existence de l'homme vivant à l'état de nature et celles de l'homme vivant dans la société civile. Le concept de Droit, quant à lui, aura la charge de faire apparaître le nombre des infractions commises par l'homme de l'homme dans le passage du règne de la nature à celui de la culture.

Dans la première partie du *Discours*, la définition de l'homme naturel donne ainsi la mesure des dépravations où s'est engagé l'homme civil dans le «cours du monde». Rousseau a soin de montrer, dans des pages véhémentes, l'interdépendance des modifications morales et des acquisitions ou révolutions techniques, au cours du devenir historique. «Ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes et perdu le genre humain⁷⁵», dénonce le *Discours*. Une perspective anthropologico-normative oriente les analyses.

La révolution dans les méthodes de production est critiquable, car elle annonce bien davantage que la propriété: l'avènement du propriétaire. Dans le régime capitaliste, le propriétaire ignore la vertu de générosité; il se montre aussi âpre devant l'existence, dans ses rapports avec ses semblables, qu'envers la protection de ses biens. Le désir de possession matérielle conduit au désir de domination sur les hommes. C'est pourquoi il ne saurait y avoir d'au-

tonomie de la conscience, si celle-ci ne s'accompagne de l'autarcie économique. L'esprit de propriété, l'esprit de domination favorise le développement de cet amour-propre qui détruit dans l'homme de l'homme, l'amour de soi, règle des agissements de l'homme naturel; l'amour de soi qui inclut l'amour des autres, l'amour de l'universel.

L'espoir subsiste cependant: puisque l'histoire est contingente, elle peut être rectifiée, souligne Rousseau. À la société corrompue peut et doit se substituer une autre forme de société, une société rationnelle en harmonie avec la nature. Les principes de la société juste dans laquelle s'épanouiront, ensemble, un nouvel état de nature et un homme de l'homme réformé, seront donnés dans *l'Emile*, sur le plan pédagogique, et par le *Contrat*, sur le plan politique.

Mais nous en sommes encore au *Discours*. Pour donner tout son poids à la critique des faits par le biais de la référence à la Nature, Rousseau leur opposera continûment la teneur du Droit; les dernières pages du *Discours* définissant, quant à elles, les conditions d'une vie sociale légitime. C'est là que Rousseau abandonnant la reconstruction des «origines» établit les «fondements» que toute société juste devrait reconnaître. Possibilité extra-historique, cette société est réalisable par principe. Grâce à l'énoncé du pacte idéal, on pourra mieux reconnaître l'imposture du pacte historique sur lequel s'achève la première partie, et être autorisé à «examiner les faits par le droit». Du coup, Rousseau légitime, intra-discursivement, son approche de la question posée en concours et nous donne la clé de sa méthode argumentative. Rousseau, comme le dégage Starobinski, a donc «dissocié la notion classique de droit naturel. La loi naturelle n'était pas un droit, mais elle était spontanément suivie par l'homme naturel [...]; loin d'être contraire à la loi naturelle, le droit civil idéal la rétablit sur d'autres bases⁷⁶» plus conformes aux propriétés d'un homme qui est sorti des bois et qui n'agit plus seulement par sentiments: ces nouvelles propriétés sont la raison, la réflexion, la volonté éclairée. «Parce que l'homme est naturellement bon», c'est le postulat fondamental, alors «tout l'édifice du droit peut être ainsi construit sur la seule volonté humaine⁷⁷».

Le retour au Bien, préconisé à la fin du *Discours*, apparaît, par conséquent, comme une révolte contre l'histoire. Il ne s'en suit pas pour autant qu'il s'agit d'un retour à la nature, redoublé d'un abandon de la loi. La Nature, en fait, se développe, s'accomplit en

société. Le mal est entré sur scène à un moment historique spécifique, dans une société donnée, mais sans affecter l'essence de la nature humaine, la conscience, dont le doublet moral ou civil constitue la norme ou la loi intériorisée. Le rousseauisme, fondamentalement normatif, impose de remplacer l'esprit de propriété qui introduit la division sur tous les plans, par la confession réciproque, par la «transparence». Une société dans laquelle chacun se confesserait à chacun, tel serait l'idéal social de Rousseau. La tragédie de l'histoire, de la naissance de l'homme de l'homme, commencerait dès qu'il se glisse quelque chose d'équivoque entre le regard et les mots; équivocité qui est à la fois le signe et le masque d'une société corrompue. L'homme transparent, ou la nouvelle figure de l'homme de l'homme pour une société réconciliée quand Nature et Droit seront enfin identifiés.

Le champ de forces symbolématique

Alors que la première partie de notre analyse s'était attachée à repérer les marques diacritiques idéologiques de la représentation anthropologique de Rousseau à l'oeuvre dans l'opposition h-n/h-h, la deuxième partie en a suivi les effets idéologiques. La fonction idéologique praxéologique d'ensemble de l'opposition principale qui articule le *Discours* a pu alors être précisée au cours des deux divisions précédentes, en se référant à deux indices factuels: le déplacement de perspective introduit par Rousseau pour les besoins de son argumentation dans le *Discours*; le renouvellement sémantique des deux concepts éminents qui partagent structurellement le *Discours*: le concept de Nature et le concept de Droit. On a ainsi constaté que l'opposition h-n/h-h développée par Rousseau avait comme principales fonctions idéologiques: (a) une fonction de résistance théorique (à enjeux politiques) aux conceptions traditionnelles de la nature de l'homme et des rapports sociaux; (b) une fonction de revendication politique reliée aux thèses égalitaristes; (c) une fonction de légitimation-justification s'appuyant sur les postulats de la contingence des institutions sociales et de l'équivocité du progrès; (d) une fonction normative par rapport à deux modèles interdépendants: l'homme transparent et la société juste.

À l'opposition principale se joignent des séries d'oppositions secondaires qui viennent modaliser les termes de la relation *princeps* et en donner l'extension. La fonction idéologique précise de cette stratégie est de consolider ou de renforcer, si l'on préfère, les

diverses fonctions mentionnées tout à l'heure qu'exerce l'opposition principale h-n/h-h. Les concepts associés respectivement à chacun des deux termes de l'opposition précitée viennent donner alors toute leur puissance aux thèses rousseauistes prises à l'intérieur du champ de forces conceptuel ainsi construit; tout comme en un contrepoint musical, serait-on tenté d'ajouter.

Une première chaîne (je n'en relève que les maillons principaux) est constituée par les concepts: homme de la nature>><<égalité>><<liberté>><<absence de propriété; une deuxième chaîne lui est antonymiquement associée: homme de l'homme>><<inégalité>><<esclavage>><<propriété. Le point important est de voir que, l'économie symbolique générale du *Discours* l'atteste, tous les éléments rattachés à la chaîne h-n sont affectés d'un indice ontologique et pragmatique à valeur positive alors que les éléments ressortissant à la chaîne h-h sont affectés d'un indice négatif. Rousseau assure ainsi la cohérence logique, ontologique et morale des deux mondes qu'il crée et qu'il oppose: d'un côté, l'état de nature uniformément positif, le monde du Bien, du Beau, du Vrai, du Réel, celui qui sera valorisé politiquement; de l'autre, l'état de société, uniformément négatif, le monde du Mal, du Laid, du Factice, de l'Erreur, celui qui est politiquement discrédité et dénoncé.

Il faut souligner que l'opposition h-n/h-h est, en partie, un artifice opératoire de Rousseau. La faculté commune à ces deux figures est la perfectibilité qui répond, sur le registre dynamique, à la liberté. En outre, comme c'est la perfectibilité qui permet à l'homme de développer ses virtualités selon ses besoins, cette faculté est la condition nécessaire et suffisante pour ouvrir un second espace discursif dans lequel Rousseau comparera les activités des deux types d'hommes. On se rappellera que la confrontation tourne toujours au désavantage de l'homme de l'homme.

Les étapes sont: mesurer sur l'axe du progrès, la valeur de la «constitution» et du «comportement» des deux figures contraires; apprécier les caractéristiques des régions constitutives de cet espace (appréciation péjorative pour les régions associées aux relations h-h, favorable pour celles associées aux relations h-n); montrer enfin la ligne de clivage tracée par l'institution de la propriété privée, et partant, dénoncer le rôle déterminant de celle-ci dans l'avènement du monde du Mal, du monde conflictuel de l'homme de l'homme comme dans l'éclipse concomitante du monde du Bien, du monde paisible de l'homme de la nature.

La révolution est-elle au bout du fusil... discursif?

Ces divers procédés, changements de perspective, déplacements de problématique, constructions de réseaux conceptuels associés à l'opposition des deux types d'homme et de leurs univers respectifs, contribuent à donner tout son poids «idéologique» au pladoyer de Rousseau pour la liberté, indissociablement relié à la dénonciation de «l'inégalité parmi les hommes»; cet état défini par les derniers mots du *Discours* en termes inoubliables et dans lequel «une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire⁷⁸.».

J'ai tâché de montrer pourquoi parler de l'influence de Rousseau sur la Révolution, ou sur la constitution de la démocratie, c'était parler aussi de l'efficace du symbolique. Le verbe se fait action: si le premier contrat, le contrat historique du *Discours*, repose sur l'imposture, alors des contrats subséquents pour fonder une société plus juste, à la mesure d'un homme renouvelé, régénéré, pourraient résulter du discours vrai, du discours sincère de Rousseau ou de l'un de ses épigones. Résulter, autrement dit, de la force poétique du discours, de la puissance créatrice, transformatrice de l'activité symbolique et de ses productions à valence idéologique.

NOTES DU TROISIÈME CHAPITRE

1. Ces deux articles de l'*Encyclopédie* considérées au niveau des principes formulés, sont d'une inspiration similaire. Suivons ici d'un peu plus près l'article *Économie politique* de Rousseau, puisque nous avons examiné plus particulièrement l'article *Autorité* au chapitre précédent. Il donne comme première maxime générale à la société politique, de suivre «le bien du peuple, [...] donc, comme je [c'est Rousseau qui parle] l'ai dit, de suivre en tout la volonté générale [...] Comme pour vouloir il faut être libre, une autre difficulté qui n'est guère moindre, est d'assurer à la fois la liberté publique et l'autorité du gouvernement.» La seconde maxime que l'article *Économie politique* formule est de faire régner la vertu: «Seconde règle essentielle de l'économie publique, non moins importante que la première. Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie? Faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu.» À l'égalité démocratique que suppose la première règle dite de la volonté générale, à la vertu qui consiste à obéir aux lois promulguées par cette volonté générale, et sur laquelle repose la seconde règle de cette nouvelle mouture de l'*Esprit des Lois*, Rousseau ajoute enfin la règle condition et principe du maintien des deux premières, l'éducation d'une liberté qui est autonomie; c'est elle seule qui permet de former le citoyen digne de ce nom: «Je finis cette partie de l'économie publique, par où j'aurais dû la commencer. La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens: vous aurez tout si vous formez des citoyens; sans cela vous n'aurez que de méchants esclaves, à commencer par les chefs de l'état. Or, former des citoyens n'est pas l'affaire d'un jour; et pour les avoir hommes, il faut les instruire enfants.»

2. Voici ce qu'écrit D'Holbach (*Système Social*, op., cit., T. I, §.181-182) de cet ensemble de propriétés qui définissent l'homme et pour lequel la raison, la faculté essentielle qui permet sa perfectibilité, joue le rôle d'arme décisive dans l'élaboration de sa félicité naturelle: «Quoi qu'en dise une théologie chagrine ou une philosophie atrabilaire, tout homme qui sait jouir, s'il ne trouve pas une félicité complète en ce monde, peut au moins y rencontrer une foule de plaisirs de détails faits pour rendre son existence heureuse ou pour faire à tout moment une diversion puissante à ses peines. La société, quelque corrompue qu'elle soit, nous fournit des douceurs dont nous devons profiter pour notre bonheur; les hommes en goûteraient bien plus si leur raison, plus cultivée, leur apprenait en quoi consiste le vrai bonheur, et si leurs institutions et leurs gouvernements les invitaient et les forçaient à se rendre mutuellement heureux [...] Exister est un bien; quel être assez chagrin peut refuser de convenir que l'exercice de ses sens ne lui procure à chaque instant une foule d'agréments? Quel homme assez misanthrope pour ne trouver aucun charme dans la société des hommes, dans les liaisons d'amitié, dans les conversations enjouées, dans les amusements des villes, dans les échanges continuels de services qui se font entre citoyens? Quel être assez insensible pour n'être pas touché des spectacles variés que la nature présente? Ne jouissons-nous pas d'un jour serein, de l'aspect riant de la verdure, de la fraîcheur d'une ombre solitaire, du chant mélodieux des oiseaux, du cours majestueux des fleuves et des rivières, des plaisirs innocents de la campagne qui nous font si souvent oublier les désagréments que nous causent les injustices des cours et les folies des villes? Oui, je le répète, il est

en ce monde des plaisirs variés pour l'homme, il est fait pour le bonheur; il serait bien plus heureux s'il était plus raisonnable; il serait raisonnable si l'on prenait soin de cultiver sa raison.»

3. Voir Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, op. cit., T. III, pp. 312-314: «Point de bonheur sans la vertu» et un peu plus loin: «Qu'est-ce que le bonheur au jugement du philosophe? C'est la conformité habituelle des pensées et des actions aux lois de la nature.»

4. D'Holbach, *Système Social*, op. cit., T. I, § 145.

5. D'Holbach, *Système Social*, op. cit., T. II, § 6.

6. Montesquieu, *Esprit des Lois*, op. cit., XXVI, 15.

7. Montesquieu, *E.L.*, op. cit., XI, 4: «Comme c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser».

8. Montesquieu, *ibid.*: «Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir».

9. Montesquieu, *Esprit des Lois*, op. cit., XI, 3.

10. Montesquieu, *Esprit des Lois*, op. cit., XIX, 27.

11. *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, article II: «Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme; ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.»

12. Voir par exemple, d'Holbach, *Système de la Nature*, op. cit., I, chap. IX: «Les Lois pour être justes doivent avoir pour but invariable l'intérêt général de la société, c'est-à-dire assurer au plus grand nombre des citoyens les avantages pour lesquels ils se sont associés. Ces avantages sont la liberté, la propriété, la sûreté. La liberté est la faculté de faire pour son propre bonheur tout ce qui ne nuit pas au bonheur de ses associés; en s'associant chaque individu a renoncé à l'exercice de la portion de sa liberté naturelle qui pourrait préjudicier à celle des autres. L'exercice de la liberté nuisible à la société se nomme licence. La Propriété est la faculté de jouir des avantages que le travail et l'industrie ont procurés à chaque membre de la société. La sûreté est la certitude que chaque membre doit avoir de jouir de sa personne, et de ses biens sous la protection des Lois tant qu'il observera fidèlement ses engagements avec la société.»

13. Rousseau, *Contrat Social*, op. cit., I, 6.

14. Cf. Jaucourt: article *Peuple* dans l'*Encyclopédie*.

15. La première version de cette analyse a été donnée sous forme d'une communication que j'ai présentée au colloque de la *Société canadienne de philosophie politique et de philosophie du droit*, ce colloque dont le thème était la *Tyrannie* s'est tenu à l'Université de Montréal en août 1984. Le recueil des *Actes* est paru en 1986. Il est intitulé *Pouvoir et Tyrannie*, sous la direction de Guy Lafrance, Éditions de l'Université d'Ottawa, collection Philosophica, n° 31, Ottawa, 1986. On trouvera ma contribution aux pp. 143-152.

16. Article *Tyran*, l'*Encyclopédie*.

17. Voir la section «études contemporaines» dans la *Bibliographie* à la fin de l'ouvrage.

18. Diderot, *Lettres à Sophie Volland*, publiés d'après les manuscrits originaux avec une introduction, des variantes et des notes par André Babelon, Gallimard, Paris, 1950, c 1938 en deux tomes. Lettre XC, tome II, pp. 8-9.

19. Article *Liberté (politique)*, l'*Encyclopédie*.

20. La méprise est semi-intentionnelle, croyons-nous; les Révolutionnaires, même en tenant compte de l'arrière-fond socio-herméneutique où domine l'exaltation des héros de l'Antiquité et de la figure elle-même romaine du *Président*, trouvent leur bénéfice à lire chez Montesquieu l'éloge des vertus républicaines, de la noblesse des exigences du régime démocratique et à ne retenir surtout dans l'*Esprit des Lois* que la critique du despotisme.

21. *Ibidem*, article *Liberté* (politique).

22. D'Holbach, *Politique Naturelle*, op. cit., V, 2.

23. Cf. le *Deuxième Traité du gouvernement* de Locke ou le *Système social* de d'Holbach qui font la théorie du nouveau «cogito» pour ainsi dire et du sujet pratique: je suis propriétaire donc je suis citoyen.

24. D'Holbach, article *Représentants*, l'*Encyclopédie*.

25. *Ibidem*.

26. Article *Philosophe*, l'*Encyclopédie*.

27. La formule de Rousseau: «Le peuple est roi» jouera telle une devise dans les interventions de Robespierre à l'Assemblée.

28. Rousseau écrira, *C. S.*, III, 15: «La souveraineté ne peut être représentée, pour la même raison qu'elle ne peut être aliénée [...] les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires [...]. Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien».

29. Rousseau, *Contrat Social*, XIV, chap. X.

30. On le verra de manière plus détaillée au chapitre V lorsque j'analyserai les idées sociales, politiques et métaphysiques de Robespierre en regard de la pensée des Philosophes et de Rousseau.

31. Voir notamment dans la *Bibliographie* les travaux de l'équipe «XVIIIe et Révolution» parus chez Klincksieck, ainsi que des ouvrages comme ceux de M. Agulhon, M. David, F. Furet, P. Gay et E. Guibert-Sledziewski.

32. Cf. René Pomeau, *Voltaire par lui-même*, Paris, Le Seuil, 1955.

33. Article «Oppresseur», l'*Encyclopédie*.

34. D'Holbach, *Politique Naturelle*, op., cit., Discours VII.

35. Article *Tyran*, l'*Encyclopédie*.

36. D'Holbach, *Politique Naturelle*, op., cit., Discours V.

37. Article *Tyran*, l'*Encyclopédie*.

38. D'Holbach, *Politique Naturelle*, op., cit., Discours V, 3, «les signes de la tyrannie».

39. Rousseau, livre II de l'*Émile*, op. cit. Le commentaire du *Second Discours* qui constitue le corps de cette dernière section s'inspire pour l'essentiel de la communication intitulée «L'homme de la nature et l'homme de l'homme», que j'avais présentée en mai 1985, lors du colloque d'Ottawa de l'Association Nord-Américaine des Études Jean-Jacques Rousseau, à l'université d'Ottawa. Elle a parue depuis (pp. 81-99) dans les *Actes* de ce colloque, réunis en un volume par les soins du professeur Jean Terrasse de l'Université McGill (Montréal). Le volume s'intitule *Études sur les Discours de Rousseau*, publiés et présentés par J. Terrasse, coll. Pensée libre, n°1, A.N.A.É.J.J.R., Ottawa, 1988.

40. Voir Diderot qui expose à Catherine II qu'en politique, le bonheur doit être le lieu de jonction des devoirs d'un individu libre par nature et les règles du législateur qui lui assurent ses droits correspondants: «Puisque ma pente naturelle,

invincible, inaliénable, est d'être heureux, c'est la source et la source unique de mes vrais devoirs, et la seule base de toute bonne législation. La loi qui prescrit à l'homme une chose contraire à son bonheur est une fausse loi, et il est impossible qu'elle dure [...] Aucune idée ne nous affecte plus fortement que celle de notre bonheur. Je désirerais donc que la notion de bonheur fût la base fondamentale du catéchisme civil. Que fait le prêtre dans sa leçon? Il rapporte tout au bonheur à venir. Que doit faire le souverain dans la sienne? Tout rapporter au bonheur présent.» *Mémoires pour Catherine II*, XLVII, éd. P. Vernière, Paris, Garnier, 1966.

41. Cf. l'article «Anthropologie» que Jean-Baptiste Robinet donne en 1778 pour le *Dictionnaire Universel des Sciences morale, économique, politique et diplomatique; ou bibliothèque de l'homme d'état et du citoyen* à Londres, (1778) tome V, p. 333, et qui consacre l'émergence de cette nouvelle science dans le domaine des connaissances et sa constitution en tant que telle. Voici la définition qu'en donne Robinet: «[Elle] est proprement cette branche importante de la Science Philosophique qui nous fait connaître l'Homme sous ses différents rapports physiques et moraux. Elle nous apprend à connaître l'origine de l'homme, les divers états par lesquels il passe, ses qualités ou affections, ses facultés ou actions, pour en déduire la connaissance de sa nature, de ses relations, de sa destination, et des règles auxquels il doit se conformer pour y répondre convenablement. L'Anthropologie tient ainsi à toutes les sciences...»

42. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., Tome III, p. 122.

43. J.-J. Rousseau, *Contrat Social*, op. cit., II, chap. 2, p. 391.

44. J.-J. Rousseau, *Contrat Social*, op. cit., I, chap. 1, p. 352.

45. J.-J. Rousseau, *L'Émile*, IV, op. cit., Tome IV, p. 524.

46. Voir l'article de Rousseau dans l'*Encyclopédie, Économie politique* auquel j'ai déjà fait référence, un peu plus haut dans mon texte.

47. J'entends par *variations de la valeur p/p*, les variations de la signification polémique et politique de l'opposition rousseauiste. On assistera à l'accentuation en fonction du contexte socio-symbolique d'ensemble tantôt de l'élément polémique de la relation de représentation symbolique, tantôt de l'élément politique.

48. Cf. dans *Études sur les Discours de Rousseau* op., cit., les références données à ce sujet par Roger D. Masters à l'intérieur de sa contribution: "Rousseau and the Attacks on the *First* and *Second Discourses*" (pp. 163-178).

49. «Ce fut, nous dit Rousseau, en cette année 1753 que parut le programme de l'Académie de Dijon sur l'*Origine de l'inégalité parmi les hommes*. Frappé de cette grande question, je fus surpris que cette Académie eût osé la proposer; mais puisqu'elle avait eu ce courage, je pouvais bien avoir celui de la traiter, et je l'entrepris. Pour méditer à mon aise ce grand sujet, je fis à Saint-Germain un voyage de sept ou huit jours [...] j'osais dévoiler à nu leur nature, suivre le progrès du temps et des choses qui l'ont défigurée, et comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer dans son perfectionnement prétendu la véritable source de ses misères [...] De ces méditations résulta le *Discours sur l'inégalité*, ouvrage qui fut plus du goût de Diderot que tous mes autres écrits [...] mais qui ne trouva dans toute l'Europe que peu de lecteurs qui l'entendissent, et aucun de ceux-là qui voulût en parler. Il avait été fait pour concourir au prix: je l'envoyai donc,

mais sûr d'avance qu'il ne l'aurait pas, et sachant bien que ce n'est pas pour des pièces de cette étoffe que sont fondées les prix des Académies», *Confessions*, *op. cit.*, I, pp. 388-389.

50. C'est Jean Starobinski qui rappelle cette mention dans son introduction au *Discours* dans l'édition critique des *Oeuvres complètes* de Rousseau, *op. cit.*, Tome III, p. XLIII.

51. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, Préface, III, p. 122.

52. Voir par exemple la statue du *Traité des Sensations*.

53. *Discours sur l'origine et les Fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, III, p. 123.

54. On pourrait dire du *Second Discours* que c'est une oeuvre de science-fiction en même temps que de politique-fiction; c'est son caractère «scientifique» selon les exigences idéologiques de l'époque qui donne son aspect «moderne» à l'utopie critique de Rousseau.

55. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* *op. cit.*, *op. cit.*, III, p. 134.

56. *Ibidem*, p. 138.

57. *Ibidem*.

58. *Ibidem*.

59. *Ibidem*, p. 139.

60. *Ibidem*, p. 141.

61. *Ibidem*, p. 156.

62. Rousseau a pressenti la non neutralité de l'institution du politique. En ce sens la théorie marxiste de l'État a recueilli cette intuition de Rousseau lorsqu'elle pose que l'État naît au service d'une classe.

63. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* *op. cit.*, *op. cit.*, III, p. 193.

64. Bernard Groethuysen, *J.J. Rousseau*, Gallimard, Paris, 1949, p. 45.

65. Diderot, *De l'interprétation de la nature*, préface et commentaires de J. Varloot, Éditions Sociales, Paris, 1971, *Pensée XV*.

66. Rousseau, *Confessions*, *op. cit.*, I, 147.

67. *Discours sur l'origine et les Fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, *op. cit.*, III, p. 132: «De quoi s'agit-il donc précisément dans ce Discours? [...] d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort peut se résoudre à servir le faible, et le peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle.»

68. *Ibidem*, p. 164.

69. *Ibidem*, p. 165.

70. Cf. *Contrat Social*, *op. cit.*, I, p. 9: «Tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire; mais l'acte positif qui le rend propriétaire de quelque bien l'exclut de tout le reste. Sa part étant faite, il doit s'y borner, et n'a plus aucun droit à la communauté...»

71. Cf. *L'efficacité du symbolique I*, *op. cit.*, «L'effet Chanson de Geste».

72. Tout comme Voltaire mal interprétera l'optimisme logique et ontologique de Leibniz dans *Candide*, et pour les mêmes raisons d'ordre idéologique.

73. *Discours sur l'origine et les Fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, *op. cit.*, III, p. 111.

- 74. *Ibidem*, p. 132.
- 75. *Ibidem*, p. 171.
- 76. *Ibidem*, notice de J. Starobinski, p. LXVI.
- 77. *Ibidem*.
- 78. *Ibidem*, *Discours*, III, p. 194.

CHAPITRE QUATRIÈME

La raison est séditeuse

«La vérité en Physique est la connaissance des effets que les causes naturelles doivent produire sur nos sens. La vérité en Morale est la connaissance des effets que les actions des hommes doivent produire sur les hommes. La vérité en Politique est la connaissance des effets que le Gouvernement produit sur la Société, c'est-à-dire la manière dont il influe sur la félicité publique et particulière des citoyens»

(D'Holbach, *Système social*)

Minerve remet à Hercule le décret qui a aboli les vices de l'ancien gouvernement.

Huile sur toile par Clément Belle, Paris, Musée du Louvre.

La philosophie des Philosophes

«Notre course avait été longue, lorsque j’aperçus, dans le vague de l’espace, un édifice suspendu comme par enchantement. Il était vaste. Je ne dirai point qu’il péchât par les fondements, car il ne portait sur rien. Ses colonnes, qui n’avaient pas un demi-pied de diamètre, s’élevaient à perte de vue et soutenaient des voûtes qu’on ne distinguait qu’à la faveur des jours dont elles étaient symétriquement percées». C’est ainsi que commence dans *Les Bijoux indiscrets*¹, le conte allégorique, le “rêve de Mongogul” dans lequel Diderot, préfigurant le *Discours préliminaire*² de d’Alembert et l’éloge que celui-ci y fait de la *philosophie expérimentale* comme source du progrès des Lumières, critique l’ancienne manière de philosopher et les faiseurs de systèmes aux fondements qui ne reposent sur rien. C’est-à-dire qui ne se soutiennent que par l’entendement, qui font fi de l’expérience ou des notions qui reposent sur l’observation de la nature³.

Raillant le fragile *palais d’hypothèses* où se promènent les philosophes de la tradition et leur occupation préférée qui consiste à faire sortir des bulles des chalumeaux dans lesquels ils soufflent, Diderot leur oppose les solides résultats auxquels est parvenu *l’art expérimental*. Le palais est menacé aussitôt que commence à apparaître un enfant nommé Expérience; il finira par s’effondrer devant le géant que celui-ci a vite fait de devenir. Diderot tout en faisant allusion aux découvertes de Galilée, de Pascal, de Newton, découvertes qu’il attribue à leur usage de la causalité et de la méthode expérimentale, évoque la marche sûre, rapide et conquérante de la *philosophie naturelle*.

Mongogul aperçoit «dans l’éloignement un enfant qui marchait vers nous à pas lents mais assurés. Il avait la tête petite, le corps menu, les bras faibles et les jambes courtes; mais tous ses membres grossissaient et s’allongeaient à mesure qu’il s’avançait. Dans le progrès de ses accroissements successifs, il m’apparut sous cent formes diverses; je le vis diriger vers le ciel un long télescope, estimer à l’aide d’un pendule la chute des corps, constater avec un tube rempli de mercure la pesanteur de l’air, et, le prisme à la main

décomposer la lumière. C'est alors un énorme colosse; sa tête touchait aux cieux, ses pieds se perdaient dans l'abîme et ses bras s'étendaient de l'un à l'autre pôle. Il secouait de la main droite un flambeau dont la lumière répandait au loin dans les airs, éclairait au fond des eaux et pénétrait dans les entrailles de la terre⁴. ».

On aura reconnu les images plusieurs fois reprises par Diderot⁵ ou par les Encyclopédistes sur la puissance explicative de la philosophie expérimentale et les résultats révolutionnaires de son développement. C'est aux progrès de la méthode expérimentale que la philosophie contemporaine doit sa force comme elle trouve son soutien ontologique et idéologique dans une nature réglée par le déterminisme le plus strict. Ce sont ces deux *armes* qui vont lui permettre de défaire au bout du compte les théories appuyées sur la Tradition, les piliers du palais sur lesquels est bâti le règne conjoint du despotisme politique et du dogmatisme religieux.

«Quelle est, demande Mongogul, cette figure gigantesque?»
«Reconnaissez l'Expérience, me répondit-il, c'est elle-même. À peine m'eut-il fait cette courte réponse, que je vis l'Expérience approcher et les colonnes du portique des hypothèses chanceler, ses voûtes s'affaïsser et son pavé s'entr'ouvrir sous nos pieds [...] Le colosse arrive, frappe le portique, il s'écroule avec un bruit effroyable, et je me réveille».

Qu'il se soit inspiré ou non des *Songes Philosophiques* (1746) du Marquis d'Argens pour la forme allégorique de sa «leçon» épistémologique, Diderot dans le songe des *Bijoux*, tel la Fable des Troglodytes qui figure en ouverture des *Lettres Persanes* (1721) les options théoriques de Montesquieu en matière politique, Diderot illustre bien les deux particularités qui marquent l'histoire des idées au XVIIIe siècle. L'unité concertée du propos des arts et des sciences, l'alliance de l'esprit philosophique et du mouvement scientifique pour jeter à bas l'édifice ancien, dans un dessein de renouveau qui est à la fois politique et théorique. Le propre de l'activité intellectuelle au XVIIIe siècle est qu'elle se sent solidaire des autres types d'activité, la raison scientifique opérant l'intégration des niveaux de discours. Si la pensée du théoricien sur des sujets de morale ou de politique, si la réflexion de l'écrivain, de l'artiste même ne se sentent pas étrangères l'une par rapport à l'autre, c'est qu'elles communiquent dans le modèle central des sciences de la nature et qu'elles s'efforcent de l'appliquer à leur objet propre. Le progrès des sciences de la nature est réclamé

comme le progrès du siècle tout entier; leur acquis sert de base aux développements des sciences nouvelles qui émergent et vient légitimer les transformations conceptuelles qui les accompagnent. L'esprit scientifique infuse jusqu'aux oeuvres poétiques ou romanesques du temps; il influence non seulement et superficiellement la forme mais encore plus profond, le contenu même des écrits des Philosophes. Et la philosophie des Philosophes, la raison cognitive, la raison politique est d'abord et avant tout la raison scientifique. Plus précisément dans les termes de l'ouvrage retentissant de d'Holbach: un *Système de la Nature* qui fonde et qui autorise aussi bien un *Système Social* qu'un *Système de l'Homme*.

Mais ce *système scientifique* — ou ces systèmes — est un système matérialiste. Les postulats premiers de l'ontologie dominante dans la France des Lumières des années 1750 à 1800, affirment un monisme de la réalité, identifiée à la Nature, sa matérialité et son dynamisme. D'Holbach, au premier rang de la lutte philosophique pour la cohérence et la rigueur de sa *vision du monde*, soutient que le Tout, c'est-à-dire l'Univers, est extrêmement lié, qu'il est à base unique de matière et de mouvement, que l'homme, comme partie du Tout, est un être purement physique. Et, à partir des données scientifiques de son époque, il définit ainsi le concept de nature :

«Ainsi la nature dans sa signification la plus étendue, est le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons, et des différents mouvements que nous voyons dans l'univers. La nature, dans un sens moins étendu, ou considérée dans chaque être, est le tout qui résulte de l'essence, c'est-à-dire des propriétés, des combinaisons, des mouvements ou façons d'agir qui le distinguent des autres êtres. C'est ainsi que l'homme est un tout, résultant des combinaisons de certaines matières, douées de propriétés particulières, dont l'arrangement se nomme organisation, et dont l'essence est de sentir, de penser, d'agir, en un mot de se mouvoir d'une façon qui le distingue des autres êtres avec lesquels il se compare: d'après cette comparaison l'homme se range dans un ordre, un système, une classe à part, qui diffère de celle des animaux dans lesquels il ne voit pas les mêmes propriétés qui sont en lui.»

Si, comme nous l'avons vu dans le chapitre deuxième, l'élaboration du concept de nature est directement lié à la construction d'une morale et d'une politique du bonheur dont les noeuds conceptuels sont la liberté et l'égalité, ses aspects ontologiques et anthropologiques ne sont pas exempts non plus de déterminations idéologiques. Je l'ai déjà fait remarquer: lors même que les

Encyclopédistes ont recours dans leur entreprise théorique et pratique à l'idée de nature et à l'idée de loi pour s'opposer au nom de la science et de la raison aux thèses de leurs adversaires qualifiées par eux de mythes précritiques, ils se heurtent à une contradiction pérenne dans le champ philosophique, celle de concilier un déterminisme et une liberté que l'on pose théoriquement ensemble. Préparant en quelque sorte le chemin à un Kant, qui est aussi lecteur de Rousseau sur ce plan, et, de l'intérieur d'un système de causalité linéaire qu'ils héritent de Descartes sans parvenir à le remanier, le Sujet pratique qu'ils *inventent* n'est somme toute que le résultat d'un coup de force théorique se doublant d'un parti-pris idéologico-pragmatique. Ils déplacent le problème du terrain métaphysique sur le terrain du politique *sans* accepter de suivre les conséquences sur le plan ontologique, fût-il moniste, d'un homme défini explicitement par eux comme *un être intelligent qui se propose un but et qui est capable de prendre les moyens propres à l'y conduire*⁷.

C'est en revanche ce que les partisans du droit naturel subjectif, Rousseau, mais surtout Kant, accompliront en distinguant le royaume des fins, de la liberté et de la subjectivité, du domaine de la nature, de l'objectivité et du déterminisme. Le rationalisme sceptique et empiriste sera ainsi avec Kant à la fois vaincu et confirmé, comme l'a dit, je crois, Yvon Belaval. Vaincu puisque l'accord de la pensée avec elle-même — ce qui derechef définit la vérité — est absolument nécessaire, et le phénoménisme devra céder le pas à la phénoménologie; confirmé puisque l'homme ne peut accéder à la chose en soi.

Le sensualisme kantien n'appartient plus à l'empirisme des Encyclopédistes puisqu'il est soumis à la nécessité des formes de l'entendement. Et la métaphysique se métamorphosera, d'une part, en théorie de la connaissance (le *Je pense* doit accompagner toutes mes représentations) et, d'autre part, en théorie de la pratique: le *Je dois* dont l'impératif inconditionné échappe au conditionnement causal de l'espace et du temps, et par là même prouve l'existence de Dieu, comme le laisse espérer une destination supérieure. La liberté définie par l'autonomie de la volonté singulière est celle d'un *Je libre* dont la liberté revient à se conformer à la Raison; c'est la liberté d'être Sujet. L'homme dans sa liberté empirique n'est pas libre mais il peut se constituer comme liberté. Son choix se porte alors non sur les objets empiriques mais sur l'autonomie ou sur l'hétéronomie. Être sujet, c'est donc être autonome, c'est être législateur *et* sujet, se constituer comme maître de toutes les déterminations et refuser toute soumission.

Rousseau, sur les deux plans simultanés de l'*Émile* et du *Contrat*, ontologique et politique, préfigure avec la notion d'autonomie, la résolution kantienne de l'antinomie du déterminisme et de la liberté, résolution qui établit en même temps les conditions de possibilité de l'action morale, c'est-à-dire d'une action qui soit une action et non le produit du déterminisme ou le résultat de l'obéissance. On a déjà fait remarquer à cet égard que l'autonomie kantienne semble être une transposition de la liberté anthropologique d'*Émile* et de la liberté civile sur laquelle se fonde le *Contrat Social*. Cette remarque vaut surtout pour l'axe de filiation Rousseau-Kant qui traverse les Lumières philosophiques et révolutionnaires, et autour duquel s'enrouleront, au tournant du siècle, les débats conceptuels sur la liberté et sur la nature de l'homme: le Sujet constitutif de sa connaissance et de son action.

Il nous faut cependant revenir à la pensée de Diderot et surtout à celle de d'Holbach, et à leur coup de force pragmatique pour établir, *du point de vue du politique*, le concept d'homme comme le sujet libre, intentionnel et raisonnable, auquel *l'expérience met à portée de choisir les moyens les plus sûrs de parvenir à la fin qu'il se propose*⁸. L'ontologie matérialiste, moniste de la nature — et même dynamique, comme je le soutiendrai dans un moment, contrairement à l'opinion couramment reçue qui fait de d'Holbach un matérialiste mécaniste — que leur philosophie défend, est au fondement de leur conception du politique. Et c'est sur la base d'une telle *interprétation de la nature*, d'un tel *système de la nature* que Diderot, que d'Holbach proposent de redéfinir les rapports sociaux et de repenser le système social. Une nouvelle organisation de la vie des hommes qui réponde à la raison nouvelle et à la réalité nouvelle: voici le nouveau système, le système social-naturel, aimerait-t-on pouvoir dire. Le modèle onto-politique qu'ils élaborent est inséparable, comme déjà chez Spinoza, d'une éthique. Il enveloppe aussi bien les valeurs qui orientent l'action de l'homme nouveau; celui qui commence à poindre et celui de l'avenir, légitimant comme à l'avance les valeurs qui seront celles de l'homme de la Révolution et dont celui-ci n'aura cesse de se réclamer. *Le philosophe*, sage, énergique et vertueux tel que le personnifie le mieux peut-être, le Wolmar de la *Nouvelle Héloïse*; cette figure dont aux dires de son créateur Rousseau, d'Holbach fût justement la réalisation vivante.

Je me servirai donc dans mon examen des thèses de Diderot relatives à la théorisation du concept de nature et de la systématisa-

tion *conséquente* qu'en fait d'Holbach. L'influence de la pensée de ce dernier a été considérable pendant la Révolution; on commence à peine aujourd'hui à lui rendre justice à cet égard. Moins éclatante à première vue que celle de Rousseau, il existe des bases objectives solides pour expliquer la notoriété de cet ardent propagandiste des Lumières que l'on sait. Le rôle capital pour l'histoire et la philosophie que d'Holbach a joué pendant le troisième quart du XVIII^e siècle tient non seulement à l'envergure de sa pensée mais aussi à l'action aux débuts de la Révolution, action politique et théorique de ceux qui furent ses disciples, ses collaborateurs ou ses jeunes protégés. Naigeon, le futur membre de l'Institut, a été son collaborateur-secrétaire, son ami intimement au fait de ses travaux et de ses idées. On sait par ailleurs que l'Institut est une création de la Convention qui faisait ainsi revivre les Académies ci-devant royales mais en les réduisant en *classes* spécialisées comme une sorte «d'Encyclopédie vivante de toutes les sciences». Or Naigeon avait un siège dans la classe qui remplaçait l'Académie française pendant qu'en même temps, le progrès des sciences sociales pendant tout le demi-siècle précédent le justifiait assez, une nouvelle classe, qui sera connue plus tard comme l'Académie des Sciences Morales et Politiques, était créée dans laquelle on pouvait retrouver des jeunes gens comme Volney ou Cabanis, ceux-là même que D'Holbach vieillissant encourageait dans le salon de Madame Helvétius ou qu'il rencontrait dans les réunions des Clubs politiques.

Cette nouvelle classe était surtout comme on l'a dit, un admirable forum. Les jeunes Idéologues qui avaient survécu à la Terreur s'y occupant avec ferveur de garder vivante la philosophie des Lumières sous sa dernière modulation, celle propagée par d'Holbach, dans l'espoir de préparer les futures générations aux lois de la raison et aux règles de la liberté. C'est là, comme l'écrit W. H. Wickwar dans sa classique biographie critique de d'Holbach, que:

«[...] civic ethics might be forged into a bond of union for the republic which had found metaphysical differences a source only of division and weakness; thus d'Holbach could be honoured as a pioneer of moral education and political science if not as an atheist. Here, for instance, Roederer, the translator of Hobbes's *De Cive*, a lifelong advocate of enlightened personal government within constitutional limits, and Bonaparte's Minister of Public Instruction, praised d'Holbach as a precursor of Volney and Saint-Lambert in the compilation of moral catechisms.

And Destutt de Tracy, the critic of Montesquieu whom Roederer appointed to the conseil d'instruction publique, put d'Holbach's translation of Hobbes's *Essay on Human Nature* among the works that inspired his own *Éléments d'idéologie*⁹.».

Un système matérialiste de la nature

Je n'examinerai, au cours de mon analyse¹⁰, que l'un des aspects du matérialisme de Diderot: la physionomie du théoricien de la nature, de l'auteur de l'*Interprétation de la Nature* (1753), du *Rêve de d'Alembert* (1769). Ces oeuvres versent au dossier du développement de la philosophie des sciences de la nature, une doctrine, le matérialisme; une méthodologie; un programme de recherche. Mais sur ce sujet on ne peut guère séparer la réflexion de Diderot de celle de son ami d'Holbach, réflexion qui lui est complémentaire. D'Holbach rencontre les thèses de Diderot et surtout les systématise, comme je viens de le mentionner. L'enjeu idéologique principal de cette systématisation est la diffusion des idées et du programme du «parti des philosophes». Il s'agit de mettre à la disposition du combat encyclopédiste, le nouveau *Discours de la méthode* des sciences expérimentales, sous forme manipulable d'un code, le *Code de la Nature*. D'Holbach manifestant une intention polémique/politique explicite, nomme son ouvrage qui paraît en 1770, et qui sera le plus célèbre, *Le Système de la Nature*, alors qu'à cette époque on entend par opposition au mathématisme cartésien, s'en tenir, contre tout système, à l'expérience, à la leçon des faits.

Le terme de système n'a rien à voir avec la classification du *Systema Naturae* (1735) de Linné. D'Holbach le reprendra en 1773 pour son autre ouvrage, le *Système Social* ou *Principes naturels de la morale et de la politique*, qui étend les thèses du *Système de la Nature* à la société et aux rapports sociaux. Si d'Holbach, malgré tout, emploie le terme de système pour désigner son oeuvre, c'est, dans la conjoncture, pour répondre au *De Universalis Naturae Systemate* (1751), en français, le *Système de la nature* (1754), du leibnizien Maupertuis, le célèbre savant et philosophe, l'ami de Frédéric II, qui s'oppose aux conceptions matérialistes de Diderot sur la science et la philosophie, et qui critique les positions de l'*Interprétation de la Nature*. La notion de système pour d'Holbach, enveloppe à la fois l'idée de code, la volonté de poser un principe unique, la matière, dont on déduira les conséquences pour

l'explication de la nature physique *et* sociale, et cette intuition que tout est lié et que la vérité est une.

Je dégagerai d'abord l'enjeu idéologique de l'idée de nature, de la signification qu'elle prend à cette époque de développement des sciences de la nature; autrement dit je dégagerai les déterminations polémiques/politiques de la réflexion sur la nature au cours de la seconde moitié du dix-huitième siècle en France.

Il s'agira ensuite de mettre au jour les déterminations ontologiques du modèle d'explication ou du moins des représentations de la nature à l'oeuvre dans respectivement, *l'Interprétation de la Nature*, *le Rêve de d'Alembert* de Diderot, le *Système de la Nature* de d'Holbach¹¹.

Je terminerai par quelques remarques qui apprécieront dans quelle mesure les intuitions de ces deux penseurs sont d'un ordre précurseur pour l'histoire de notre modernité, beaucoup plus que celles, disons d'un Engels, (a) sur le plan théorique de l'histoire des sciences et de son développement, plus précisément, du point de vue de l'interrogation épistémologique; et (b) sur le plan méthodologique, en particulier du point de vue de la fortune de la notion de système¹². L'enjeu — quelque peu ambitieux — est d'esquisser un fragment du trajet qui va du systématisme du dix-huitième siècle au systémisme du vingtième, tout en relevant les traits de l'ontologie respective qui les soutient, et ainsi de mettre au jour, avec la notion de système, l'une des principales déterminations conceptuelles des représentations philosophiques de Diderot et de d'Holbach; enfin de voir que la notion de système joue le rôle d'un trait d'union entre l'appareil catégoriel de la pensée du dix-huitième siècle et le nôtre, celui du vingtième siècle, siècle qu'on a pu appeler, «*System Era*».

LES DÉTERMINATIONS IDÉOLOGIQUES DE LA NOTION DE NATURE

Un thème majeur qui a marqué le siècle des Lumières est celui du développement du mouvement scientifique. Science y rime avec expérience; pensée scientifique de la nature avec pensée philosophique naturelle. Ainsi *l'Interprétation de la Nature* est dédiée aux «jeunes gens qui se disposent à l'étude de la philosophie naturelle». L'exemple newtonien triomphe non seulement en sciences mais en philosophie. Le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751), écrit par d'Alembert, enregistre le passage du modèle — mathématique — déductif au modèle plus inductif de la physique mathématique¹³.

Cependant, les historiens des développements de la révolution intellectuelle et scientifique au dix-huitième siècle notent un déplacement: l'attention se porte progressivement, à partir du milieu du siècle, «aux tendances actives et créatrices [...], à la vie, à l'organisation¹⁴». La recherche met davantage l'accent sur les modes d'*application* du modèle proné, on vient de le voir, par d'Alembert, aux démarches des sciences naissantes de l'homme ainsi qu'à celles des sciences de la vie: à ce sujet, l'exemple décisif, de l'avis de tous ses contemporains, est donné par Buffon, le penseur qui, en son siècle, a dominé les sciences de l'homme comme il a dominé celles de la nature¹⁵. Si la première moitié du siècle est sous la dominance de l'idée de loi naturelle, la seconde moitié s'en rapporte de plus en plus, comme on le voit, à l'utilitarisme.

Après la publication — et le succès qui fait foi du changement des mentalités — des premiers volumes de l'*Encyclopédie*, on assiste à un net déplacement des pôles d'intérêt. Comme le fait remarquer E. Badinter, dans son ouvrage sur Madame du Châtelet et sur Madame d'Epinay: «de même que le XVIIe siècle avait renouvelé l'intérêt pour les mathématiques et la physique et contemplait l'univers infini avec de nouveaux instruments d'optique, de même les hommes du XVIIIe siècle se passionnaient pour la planète Terre, ses habitants, les moyens de les rendre plus heureux, et la vie en général¹⁶». Les foyers de l'activité scientifique allant s'élargissant, l'engouement sans partage pour les seules mathématiques décroît sans que soit bien entendu remise en cause leur valeur scientifique ou formatrice.

Diderot — on sait l'influence qu'ont eu sur lui Buffon et Montesquieu — est prompt à faire le constat de cette évolution. C'est que Diderot, surtout d'Holbach, sont en tant que scientifiques, non des mathématiciens, comme d'Alembert, mais des chimistes, des minéralistes, des biologistes. Ils ont tendance à se méfier de la physique mathématique, de la réduction des sciences à des notions abstraites. Dans l'*Interprétation*, Diderot écrit: «Avant que cent ans ne soient écoulés, j'ose l'affirmer, il n'y aura plus trois géomètres en Europe. Cette science a atteint son sommet et, pour l'essentiel, elle restera dans l'état où l'ont portée les Euler et les Bernouilli, les d'Alembert et les Lagrange. Ils ont fixé les Colonnes d'Hercule qu'on ne pourra franchir.¹⁷». Et à propos de d'Alembert qui songe à désertier l'*Encyclopédie* pour retrouver ses chères mathématiques, Diderot qui lui-même, dans le passé, a été tenté par les

mathématiques¹⁸ écrit à Voltaire, le 19 février 1758: «Je ne sais ce qui s'est passé dans sa tête: mais si le dessein de s'expatrier n'y est pas à côté de celui de quitter l'*Encyclopédie*, il a fait une sottise. Le règne des mathématiques n'est plus. Le *goût* a changé, c'est celui de l'*histoire naturelle* qui domine¹⁹.».

Jacques Roger, le pénétrant historien des sciences, a défini toutes les raisons qui inclinent d'Holbach à l'étude des sciences de la nature, Diderot à l'étude de la biologie ainsi que le profit pour leur philosophie — et la philosophie tout court — qu'ils ont retiré de ces études²⁰. Il soutient même que c'est en grande partie à la biologie que Diderot doit d'avoir été le plus hardi et le plus humble des philosophes du dix-huitième siècle. Choisir comme secteur la biologie correspond à la pente du siècle. C'est aussi se placer au carrefour des sciences de la nature et des sciences de l'homme qui naissent à cette époque. Le mot d'ordre «devenir maître et possesseur de la nature», se dédouble de son complément «naturel», «devenir maître et possesseur de la société», attendu que les mêmes lois gouvernent ces deux ordres naturels.

Diderot s'est trouvé le témoin lucide, voire l'un des maîtres d'oeuvre, avec d'Holbach qui encourage le travail de son ami par tous les moyens (traductions, éditions, expériences, etc.), de cette «grande révolution dans les sciences» annoncée dans l'*Interprétation*²¹. «Le temps des mathématiques est terminé, s'écrit Diderot, celui des physiciens commence²².». Dans les faits, «l'époque nouvelle» comme il dit, sera caractérisée par le développement de la physique expérimentale et de l'histoire naturelle, par le ralentissement, en revanche, des recherches de mathématique pure. Et même, comme l'affirment, à ce propos, les historiens R. Mousnier et E. Labrousse, l'oeuvre des mathématiciens du dix-huitième siècle «est faite de travaux essentiellement pratiques²³.».

À quoi donc pour les savants-philosophes d'alors, pour les ennemis de toute espèce de «métaphysique» ou de spéculation vaine, s'attachera la science nouvelle, comment se détermineront ses limites, sur quels principes se réglera sa méthode? Ce sera le «besoin humain», «l'utile», répond Diderot, le critère de «l'utilité sociale» reprend d'Holbach, qui devront dorénavant l'emporter sur les critères seulement logiques: ceux de l'évidence ou de la clarté. Diderot et d'Holbach répercutent ici sur le plan méthodologique, les valeurs communes qui se mettent en place, un discours idéologique «fils de la Terre», pour ainsi dire, plutôt qu'ami du Ciel!

Dans un autre registre on se rappellera, de même, comment l'«humanité» remplace la «charité» et comment l'«intérêt» devient le principe de la morale naturelle. Il faut cependant remarquer que l'intérêt exprime bien autre chose que la recherche positive de l'utile. Il désigne un principe plus profond, rivé à l'être, à la connaissance et à l'agir. Condillac, par exemple, dans le *Traité des Sensations* en redéfinissant la notion d'*inquiétude* et celle de *désir* qui lui est associée chez Locke, fait du désir-besoin le moteur de l'entendement et de l'action²⁴. Cette notion de l'*utile* qui, aux yeux des Encyclopédistes, devrait orienter le développement des sciences de la nature et de la philosophie naturelle annonce aussi le concept central du pragmatisme ainsi que la catégorie marxiste de la pratique sociale. La célèbre deuxième thèse sur Feuerbach n'aura pas oublié la leçon du matérialisme français!

Dans sa thèse sur *l'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*²⁵, Erhard a tracé le champ notionnel où s'inscrit ce terme et dans lequel il travaille associativement: loi, raison, sentiment, vertu, bonheur, innocence, société, nécessité, providence, ordre, liberté. Non moins significatifs sont les couples antonymes formés par les notions opposées à nature: nature est opposée à grâce, à miracle, à révélation, à superstition, à coutume, à préjugés. De 1660 à 1780²⁶ l'évolution subie par l'idée de nature peut se résumer schématiquement: c'est une idée successivement contraignante, euphorique, critique. Ce schéma respecte la tonalité dominante de chaque période: résignation sceptique de La Fontaine, indulgente sur fonds d'amertume, relayée par Fontenelle; sérénité de Montesquieu «content de voir chaque matin le soleil se lever sur un monde [où] la plupart des choses sont bien, même si le meilleur est très rare»; enfin l'esprit combatif de Voltaire, de d'Holbach, de Diderot. On retrouve aussi dans ce schéma le dosage des deux éléments principaux de l'idée de nature au dix-huitième siècle: réel et idéal, fait et droit, positif et normatif, éléments dont la combinaison, à son tour, se trouve à l'origine des trois fonctions idéologiques principales de cette idée: fonction répressive, fonction lénitive, fonction offensive-critique.

Au cours de la période qui nous occupe, c'est la valeur critique de l'idée de nature qui sera exploitée dans l'offensive théorique et anticléricale alors menée avec ses enjeux de changement institutionnel et de renversement des alliances politiques internes entre les divers «états» de la société, ce qu'on appelle classes aujourd'hui.

Pour les Encyclopédistes, et en particulier pour Diderot et d'Holbach, lorsqu'ils prennent la nature comme base scientifique du modèle d'explication, au lieu de l'hypothèse Dieu ou celle de la Providence²⁷, et qu'ils la redéfinissant pour la purger de toute dimension mystique ou religieuse, il s'agit de combattre toutes les formes de dogmatisme et d'intolérance conceptuelles ou politiques, de jeter le discrédit sur la pensée qui prendrait les mots pour les choses, de dénoncer toutes les sources d'erreur et de tyrannie²⁸. Dans la dédicace de l'*Interprétation*, et sous l'épigraphe d'un vers de Lucrèce qui appelle l'homme à se délivrer des terreurs et des ténèbres enfantées par l'ignorance et la superstition grâce aux lumières de la raison, Diderot écrit: «Aie toujours présent à l'esprit que la nature n'est pas Dieu, qu'un homme n'est pas une machine, qu'une hypothèse n'est pas un fait.» Et d'Holbach dans la préface du *Système de la nature* explicite selon les mêmes lignes ses points de départ, ses intentions²⁹. Ainsi les Philosophes se tournent vers les «voies sûres de la science» de la nature dont ils savent qu'elle progresse. Ils y voient une expérience du réel, non sa fantasmagorie. Ils attendent de la science, de ses représentations de la nature, le dépassement de la philosophie spéculative et dogmatique. De même, ils militent pour le changement de régime politique en prônant le progrès de la raison et la substitution du savoir à la croyance.

D'Holbach représente typiquement cette intention philosophique du dix-huitième siècle, orientée vers le monde (la physique) et la société (la sociologie politique): il ne veut explorer l'être que dans l'immanence. Avec l'idée de nature, avec les postulats naturalistes, la philosophie d'alors propose un humanisme matérialiste et athée, hostile à tout arrière-monde, à toute transcendance. C'est dans et pour ce monde-là que l'homme a à vivre: ouvrage de la nature, l'homme peut se fier à ses lois, la technique n'étant «que la nature agissante à l'aide des instruments qu'elle a faits³⁰». Le philosophe sera surtout sensible aux possibilités de l'action humaine et prônera l'énergie. Il croit au progrès, à la perfectibilité de l'homme et de la société qui constitue le milieu naturel sur lequel cet homme doit agir. Il est optimiste. Cet optimisme, chez d'Holbach et Diderot, prêche la tolérance, le bonheur par confiance aux forces de la vie et au travail conforme aux lois de la Nature. La lumière naturelle, la raison humaine orientera le développement de la philosophie naturelle, c'est-à-dire une philosophie scientifique et

expérimentale qui suffira à expliquer la nature de tous les êtres composant le champ du savoir et de l'action; le déterminisme rendant compte des relations entre les hommes ou de ceux-ci avec leur environnement.

La politique est naturelle au même titre que l'objet des sciences. Les royaumes de la nature et de la morale ne sont pas encore à distinguer. Le même déterminisme régit et la nature et la nature humaine à laquelle le but suprême du bonheur est assigné³¹. Le vrai et le bien sont fondés sur la nature, l'expérience et la nécessité des choses. Être homme, telle est en somme l'injonction maîtresse du siècle, c'est-à-dire être sensible et raisonnable, c'est-à-dire obéir en tout au code de la nature. Le *Système de la nature*, l'*Interprétation* demeurent en ce *grand siècle*, comme le Michelet de l'*Histoire de la Révolution* convenait d'appeler le XVIIIe siècle, les monuments commémoratifs d'une certaine manière de raisonner et de combattre pour la transformation du monde et de la société. Souvenons-nous derechef de la majestueuse invocation de d'Holbach à la nouvelle divinité laïque: «Ô Nature, souveraine de tous les êtres! et vous ses filles adorables, vertu, raison, vérité! Soyez à jamais nos seules divinités³².».

Sous le terme de *nature*, les hommes du milieu du dix-huitième siècle ont donc cru définir une réalité simple. Ils visaient à fonder sur cette définition leur conception d'une société stable et exempte d'oppression. L'enjeu est le suivant: la réhabilitation de la nature implique celle du temps considéré dès lors comme devenir universel, progrès, évolution. Le problème devient celui d'édifier une religion naturelle, une morale naturelle, une esthétique, un droit, en fait des «valeurs», des «normes» durables sur la notion du devenir universel. Les postulats de la morale utilitariste de Diderot et d'Holbach — qu'on retrouve du reste chez les autres penseurs du dernier quart de l'époque, Helvétius, Rousseau, Beaumarchais, Marivaux, Sade — tournent comme on l'a dit autour du concept de *droit naturel*. Il n'y a pas d'opposition pour les deux penseurs contrairement à ce qu'en pense Rousseau entre état de nature et état de société. L'état de nature — mais a-t-il jamais existé dans les faits? —, serait celui impensable d'un homme isolé. La société est, par conséquent, une organisation naturelle: elle fait partie de la vie universelle et dépend des mêmes lois. Ses divisions les plus élémentaires sont agglomérées, comme pour les molécules, par des forces qui agissent sous l'effet de l'attraction (la «sympathie»). C'est le contrat liant mâle et

femelle de la même espèce qui constitue un premier milieu social naturel. Les habitudes, les besoins, l'expérience rendent cette société de plus en plus complexe et nécessaire à l'homme³³. On peut dire que l'état social est un état vraiment naturel, en dehors duquel l'homme ne saurait se concevoir. La *sociabilité* est un sentiment naturel à l'homme, et partant, il est inutile de postuler une religion même naturelle, comme source des lois morales qui montrent à l'homme où est son intérêt véritable, où est celui de la société, et comment il peut s'y conformer. Il suffit de la raison pour nous montrer quelles lois peuvent être appelées naturelles parce qu'elles résultent de notre nature, de notre essence, de notre désir de maintenir notre existence, de notre attrait pour l'utile et l'agréable, de notre aversion pour ce qui est pénible et douloureux. Toutefois, comme l'a montré notamment P. Naville³⁴, l'éthique utilitariste³⁵, l'eudémonisme des Encyclopédistes, n'est pas à cette époque qui exalte l'énergie et pose sans équivoque le bonheur comme la fin dernière de l'homme, une morale de boutiquiers satisfaits; c'est davantage une arme de lutte, dans le contexte de revendication générale affectant toute la société, une tentative pleine de contradictions, de passion et de souffrance.

L'ONTOLOGIE DU MODÈLE D'EXPLICATION

Diderot et d'Holbach proposent une conception dynamique, matérialiste et moniste — athée aussi — de la nature. Ils posent un postulat ontologique qui déterminera leur manière d'envisager les phénomènes physiques, chimiques, physiologiques, sociaux et de définir leurs propriétés. Pour qu'il y ait science de la nature, l'existence d'une nature hors de nous, antérieure à nous est une condition nécessaire, sinon suffisante. Réciproquement, la formation des sciences de la nature prouve suffisamment l'existence d'une réalité extérieure au connaître. D'Holbach et Diderot partent de cette seule réalité: la nature dont l'homme est une production. L'univers est fait de matière et de mouvement, sa marche est réglée par la chaîne des causes et des effets. Le mouvement qui, à la limite, n'est pas une propriété de la matière, mais sa constitution même, est défini par les termes de *nisus* et d'*impetus*, que le *Système de la Nature* emprunte au *De Corpore* de Hobbes. Si tout est mouvement dans l'univers, le *nisus* caractérisera l'énergie de la matière (sa force «cachée» ou «morte») dans un corps apparemment en repos; l'*impetus* en est la «force vive», quand le corps se meut, aux yeux

de l'observateur. Il est inutile — vu l'impuissance de l'expérience à cet égard — de chercher l'origine du mouvement ou celle de la matière: tous deux sont co-éternels. «L'essence [terme qui renvoie aussi bien chez d'Holbach que chez Diderot, à la propriété du corps considéré et à ses mouvements] l'essence de la nature est d'agir.» Matière et mouvement expliquent tout. Aucune autre différence entre la vie et la mort que l'absence de mouvement.

À ce matérialisme moniste est liée la thèse de l'unité de la nature, unité du monde physique et de l'homme, thèse affirmée à chaque fois que l'analyse détaille en éléments séparés les divers aspects de la nature: pour que la science de la nature soit possible, il faut que la nature existe; il faut aussi qu'il y ait une liaison entre ses parties, que le monde extérieur dans son inépuisable diversité soit un tout, que la multiplicité ne soit pas incompatible avec l'unité. «On reconnaîtra dans la nature, lorsque la physique expérimentale sera plus avancée, que tous les phénomènes, ou de la pesanteur, ou de l'élasticité, ou de l'attraction ou du magnétisme, ou de l'électricité, ne sont que des faces différentes de la même affection [...]»³⁶. Cette thèse de l'unité de la nature sert aussi à établir l'universalité du déterminisme; il n'y a pas de hasard: «L'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée du tout»³⁷. La «nécessité», c'est-à-dire la liaison des causes avec leurs effets régit le monde physique tout autant que le monde moral qui en est la réplique. «Tout est lié dans l'univers, la Nature est une» écrit d'Holbach. Et Diderot: «Si les phénomènes ne sont pas enchaînés les uns aux autres, il n'y a point de philosophie»³⁸; et encore:

«L'étonnement vient [...] de ce qu'on suppose plusieurs prodiges où il n'y en a qu'un de ce qu'on imagine dans la nature autant d'actes particuliers qu'on nombre de phénomènes, tandis qu'elle n'a peut-être jamais produit qu'un seul acte (et cet acte unique est le mouvement, le devenir de la Nature considéré comme un tout) [...]. Il semble même que, si elle avait été dans la nécessité d'en produire plusieurs, les différents résultats de ces actes seraient isolés; qu'il y aurait des collections de phénomènes indépendantes les unes des autres; et que cette chaîne générale dont la philosophie suppose la continuité se romprait en plusieurs endroits»³⁹.

Si le matérialisme de Diderot et d'Holbach est moniste, substantiellement parlant, puisqu'il n'y aurait qu'une seule substance, la matière, il est cependant pluraliste en ce qui concerne les propriétés des objets matériels. Diderot soutient que la matière n'est pas homogène:

«J'appellerai donc *éléments* les différentes matières hétérogènes nécessaires pour la production générale des phénomènes de la nature; et j'appellerai nature le résultat général actuel ou les résultats généraux successifs de la combinaison des éléments. Les éléments doivent avoir des différences essentielles sans quoi tout aurait pu naître de l'homogénéité, puisque tout y pourrait retourner [...]. Les éléments sont formés de molécules indivisibles [...]»⁴⁰.

Pour d'Holbach, il y a différents «genre d'êtres», ou différents systèmes matériels, autrement dit, hétérogénéité et divisibilité à l'infini de la matière. À cette époque, la science de la nature se présente, pour d'Holbach et à Diderot, plus comme chimie que comme physiologie. Leur matérialisme, sous l'influence du chimiste G.E. Stahl, dont d'Holbach a traduit les oeuvres, met l'accent sur les distinctions qualitatives plutôt que quantitatives. Les lois du mouvement suffisent à expliquer le changement et la combinaison des éléments entre eux. Ces lois sont communes à tous les êtres de la nature: elles se ramènent «à la loi de gravitation sur soi, ou force d'inertie» (on retrouve ici l'influence caractéristique de la pensée newtonienne) quand il s'agit des corps, à la «loi d'amour de soi», quand il s'agit des êtres animés. La conservation, ou la persévérance de l'être dans l'existence, suivant une formule spinoziste, tel est le but auquel tendent les mouvements réciproques des molécules: maintenir le système dans un état d'équilibre. Ces mouvements, à leur tour, dépendent des propriétés de chaque être, propriétés liées à son organisation: «l'existence suppose des propriétés dans la chose qui existe; dès qu'elle a des propriétés, ses façons d'agir doivent nécessairement découler de sa façon d'être»⁴¹. ».

Le Rêve de d'Alembert, cet exposé dialogué du matérialisme dynamique de Diderot⁴², approfondit la notion fondamentale, unique, de matière, ainsi que les niveaux d'organisation matérielle, en fonction des nouvelles découvertes scientifiques, bio-physiques. La définition mécanique et statique de la molécule matérielle qui dominait encore dans l'*Interprétation* s'estompe devant une conception beaucoup plus dynamique, énergétique. Comme pour d'Holbach, le mouvement et le repos sont relatifs, l'immobilité de la matière apparente. La matière est énergie, momentanément retenue et comprimée. Si l'on supprime par une raréfaction subite l'air qui environne un tronc de chêne, par exemple, l'eau qu'il contient entrant en expansion le disperserait en mille éclats. Diderot écrit:

«J'en dis autant de votre propre corps. Les transformations chimiques et physiologiques comblent le vide apparent entre matière inerte et corps animé. La pierre digérée par les plantes devient nourriture, devient chair; le germe indifférencié devient animal ou homme. Le cerveau supérieurement organisé se compare à un clavecin: tant qu'une corde vibre, c'est qu'un certain objet est présent mais les cordes vibrantes ont encore une autre propriété, celle d'en faire frémir d'autres; comment ce phénomène n'aurait-il pas lieu entre les points vivants et liés, entre des fibres continues et sensibles⁴³.».

Ainsi, d'après Diderot, s'explique la mémoire, l'association des idées, la liaison mélodique des impressions, la durée des sensations et leur influence réciproque. Diderot démontre ainsi à d'Alembert qu'entre l'animal et lui, il n'y a de «différence que dans l'organisation», que la sensibilité «est propriété générale de la matière» ou — par concession à l'épicurisme antique — «produit de l'organisation⁴⁴. ». La pensée est une propriété de l'être organisé, une faculté organique, une «fonction de cette parcelle particulièrement complexe de la matière qui est appelée cerveau humain⁴⁵. ». Ainsi la distinction que fait Diderot des niveaux, des degrés qualitatifs, du développement qualitatif de la matière, permet de fonder sa théorie de la connaissance, le sensualisme matérialiste. Toute autre formule nous dit Diderot n'est que «galimatias métaphysico-théologique»; par contre en énonçant que la sensibilité n'est pas de la matière, qu'elle en est une propriété «nous ne faisons qu'énoncer des phénomènes conjoints [...] phénomènes qui nous sont connus par l'expérience⁴⁶. ».

De même, pour d'Holbach, l'homme n'est pas un être privilégié dans la nature: seule sa façon d'agir qui dérive de son organisation (ou «assemblage») plus complexe et produite dans le temps, le distinguera des autres entités naturelles. Être «purement physique», l'homme n'est pas composé de deux substances: l'homme «moral» et ses «facultés intellectuelles» n'est que cet être physique considéré sous «un certain point de vue.⁴⁷». Il n'y a pas d'âme, c'est une forme de la matière.

Radicalisant les conceptions de Locke et celles de La Mettrie, d'Holbach se souvenant des expériences de Needham, fera dépendre de causes physiques les facultés traditionnellement attribuées à l'âme⁴⁸. La clé de l'explication passe par le rôle d'arbitre donné au cerveau, placé au centre du système nerveux et qui se trouve ainsi

le «siège des sentiments» et le «principe des actions» humaines. Les facultés attribuées à l'âme se ramènent, en définitive, à des modifications dues aux objets qui frappent les sens: sensation, perception, idées sont produites par le mouvement dans le cerveau qui organise les impressions reçues. Il n'y pas d'idées innées, non plus: les idées abstraites, qui sont sans rapport avec les objets matériels sont, de même, la façon qu'a notre organe intérieur de regarder en ce cas ses propres modifications. L'homme n'est pas plus libre de penser que d'agir: il s'attribue un libre arbitre par ignorance de la complexité des causes qui le «remuent». La liberté n'est que l'autre nom de la nécessité, «renfermée au-dedans» de l'homme. Il ne faut pas oublier que, pour d'Holbach comme pour Spinoza, chaque être matériel agit suivant la nature et sa nature propre, c'est-à-dire conformément à son essence qui tend à se conserver, à s'aimer soi-même et à rendre son existence heureuse.

UNE ÉTAPE DANS LA RÉVOLUTION SCIENTIFIQUE

Diderot a marqué de façon novatrice, et sous plusieurs points de vue, la construction du matérialisme scientifique. Et, pour commencer, l'idée très suggestive d'un programme de recherche à l'intérieur duquel deux approches différentes travailleraient en synergie: il propose⁴⁹ la constitution d'une «ligue philosophique» qui grouperait les gens qui «ont beaucoup d'instruments et pas d'idées», à savoir les techniciens, les praticiens de «l'art expérimental», et ceux qui ont «beaucoup d'idées et peu d'instruments», c'est-à-dire les philosophes proprement dits, les inventeurs d'hypothèses et des théories, les esprits fertiles en idées générales. Leurs efforts «réunis et dirigés contre la résistance de la nature» surmonterait la division du travail et permettraient une organisation vraiment encyclopédique de la recherche et des connaissances. Cette conception de l'organisation interdisciplinaire de la recherche en équipe, banale aujourd'hui, a frayé la voie à un renouvellement du rôle du philosophe dans la communauté des savants et de sa place⁵⁰. Diderot n'a-t-il pas au demeurant donné lui-même l'exemple de cette collaboration féconde entre savants sur le plan des idées et des hypothèses?

Sur le plan méthodologique, ensuite, Diderot voit clairement la nécessité d'associer expérience et hypothèse⁵¹. En 1753, il est nouveau et capital de dire qu'il faut savoir tirer d'une hypothèse tout ce qu'elle contient, et, même si elle est fausse, trouver parfois la

vérité en «l'inversant»; qu'il faut, aussi bien qu'accumuler des observations, amasser des *conjectures* parmi lesquelles l'avenir choisira. Il va plus loin encore, et dépasse l'empirisme simple des Anglais, quand il dénonce la «religion du fait seul». La connaissance exige plus qu'un simple amas de faits et de sensations; part doit être faite aussi au jugement et à l'activité de l'homme: «Nous avons trois moyens principaux: l'observation de la nature, la réflexion et l'expérience. L'observation recueille les faits; la réflexion les combine; l'expérience vérifie le résultat⁵². ». Diderot en appelle à la convergence de la philosophie — expérimentale — avec la science — expérimentale — dans la construction de la pensée matérialiste. Ce travail de la philosophie ne doit pas se confondre avec les fantaisies d'«une philosophie de la nature», d'une métaphysique. «Les faits», dit Diderot, «sont la véritable richesse du philosophe⁵³». La nouvelle philosophie exclura la recherche du «pourquoi»⁵⁴; elle luttera contre les «causes-finaliers», contre l'orgueilleuse «philosophie spéculative» (métaphysique); elle s'occupera, au contraire, du «comment», de «l'existence», ce qui implique la «description de la chose», des qualités et quantités dans les choses et de leur emploi; elle s'occupera aussi de l'«histoire de la chose», c'est-à-dire de la connaissance de sa «formation» ou génération, depuis son «origine jusqu'à sa perfection et sa dissolution⁵⁵».

Au-delà des réflexions méthodologiques, la partie la plus novatrice de la contribution de Diderot au développement de la pensée scientifique se situe sur le plan théorique, doctrinal. Je me limiterai ici à évoquer ses positions (tenues dans le *Rêve*, à travers la bouche de d'Alembert, et que commente le médecin-chercheur Bordeu au chevet de d'Alembert) sur quatre questions importantes débattues au dix-huitième siècle: l'embryologie; l'évolution; la conception de la vie; l'unité du moi.

Pour expliquer la reproduction continue de l'espèce à travers les générations, un grand nombre de naturalistes du dix-huitième siècle soutenaient la préformation du germe; ce qui signifiait que tout le genre humain à venir se fût trouvé contenu «dans les ovaires d'Ève, dans les reins d'Adam». Diderot condamne, au nom de l'expérience et de la raison, le fixisme des germes préexistants:

«Cela [les germes préexistants] est contre l'expérience et la raison. Contre l'expérience qui chercherait inutilement ces germes dans l'oeuf et dans la plupart des animaux ayant un certain âge; contre la raison qui nous apprend que la divisibilité de la matière à un terme dans la nature, quoi qu'elle n'en ait aucun dans l'entendement, et qui répugne à concevoir un éléphant tout formé dans un atome, et dans cet atome un autre éléphant tout formé, et ainsi de suite à l'infini⁶.».

Diderot ne se rallie pas entièrement cependant à l'épigénèse. Dans le cadre de l'histoire des idées au dix-huitième siècle, l'épigénèse, ainsi que le note J. Erhard, est beaucoup plus riche que la préformation qui répond à une doctrine de la «création continuée», les éléments du corps ayant la propriété de «se développer». Selon les épigénistes, une «vertu formatrice» est attribuée aux molécules organiques: Buffon, par exemple, leur suppose la propriété de s'unir et de former des êtres. Diderot voit la difficulté de «l'hypothèse de ceux qui n'admettent qu'une substance et qui expliquent la formation de l'homme ou de l'animal en général par l'apposition successive de plusieurs molécules sensibles⁵⁷». Tout en s'opposant sans équivoque à la préformation, il préfère s'en tenir aux faits observés, à l'embryologie et à l'évolution des espèces. À plusieurs reprises dans le *Rêve*, il soutient l'idée du développement de l'embryon: du «point» au «filet», de la «molécule» à la «fibre», du «point» composé de «molécules» au «faisceau de fils» dont les «brins» forment les «organes». Surtout il met l'accent sur l'importance du système nerveux dans la formation de l'embryon. Le «fil» ou «filet» ou «filament» ou «brin» marque les étapes du développement embryonnaire. Trait de génie, commente J. Mayer⁵⁸, car c'était unifier l'ontogénèse et le psychisme, attacher l'origine de la pensée au stade embryonnaire de l'organisme, exclure toute hypothèse animiste.

Le rejet de la préformation va de pair avec une forme de l'évolutionnisme. La notion de changement dans et par le temps est introduite. Après Fontenelle («Jamais de mémoire de rose on n'a vu mourir de jardinier»), Diderot dénonce le sophisme de l'éphémère: l'idée que le monde *doit* être nécessairement ce qu'il *est* présentement. «Si la question de la priorité de l'oeuf sur la poule ou de la poule sur l'oeuf vous embarrasse, c'est que vous supposez que les animaux ont été originaires ce qu'ils sont à présent. Quelle folie!⁵⁹». Diderot esquisse avec l'*Interprétation* un schéma

d'évolution, sans nier pour autant la réalité des espèces: «le faisceau de fils constitue la différence originelle et première de toutes les espèces d'animaux». Les études de Charles Bonnet, de Robinet, de Maillet ont paru coup sur coup, de 1748 à 1768, et toutes sous l'influence de la loi de continuité de Leibniz voient entre tous les êtres une chaîne ininterrompue, tendant ainsi vers l'hypothèse transformiste⁶⁰. Dans l'*Interprétation*, Diderot, avant Bonnet et Robinet, formule l'hypothèse transformiste, devançant les acquisitions scientifiques du dix-neuvième siècle. Répondant à une des questions que d'Alembert posera dans le *Rêve* et qui se formule ainsi: «comment se peut-il faire que la matière ne soit pas une, ou toute vivante ou tout morte?», il écrit:

«De même que dans les règnes animal et végétal un individu commence pour ainsi dire, s'accroît, dure, dépérit et passe *n'en serait-il pas de même des espèces entières?* [...] Le philosophe abandonné à ses conjectures ne pourrait-il pas soupçonner que l'animalité avait de toute éternité ses éléments particuliers, épars et confondus dans la masse de la matière qu'il est arrivé à ces éléments de se réunir, parce qu'il était possible que cela se fit; que l'embryon formé de ces éléments a passé par une infinité d'organisations et de développements qu'il a eu, par succession, du mouvement, de la sensation, des idées, de la pensée, de la réflexion, de la conscience, des sentiments, des passions, des signes, des gestes, des sons articulés, une langue, des lois, des sciences et des arts; qu'il a peut-être encore d'autres développements à subir et d'autres accroissements à prendre, qui nous sont inconnus; qu'il a eu ou qu'il aura un état stationnaire; qu'il s'éloigne ou qu'il s'éloignera de cet état par un dépérissement éternel, pendant lequel ses facultés sortiront de lui comme elles y étaient entrées; qu'il disparaîtra pour jamais de la nature, ou plutôt qu'il continuera d'y exister, mais sous une forme et avec des facultés tout autres que celles qu'on lui remarque dans cet instant de la durée⁶¹.».

Plus tard, dans le *Rêve*, il met l'accent sur l'idée capitale de passage d'une espèce à l'autre:

«Tous les êtres circulent les uns dans les autres, par conséquent toutes les espèces [...] tout est en un flux perpétuel [...] tout animal est plus ou moins homme; tout minéral est plus ou moins plante; toute plante est plus ou moins animal. Il n'y a rien de précis en nature [...] qu'est-ce qu'un être? [...] la somme d'un certain nombre de tendances [...] et les espèces? [...] les espèces ne sont que des tendances à un terme commun qui leur est propre [...]. Et la vie? une suite d'actions et de réactions [...]. Vivant, j'agis et je réagis en masse [...] mort, j'agis et je réagis en molécules [...]. Naître, vivre et passer, c'est changer de formes [...] pas un point dans la nature entière qui ne souffre ou qui ne jouisse⁶².».

Dans le *Rêve* encore, Diderot, avant le transformisme constitué, désigne dans une formule célèbre le moteur de l'évolution: «les organes produisent les besoins, et réciproquement les besoins produisent les organes⁶³». Sans doute Diderot n'a-t-il pas élaboré spéculativement la théorie de l'évolution, mais quarante ans avant Lamarck, il a tracé le programme, en quelque sorte, de l'évolutionnisme, surtout il a su dégager certaines affirmations fondamentales du matérialisme ontologique comme implications de l'hypothèse évolutionniste.

Se référant probablement aux travaux scientifiques de Haller, de Bordeu (le médecin du *Rêve*), de Tremblay, Diderot, les interprétant librement, développe avec audace dans le *Rêve* une explication des origines de la vie. Il pose l'hypothèse de la sensibilité générale de la matière, et à partir de là, voit de la «matière morte» à la «matière vivante», du minéral au végétal, puis à l'animal, puis à l'homme, se former et s'élever tous les êtres de la nature, la différence entre eux n'étant que dans la complication croissante de l'organisation. Il met aussi en lumière, par une image ingénieuse, la supposition de Bonnet que l'être vivant n'est qu'«une collection» une «cité» d'êtres vivants. «Voyez cet essaim d'abeilles», dit Diderot, «cette grappe d'abeilles suspendue à cette branche. Un corps d'animal, notre corps, est cette grappe⁶⁴...». Il est composé d'une multitude de petits animaux accrochés les uns aux autres et vivant pour un temps ensemble. Les «molécules» vivantes passent ainsi indéfiniment d'une cité que nous appelons animal ou plante en une autre cité que nous appelons plante ou animal, et cette circulation éternelle, c'est l'univers.

La définition de la vie reste cependant imprécise chez Diderot. Elle se caractérise au minimum par l'assimilation et la reproduction, série d'opérations physico-chimiques. Elle est une «suite d'actions et de réactions», réductible à une sensibilité confondue avec «l'énergie» chimique latente. Mais de même qu'il ne distingue pas entre mouvement, force et énergie, Diderot parle indifféremment de sensibilité active et passive, de «sentiment», d'activité, actions et réaction, et de vie. Du moins, sa conception de la vie a le mérite de différer du vitalisme (thèse rétrograde qui suppose un «principe vital» distinct de la «matière») puisque pour Diderot «la vie ne se distingue ni par une matière particulière, ni par un principe immatériel, mais par les lois d'un déterminisme propre». En mettant ainsi l'accent sur le changement, le mouvement, les niveaux

structurels de la réalité, la circulation entre ces divers niveaux, Diderot anticipe d'une certaine manière la «dialectique» et le matérialisme scientifique contemporain.

Appréhendant la vie à tous les niveaux de la matière, Diderot considère plusieurs sortes de vie: «Il y a certainement deux vies très distinctes, même trois: la vie de l'animal entier; la vie de chacun de ses organes; la vie de chaque molécule». La métaphore de la «grappe d'abeilles» symbolise la vie multiple de l'être composé. Mais le problème se pose de l'unité du moi, de son indivisibilité, si «la vie reste dans des organes séparés du corps». Le problème est posé dans le *Rêve* par Julie de Lespinasse, l'amie de d'Alembert et de Diderot. Diderot introduit la solution: l'unité du moi est assurée par le système nerveux qui est à la fois la charpente du physique et le support du psychique.

Diderot rend compte ainsi de l'unité de l'individu dans l'espace et dans le temps par une psycho-physiologie évolutive. Dans l'espace, elle est assurée par l'encéphale; dans le temps par la mémoire: l'unité de l'animal est faite des «actions et des réactions habituelles» qu'ont entre eux les éléments qui le composent. Les «moi» des parties se fondent dans le tout. La mémoire est une qualité corporelle, le moi ne possède aucune réalité autre que matérielle. La pensée est le point d'aboutissement d'un processus naturel et momentané: «Si donc un être qui sent et qui a cette organisation propre à la mémoire lie les impressions qu'il reçoit, forme par cette liaison une histoire qui est celle de sa vie, et acquiert la conscience de lui, il nie, il affirme, il conclut, il pense⁶⁵». Si la psychologie scientifique française, «l'Idéologie» de Cabanis et de Destutt de Tracy a pu échapper, dès le début du dix-neuvième siècle, à la métaphysique, c'est grâce aux Encyclopédistes du siècle précédent. L'originalité de Diderot, en ce domaine, a été d'indiquer que le développement de la *psychologie rationnelle* passe nécessairement par l'élargissement de sa base scientifique, physiologique et biologique; et plus tard les théories contemporaines des sciences cognitives et de l'information qui prendront le relais comme nous le savons de ce type de psychologie, démontreront la justesse des intuitions de Diderot.

Comme le dira Bordeu en conclusion du *Rêve*: «Voilà de la philosophie bien haute: systématique dans ce moment, qui cueille et lie les faits; je crois que plus les connaissances de l'homme feront des progrès, plus elle se vérifiera⁶⁶...». C'est un jugement qui, tout

aussi bien, sanctionne la valeur d'avenir de l'ensemble des intuitions scientifiques de Diderot et met en évidence le rôle fécond joué par les *conjonctures* du philosophe dans la construction du matérialisme scientifique.

LA NOTION DE SYSTÈME: DU SYSTÉMATISME AU SYSTÉMISME

À plusieurs reprises, et encore tout à l'heure, en rapportant le jugement de Bordeu sur la vision de d'Alembert-Diderot, nous avons attiré l'attention sur l'importance qu'il y a, à cette époque, pour les Philosophes de mettre leur réflexion, leurs conceptions, leurs positions à l'enseigne du «Système»; de se réclamer de la «philosophie systématique» en dépit de la méfiance qu'ils pouvaient éprouver à l'égard de «l'esprit de système», de revendiquer, pour caractériser la méthode propre du Philosophe du dix-huitième siècle, l'apanage de «l'éclectisme expérimental et systématique⁶⁷».

Mais quelle est la définition du terme de «Système» pour les Encyclopédistes? Quelle est l'acception qu'on lui donne à l'époque?

En 1749 Condillac publie son *Traité des Systèmes* qui n'est autre qu'une histoire du développement de l'esprit humain. Passant en revue les «systèmes de la philosophie spéculative» (Descartes, Malebranche, Leibniz), il décrit comment les hommes ont monté des ensembles de pensées enchaînées, en matière de philosophie, de science ou de politique et soutient, ainsi qu'il le rappelle au reste dans l'article «Système» de l'*Encyclopédie*, que l'on se trouve en présence de «système abstraits» ne «conduisant à rien», ceci dans la mesure où ils prétendraient «expliquer la nature par le moyen de quelques principes» généraux et abstraits. L'analyse opérée par Condillac se réfère à:

- a) une constante: l'idée d'assemblage, d'enchaînement *de pensées*, ce qui caractérisera tout système conceptuel dirions-nous;
- b) un procédé classificatoire: il y a plusieurs sortes de systèmes philosophiques;
- c) un critère de distinction entre systèmes: celui-ci ne repose pas tant sur la valeur de vérité et de cohérence — au point de vue logique — des principes établis dans les systèmes examinés que sur leur utilité, leur fertilité eu égard à leur pouvoir explicatif: «ce n'est pas par le moyen de quelques principes abstraits»⁶⁸, c'est-à-dire *a priori* qu'on arrivera à comprendre l'objet auquel l'étude s'applique: la nature. Ce ne sera donc qu'à ce type de système dont les moyens méthodologiques ne sont pas des «principes abstraits» et dont l'objet est la nature, que Condillac réserve le qualificatif de «vrai».

L'article «Système» paraît dans l'*Encyclopédie*, au tome quinze (1765). Condillac y réfère aux thèses de son *Traité des Systèmes*. L'organisation de l'article révèle par elle-même une intention polémique: la section sur l'acception «philosophique» de la rubrique système est divisée en deux parties: l'une où le terme de «métaphysique» suit entre parenthèses la notion de système et dans laquelle Condillac range les systèmes de la philosophie spéculative qu'il juge péjorativement, c'est-à-dire toutes les philosophies antérieures à celles des Lumières; l'autre où le terme de «philosophie» suit entre parenthèses la notion de système et dans laquelle Condillac donne des exemples tirés des conceptions expérimentales propres aux sciences de la nature (Newton, etc...). Il est facile d'inférer de cette partition que Condillac évaluait comme seuls légitimement philosophiques les systèmes traitant de la nature, selon la méthode des sciences expérimentales.

En ce qui concerne la définition même de système, dans l'acception «métaphysique», puis «philosophique», notons d'abord les ressemblances: dans les deux cas, pour qu'il y ait système, il est nécessaire qu'un tout cohérent soit composé de parties (principes et conclusions) enchaînées et liées entre elles de manière interdépendante. Passons aux différences: dans le premier cas, Condillac met l'accent sur l'ordre axiomatique-déductif de la «disposition» de cet assemblage: les «dernières parties s'expliquent par les premières». Celles-ci sont appelées principes — et d'autant plus parfait sera le système dans ce cas que le nombre de principes sera réduit — et les «différentes parties qui composent le système» sont subordonnées à ces principes premiers. Dans le deuxième cas, si l'idée de cohérence entre les parties composant le système est conservée, en revanche Condillac n'insiste pas sur l'ordre qui doit prévaloir dans la disposition proprement dite.

Enfin le point de clivage décisif entre les deux types principaux de systèmes — point qui va permettre de les départager entre «vrai» et «faux» système, ou plus fortement, comme dit Condillac, entre ce qu'on peut appeler proprement ou «improprement» système — éclate au niveau de ce qui «fonde» respectivement chacun des deux types de systèmes, au niveau des «principes». Les «faux» systèmes, les systèmes «métaphysiques» s'appuient soit sur des principes abstraits soit sur des «suppositions sans fondement»: le premier genre, parmi les «faux» systèmes, est appelé «système abstrait» puisque leur base — ou encore leur objet: Condillac emploie aussi

bien les verbes «fonder» que «porter sur» — est faite de «maximes» ou de «principes abstraits» (*a priori*, comme dans le modèle mathématique); le deuxième genre, toujours parmi les «faux» systèmes, est appelé «système hypothèses» puisqu'il a des «suppositions pour fondement». Condillac renvoie à l'article «Hypothèse» pour distinguer entre «vraies» hypothèses, posées selon les règles scientifiques contemporaines, et les hypothèses non vérifiables. Par contre seuls les systèmes qui «s'appuient sur des faits bien prouvés» constitueront ce que Condillac appelle les «vrais systèmes».

C'est le modèle d'explication des sciences de la nature qui oriente la représentation de ce qu'un système doit être: les «matériaux», comme dit Condillac, nécessaires pour construire un «vrai système», sont les faits, les expériences, les observations. On part de faits qui jouent le rôle de principes, cette fois concrets et non abstraits comme dans les systèmes métaphysiques; cependant pour qu'on puisse «enchaîner les phénomènes» [...] «un grand nombre d'observations» est exigé: du point de vue des effets, une «hypothèse devient plus incertaine à mesure qu'on découvre un plus grand nombre d'effets, dont elle ne rend pas raison» alors que le fait, lui, est «toujours également certain», il ne cesse pas «d'être le principe des phénomènes dont il a une fois rendu raison». Non seulement le fait est sûr comme base de départ de l'explication mais, de plus, il oblige au travail d'enchaînement des phénomènes: «s'il y a des effets qu'il [le fait] n'explique pas, on ne doit pas le rejeter, on doit travailler à découvrir les phénomènes qui le lient avec eux et qui forment de tous un seul système⁶⁹». La nature, les phénomènes de la nature, ne semblent pas à l'avance former, pour Condillac, *ea ipsa*, un système que le théoricien redécouvrirait ou ferait réapparaître. Condillac met plutôt l'accent sur le long travail d'enchaînement des faits qu'accomplit le philosophe de la nature⁷⁰, au moyen d'observations et d'expériences répétées pour construire le «vrai» système de la nature, ou encore le «vrai» système social: le système dont «l'objet est celui de la physique rendra raison des effets», le système dont «l'objet est celui de la politique», se proposera «de préparer les effets et de les faire naître».

L'usage et la diffusion de la notion de système dans son acception positive, sa mise en application remplissent d'abord une fonction polémique. Etant donné la pratique commune, acceptée et reconnue comme pratique philosophique, de construire des systèmes,

il s'agit *premièrement* de parvenir à faire distinguer au lecteur entre bon et mauvais système. La stratégie d'organisation de l'article s'en chargera: renvois aux articles complémentaires «Hypothèse», «Expérience», «Atomisme», qui élaborent les moyens conceptuels et méthodologiques du retournement de la notion classification des types de système et leurs définitions respectives; références aux «bons auteurs», Locke, Newton, Gassendi; anathèmes jetés sur les «systèmes abstraits» dont les conclusions ou résultats «ne sont jamais que des mots⁷¹». Ainsi est justifié le réemploi de la notion, une fois rectifiée, en même temps que sont légitimées les orientations spécifiques pour l'activité philosophique.

De plus, et *deuxièmement*, l'article «Système», considéré dans son ensemble, devra permettre aux acteurs sociaux du moment [aux sujets-agents interprétants, comme nous disons] de situer et de distinguer les camps philosophiques en lutte, de façon à ce qu'ils puissent prendre part. L'article en établissant les normes de construction d'un «vrai système», précise les limites du nouvel espace philosophique — dans le «vent de l'histoire» — et le démarque tout en réordonnant son agencement, des domaines caduques, donc stériles et inutiles politiquement. Le «donc» que je viens d'employer reproduit la logique de l'argumentation «idéologique» du moment. Somme toute, lorsqu'un «Philosophe» des Lumières intitule son ouvrage «Système», il déclare la guerre conceptuelle, la guerre méthodologique, et il en escompte un effet de transformation sociale, selon la «croyance» idéologique générale d'alors en l'efficacité politique directe du combat rationnel et critique.

La ligne de démarcation entre les «deux classes qui divisent les philosophes» qu'évoque Diderot dans l'*Interprétation*⁷² paraît bien passer par le type de système que l'on construit ou non selon les règles et les matériaux précisés par Condillac, et le «vrai» philosophe sera le «philosophe systématique», c'est-à-dire matérialiste. Remarquons ce qu'on peut appeler la valeur cohésive (une des fonctions idéologiques) de l'article. La représentation de l'activité philosophique contenue dans la notion de «vrai système» vient s'ajouter non seulement à d'autres représentations qu'on peut retrouver dans l'ensemble de l'*Encyclopédie* et qui vont dans le même sens, mais renvoie aussi à d'autres dimensions de la lutte générale livrée par l'ouvrage contre les institutions et contre les pratiques de l'ancien régime pour les abattre, les réformer ou les

remplacer. La valeur cohésive de l'article de Condillac est fonction du contexte et du rôle qu'il joue dans l'*Encyclopédie*: renforcer l'union «idéologique» du groupe, actif politiquement, des collaborateurs, concourir à la diffusion de leurs objectifs et de leurs orientations, en les exprimant à propos de la notion de système, et en les réaffirmant ainsi sous un autre éclairage.

La seconde valeur à noter est celle de légitimation, de reconnaissance. Cette fonction va s'exercer simultanément dans les deux sens: elle jouera de Condillac à son public et du public à Condillac — et partant à l'*Encyclopédie*. L'auteur de l'article «Système» est aussi celui du *Traité des Systèmes*; et Condillac prend garde, dans le corps de l'article, à rappeler l'existence de ce *Traité* ainsi que les enjeux qui y sont défendus. Il fait figure d'autorité en la matière. Le fait que chacun des rédacteurs des rubriques est le spécialiste, le savant «de pointe» comme on dit aujourd'hui, dans la matière qu'il traite (par exemple Buffon sur l'histoire naturelle, Turgot en économie...) confère «rituellement» la «reconnaissance» sociale à Condillac en ce qui à trait aux systèmes. Du coup, la légitimation des thèses de Condillac, avec l'effet politique de leur inculcation sociale par le relais de l'*Encyclopédie*, s'accomplit. La position et l'influence de Condillac au sein des Encyclopédistes s'en trouvent renforcées, et aujourd'hui encore on peut retracer dans les manuels et les dictionnaires de l'époque la place éminente accordée à Condillac. La «crédibilité» de Condillac, par une sorte d'effet spéculaire, vient accroître la force et le rayonnement de ses positions, renforcer les chances de «réalisation» des objectifs généraux de l'offensive encyclopédiste.

Il est vrai que les Philosophes s'ils en ont renouvelé la signification, n'ont cependant pas inventé la notion de *système* et que comme le dit Mario Bunge, un philosophe matérialiste et systémiste contemporain, dans son livre *A World of Systems*, «l'idée de système en tant que distincte de celle d'un lâche agrégat est très ancienne⁷³». Pourtant, ajoute-t-il, «ce n'est que récemment qu'elle a été élucidée et exploitée systématiquement.» Dans cette section qui conclut ce chapitre consacré à la philosophie des Philosophes et à ses soubassements ontologiques à valence idéologique, je ne peux qu'*esquisser* pour en montrer les aspects précurseurs, la véritable comparaison qu'il faudrait faire entre l'idée de système telle qu'elle est définie par Condillac au XVIIIe siècle et les quelques concepts

avancés par Bunge comme appartenant à l'idée contemporaine de système.

Une première remarque a trait à ce que relève Bunge de la motivation «cognitive» du systémisme, savoir «le voeu de découvrir des similarités entre systèmes de toute espèce en dépit de leurs différences spécifiques⁷⁴». Il me semble que Condillac est animé par une intention semblable. Dans un premier temps, aussi bien dans son *Traité des Systèmes* que dans son article «Système», il considère le monde de la pensée comme une suite de systèmes, et dans un deuxième temps, l'évaluation se combinant avec la distinction entre systèmes, après avoir écarté comme irréductible à l'idée positive de système, les «systèmes» de la philosophie spéculative, Condillac tente de dégager pour fins de comparaison les lois générales de formation et de fonctionnement qui régissent les vrais systèmes, que ceux-ci soient scientifiques, philosophiques ou politiques.

Qu'implique maintenant de similaire l'idée générale de systématité? La première distinction que fait Bunge, eu égard à ce qu'il appelle «*basic concepts*»⁷⁵, est celle entre agrégat et système. Un agrégat, qu'il soit conceptuel ou concret, dans la terminologie bungéenne, est une collection d'entités non reliées entre elles et qui par conséquent manque d'intégrité ou d'unité. En revanche pour qu'il y ait système, les composantes doivent être interreliées. On a vu que pour Condillac, tout système, abstrait ou «vrai», requiert absolument qu'il y ait «enchaînement» des parties composantes entre elles, que celles-ci soient liées entre elles, qu'elles soient interdépendantes. Pour Condillac comme pour Bunge le concept de liaison entre éléments est une propriété fondamentale de l'idée de système. Les concepts reliés d'intégration, de cohésion, de coordination sont considérés par Bunge comme caractéristique de l'idée de systématité⁷⁶. Il en va de même pour Condillac qui exploite, dans la suite de son article sur les illustrations et les exemples qu'il donne des divers «vrais systèmes», ces trois concepts comme inhérents à la définition de la notion de système.

Qu'entendent Diderot et d'Holbach lorsqu'ils se réclament de la «philosophie systématique» ou quand ils en parlent? Aussi bien, pour l'un comme pour l'autre, en matière philosophique, il ne s'agit pas de répéter la tradition mais, de manière générale, d'appliquer, on l'a vu, la méthode des sciences de la nature à tous les faits, y compris les faits humains et les faits conceptuels. Dès lors, si l'on

se réfère à la définition de «vrai système», consignée par Condillac dans l'*Encyclopédie* ainsi qu'au champ de forces socio-symboliques dans lequel elle travaille, on peut faire l'hypothèse que la représentation que se font Diderot et d'Holbach de la philosophie ainsi que les positions théoriques, politiques et méthodologiques qu'ils adoptent dépend, en grande partie, de cette notion de système et de la conception qu'ils s'en font.

Les deux philosophes, en effet, identifient système et modèle d'explication des sciences de la nature, au triple point de vue, méthodologique, épistémologique et ontologique. L'exploitation de la notion de système ne se fait cependant ni sous les mêmes formes ni au même degré d'élaboration chez l'un et chez l'autre. Diderot tient surtout à préconiser ceci: que l'exercice de l'activité philosophique par ses hypothèses et ses principes se déroule à l'horizon tant de l'idée du «Système» au sens précité que de l'idée de systématité.

Ainsi à l'article «Éclectisme» de l'*Encyclopédie*, qui doit se lire comme prélude à l'article «Philosophe», Diderot écrit: «l'éclectique est un Philosophe qui, foulant aux pieds le préjugé, la tradition, [...] l'autorité [...] ose penser de lui-même [...] n'admettre rien que sur le témoignage de son *expérience* et de sa *raison* [...]»⁷⁷. Et un peu plus loin, précisant les deux sortes d'éclectisme qu'il distingue et qu'il souhaiterait voir se combiner pour produire le paradigme philosophique dont il souhaite l'avènement, il met en relief la primauté à donner aux faits, à l'expérience, dans l'explication et dans l'étude de la nature.

Par ailleurs, les conseils de la dédicace de l'*Interprétation* font écho aux critiques condillaciennes de systèmes métaphysiques, ou faux systèmes: systèmes abstraits ou systèmes à hypothèses qui, aux rebours des «vrais systèmes», partent de «Dieu» et non de la «nature», expliquent «homme» comme une «machine», confondent le «fait» avec «l'hypothèse», et sont d'autant «plus parfaits», comme le souligne ironiquement Condillac en les comparant à «une horloge qui ne comporte qu'un principal ressort duquel tous les autres dépendent»⁷⁸, qu'est plus petit le nombre de leurs premiers principes. La Pensée VII de l'*Interprétation*, relève la nécessité pour construire un système, d'une chaîne ininterrompue d'expériences, ou encore d'une «chaîne ininterrompue de raisonnements qui tient d'un bout à l'observation, et de l'autre à l'expérience». Citons aussi la Pensée IX: «tout se réduit à revenir des sens à la

réflexion, et de la réflexion aux sens»; la Pensée XV: «nous avons trois moyens principaux; l'observation de la nature, la réflexion et l'expérience. L'observation recueille les faits, la réflexion les combine, l'expérience vérifie le résultat de la combinaison. Il faut que l'observation de la nature soit assidue, que la réflexion soit profonde, et que l'expérience soit exacte»; la Pensée XX sur la «véritable richesse du philosophe» que sont les «faits». Tout cet ensemble de Pensées fondamentales insiste sur les règles de la méthode à suivre pour pratiquer la «véritable manière de philosopher»⁷⁹, et répond ainsi à «la seule idée qu'on doit se faire d'un système». Enfin, l'ensemble de Pensées sur l'unité de la nature⁸⁰, sur l'enchaînement, l'intégration, la cohésion, la coordination des phénomènes de la nature⁸¹, tout en étant conformes à la conception condillacienne de système annoncent aussi quelques-unes des propriétés fondamentales du système tel qu'on l'entend aujourd'hui⁸².

Pour résumer, on dira qu'on ne trouvera pas chez Diderot de *système de la nature*, c'est-à-dire, comme le définit Condillac: «un enchaînement de principes et de conclusions, ou bien encore, le tout et l'ensemble d'une théorie dont les différentes parties sont liées entre elles, se suivent se dépendent les unes des autres»⁸³. On trouvera, en revanche, une *interprétation de la nature*, une pensée mouvante qui formule seulement de manière ouverte les principes de la méthode expérimentale, sa liaison avec la critique de l'idéalisme et l'affirmation ontologique fondamentale du matérialisme. Diderot, autrement dit, dissimulant avec art l'ordre assez strict de sa marche, formule la théorie du «vrai système» de Condillac, du moins explicite le modèle d'explication de la nature, le «frame-work» nécessaire à la construction d'une théorie ou d'un modèle spécifique de la nature. Cette distance de Diderot par rapport à l'exploitation proprement dite, au déploiement du modèle, la situation épistémiste, pour ainsi dire, de sa philosophie par rapport au «Système», au sens dominant de cette expression pour l'époque, marque les bornes à l'intérieur desquelles opère ce qu'il appelle «la philosophie systématique».

Le «systématisme» de Diderot correspond à une tranche, infinitésimale sans aucun doute, du systématisme contemporain: l'idée de *systématicité* qui, selon Bunge, on l'a vu, enveloppe les notions d'intégration, de cohésion, de coordination. Les thèses de Diderot relatives à sa conception de la nature et à l'unité de celle-ci y renvoient; de même que celles qui font état des lois de la nature ou

qui lient les phénomènes de la nature entre eux; celles aussi qui signalent la nécessité de se placer au point de vue du «Tout» pour les comprendre et les expliquer. On serait tenté d'ajouter de plus toutes les thèses ontologiques, celles dont Bordeu fait l'éloge dans le *Rêve* — artifice «littéraire», idéologique: Bordeu, c'est-à-dire la science de l'époque, apporte sa caution, sa garantie à la «philosophie bien haute, bien systématique» de Diderot — sauf qu'elles demeurent davantage, et Diderot le souhaite expressément ainsi, des intuitions isolées, des hypothèses sans fil directeur marqué, sur la nature, sur le flux énergétique qui la parcourt, sur ses niveaux d'organisation, sur les processus de développement des êtres matériels, ainsi de suite. Nouvelles certes, géniales sans aucun doute, elles ne sont cependant ni assez reliées entre elles ni surtout développées pour former «*a systemic view of the world*», pour parler comme Mario Bunge.

La situation est différente pour d'Holbach: son «système de la nature» n'est pas une réflexion, comme chez Diderot, sur les implications méthodologiques, épistémologiques et, à certains égards, ontologiques ou praxéologiques du «vrai système», ni, non plus, une suite d'intuitions, délibérément non systématisées, mais un véritable essai de mise en application du modèle, un «vrai système» constitué, d'une part; et, d'autre part, une conception de la nature qui traite celle-ci comme un système au sens contemporain de l'expression. On peut regarder la philosophie holbachienne de la nature telle que «vrai système de la nature» (au sens du dix-huitième siècle) ou en tenter une traduction dans le langage systémique de notre siècle: «la nature comme un système» et c'est alors qu'on se rend compte du dynamisme profond qui anime sa conception de la nature.

Chacune des trois sections de la première partie de l'oeuvre, c'est-à-dire la partie plus strictement théorique⁸⁴, sections relatives, respectivement, à la matière et à ses propriétés (chap. 1 à 5), à l'homme et à ses facultés (chap. 6 à 14), aux relations des hommes entre eux (chap. 14 à 17), suit les normes de constitution des hypothèses, de l'argumentation, des conclusions que Condillac a consignées comme distinguant les systèmes de philosophie scientifique et expérimentale des systèmes abstraits de la métaphysique.

Quant au «contenu» de chacune de ces trois sections, d'Holbach y expose et développe systématiquement les thèses du matérialisme

moniste et athée partagée par une bonne partie des Encyclopédistes, surtout ceux de la plus jeune génération qui participeront aux débuts de la Révolution. La connaissance de la structure et du fonctionnement des mondes physiques et moral s'établit sur la thèse du déterminisme universel:

«La vérité en Physique, est la connaissance des effets que les causes naturelles doivent produire sur nos sens. La vérité en Morale, est la connaissance des effets que les actions des hommes doivent produire sur les hommes. La vérité en Politique, est la connaissance des effets que le Gouvernement produit sur la Société, c'est-à-dire la manière dont il influe sur la félicité publique et particulière des citoyens⁸⁵. ».

Examinée dans une perspective contemporaine, la nature, dans le modèle du *Système de la Nature* peut être considérée comme un système particulier⁸⁶. Je vais me contenter d'indiquer ici quelques pistes de «traduction» qui me semblent particulièrement intéressantes, en rapportant quelques-unes des thèses ou des définitions holbachiennes relatives à ce système particulier.

Pour distinguer un agrégat d'un système, Bunge insiste sur le fait que les éléments d'un système sont liés, que l'histoire de l'ensemble diffère de l'union des histoires de ses parties: « [...] the history of the whole differs from the union of the histories of its parts⁸⁷ ». Ensuite, partant du concept général de système (son modèle minimal est celui du triplet ordonné tel que $\sigma [C, E, S]$, et dans lequel «C» désigne la composition du système, «E», son environnement, et «S» sa structure), il situe le concept «of link, connection, or coupling among the components of a thing»⁸⁸ comme le concept important dans l'ensemble des définitions relatives au concept de composition. Il symbolise l'action d'une entité *a* sur une entité *b* comme suit: $a \rightarrow b$. Deux entités seront connectées entre elles («or coupled, or linked, or bounded») si au moins l'une d'entre elles agit sur l'autre.

À mon avis, les affirmations initiales de d'Holbach, relatives à la nature de l'univers à base de matière (et de mouvement), aux éléments qui le composent, à son unité, aux lois régissant la liaison de ces éléments (attraction ou affinité; rapports de causalité en vertu desquels «tout est lié dans l'univers») peuvent s'interpréter, et ceci sans trop forcer les mots, dans un sens voisin de celui que Bunge

confère au terme de «bond» ou de «link» entre éléments, aux conditions générales qui font qu'un système existe comme système, et selon l'acception où il prend les notions «d'entité» et de «propriété». Ce serait une *première piste* de comparaison.

a) D'Holbach définit l'univers comme «super-système» et sa composition comme suit:

«L'Univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement: son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense et non interrompue *de causes et d'effets* [...]. Des matières très variées, et combinées d'une infinité de façons, reçoivent et communiquent sans cesse des mouvement divers. Les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées, qui en sont des suites nécessaires, constituent, pour nous, les essences des êtres; et c'est de ces essences diversifiées que résultent les différents ordres, rangs ou systèmes que ces êtres occupent dont la somme totale fait ce que nous appelons la nature⁸⁹.».

b) D'Holbach avance l'idée de niveaux systémiques lesquels se définissent et se distinguent les uns des autres par leurs propriétés particulières. C'est la citation que je donnais un peu plus tôt::

«Ainsi la nature dans sa signification la plus étendue est le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons, et des différents mouvements que nous voyons dans l'univers. La nature, dans un sens moins étendu, ou considérée dans chaque être, est le tout qui résulte de l'essence, c'est-à-dire des propriétés, des combinaisons, des mouvements ou façons d'agir qui le distinguent des autres êtres. C'est ainsi que l'homme est un tout, résultant des combinaisons de certaines matières, douées de propriétés particulières, dont l'arrangement se nomme organisation, et dont l'essence est de sentir, de penser, d'agir, en un mot de se mouvoir d'une façon qui le distingue des autres êtres avec lesquels il se compare: d'après cette comparaison l'homme se range dans un ordre, un système, une classe à part, qui diffère de celle des animaux dans lesquels il ne voit pas les mêmes propriétés qui sont en lui⁹⁰.».

c) D'Holbach insiste sur la liaison nécessaire des éléments de l'univers, et le principe de lois régissant cette liaison:

«La nécessité est la liaison infaillible et constante des causes avec leurs effets [...]. La nature dans tous ses phénomènes agit nécessairement d'après l'essence qui lui est propre; tous les êtres qu'elle renferme [et qui composent autant de systèmes différents] agissent nécessairement d'après leurs essences particulières, c'est par le mouvement que le tout a des rapports avec ses parties et celles-ci avec le tout; c'est ainsi que tout est lié dans

l'univers: il n'est lui-même qu'une chaîne immense de causes et d'effets, qui sans cesse découlent les uns des autres [...]⁹¹».

Une *deuxième piste* serait celle qui suivrait les indications de Bunge relatives à la notion d'environnement, défini par lui comme «the set of all things other than those in C_A (c) [l'ensemble de toutes les choses autres que celles comprises dans la *composition* du système] that act or are acted upon the latter⁹²». Il faudrait examiner, d'une part, ce que d'Holbach dit:

- a) Des rapports de l'homme avec la nature, avec l'environnement physique «dont il fait partie» et qui «reçoit d'une façon plus ou moins marquée l'action et l'impulsion des êtres qui agissent sur lui, d'après des lois propres à leur essence». «C'est ainsi», poursuit-il un peu plus loin, «qu'il est diversement modifié; mais ses actions sont toujours en raison composée de sa propre énergie, et de celle des êtres qui agissent sur lui⁹³».
- b) De l'histoire de l'homme qui est aussi «celle de la terre⁹⁴».
- c) Des rapports de l'homme avec «l'organisation» des animaux.⁹⁵

D'autre part, examiner aussi comment d'Holbach compare:

- a) Les rapports de «l'homme physique» et de «l'homme moral», autrement dit les rapports entre «organisation extérieure» et «intérieure» de l'homme⁹⁶.
- b) Les rapports de l'homme avec son environnement social⁹⁷ et politique, «ce qui agit sur l'homme», comme dit d'Holbach. Enfin on pourrait même comparer entre eux, sur le plan de «l'environnement», les deux «Système» de d'Holbach, ses deux ouvrages, le *Système de la Nature* et le *Système Social*.

Une *troisième piste* enfin serait celle qui suivant, et recueillant, les définitions de Bunge relatives à la structure d'un système, «the structure of a thing will be defined as the set of all the relations among the thing's components as well as among these and the things in the thing's environnement»⁹⁸ ainsi qu'aux types de relations existant à l'intérieur d'un système, les confèreraient aux thèses de d'Holbach relatives:

- a) Au complexe de propriétés de la matière, aux mouvements notamment, par lequel «tout ce qui existe se produit, s'altère, s'accroît et se détruit [...] qui fait qu'après avoir occupé un certain rang ou ordre, chacun d'eux [des êtres] est forcé, par une suite de sa nature, d'en sortir pour occuper un autre [...]⁹⁹».
- b) Aux lois du mouvement auxquelles obéissent les êtres de la

nature (l'attraction ou l'affinité; la persévérance de l'être dans l'existence)¹⁰⁰.

- c) À l'idée d'équilibre du système, d'auto-régulation, d'adaptation.
- d) À l'idée de téléonomie propre au système des êtres humains: le but du bonheur, de la satisfaction de l'intérêt, qui oriente les actions et les comportements de l'homme.

Une argumentation plus patiente et plus rigoureuse, s'appuyant sur de longues citations précises de d'Holbach, aurait permis d'établir des points de rapprochement plus serrés avec la pensée systémique contemporaine ainsi que les limites bien entendu d'une telle entreprise. Du moins, la fonction «annonciatrice» jouée par le *Système de la Nature*, n'est pas négligeable: la «vision du monde» qui émerge de cette oeuvre, les intuitions dont fourmillent ses thèses frayent la voie, parmi les premières, à la «vision systémique du monde» ainsi qu'à quelques-uns des concepts sur lesquels celle-ci se fonde. Il faudrait aussi relever une seconde fonction, de transition celle-ci, si l'on peut dire: l'insistance, sur la «nouvelle» orientation rationnelle (selon les canons condillaciens) à imprimer à la recherche, concourt à marquer une étape: le trajet qui aboutit aujourd'hui à la pensée relationnelle et à la pensée systémique a dû passer, nous semble-t-il, par le travail accompli par d'Holbach, dans le cadre théorique et méthodologique du «vrai système».

Une *Weltanschauung*, une idéologie (dans le sens «fonctionnel», positif auquel je l'entends), même une ontologie, assez similaires courent en filigrane à travers le «matérialisme scientifique» des Lumières et une position contemporaine équivalente. À deux siècles de distance, on croit entendre le même écho résonner dans le *Système de la Nature* et dans ces lignes sur lesquelles se referme le chapitre premier de Bunge:

«[...] The word is material but not just a lump of physical entities: it is composed of systems of a number of qualitatively different kinds although all systems are physical not all of them are just physical. The universe is enormously variegated: its components can be grouped into a number of levels, such as the physical, the chemical, the biological, and the social levels. Moreover the world is restless and all of its changes are patterned (lawful). The world is in sum, a coherent or integrated system of systems, and one that is varied, changeable, and regular¹⁰¹.».

«Est-ce qu'on ne peut faire taire ces hommes?»¹⁰²

Recueillir les intuitions du matérialisme antique, systématiser une interprétation philosophique de la nature, de l'homme ou de la société, qui soit congrue avec les explications et les modèles des sciences expérimentales naissantes, poursuivre ainsi sur le terrain de la réflexion épistémologique pour lui donner ses assises ontologiques le combat anthropologique et politique du «parti des philosophes», tels ont été, je crois, les desseins de Diderot et de son complice et ami d'Holbach lorsqu'ils se sont faits théoriciens de la nature et de la société.

En même temps, l'originalité de la pensée de Diderot et de d'Holbach correspond largement à ce qu'on reconnaît comme typique du matérialisme français des Lumières. Au cours des pages précédentes, ne m'attachant qu'à l'un des aspects de ce matérialisme, celui plus particulièrement lié à l'élucidation de la nature, je me suis appuyée sur les thèses de Diderot et de d'Holbach relatives à cette question. Tout en mettant à jour les déterminations idéologiques, puis celles ontologiques des représentations de la nature construites par Diderot et d'Holbach, j'ai voulu montrer, d'une part, ce qui caractérise le matérialisme expérimental du dix-huitième siècle français en tant que tributaire du développement des sciences de la nature, d'autre part, faire ressortir ce que les positions de Diderot et de d'Holbach préfigurent du matérialisme scientifique et historique du siècle suivant, voire de celui du XXe siècle. Oserais-je dire que, dans cette histoire raisonnée du matérialisme qui reste, paraît-il, à écrire, on pourrait assez bien, du moins en ce qui concerne l'interprétation de la nature, faire l'économie du matérialisme mécanique du dix-neuvième siècle: le chemin n'est-il pas presque direct qui va du matérialisme «énergétique» et «organique» à la Diderot ou «dynamique» et «systématique» à la d'Holbach, à celui «informationnel» du vingtième siècle? Le «matérialisme scientifique» de notre époque a au moins cet aspect: héritier plus qu'adversaire de celui du dix-huitième siècle, repensant les problèmes qui se posaient au matérialisme d'alors, au moment de l'essor des sciences de la nature, il le remodèle, il le *refait* en se plaçant à un autre niveau de la réflexion philosophique et du développement scientifique.

Il s'agit, précisément, en conclusion, de récapituler brièvement les principaux traits qui avons-nous dit au terme de nos analyses, donnent leur originalité «aux systèmes matérialistes de la nature» de Diderot et de d'Holbach, c'est-à-dire à ces deux représentants les plus typiques du matérialisme expérimental du dix-huitième siècle français. Tout en signalant les limites ou les problèmes auxquels ils achoppent, j'indiquerai en quel sens le matérialisme scientifique des périodes ultérieures a développé certaines implications de leurs conceptions.

Le terme de matérialisme date, dit-on, de 1748 mais le mot est déjà employé par Leibniz, dans une lettre à Bayle de 1702; la section XXIV (*Réflexions philosophiques*) des *Pensées* de Montesquieu¹⁰³ résume fort bien les thèses matérialistes de l'époque, *les propriétés de la matière ou lois de la nature* selon ce qu'en dira l'athée¹⁰⁴ comme il l'écrit; et enfin l'oeuvre du matérialiste anglais Toland a été traduite et diffusée en France par d'Holbach. C'est dire que c'est délibérément, lucidement que Diderot et d'Holbach soutiennent une ontologie, un «système» matérialiste de la nature en rupture avec les conceptions scolastiques ou idéalistes contemporaines, comme celle de Berkeley par exemple. L'opposition est d'abord manifeste sur le plan du vocabulaire: ainsi abandon de la notion d'âme et recours au terme moderne de sensibilité, ensuite et surtout sur le plan de l'ordre: à l'ordre de la pensée abstraite, ils substituent l'ordre de l'expérience, l'ordre des sciences — et en ce sens ils dérivent du versant matérialiste de la philosophie cartésienne.

Le premier trait distinctif de ce matérialisme est de se fonder sur les résultats des sciences de la nature: ainsi l'*Interprétation*, par exemple, tire les conclusions philosophiques des recherches des chimistes et physiologistes contemporains. Selon Diderot, l'embryon vivant se formerait «de la masse de la matière» et acquerrait par une «infinité d'organisations et de développements» au cours de «millions d'années», idées, pensée, conscience, langage, civilisation. Dans le *Rêve*, le principe d'une sensibilité générale de la matière est posé: Diderot admet ainsi une continuité entre tous les modes d'existence de la matière, des plus simples aux plus complexes.

Le deuxième trait, d'ordre méthodologique, revient à conduire l'explication ou l'argumentation sensualiste selon le modèle de la méthode expérimentale: l'explication sensualiste de la formation de la pensée, les définitions des notions de cause, de liberté ou d'esprit, de nécessité ou de déterminisme, d'organisme, par exemple,

sont construites selon le modèle méthodologique d'une époque bien déterminée du développement des sciences, et par conséquent, ces définitions sans être toutes également vieilles pour autant, doivent être limitées et évaluées de manière proportionnelle aux espérances que faisait naître, pour l'élan de la pensée, l'essor des sciences de la nature. Aujourd'hui le matérialisme ontologique préfère invoquer deux conditions très générales au choix d'une méthode compatible avec les données de la recherche scientifique contemporaine: «exactness and consistency», selon les termes de Bunge¹⁰⁵ sans parler de la tendance à la «formalisation logique» tentée par plusieurs en philosophie morale et politique, à l'instar de ce qui se fait dans les sciences sociales et humaines.

Enfin, c'est sans aucune équivoque que Diderot et d'Holbach affirment un matérialisme moniste: la matière est l'unique substance en même temps que l'accent est mis sur des traits qui rapprochent leur monisme du monisme matérialiste contemporain: le pluralisme des propriétés des êtres matériels, les divers niveaux d'organisation qualitative de la matière. Toutes les thèses relatives aux propriétés de la matière, mouvement, sensibilité généralisée, représentation dynamique de «l'énergie» ou de la «force» comme qualité spécifique de toute particule de matière, constant processus de changement, ouvrent la voie à la vision matérialiste contemporaine de la nature qui, d'une part, tente d'échapper aux impasses et aux interdits réductionnistes du mécanisme, et préfère, d'autre part, aux ambiguïtés des notions de dialectique et des «lois dialectiques», l'idée dynamiciste jugée plus féconde ainsi que deux principes «dialectiques» généraux: le principe du processus, plus précisément d'une ontologie processuelle, le principe de l'émergence (ou de la perte) à même le déroulement processuel des propriétés des êtres matériels.

Les thèses du matérialisme français sur la pensée comme «faculté organique», comme propriété de l'être organique, redéfinissent également de façon neuve le concept philosophique de pensée. La réflexion de d'Holbach et de Diderot sur les processus cognitifs et sur l'évolution du cerveau, siège de la pensée, interagissant avec le reste du corps aussi bien qu'avec son environnement naturel et social, auront servi à engager l'analyse des faits de conscience dans la voie du matérialisme physiologique. Ce sera celle des «Idéologues» du début de la Révolution. Le médecin Cabanis, par exemple, dont le traité, *Rapports du physique et du moral* (1802), constitue comme le versant «technique» des *Éléments*

d'*Idéologie*(1801-1815) de Destutt de Tracy et qui donne à la *Science des Sciences*, autrement dit à l'Idéologie, et à ses préoccupations anthropologiques, linguistiques, morales et politiques, ses fondements scientifiques, matérialistes et sensualistes. Si, encore une fois, ces thèses restent tributaires du développement des sciences de l'époque, on retiendra cependant que sur le problème des rapports de l'esprit et du corps (le célèbre *mind-body problem* central à l'ontologie anglo-saxonne) comme sur tous les autres, le matérialisme expérimental français du dix-huitième siècle est un «matérialisme cohérent» et demeure, plus éloquemment que le matérialisme antique ou même le matérialisme de la nature du dix-neuvième siècle, le précurseur direct du matérialisme scientifique contemporain, surtout dans la mesure où celui-ci exploite comme son prédécesseur des Lumières, les données scientifiques du moment, pour s'attaquer au problème des rapports psycho-physiologiques¹⁰⁶.

L'originalité des Lumières françaises tient également — et peut-être surtout — au développement et au tour militant que prend, à ce moment, la réflexion morale et politique. Diderot et d'Holbach sont exemplaires aussi dans ce domaine: ils partagent le souci, d'une part, de considérer l'homme dans ses déterminations concrètes et de surmonter l'antinomie nature/culture, l'ambition, d'autre part, de poser devant l'Opinion les problèmes d'une politique rationnelle à construire de façon systématique. En ce siècle de «l'invention de la liberté», les oeuvres de Diderot comme celles de d'Holbach se distinguent comme les emblèmes les plus significatifs de la Raison, de cette raison des Philosophes qui est du côté de la Loi, de la Vertu et de l'Humanité. Si la *voix de la raison* ne saura jamais être, et pour cause, *ni séditeuse, ni sanguinaire* comme l'écrit d'Holbach¹⁰⁷, c'est-à-dire anomique, anarchique, le bonheur du Peuple pour lequel elle s'élève, la détermine à proposer des *réformes qui pour être lentes, n'en sont que mieux concertées*¹⁰⁸.

Mais par là-même la raison des Lumières ne prépare-t-elle pas en vérité la rébellion, par les voies sûres de la science, par les voies légitimes de la Loi? Cette raison qui n'a de cesse d'éclairer les hommes sur leurs droits inaliénables car naturels, qui conjure le *Citoyen* de ne se soumettre qu'*aux lois d'une Société qui s'occupe du bien-être de ses membres*¹⁰⁹, qui approuve ceux qui refusent d'*obéir à un Pouvoir injuste, nuisible*¹¹⁰, qui appelle ces citoyens, des *Citoyens fidèles à la Patrie*, et, par un renversement

révolutionnaire, qualifie de *seuls rebelles le Tyran, l'Usurpateur* car ils résistent à *la volonté générale contre laquelle il ne leur est point permis de s'élever*¹¹¹.

C'est alors que la signification régénatrice, méta-séditeuse, si je puis dire, missionnaire de la raison critique des Encyclopédistes se révèle: ils écrivent pour l'avenir du genre humain comme tout homme qui pense fortement. Et que d'Holbach peut déclarer, donnant la vérité secrète du *parti philosophique*, du parti de l'homme et du citoyen: «L'homme de génie pense de son temps comme pensera l'avenir; il n'est point de son siècle [...] Les philosophes profonds sont les vrais prophètes du genre humain. [...] Ainsi, sages, je le répète, vous n'êtes point les hommes de votre temps; vous êtes les hommes de l'avenir, les précurseurs de la raison future¹¹². ».

NOTES DU QUATRIÈME CHAPITRE

1. Diderot, *Les Bijoux indiscrets* (1748), *Oeuvres romanesques*, édition Henri Bénac, revue par L. Pérol, Paris, Garnier, 1981, chapitre 29.

2. *Le Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* est de 1751. On peut y lire le constat que fait d'Alembert de la ruine de l'esprit de système, ruine consommée par les conquêtes de la raison critique: «Le goût des systèmes plus propres à flatter l'imagination qu'à éclairer la raison, est aujourd'hui presque entièrement banni des bons ouvrages.»

3. Diderot dira de même, un peu plus tard dans *De l'interprétation de la nature* (1753): «On peut comparer les notions qui n'ont aucun fondement dans la nature, à ces forêts du Nord dont les arbres n'ont pas de racines. Il ne faut qu'un coup de vent, qu'un fait léger, pour renverser toute une foule d'arbres et d'idées.» (*Pensée* VIII) Voir aussi la *Pensée* VII, la pensée précédente où Diderot compare les expériences à des poids qui lestent, en quelque sorte, le fil qui coure entre les raisonnements: «Sans ces poids, conclut-il, le fil deviendrait le jouet de la moindre agitation qui se ferait dans l'air.» Toutes ces métaphores soulignent la nécessité de bâtir le raisonnement sur des faits et l'observation de la nature identifiée à la réalité.

4. Diderot, *ibidem*, *Les Bijoux indiscrets*.

5. Cf. par exemple, la *Pensée* XXIII dans l'*Interprétation de la nature*, *op.cit.*, qui compare les méthodes, les démarches, les résultats de la philosophie expérimentale et de la philosophie rationnelle, au désavantage de cette dernière: «Au contraire la philosophie rationnelle pèse les possibilités, prononce et s'arrête tout court. Elle dit hardiment: on ne peut décomposer la lumière; la philosophie expérimentale l'écoute, et se tait devant elle pendant des siècles entiers; puis tout à coup elle montre le prisme, et dit: la lumière se décompose.»

6. D'Holbach, *Système social* (1773) I, 24-25. Dans le *Système de la nature*, (1770) I, 1, il avait déjà en des termes très proches défini ainsi la nature: «Des matières très variées et combinées d'une infinité de façons, reçoivent et communiquent sans cesse des mouvements divers. Les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées qui en sont des suites nécessaires, constituent pour nous les essences des êtres; et c'est de ces essences diversifiées que résultent les différents ordres, rangs ou systèmes que ces êtres occupent, dont la somme totale fait ce que nous appelons la nature.»

7. Cette définition est de d'Holbach, *Système Social*, *op. cit.*, I, 58 mais la littérature abonde en définitions de l'homme comme un être intentionnel. Cf., par exemple, l'article *Homme* dans l'*Encyclopédie*.

8. D'Holbach, *Système Social*, *op. cit.*, I, 58.

9. W. H. Wickwar, *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution* Reprints of Economic Classics, Augustus M. Kelley Publishers, New-York, 1968, p. 111.

10. L'analyse qui suit est une version remaniée d'un de mes articles paru dans *Dialogue* XXIV (1985), 59-89, intitulé "Diderot et d'Holbach: un système matérialiste de la nature."

11. J'utilise pour mon analyse les éditions suivantes: D. Diderot, *De l'interprétation de la nature*, éd. J. Varloot, Paris, Éditions Sociales, 1971, et *Le Rêve de D'Alembert*, éd. J. Varloot, Paris, Éditions Sociales, 1971; P.T. d'Holbach, *Le Système de la Nature*, éd. phot. de l'édition originale (1770), Hildesheim, Georges Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, et le *Système Social*, extraits, dans *D'Holbach, portatif*, éd. G. et B. Cazes, Paris, J.J. Pauvert, 1967. Les références qui suivront dans le corps du texte renvoient à ces éditions.

12. Pour ce dernier point, je me référerai d'une part à l'article «Système» de l'*Encyclopédie*, que l'on doit à Condillac, ainsi qu'à certains passages de son *Traité des Systèmes* (1749), d'autre part au modèle minimal d'un système de M. Bunge, tel qu'on le trouve présenté dans le volume IV de son *Treatise on Basic Philosophy: A World of Systems*, Dordrecht, Reidel, 1979 ainsi que dans son autre ouvrage, *Scientific Materialism*, Dordrecht, Reidel, 1981.

13. D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751): «L'usage des connaissances mathématiques n'est pas moins grand dans l'examen des corps terrestres qui nous environnent. Toutes les propriétés que nous observons dans ces corps ont entre elles des rapports plus ou moins sensibles pour nous. La connaissance ou la découverte de ces rapports est presque toujours le seul objet auquel il nous soit permis d'atteindre, et le seul, par conséquent, que nous devons nous proposer. Ce n'est donc point par des hypothèses vagues et arbitraires que nous pouvons espérer connaître la nature: c'est par l'étude réfléchie des phénomènes, par la comparaison que nous ferons des uns avec les autres, par l'art de réduire, autant qu'il sera possible, un grand nombre d'entre eux à un seul, qui puisse en être regardé comme le principe. [...] Cette réduction, qui les rend d'ailleurs plus faciles à saisir, constitue le véritable esprit systématique [qui table sur les stratégies de l'induction ou régression de la masse des faits vers des principes ou éléments premiers] qu'il faut bien se garder de confondre avec l'esprit de système.»

14. E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, et R. Desné, *Les matérialistes français de 1750 à 1800* Paris, Buchet-Chastel, 1965. Cf. aussi M. Daumas, *Les instruments scientifiques aux XVII^e et XVIII^e siècles* Paris, P.U.F., 1951; E. Guyénot, *L'évolution de la pensée scientifique*, Paris, Albin Michel, 1941; P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle* (1^{ère} éd.) 3 vol., Paris, Boivin, 1946; rééd. Paris, A. Fayard, 1963; R. Mousnier et E. Labrousse *Le XVIII^e siècle*, vol. V de l'*Histoire générale des civilisations* Paris, P.U.F., 1955; J. Mayer, *Diderot, homme de sciences*, Rennes, 1959; J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1963.

15. Cf. notamment l'introduction de J. Roger à son édition critique des *Époques de la Nature*, Paris, Éd. du Muséum, 1962. L'originalité de la pensée des Lumières consiste précisément, dans son mouvement, écrit Hazard dans *La pensée européenne, op. cit.*, qui consiste à «passer d'une conception du monde héritée de la physique mathématique, à celle de la physique descriptives' appuyant surtout sur les progrès réalisés en biologie, en physiologie, en médecine. À l'inverse de l'esprit de système cultivé par le dix-septième siècle, les philosophes de l'expérience vont considérer que les phénomènes découverts par la science sont les données premières et que ce n'est qu'à partir d'eux qu'on doit remonter aux principes.»

16. É. Badinter, *Émilie, Émilie, l'ambition féminine au XVIII^e siècle* Paris, Flammarion, 1983, p. 143.

17. Diderot, *Interprétation*, Pensée IV.

18. Cf. Diderot, *Mémoires sur Différents Sujets de Mathématiques* (1748).
19. Diderot, *Oeuvres complètes*, éd. Assézat et Tourneux, Paris, Garnier, 1875-1879.
20. Dans J. Roger, *Les Sciences de la vie*, *op. cit.*
21. Diderot, *Interprétation*, Pensées IV-V.
22. *Ibidem.*
23. Dans Mousnier et Labrousse, *Le XVIIIe siècle*, *op. cit.*
24. Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, précis de la première partie, (1754) p. 296, édition du Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1984.
25. J. Erhard, *L'idée de nature en France*, Chambéry, 1963.
26. Rappelons que l'*Interprétation* est de 1753, le *Rêve* de 1769, le *Système de la Nature* de 1775.
27. On se rappellera le mot de Laplace qui, dans le sillage direct de l'esprit des Lumières, répliquait à Napoléon lui demandant quelle place Dieu tenait dans son système astronomique: «Sire, je n'ai pas besoin de cette hypothèse.»
28. Cf. le mot de Diderot à Voltaire dans sa lettre du 30 octobre 1759 *op. cit.*, II, 297: «la science contre la dévotion, la critique contre le mythe.»
29. D'Holbach, *Préface au Système Naturel*, *op. cit.*: «L'homme n'est malheureux que parce qu'il méconnaît la Nature. Son esprit est tellement infecté de préjugés, qu'on le croirait pour toujours condamné à l'erreur [...]. C'est à l'erreur que sont dues les chaînes accablantes que les tyrans et les prêtres forgent partout aux nations. C'est à l'erreur qu'est dû l'esclavage où, presque en tout pays, sont tombés les peuples que la nature destinait à travailler librement à leur bonheur. C'est à l'erreur que sont dues ces terreurs religieuses qui font partout sécher les hommes dans la crainte, ou s'égorger pour des chimères. C'est à l'erreur que sont dues ces haines invétérées, ces persécutions barbares, ces massacres continuels, ces tragédies révoltantes, dont, sous prétexte des intérêts du ciel, la terre est devenue tant de fois le théâtre. Enfin, c'est aux erreurs consacrées par la religion, que sont dues l'ignorance et l'incertitude où l'homme est de ses devoirs les plus évidents, de ses droits les plus clairs, des vérités les mieux démontrées: il n'est presque en tout climat qu'un captif dégradé, dépourvu de grandeur d'âme, de raison, de vertu, à qui des géôliers inhumains ne permettent jamais de voir le jour. Tâchons donc d'écarter les nuages qui empêchent l'homme de marcher d'un pas sûr dans le sentier de la vie, inspirons-lui du courage et du respect pour sa raison; qu'il apprenne à connaître son essence et ses droits légitimes; qu'il consulte l'expérience, et non une imagination égarée par l'autorité; qu'il renonce aux préjugés de son enfance; qu'il fonde la morale sur sa nature, sur ses besoins, sur les avantages réels que la société lui procure; qu'il ose s'aimer lui-même; qu'il travaille à son propre bonheur, en faisant celui des autres; en un mot, qu'il soit raisonnable et vertueux, pour être heureux ici-bas; et qu'il ne s'occupe plus de rêveries, ou dangereuses, ou inutiles; qu'il se persuade, enfin, qu'il est très important aux habitants de ce monde d'être justes, bienfaisants, pacifiques, et que rien n'est plus indifférent que leur façon de penser sur des objets inaccessibles à la raison»
30. D'Holbach, *Système de la Nature*, I, 4.
31. Le *Système de la Nature* a pour sous-titre: "les lois du monde physique et du monde moral."

32. D'Holbach, *Système de la Nature*, I, 12, § 2.

33. Cf. d'Holbach, *Système Social*, I, chap. XVI: «N'écoutons point une philosophie découragée qui nous invite à fuir la Société, à renoncer au commerce des hommes, à rentrer dans les forêts où vivaient nos premiers pères, pour y disputer comme eux notre subsistance aux bêtes. Quand la chose serait praticable, quand même on pourrait parvenir à faire oublier à des hommes civilisés les idées, les opinions, les habitudes, le bien-être et les commodités de la Vie Sociale [...] quand, dis-je, on mettrait en exécution cet étrange système, à moins de dénaturer l'homme, d'anéantir ses facultés, de le priver de ses désirs, de son activité, de sa tendance naturelle à perfectionner son sort, de sa curiosité, de son inconstance; l'homme repasserait successivement par les mêmes états; il ne ferait que recommencer la carrière parcourue par ses ancêtres; et au bout de quelques siècles il se retrouverait au même point où nous le voyons aujourd'hui.»

34. Cf. P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1967.

35. D'Holbach, par exemple, justifie au nom de la règle de l'utile, l'inégalité qui s'établira entre les membres d'une organisation sociale. Il écrit, dans *Le Système social*, op. cit., I, 7: «Voilà le fondement naturel et juste de la hiérarchie politique. Telle est la cause légitime de l'inégalité que le gouvernement doit mettre entre les membres d'un corps politique. Pour que tous les citoyens d'un État fussent égaux, il faudrait qu'ils fussent également utiles à l'État.» Et dans *l'Essai sur les Préjugés*, Paris, réédition de 1822, il déclare au chapitre X: «En un mot l'esprit philosophique est l'esprit d'utilité; c'est dans la balance de l'utilité que le philosophe doit peser les hommes, leurs oeuvres et leurs prétentions». P. Naville discute la paternité de d'Holbach pour *l'Essai* et attribue celle-ci à Dumarsais

36. Diderot, *Interprétation*, Pensée XLV.

37. *Ibid.*, Pensée VI.

38. *Ibid.*, Pensée LVIII, I.

39. *Ibid.*, Pensée VI.

40. *Ibid.*, Pensée LVIII.

41. D'Holbach, *Système de la Nature*, I, 4.

42. En fait il s'agit de trois Dialogues s'intitulant respectivement: *la Suite d'un Entretien entre d'Alembert et Diderot*, *le Rêve de d'Alembert*, *Suite de l'Entretien précédent*.

43. Diderot, *Rêve*, p. 16.

44. *Ibid.*, p. 17.

45. *Ibid.*, p. 19.

46. *Ibid.*, p. 20.

47. D'Holbach, *Système de la Nature*, I, 1.

48. La farine humectée d'eau donne naissance à des êtres microscopiques: ceci nous fait assister au passage de la matière inanimée à la matière organique.

49. Diderot, *Interprétation*, Pensée I.

50. Diderot a repris plusieurs fois, notamment dans l'article *Art* de *l'Encyclopédie* cette conception de l'organisation interdisciplinaire de la recherche.

51. Cette idée est acceptée universellement aujourd'hui, mais les articles *Hypothèse*, *Éclectisme* et *Système* de *l'Encyclopédie* devaient l'affirmer encore pour la faire prévaloir.

52. Diderot, *Interprétation*, Pensée XV.

53. *Ibid.*, Pensée XX.
54. *Ibid.*, Pensée LVIII.
55. *Ibid.*, Pensée XXIV.
56. Diderot, *Rêve*, p. 9.
57. *Ibid.*, 40.
58. Dans J. Mayer, *Diderot, homme de sciences*, *op. cit.*
59. Diderot, *Rêve*, pp. 9-10.
60. Maillet, *Entretien d'un philosophe indien* (1748); Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature* (1764); Robinet, *De la nature* (1776) et *Considérations philosophiques sur la graduation naturelle des formes de l'être* (1768).
61. Diderot, *Interprétation*, Pensée LVIII, questions 2. Diderot part de cette croyance pour s'élever à une méditation matérialiste de la mort. Il écrit dans une lettre lyrique à son amie Sophie Volland, le 15 octobre 1759, *Lettres à Sophie Volland*, *op. cit.*, p. 21, tome I, *Lettre XXI*: «Ceux qui se sont aimés dans leur vie et qui se font inhumer ensemble ne sont peut-être pas si fous qu'on pense. Peut-être leurs cendres se pressent, se mêlent et s'unissent, que sais-je? Peut-être n'ont-elles pas perdu tout sentiment, toute mémoire de leur premier état? [...] Ô ma Sophie, il me resterait donc un espoir de vous toucher, de vous sentir, de vous aimer, de vous chercher, de m'unir, de me confondre avec vous quand nous ne serons plus, s'il y avait pour nos principes une loi d'affinité, s'il nous était réservé de composer un être commun, si je devais dans la suite des siècles refaire un tout avec vous, si les molécules de votre amant dissous avaient à s'agiter, à s'émouvoir et à rechercher les vôtres éparses dans la nature. Laissez-moi cette chimère, elle m'est douce, elle m'assurerait l'éternité en vous et avec vous.»
62. Diderot, *Rêve*, p. 43.
63. *Ibid.*, p. 42.
64. *Ibid.*, p. 28.
65. *Ibid.*, p. 12.
66. *Ibid.*, p. 45.
67. Cf. l'article *Éclectisme* de Diderot dans l'*Encyclopédie*.
68. Dans l'article *Système* de Condillac, *Encyclopédie*, t. 15 (1765), photoc. de l'édition originale, Readex microprint corp., New York, 1969.
69. *Ibid.*
70. Diderot dira pareillement «recueillir les faits et les lier», dans *Interprétation*, Pensée XV.
71. Condillac in l'article *Système* de l'*Encyclopédie*: «M. Locke compare ingénieusement ces faiseurs de systèmes à des hommes, qui sans argent et sans connaissance des espèces courantes, compteraient de grandes sommes avec des jetons, qu'ils appelleraient louis, livre, écu. Quelques calculs qu'ils fissent, leurs sommes ne feraient jamais que des jetons: quelques raisonnements que fassent des philosophes à *systèmes abstraits*, leurs conclusions ne seront jamais que des mots. Or de tels *systèmes*, loin de dissiper le chaos de la métaphysique, ne sont propres qu'à éblouir l'imagination par la hardiesse des conséquences où ils conduisent, qu'à séduire l'esprit par de fausses lueurs d'évidence, qu'à nourrir l'entêtement pour les erreurs les plus monstrueuses, qu'à éterniser les disputes, ainsi que l'aigreur et l'emportement avec lequel on les soutient. Ce n'est pas qu'il n'y ait de ces *systèmes* qui ne méritent les éloges qu'on leur donne. Il y a tels de ces ouvrages qui nous forcent à les admirer. Ils ressemblent à ces palais où le goût, les

commodités, la grandeur, la magnificence concourraient à faire un chef-d'oeuvre de l'art; mais qui se porteraient sur des fondements si peu solides, qu'ils paraîtraient ne se soutenir que par enchantement: on donnerait sans doute des éloges à l'architecte; mais des éloges bien contrebalancés par la critique qu'on ferait de son imprudence. On regarderait comme la plus insigne folie d'avoir bâti sur de si faibles fondements un si superbe édifice; et quoique ce fut l'ouvrage d'un esprit supérieur, et que les pièces en fussent disposées dans un ordre admirable, personne ne serait assez peu sage pour y vouloir loger.»

72. Diderot, *Interprétation*, Pensée I.

73. M. Bunge, *A World of systems*, op. cit.

74. *Ibid.*, p. 1.

75. *Ibid.*, p. 3.

76. *Ibid.*, p. 35.

77. Diderot, in l'article *Éclectisme* de l'*Encyclopédie*: «D'où l'on voit qu'il y a deux sortes d'éclectismes; l'un expérimental, qui consiste à rassembler les vérités connues et les faits donnés, et à en augmenter le nombre par l'étude de la nature: l'autre systématique, qui s'occupe à comparer entre elles les vérités connues et à combiner les faits donnés pour en tirer ou l'explication d'un phénomène ou l'idée d'une expérience. L'éclectisme expérimental est le partage des hommes laborieux: l'éclectisme systématique est celui des hommes de génie; celui qui les réunira verra son nom placé entre les noms de Démocrite, d'Aristote et de Bacon.»

78. Cf. Condillac, article *Système* dans l'*Encyclopédie*.

79. Diderot, *Interprétation*, Pensée XVIII.

80. Par exemple, *Interprétation*, Pensée XI: «l'indépendance d'un seul fait est incompatible avec l'idée du tout».

81. Diderot, *Interprétation*, Pensée XLV: «[...] et que cette chaîne générale dont la philosophie suppose la continuité».

82. Cf. la définition classique du Webster: «System: an organic or organized whole.»

83. Condillac, article *Système* dans l'*Encyclopédie*.

84. La deuxième partie de l'ouvrage, plus polémique, est modelée sur les circonstances de la lutte anti-cléricale et sur ses points d'application.

85. D'Holbach, *Système Social*, I, 1, § 20.

86. Cf. la définition *systémiste* d'un système in D. Ellis et F. Ludwig, *Systems Philosophy*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, pp. 962, 3: «A system is a device, procedure, or scheme which behaves according to some description, its function being to operate on information and/or energy; and/or matter in a time reference to yield information and/or matter.» [...] «The term system emphasizes that an overall operational process is under consideration rather than a collation of pieces».

87. M. Bunge, *A World of Systems*, op. cit., p. 4.

88. *Ibid.*, p. 6.

89. D'Holbach, *Système de la Nature*, I, 1.

90. D'Holbach, *Système Social*, I, § 24-25. Il aurait fallu citer par ailleurs, et aussi et surtout expliciter la description du *système-homme* par d'Holbach. Relevons que le concept de *machine* sert à d'Holbach à faire passer en dépit des

connotations mécaniques du concept dont il hérite, et à travers lequel il pense, son intuition d'un système. Je dirais que si on a pu parler chez lui, d'un mécanisme organique, quasi contradiction dans les termes, c'est à cause de cette idée nouvelle de système qui travaille son idée ancienne *demachine*, le déterminisme servant de notion de jonction entre les deux idées.

91. D'Holbach, *Système de la Nature*, I, 4.
92. M. Bunge, *A World of Systems*, *op. cit.*, p. 6.
93. D'Holbach, *Système de la Nature*, I, 41.
94. *Ibid.*, I, 6.
95. *Ibid.*, I, 6.
96. *Ibid.*, I, 9, § 11.
97. *Ibid.*, I, chap. 2, 12 notamment.
98. *Ibid.*, I, 6.
99. *Ibid.*, I, 3.
100. *Ibid.*, I, 3.
101. *Ibid.*, I, 44.
102. C'est, dit-on, ce que se serait écrié Louis XVI à l'occasion des discussions entourant la parution du *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire. Il est à noter que Voltaire lui-même disait en comparant l'efficacité de son dictionnaire *portatif* au style et au format plus *empesé* de l'*Encyclopédie*: «Vingt volumes in-folio ne feront jamais une révolution; c'est les bons petits ouvrages portables à 30 sous qui sont dangereux. Si l'évangile avait coûté 1200 sesterces, la religion chrétienne n'aurait jamais été établie.» Voltaire à d'Argental, lettre du 5 avril 1766 *Correspondance*, *op. cit.*, LXI, 8.
103. Montesquieu, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. 1. pp. 1170-1172.
104. *Ibidem*.
105. Cf. M. Bunge, le chapitre intitulé «Materialism Today», dans *Scientific Materialism*, Dordrecht, Reidel, 1981, 17 sq.
106. Voir à ce propos l'ouvrage récent de J.P. Changeux, professeur au Collège de France et à l'Institut Pasteur, *L'homme neuronal.*, coll. Le Temps des Sciences, Paris, Fayard, 1983. «Diderot, nous dit-il, a su pressentir, par sa culture et sa curiosité scientifiques, que les phénomènes physiques et chimiques, biologiques, spirituels étaient en leur fond identiques; il a entrevu la théorie de l'évolution des espèces. Mais le développement scientifique de son temps ne pouvait lui permettre d'aller plus loin».
107. D'Holbach, *Système Social*, II, 2.
108. *Ibidem*.
109. D'Holbach, *Politique Naturelle*, *op. cit.*, Discours IV, § II.
110. *Ibidem*, § III.
111. *Ibidem*.
112. *Essai sur les Préjugés*, *op. cit.*, chap. XIV.

CHAPITRE CINQUIÈME

L'Être suprême et son Vicaire

«Tout a changé dans l'ordre physique; tout doit changer dans l'ordre moral et politique. La moitié de la révolution du monde est déjà faite; l'autre moitié doit s'accomplir»

(Robespierre, Séance du 18 Floréal, An II)

La Fontaine de Régénération sur les débris de la Bastille, le 10 août 1793.

Gravure au burin par Isidore-Stanislas Helman, d'après Charles Monnet, l'An 5, Montréal, Collection particulière.

Le peuple est roi

Les hommes de l'avenir, les hommes de la raison future feront la Révolution et finiront par proclamer, le 25 septembre 1792, la République Une et Indivisible.

La déclaration de la Patrie en danger, le Manifeste du duc de Brunswick menaçant Paris *de la subversion totale*, au nom des coalisés, la résistance des soldats de la Liberté, l'*organisation de la victoire* par les mandataires de la Convention, en particulier Carnot et Saint-Just, la condamnation à mort du Roi, tous ces événements qui surexcitent les esprits fortifient la revendication démocratique et accélèrent le mouvement du processus historique vers une radicalisation de la Révolution, avec la Déclaration d'avril 1793 préparé par Robespierre et la dictature du *parti de l'égalité*. Processus qui aura été marqué par les affrontements politiques et théoriques autour de la monarchie constitutionnelle, le procès de Louis XVI¹, surtout l'écrasement de la Gironde qui le suit de relativement près, et, partant, la fin de *la révolution modérée* suivi bientôt de la dominance de la Montagne.

La France cesse d'être un état monarchique, elle passe de la révolution de la liberté à la révolution de l'égalité, du *règne du crime au règne de la Justice*² ainsi que Robespierre, imbu de l'éloquence du *Contrat*³, et le maître tout puissant de la majorité pour les années à venir, se plaît à saluer le nouveau régime républicain. Selon la formule de Rousseau, le peuple y est roi⁴. Déjà dans le premier numéro des *Lettres à ses commettants*, Robespierre, mettant en garde ses lecteurs contre le *parti des mauvais citoyens*, entendre ses adversaires politiques, tenait-il ce langage. L'Incorruptible y dégageait les fondements, selon lui éthiques et politiques, de l'antagonisme entre les Montagnards désintéressés, qu'il identifie comme les *défenseurs de la cause populaire* en qui s'incarne la vertu, et les Girondins corrompus qui voudraient *constituer la république pour eux-mêmes*: «Les premiers [les Girondins] s'appliqueront à modifier la forme du gouvernement, suivant les principes aristocratiques et l'intérêt des riches et des fonctionnaires publics; les autres chercheront à la fonder sur les principes de l'égalité et sur l'intérêt général⁵.».

Quoiqu'il en soit de la violence sanguinaire et des divisions idéologiques qui déchireront plus tard les *fondateurs de la République* entre eux, la Nation entière, et pour le moment unie, a le sentiment en 93 qu'avec la mort du roi et l'ennemi commun terrassé, la Révolution est sauvée. Les Patriotes ont le dessus. Les Français sont enfin devenus par leurs efforts majeurs et libres. Les *Révolutions de Paris* de Prudhomme souligne ainsi l'événement:

«Citoyens,

Nous nous constituons Républicains [...] Nous voulons, nous, la République mais non pas à la manière des Grecs, des Romains, des Bataves, des Anglais, des Suisses⁶ [...]

Nous sommes les premiers et les seuls qui donnons à la nôtre pour bases, les saintes loix de l'égalité [...] Les premiers et les seuls, nous fondons un gouvernement tout fraternel; puissions-nous avoir des rivaux.[...] Mais à coup sûr nous n'avons point de modèle, nous n'imitons personne [...] c'est la nature⁷ seule que nous consultons; nous remontons aux droits imprescriptibles de l'homme, pour en déduire ceux du citoyen. Cette république suppose de grandes vertus et assujettit à des devoirs pénibles et multipliés [...] et nos mœurs aussi doivent prendre le caractère de nos Loix⁸.»

À régime nouveau, homme et citoyen nouveau, jaloux de la liberté, autonome, amoureux de la patrie et de l'égalité, vertueux enfin. «Ce n'est point assez d'avoir renversé le trône; ce qui nous importe, insiste Robespierre en reliant de manière caractéristique l'orientation politique du programme jacobin aux finalités de la vertu, c'est d'élever sur ses débris la sainte égalité et les droits imprescriptibles de l'homme. Ce n'est point un vain mot qui constitue la république, c'est le caractère des citoyens. L'âme de la république, c'est la vertu; c'est-à-dire l'amour de la patrie, le dévouement magnanime qui confond tous les intérêts privés dans l'intérêt général⁹.»

Le modèle de la société égalitaire et fraternelle que les Conventionnels, avec leur chef de fait, et bientôt de droit, Robespierre, voudraient édifier, s'organise, du point de vue socio-symbolique, sous la gouverne de deux pôles idéologiques dont l'influence sur les hommes de la Révolution est mutuellement complémentaire: un idéal moral héroïque à la Plutarque, avec l'exaltation des vertus démocratiques forme la trame d'interprétation des théories dont la plupart des Conventionnels sont pénétrés et auxquelles leurs interventions se rapportent continûment. Et, à leur tour, les valeurs révolutionnaires se soutiennent des théories politiques, économiques

et juridiques de Montesquieu et des Encyclopédistes, et surtout de la pensée de Rousseau relative à l'homme, à la Nature et à la Société, à Dieu, laquelle agit sans aucun doute, qu'on la méconnaisse, qu'on la copie ou qu'on la bouleverse, comme le référent symbolique-idéologique principal.

En nous appuyant sur les textes politiques de Robespierre, la figure exemplaire de la Révolution¹⁰, et en particulier sur ses *Discours* ainsi que sur les *Lettres à ses commettants*¹¹, nous voudrions dégager le parcours d'une portion de la mimésis qui se joue à cette époque. Dans un premier temps, je releverai à propos des interventions de Robespierre concernant les droits naturels de l'homme et du citoyen, les correspondances idéologiques entre le programme politique égalitariste et démocratique qu'il défend et la pensée sociale des Philosophes. Dans un second temps, j'analyserai avec l'institution du culte de l'Être suprême¹², la fonction idéologique de la nouvelle religion civile et de cette «idée de l'Être suprême» que Robespierre déclare, parce qu'elle est juste, «sociale et républicaine¹³». Après avoir ainsi précisé dans quel sens le régime de dictature démocratique jacobine apparaît, dans l'histoire, comme le premier renouvellement en même temps que la première transformation dues à leur mise en pratique¹⁴ des thèses des Encyclopédistes, et surtout de celles du *Contrat Social* sur la souveraineté du peuple, l'égalité, la liberté, la fraternité, la justice, après s'être penché sur ce qui constitue pour Robespierre et les doctrinaires d'un tel régime, Barère, Billaud-Varenne, puis Saint-Just¹⁵, et la nouvelle forme de la Raison, la *Raison publique qui est celle du peuple*¹⁶, et l'impératif moral et politique absolu, savoir la Vertu, ce qu'elles autorisent et ce qu'elles exigent, on verra comment, au cours des dernières sections du chapitre qui remontent plus en détail aux déterminantes rousseauistes de l'anthropo-métaphysique révolutionnaire, l'*Émile* permet d'éclairer, à cet égard, les soubassements ontologiques de la pensée de Robespierre et de la doctrine jacobine.

Pour les sections de ce chapitre relatives aux déterminations idéologiques du discours robespierriste, nous ferons l'hypothèse de lecture suivante: elle porte sur le processus d'activation chez le chef révolutionnaire du schème mimésique simulation-originalité. On se souviendra que nous avons posé un tel schème¹⁷ comme recteur des relations symboliques et idéologiques entre le sujet-agent interprétant et les événements, les occurrences, les faits de son

monde et de son environnement. Selon cette hypothèse initiale, le discours robespierriste, et notamment le discours qui reprend-adapte-transforme les idéologèmes privilégiés dans le *koînon* des Lumières philosophiques et révolutionnaires, trouverait ses inflexions particulières à travers la représentation du *peuple* telle que la découpe Robespierre et telle qu'il l'articule publiquement pour nous en livrer la nature. Pour lui, le peuple est cette entité collective, cette classe de citoyens en laquelle seule peut s'incarner la *vertu* et qui, partant, doit tenir le premier rôle, moral et politique, dans l'institution du nouveau pacte social. La cause du peuple, la cause que Robespierre défend est qualifiée constamment chez lui comme la cause même de la République, comme la cause de la liberté et de l'égalité de tous; réciproquement, et non moins constamment, lui et ses fidèles identifient la cause de la république à la cause du Peuple: «Si vous voulez la république, attachez-vous au peuple, et ne faites rien que pour lui¹⁸», déclare Saint-Just dans le *Discours sur la Constitution de la France* du 24 avril 1793. Ils ont soin de préciser en même temps que leur révolution est *la révolution du pauvre*¹⁹ et de l'opprimé. Saint-Just de lancer, encore dans le même discours: «Il serait juste que le peuple régnât à son tour sur ses oppresseurs et que la sueur baignât l'orgueil de leur front».

Pour Robespierre beaucoup moins fluctuant ici comme ailleurs que son maître Rousseau²⁰, et davantage comme roidi dans ses idées, le «peuple» comprend strictement *la classe laborieuse que n'ont point atteint les causes de dépravation qui perdent ce qu'on appelle les conditions supérieures*²¹. Le critère de sélection nourri de réminiscences antiques est sous-tendu par une argumentation de type rousseauiste selon laquelle s'interpénètrent les propriétés morales et politiques caractérisant le *peuple*: la pauvreté, le travail *ergo* la vertu. Le peuple, tel l'homme à l'état de nature de Rousseau mais que Robespierre amplifie dans sa dimension collective — et abstraite — *est bon, patient, généreux*²². Le premier devoir du législateur consistera donc à consulter la volonté du peuple pour *venger ses injures et lui rendre toute sa dignité*²³.

Nous croyons que si Robespierre parvient à renouveler la signification des mots d'ordre fondamentaux du temps, la triade idéologique liberté-égalité-fraternité dont nous avons précédemment examiné les résonances dans le contexte symbolique des Lumières philosophiques, s'il fait ainsi passer au premier rang la notion d'égalité au détriment de l'idée de liberté²⁴, c'est qu'en

homme de parti, il érige sans équivoque au centre de la doctrine jacobine, une idée classiste, la lutte du peuple contre la classe des riches et des puissants²⁵, et qu'il élabore une politique dictée par la défense sans compromission des droits et des besoins des pauvres et des faibles²⁶, contre ceux des *riches*, [des] *accapareurs*, [des] *agioteurs* et [des] *tyrans*²⁷. C'est qu'en homme d'action, il interprète dans le langage inflexible du pragmatisme révolutionnaire, les hypothèses de Rousseau²⁸ tout de même qu'il s'efforce de traduire avec exactitude dans des lois ou par des mesures cohérentes et souvent rigoureuses mais toujours concrètes, la critique seulement descriptive des Philosophes.

Robespierre a vu très tôt dans le *peuple*, dans les masses, au contraire de Marat qui les fustige, le cœur de la république qui vient de naître en même temps que le parti qu'un *chef d'opinion* peut tirer de leur appui²⁹. Considérant que le peuple constitue les seules autorités *légales*³⁰, car à ses yeux c'est bien le peuple et non les députés qui représentent la force essentielle de la Révolution — ne se solidariserait-il pas avec la Commune issue de l'insurrection? — Robespierre va s'ériger en défenseur de ses droits et de ses besoins pour s'opposer en son nom, par ses interventions et par ses écrits, aux députés de la Gironde, au début les hommes forts de l'Assemblée. Ne se contentant pas de la tribune des Jacobins ou de celle de l'Assemblée pour défendre ses idées, visant au-delà de leur enceinte, à se faire entendre de la *Nation* et de l'*Humanité*, c'est-à-dire comme il le précisera à maintes reprises, *au peuple*, et à se rallier ainsi *l'opinion*, *la reine du monde*³¹ selon ses propres termes, Robespierre entre vite dans la guerre idéologique des publications.

Il produit, à partir de mars 1792, un journal hebdomadaire: *Le Défenseur de la constitution*³². Il publiera plus tard, après la dissolution de la Législative, poursuivant les mêmes buts implicites et explicites, les *Lettres à ses commettants*³³. Il justifie l'importance politique de la presse et de la circulation de l'information par le biais des *papiers publics*, au nom de la liberté et de l'intérêt public: «Le secret de la liberté est d'éclairer les hommes, comme celui de la tyrannie est de les retenir dans l'ignorance. Un peuple qui connaîtrait ses droits et ses intérêts serait toujours bien gouverné parce qu'il ne pourrait jamais être trompé³⁴». Fidèle à son intention *d'instruire le peuple*, et non de l'endoctriner comme le font, d'après lui, la *trentaine de frippons politiques* [qui se sont emparés] de *l'opinion publique* [et des] *folliculaires accrédités*³⁵, il dénonce dans le sien,

les *abus* anti-démocratiques du *parti des honnêtes gens*, du parti des notables, des négociants, des financiers, des *culottes dorées*, bref des bourgeois et des riches dans lesquels il voit *le fléau du peuple*³⁶, c'est-à-dire les ennemis de l'égalité, de la vertu et du bonheur. En revanche, les sans-culottes³⁷ sont définis par Robespierre comme «les patriotes, les amis de la liberté, de la justice et de l'humanité»³⁸. Ce sont eux qui forment le *véritable peuple*, celui qui travaille la classe des artisans, des employés, des petits propriétaires ruraux, laboureurs et paysans. Ceux-là mêmes auxquels rendait hommage l'article *Peuple* de l'*Encyclopédie* comme *la partie la plus nombreuse et la plus nécessaire de la nation*. Or voici que la partie la plus précieuse, la plus utile de la nation, le fer de lance de la Révolution ne jouit pas encore de ce qui devrait, en toute justice, lui revenir et la soulager. *Les Messieurs* continuent à refuser les *lois humaines*, les *lois bienfaisantes* qui favoriseraient les *sans-culottes*.

Un important discours que Robespierre prononce au Club des Jacobins, le 29 juillet 1792, précise le programme visant à transformer l'ensemble de l'organisme politique et à établir un régime démocratique égalitariste dans lequel le peuple, *le principal rempart de la liberté*, tiendra enfin le rôle principal.

Robespierre réclame l'élaboration d'une Constitution nouvelle, le renouvellement de la législature ainsi que la dissolution de l'Assemblée Législative qui s'est discréditée par son impéritie en se faisant le complice objectif de la cour. «Il faut, déclare-t-il que l'État soit sauvé de quelque manière que ce soit; et il n'y a d'inconstitutionnel que ce qui tend à sa ruine»³⁹. Il décrète la nécessité d'une Convention nationale⁴⁰ qui doit être édiflée sur une autre base que celle de l'Assemblée Législative et qui, en faisant appel à tous les citoyens, rétablira l'universalité et l'égalité des droits proclamées dès 1789. Robespierre s'écrie: «Et où chercherez-vous donc l'amour de la patrie et la volonté générale, si ce n'est dans le peuple lui-même?»⁴¹. Il exige que soit intégralement rétablie dans ses droits «les véritables colonnes de la liberté, cette classe laborieuse et magnanime que la première législature a dépouillé du droit de cité»⁴². Il faut supprimer toutes les limitations liées au suffrage censitaire, introduire le suffrage universel à tous les niveaux du système électoral⁴³, limiter par la loi le droit de propriété, insister sur le devoir de solidarité entre membres d'une même société.

C'est l'idée de fraternité qui se fait jour ici sous sa forme politique. Dans la même ligne de pensée qui lui faisait réclamer à la

Constituante la disparition de la distinction entre citoyens actifs et citoyens passifs, Robespierre demande une convention nationale, qui respectera les droits de tous les citoyens, «la seule légitime, la seule complète, que la France auroit jamais vue⁴⁴.». En somme, comme il l'exige depuis longtemps, au nom du *parti des hommes vertueux*, il faut une Convention qui exprime la volonté de tous les Français⁴⁵, et pas seulement comme jusqu'à présent les intérêts de la nouvelle aristocratie, celle de la richesse, qui s'est constituée.

Le rétablissement des *droits naturels du peuple* passe par le rétablissement de ses droits constitutionnels et l'instauration d'une forme de gouvernement sur les bases rationnelles du modèle dessiné par Rousseau dans le *Contrat*. La démocratie pour Robespierre, qui est plus *romain* ici que Rousseau⁴⁶, concrétise la forme de gouvernement, indiscutablement la meilleure selon lui même si, ou plutôt parce que, l'idéal en est le plus exigeant: celle où le peuple est le souverain. Souverain, au sens rousseauiste sous lequel l'entend expressément Robespierre, en tant que le peuple fait les lois et qu'il n'obéit (c'est là la marque de sa liberté) qu'aux lois qui sont son ouvrage. *La France est perdue, peut-être, si la Convention nationale ne déploie pas un plus grand caractère, et si elle n'adopte pas des principes plus purs et plus populaires*⁴⁷. Le premier de ces principes dans cette problématique de l'autonomie civile qui a séduit théoriquement Robespierre depuis longtemps⁴⁸, et qu'il aspire à implanter maintenant dans la vie politique contemporaine est bien la souveraineté du peuple.

Un tel principe est hiérarchiquement (et logiquement) premier car il suppose la liberté (la puissance) du peuple, des sujets en corps, et que c'est sur lui que se fonde l'égalité des droits, si on ne veut pas d'une égalité *chimérique*. Robespierre définit de manière restrictive le concept de souveraineté tout en insistant pour le lier comme chez son Maître⁴⁹ à l'exercice de la volonté générale donnée pour principe des lois. La volonté générale sera empêchée de la sorte d'être purement spéculative; elle est, comme dit Saint-Just, «la volonté matérielle du peuple, sa volonté simultanée; elle a pour but de consacrer l'intérêt actif du plus grand nombre, et non son intérêt passif⁵⁰.». L'égalité devient ainsi la garantie de la liberté car obéir au souverain c'est obéir à soi-même, c'est exercer son libre-arbitre. La loi, comme chez Rousseau encore, est donc l'expression de la volonté générale, autrement dit la volonté de toute la nation statuant sur toute la nation. «Qu'est-ce que la souveraineté, messieurs? c'est

le pouvoir qui appartient à la nation [le terme chez Robespierre est synonyme de celui de peuple de même que sont interchangeables pour lui les mots de démocratie et république] de régler sa destinée. La nation a sur elle-même tous les droits que chaque homme a sur sa personne; et la volonté générale gouverne la société comme la volonté particulière gouverne chaque individu isolé⁵¹.».

Ce thème de la souveraineté populaire et de la volonté générale demeure, avec l'égalitarisme — sur lequel nous reviendrons plus en détail dans un moment — les constantes de la pensée politique de Robespierre depuis son mandat en 89 à l'Assemblée Constituante comme député d'Arras jusqu'à sa mort. On aura une mesure de sa ténacité et de la force de ses convictions démocratiques si l'on observe que presque aucune des propositions qu'il avance, de 89 à 91, à l'Assemblée Constituante ne sera acceptée par les députés de la majorité mais qu'il continuera pourtant à se battre sans désespérer sur chacun des articles qui sont discutés jusqu'à ce que la ruine de ses adversaires, les nouveaux *tyrans*, c'est-à-dire *les riches*, soit consommée et que la primauté soit donnée aux *patriotes* pauvres et, par là, encore opprimés selon lui.

Au moment du point culminant de sa lutte contre les Girondins, Robespierre, intervenant aux Jacobins le 8 mai 1793, mobilise en ces termes la Montagne contre les ennemis du peuple auxquels il identifie la Gironde: «Il n'y a plus que deux partis en France: le peuple et ses ennemis[...] celui qui n'est pas pour le peuple est contre le peuple, celui qui a des culottes dorées est l'ennemi de tous les sans-culottes⁵².». Les principales revendications populaires dont ses discours et ses écrits se font sans relâche le porte-parole⁵³ n'aboutiront qu'avec la prise de pouvoir des Jacobins et la deuxième Constitution préparée par leurs soins avec une rapidité remarquable, et adoptée par l'Assemblée et le peuple en 1793. La position de Robespierre est claire: le concept de la souveraineté du peuple est central à l'organisation politique, les droits et les intérêts fondamentaux du peuple qui se confondent avec *le bien de la patrie et les intérêts de l'humanité*⁵⁴ même, ont la primauté sur tous les autres. Le problème devient alors dans une démocratie de maintenir la distinction entre la puissance exécutive et la puissance législative, distinction nécessaire pour pallier au danger de confondre les lois et les actes du gouvernement, tout en subordonnant rigoureusement le gouvernement au souverain⁵⁵.

Dans le *Discours contre le veto du roi* qui se situe dans la droite ligne de la pensée des Encyclopédistes⁵⁶ aussi bien que du *Contrat*⁵⁷, Robespierre s'élève contre le sceptre renaissant du despotisme, contre ce qui lui apparaît constituer une violation du pacte social: «Il faut se rappeler que les gouvernements quels qu'ils soient sont établis par le Peuple et pour le Peuple, que tous ceux qui gouvernent, et par conséquent les rois eux-mêmes, ne sont que les mandataires et les délégués du peuple⁵⁸.». Comme c'est le peuple qui est porteur de la volonté générale, et qu'aucune puissance ne peut s'élever au-dessus d'elle, il en découle, du point de vue politique, deux conséquences importantes. Elles concernent, pour la première, le statut des représentants du peuple, pour la seconde, les propriétés de la volonté générale.

Les interventions de Robespierre sur le sujet sont encore ici très proches des positions de Rousseau mais d'un Rousseau troublé, si l'on peut dire, d'un Rousseau tel que peut l'imiter et se l'approprier à son usage original n'importe quel homme de son temps — ou du siècle suivant, ou du nôtre, Adam ou Ève mimésique que nous sommes tous avec lequel à chaque fois le monde recommence! — tel qu'en particulier un homme comme Robespierre, un homme au pouvoir⁵⁹, un homme qui tient le premier rôle dans les luttes de la Révolution, va le recueillir à travers les réseaux socio-symboliques de sa culture, à même les *culturèmes* et les *agonèmes* marqués, comme on s'en souviendra⁶⁰, par le débat entre la tendance encyclopédiste et la tendance rousseauiste, précisément sur la question de la représentation et de la volonté générale. Le débat idéologique entre Philosophes est relayé sur la scène politique d'alors par la Gironde et par la Montagne qui prennent ce concept comme enjeu principal de leur affrontement.

Robespierre, sans aller comme Rousseau jusqu'à condamner tout régime représentatif, a toujours pris soin au moins de distinguer les délégués du peuple et les mandants ou les mandataires qui ne sont que des agents d'exécution et auxquels il sera rendu impossible de s'ériger en souverain. Robespierre tient une position réaliste. Sensible comme il est à la conjoncture politique, il voit dans le régime représentatif le seul régime possible pour la France de l'heure, mais ceci à la condition expresse que les représentants s'identifient au peuple, aux forces vives de la Nation. L'exécutif n'a aucun moment le droit de substituer sa volonté à celle du peuple souverain. Et les mandataires devront rendre compte de leurs actes à la Nation elle-même.

On le voit déjà défendre cette idée, qui deviendra l'article XXX de son projet de Déclaration des Droits, en 1793, dans la Lettre *Sur le parti à prendre à l'égard de Louis XVI*⁶¹. Robespierre place en tête des délits *qui attaquent directement le corps politique tout entier, [...] les attentats du gouvernement contre la liberté du peuple qui l'a créé*⁶². Il prendra une figure imagée, dans une autre des *Lettres à ses Commettans*, pour décrire la relation claire de subordination qui doit exister entre mandataires et souverain: «Les mandataires du peuple, sont avec le souverain dans le même rapport que les commis d'un particulier avec leur commettant, et que le serviteur avec le père de famille⁶³.». Robespierre sépare donc pouvoirs et fonctions selon une conception qui diverge sur ce point de la théorie de la séparation des pouvoirs chez Montesquieu, mais qui le rapproche de la position de Rousseau. Selon cette vue, il voudrait interdire aux ministres de participer aux débats de l'Assemblée; quant aux députés ils ne pourront pas être ministres avant les quatre années qui suivent l'expiration de leur mandat.

Le rôle du souverain est de faire les lois qui sont comme dit Rousseau des actes de la volonté générale⁶⁴. Le gouvernement n'est institué déclare Robespierre que pour faire respecter la volonté générale⁶⁵. Or, «comme ceux qui gouvernent ont une volonté individuelle: ils tendent naturellement à leur intérêt particulier, il faut donc que la loi les ramène sans cesse à l'intérêt commun, et qu'elle ait la force de confondre le magistrat avec la république⁶⁶.». La volonté générale comme l'affirme le *Contrat* est inaliénable, indivisible, et puisqu'elle tend toujours à l'utilité publique, elle ne peut errer, elle est dans ce cas toujours droite. «La souveraineté du peuple, écrit de même Saint-Just, est indivisible, incommunicable, inaliénable: elle est la force par laquelle il résiste à l'oppression⁶⁷.».

Inaliénable, et Robespierre considère les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire comme autant d'éléments de la volonté générale, tout en accordant la prééminence au pouvoir législatif. Indivisible, et il s'ensuit que les volontés particulières, les particularismes des individus seront soumis à *l'empire de la volonté générale*⁶⁸ à laquelle il appartient seule de gouverner la société. Enfin la volonté générale ne visant que ce qui est utile à tous ne peut se tromper. Elle est dans ce sens, toujours comme chez Rousseau, indestructible. Même la politique draconienne de son Comité de Salut public qui fera *mettre la Terreur à l'ordre du jour* de la Convention, sera justifiée par Robespierre comme une action vertueuse, car elle est la vengeance légitime du peuple et de la raison publique contre les

ennemis de la Liberté, les assassins de la Révolution, donc de l'humanité. «La terreur, dit Robespierre dans son discours du 5 février 1794, n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible [...] elle est donc une émanation de la vertu». Et il ajoute que la terreur est moins un principe particulier qu'«une conséquence du principe général de la démocratie, appliqué aux plus pressants besoins de la patrie⁶⁹».

Toujours dans ce même discours qui porte *Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention...*, Robespierre s'adressant aux députés, oppose les deux *maximes* qui doivent guider l'action politique et qu'il distingue selon la nature de l'objet auquel celle-ci s'applique: on s'adressera au peuple qui est bon, vertueux et libre par essence par la voix de la raison, de la raison qui caractérise l'homme alors qu'on réservera aux anti-hommes, aux ennemis du peuple, le langage des bêtes sauvages ou des esclaves, le seul qu'ils comprennent. Il déclare: «La première maxime de votre politique doit être qu'on conduit le peuple par la raison, et les ennemis du peuple par la terreur⁷⁰». Le futur article XXVII de la Déclaration de '93 sera là pour légitimer, voire sanctifier, l'action révolutionnaire du peuple dès lors que le souverain est opprimé par le gouvernement. Dans ce cas *l'insurrection du peuple entier et de chaque portion du peuple est le plus saint des devoirs*. De même la guerre, la violence à l'extérieur est nécessaire. La guerre et la défense de la Révolution, c'est-à-dire de l'oeuvre du peuple souverain ne font qu'un: c'est la *juste* insurrection du peuple français *qui se lève tout entier pour exercer sa souveraineté* contre l'Europe conjurée contre lui.

Mais en même temps, par l'universalisation de sa révolution, le peuple tiendra envers les autres peuples frères, un rôle salvateur. Son exemple doit transformer le monde entier: «Que le peuple français soit parmi les peuples ce qu'Hercule fut parmi les héros. [...] Nous porterons aux peuples étrangers la liberté et l'égalité.⁷¹». Dans le dernier article de son projet de Déclaration des droits, Robespierre ira jusqu'à vouloir fonder pour l'opposer à la coalition des Rois, une coalition des peuples égaux et libres, du *souverain de la terre qui est le genre humain* et contre lequel *les rois, les aristocrates, les tyrans, quels qu'ils soient* ne sont que des *esclaves révoltés*.

La dictature démocratique révolutionnaire instituée dans les années 1793-1794 par les Robespierre, les Marat, les Saint-Just, les

Couthon et les autres chefs jacobins toujours prompts à citer Rousseau, ne fait que pousser à l'extrême de leur applicabilité la logique des concepts rousseauistes relatifs aux lois et aux mœurs d'une république lorsque celle-ci est définie comme une démocratie sociale et dans laquelle le peuple décrété vertueux par essence, est le souverain.

S'il est vrai que l'utopie de Rousseau, tout comme celle de Platon du reste, et sans doute pour les mêmes raisons, autorise dans sa mise en pratique la dérive totalitaire, on ne trouve nulle part en revanche, ni dans le *Deuxième Discours*, ni dans le *Contrat*, l'appel à la terreur révolutionnaire. C'est l'expérience elle-même de la Révolution qui y conduit, mais c'est par elle aussi que se transcende le caractère spéculatif des idées de Rousseau. Saint-Just écrit dans le *Discours sur la Constitution* que «la liberté ne doit pas être dans un livre; elle doit être dans le peuple et réduite en pratique⁷²». Et Robespierre dira en 1793 à une séance des Jacobins, en rappelant le primat du point de vue politique qui doit guider les représentants du peuple dans leurs décisions: «La Convention n'est point un faiseur de livres, un auteur de systèmes métaphysiques; c'est un corps politique et populaire, chargé de faire respecter, non seulement les droits, mais le caractère du peuple français. Ce n'est point en vain qu'elle a proclamé la Déclaration des droits de l'homme en présence de l'Être suprême⁷³».

C'est l'inflexible résolution dans l'action des théoriciens Jacobins qui leur permet d'aller plus loin que leurs Mentors des Lumières et de concrétiser dans la réalité institutionnelle, le règne de la liberté et de la justice, de l'égalité et de la fraternité, de la félicité universelle, enfin tous les *droits naturels de l'homme* que Robespierre fait proclamer comme les *droits sacrés et inaliénables* du citoyen dans la Déclaration de 1793⁷⁴. Mais le prix du changement, du saut qualitatif qui est fait lorsqu'on passe de la révolution d'idées à celle plus complète qui englobe l'organisation sociale tout entière, doit inévitablement sans doute se payer par le sang, la boue, les larmes et la crainte. Avec Saint-Just qui mettait en épigraphe à son *Essai de Constitution*, l'avertissement «on ne peut pas régner innocemment»⁷⁵, personne plus que Robespierre peut-être, parmi les hommes de la Révolution, n'a su avec lucidité et courage en affronter les conséquences. Il voyait dans cette dialectique la rançon inévitable mais aussi la condition même de l'accélération de l'histoire et des progrès de l'action révolutionnaire, déclarant dans son

discours du 27 brumaire: «Les crimes de la tyrannie accélèrent les progrès de la liberté et le progrès de la liberté multiplient les crimes de la tyrannie;[...] c'est cette réaction continuelle dont la violence progressive a opéré en peu d'années l'ouvrage de plusieurs siècles⁷⁶.».

Dira Saint-Just dans son *Premier Discours* sur les célèbres décrets de Ventôse⁷⁷ destinés, selon ses termes, à instituer *le règne de la justice éternelle*: «Ceux qui font des révolutions à moitié n'ont fait que se creuser un tombeau⁷⁸.». Dès lors qu'elle est sans pitié, dès lors qu'elle est intransigeante, dès lors qu'elle est sans compromission, la Révolution est victorieuse, elle est efficace. Comme Robespierre le jettera avec dédain à ses accusateurs, «Citoyens, vouliez-vous une révolution sans révolution?⁷⁹». C'est dans les sacrifices, dans l'épreuve de la lutte armée que des termes comme *république, souveraineté du peuple, égalité, salut de la patrie, humanité, vertu*, signifient autre chose que des concepts abstraits et se lèstent pendant les années de la république Jacobine d'un poids ontologique et praxéologique différent.

Et de fait, c'est, comme on le sait, au cours d'un délai historique déjà stupéfiant par sa brièveté — 12 à 13 mois — que Robespierre et la Convention réussiront à résoudre les principaux problèmes de la Révolution. En 1794, juste un an après la Constitution de 93, la plus démocratique de la Révolution et celle qui porte le plus clairement l'empreinte de Rousseau, la féodalité aura été définitivement détruite, les coalisés mis en déroute par des armées *vraiment nationales*⁸⁰, les derniers ennemis de l'intérieur, aristocrates ou contre-révolutionnaires, auront été envoyés à la guillotine, et sur le plan de la propagation des idées révolutionnaires, les écrits des Patriotes, la Déclaration des Droits, les Rapports de Robespierre des 27 brumaire, 5 nivôse et 18 floréal⁸¹ auront été publiés, traduits et diffusés largement en Italie et en Allemagne. Alors la Révolution semblait invincible, le peuple définitivement vainqueur, et Robespierre pouvait déclarer, convaincu que le monde tant désiré de la liberté, de l'égalité, de la justice et du bonheur, était pour tous maintenant à portée de la main:

«Que la France jadis illustre parmi les pays esclaves, éclipsant la gloire de tous les peuples libres qui ont existé, devienne le modèle des nations, l'effroi des oppresseurs, la consolation des opprimés, l'ornement de l'univers, et qu'en scellant notre ouvrage de notre sang, nous puissions voir au moins briller l'aurore de la félicité universelle⁸².».

«Le député de l'humanité»⁸³

La souveraineté du peuple, le primat de la volonté générale sur les volontés particulières, l'égalité des droits, s'appuient sur des postulats anthropologiques aux conséquences sociales, hérités du rousseauisme: la nature a créé l'homme bon, libre, et perfectible, la vie sociale l'a corrompu, sa réforme passe par la réforme des institutions sociales et le développement de ses facultés naturelles par l'éducation, au sens large, et l'instruction⁸⁴. Réformer la société et ses lois nécessite donc pour Robespierre, tel qu'il comprend Rousseau, d'une part, de donner le primat à la souveraineté du peuple, d'autre part de former les mœurs qui sont à la base de la société civile et des pratiques de ses membres. Le politique appelle l'éthique et, réciproquement, les impératifs d'une religion déiste ainsi que d'une morale laïque cimenteront l'harmonie des rapports sociaux entre citoyens, entre les hommes vertueux que sont les membres de la nouvelle République, *car la vertu est naturelle au peuple*.

On exaltera donc l'amour de la vertu, attribut essentiel du peuple aussi bien que du gouvernement, et l'amour de la patrie. La vertu publique étant comme le rappelle Robespierre à la Convention dans son important Discours du 17 pluviôse an II, "sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l'administration intérieure de la République": «le principe fondamental du gouvernement démocratique et populaire, c'est-à-dire le ressort essentiel qui le soutient et le fait mouvoir⁸⁵». Et Robespierre poursuit en identifiant très classiquement la vertu publique à *l'amour de la patrie et de ses lois*. Or, comme, d'une part, le peuple n'a besoin que d'une vertu, s'aimer lui-même puisqu'il est vertueux par essence, dit Robespierre en transposant ainsi à l'homme collectif, au peuple, la notion d'amour de soi tel que l'entend positivement Rousseau par rapport à l'homme individuel, et comme, d'autre part, «l'essence de la République ou de la démocratie est l'égalité, il s'ensuit que l'amour de la patrie embrasse nécessairement l'égalité⁸⁶». Si l'*âme de la République* est la vertu ou l'amour de l'égalité, si l'âme du peuple est la vertu, alors le patriotisme, c'est-à-dire l'amour de son pays et de ses lois, n'est pas autre chose, conclut Robespierre, *que la vertu dans tout son état et la nature humaine dans toute sa dignité*.

De là, la nécessité de moyens efficaces pour que réussisse la mission éthique-politique de la Révolution placée par Robespierre sous l'égide de la sagesse et de la vertu. On comptera sur les institutions républicaines conçues, avant la lettre, comme des appareils culturels chargés de produire, de maintenir et de renouveler le flux d'énergie révolutionnaire. Aux «institutions» qui reprennent par là leur sens d'éducation est ainsi dévolue une tâche idéologique précise: faire passer dans les moeurs des citoyens *et* du gouvernement ce qui est garanti par les lois. Celles-ci sont les *images* de la liberté, de l'égalité, de la fraternité qui doivent régner entre les hommes nouveaux mais aussi elles ne sont que cela, des images, et non cette liberté, cette égalité, cette fraternité dans leur concrétude même. La force des institutions sera de combler l'écart, mieux, d'apprendre au peuple à faire mouvement de la liberté formelle aux libertés réelles, de l'égalité discursive à la réalité quotidienne, de l'humanité de principes au droit au travail et aux secours matériels des indigents.

Saint-Just met en évidence tout au début de ses *Institutions*, leur signification éthico-politique: «Les institutions, écrit-il, sont la garantie de la liberté publique, elles moralisent le gouvernement et l'état civil; elles répriment les jalousies qui produisent les factions, elles établissent la distinction délicate de la vérité et de l'hypocrisie, de l'innocence et du crime; elles assoient le règne de la justice. Sans institutions la force d'une république repose ou sur le mérite des fragiles mortels, ou sur des moyens précaires⁸⁷.». Et, un peu plus loin, le «préambule» situe l'objet des institutions aussitôt après avoir défini le rôle social que celles-ci exercent sous le double rapport du peuple et du gouvernement: «Les institutions sont la garantie du gouvernement d'un peuple libre contre la corruption des moeurs, et la garantie du peuple et du citoyen contre la corruption du gouvernement. Les institutions ont pour objet de mettre l'union dans les familles, l'amitié parmi les citoyens, de mettre l'intérêt public à la place de tous les intérêts, d'étouffer les passions criminelles[...] de mettre dans les citoyens et dans les enfants même une résistance légale et facile à l'injustice, de forcer les magistrats et la jeunesse à la vertu, de donner le courage et la frugalité aux hommes, de les rendre justes et sensibles...⁸⁸».

Ainsi au concept politique de la souveraineté du peuple correspondra, sur le plan moral, la supériorité des devoirs exigés par l'être collectif, la société, ainsi que l'affirmation du degré plus élevé de

perfection que comporte la notion de l'intérêt général par rapport à l'intérêt privé. On s'efforcera de diriger *les passions du coeur humain vers les objets utiles à la prospérité publique*⁸⁹. On apprendra aux hommes, c'est le rôle principal de l'éducation, à élever leurs âmes par la pratique des vertus privées, l'honnêteté, la sincérité, le courage, et des vertus civiques qui en sont inséparables, le respect pour la profonde dignité de l'homme; l'observation des bonnes lois qui sont bonnes en autant qu'elles *sont conformes à la nature, c'est-à-dire à la raison* [et] *qui établissent cette heureuse harmonie*⁹⁰, entre intérêt privé et intérêt général. C'est le critère qui permet de les distinguer des mauvaises lois, celles qui *troublent* cette harmonie.

La société rendra conscient dans l'homme son sens inné de l'obligation morale, thèse qui se transformera aisément comme dans le *Contrat* en thèse religieuse⁹¹. C'est pourquoi, on excitera sa croyance dans les principes d'une religion, une religion dont le rôle politique auquel est sensible Robespierre, lecteur tout autant de Montesquieu que de Rousseau sur ce point, est de contribuer, tout en appuyant la morale, à l'équilibre de la société. On incitera, pareillement, à l'obéissance des commandements donnés à l'homme par un Dieu qui ne peut qu'être bon puisqu'il est, selon l'argumentation rousseauiste, l'auteur d'un univers de bonté⁹². Le bonheur et la liberté des individus comme de la société dépendent de l'application de ces principes. Aussi bien le *salut du peuple* viendra du développement de ses facultés naturelles, morales et intellectuelles, que fortifie l'exercice de ses droits naturels reconnus et protégés par une Constitution adéquate et les institutions politiques correspondantes. La régénération de l'homme et du citoyen, la révolution politique et morale, telle est l'oeuvre grandiose à laquelle s'attelleront pour la fonder, tout ensemble, l'éducation nationale et les lois de la République. «Cette Convention, déclarera Robespierre en rappelant les tâches de la Révolution, devra trois monuments à l'histoire: la constitution, le code des lois civiles, l'éducation publique⁹³.».

La Constitution⁹⁴ a pour mission de fixer les lois fondamentales de la Nation mais celles-ci devront *découler des lois éternelles de la justice et de la raison*. Les lois de la justice car elles respectent les droits de l'humanité *alias* le peuple, les lois de la raison, car elles vainquent les deux fléaux qui l'accablent, *l'ignorance et le despotisme*, et qu'elles révèlent par là leur caractère éternellement salvateur. Il s'agit de la raison naturelle et laïque de l'homme des Lumières,

une raison synonyme du Progrès et de la Liberté, une force active en lutte contre les forces obscurantistes et réactionnaires. Les lois civiles doivent pour Robespierre tirer leur force des lois de la morale naturelle. Il renverse sur ce point la doctrine dominante des Lumières pour laquelle les fondements de l'obligation morale découlent au contraire des impératifs de la vie en société⁹⁵ et, qui, par conséquent, rabat l'éthique sur le politique; celui-ci étant alors, en raison de l'immobilisme des structures qui l'articulent, le champ privilégié de la lutte idéologique des Philosophes et des réformes normatives qu'ils préconisent. Aussi la notion de vertu, qui joue un si grand rôle dans l'axiologie révolutionnaire, et celle de Robespierre en particulier, est-elle entendue par les Encyclopédistes d'abord comme une notion morale qui doit s'aligner sur le critère primordial de l'utilité⁹⁶ et du bonheur. «Rendre les hommes heureux par la vertu: voilà le grand problème que la morale doit se proposer de résoudre», déclare d'Holbach dans le *Système Social*⁹⁷. Pour Robespierre, au contraire, qui pense sous des conditions politiques différentes, pour qui les transformations sociales appelées par les hommes des Lumières ont effectivement eu lieu grâce à l'action révolutionnaire du peuple — c'est ce qui du reste confère à ce dernier sa vertu, sa *puissance et sa majesté* —, le politique doit trouver sa justification dans la sorte de légitimation transcendentale que lui offrent les principes éternels de la morale et la religion. Et, par un second renversement, un chiasme s'opère sur le plan conceptuel, dicté cette fois par les nécessités pratiques de l'*engineering* sociétal, si l'on veut bien nous passer cette expression anachronique. La vertu et la félicité des hommes deviennent à ce compte, et la vertu, au premier chef, des notions politiques; et le problème du bonheur, ce grand problème du XVIIIe siècle, sinon le seul, le problème que doit résoudre l'homme politique et non le moraliste.

L'inscription de la vertu dans le domaine moral, chez les Philosophes, dans le domaine politique chez Robespierre, a également des conséquences sur le renouvellement de significations du concept qui lui est le plus voisin à l'intérieur du champ sémantique (nature >><< raison >><< homme >><< vertu >><< liberté >><< égalité >><< bonheur >><< progrès >><< société) où tous deux travaillent: il s'agit du concept d'humanité et de son doublet révolutionnaire, le concept de fraternité. La vertu entendue d'abord dans un sens moral apparente la pratique de la vertu au devoir d'humanité envers ses semblables; la notion d'humanité évinçant progressivement dans le *koînon* du moment la notion de fraternité

et ses connotations qui apparaissent alors plus religieuses et chrétiennes que civiques. Chez Robespierre, en revanche, et à partir du déplacement de la notion de vertu sur le terrain politique, la pratique de la vertu pour être complète exige la solidarité-fraternité entre membres de la société, entre patriotes⁹⁸. Et l'un des objectifs de l'institution du culte de l'Être suprême et des Fêtes nationales glorifiant les concepts abstraits mis à l'honneur par la morale républicaine de la Vertu, vise expressément à ressouder les citoyens de diverses catégories sociales dans une même foi civile et, par là, comme s'écrit Robespierre, s'inspirant de Rousseau, *à resserrer les doux noeuds de la fraternité universelle*⁹⁹.

Seules des lois *humaines*, d'un mot qui rassemble lois civiles et lois morales, les réconciliant par et dans le sujet-agent qui fait ces lois et qui les met en oeuvre, autrement dit le peuple souverain, permettront de mettre en pratique les dispositions prévues par la loi, et, de manière concomitante, feront que la vertu cesse d'être un vain mot, limité aux bonnes intentions du langage moral. Ainsi l'idéalisme moral rousseauiste et la religiosité diffuse de sa pensée, combinés à l'héritage humaniste des Philosophes auxquels viennent s'ajouter les déterminations politiques de la conjoncture, tout cela fait, si l'on veut parler rapidement, que Robespierre, en réaliste et en homme d'action qu'il est, pose les fondements du droit dans le domaine d'une éthique humaniste mais qu'il conçoit réciproquement la vertu comme la pratique politique par excellence, celle dont dépend éminemment le fonctionnement optimal de la machine sociale.

Seules donc pour Robespierre les lois qui seront entés sur les principes éternels de la justice et de la raison publique comme sur les droits *naturels et imprescriptibles* qui ne font que les exprimer à travers l'histoire de toute association politique, permettront à ses yeux d'articuler concrètement, tel est le mot clé, les droits de l'homme à ceux du citoyen. Subordonnant l'intérêt particulier à l'intérêt général, puisqu'elles ne défendent que ce qui est nuisible à la société, qu'elles n'ordonnent que ce qui lui est utile¹⁰⁰, les lois garantissent par là même, par leur accord avec la volonté générale, la souveraineté et la dignité du peuple. À leur tour, de telles lois, peuvent être promulguées par l'Assemblée en tant que les députés agissent au nom du peuple et que les lois proposées visent à l'accomplissement de ses droits, à l'épanouissement de ses facultés naturelles en même temps qu'à le récompenser d'une action politique et nationale rigoureuse. On le voit bien avec les décrets de Ventôse

qui donnent sans doute à la propriété privée un nouveau fondement juridique, mais qui lui sert en même temps, et surtout, d'assise morale. «Si vous donnez des terres à tous les malheureux, déclare Saint-Just, si vous les ôtez à tous les scélérats, je reconnais que vous aurez fait une révolution¹⁰¹.».

Le projet de *Déclaration des Droits* que Robespierre présente le 24 avril 1793 devant la Convention, pose les prémisses d'une démocratie sociale véritable¹⁰². Elle a pour ambition de proclamer *à la face de l'univers et sous les yeux du législateur immortel*, (Dieu ou la Nature) les *droits sacrés et inaliénables* de l'homme et du citoyen. L'ensemble de ces droits et leurs définitions forment le cadre théorique si l'on peut dire, à l'intérieur duquel devrait être élaboré le code des lois civiles, l'armature de la Constitution. Fidèle à son principe que le gouvernement, c'est-à-dire l'exécutif, est subordonné au souverain et doit toujours lui rendre compte s'il ne veut pas le trahir, Robespierre rend claires dans le solennel Préambule, les finalités profondes qui orientent l'exposé des droits du peuple, des droits de l'humanité, droits constitutifs de la Déclaration. Le corps de ladite Déclaration gravite toute entière autour du concept de souveraineté du peuple, on le verra dans un moment, et a pour charge, par conséquent, de détailler et d'explicitier les droits politiques qui en découlent.

Mais faire ainsi, c'est faire encore et en même temps oeuvre d'éducateur, puisque selon les termes mêmes de Robespierre, «partout où les lois sont fondées sur ces principes [*l'accord de l'intérêt privé avec l'intérêt général*, comme il le dit un peu plus haut au cours du même paragraphe], elles sont elles-mêmes l'éducation publique¹⁰³.». Les prolégomènes de la Déclaration, pour leur part, tout en affirmant le fondement transcendantal des lois et des droits humains dans *les lois éternelles de la justice et de la raison*, développent en même temps les devoirs¹⁰⁴, pourrait-on dire, de l'homme *et* du citoyen, tenant ainsi lieu de contrepartie morale et individuelle aux droits politiques et collectifs du peuple.

C'est que Robespierre avec tout son siècle, et surtout avec Rousseau, joint aux préoccupations sociales qui l'habitent, au problème politique qu'il considère le plus important, établir la souveraineté du peuple et en garantir son effectuation, un souci didactique lequel converge avec son projet éthique jusqu'à se confondre avec lui. Ainsi verra-t-il dans le plan d'éducation na-

tionale¹⁰⁵ rédigé par Le Peletier de Saint-Fargeau, un rousseauiste de la première heure comme la plupart des membres du Comité d’Instruction Publique, projet que Robespierre présente à la Convention le 13 juillet 1793, la panacée universelle qui devrait régler, par la propagation des lumières, par la *formation du coeur et de l’esprit*¹⁰⁶, les questions sociales et économiques. De même prend-il soin dans le Préambule d’instruire ses concitoyens de la façon dont il doivent user de la *Déclaration* pour que les buts que celle-ci est censée remplir restent toujours vivants. Robespierre, en même temps que l’énoncé des *buts* de la *Déclaration*, y convie en effet chaque citoyen à se livrer à l’activité critique la plus inlassable; il fera comparaître devant le tribunal de la raison politique, la pratique du gouvernement avec les finalités de la société. C’est en ceci que consistera pour l’essentiel la vertu républicaine, l’autonomie morale et politique du nouvel *homme de l’homme*. L’exercice de la vertu devient alors, tel est l’enjeu politico-moral du second objectif explicite de la *Déclaration*, les gages du bonheur et de la liberté que le peuple trouvera dans l’établissement des lois. De la même manière, le devoir moral du magistrat, en tant que délégué du peuple, sera de mesurer à ce qui forme les bases de sa liberté et de son bonheur, la *règle* d’application des lois, et celui du législateur, de délimiter *l’objet de sa mission*; celle-ci étant de *venger les injures du peuple et de lui rendre toute sa dignité*¹⁰⁷. Les nouvelles Institutions sociales devant aider à fortifier la vertu républicaine par l’implantation concrète des acquis théoriques et pratiques de la Révolution démocratique. Elles préviendront le peuple de se corrompre, et, réciproquement, les lois et le gouvernement de pérécliter.

La vertu, l’un des maîtres mots des Lumières, le premier en tous cas dans l’action politique et morale¹⁰⁸ de Robespierre, est, comme il le dit souvent, *l’âme de la République*¹⁰⁹. Il la définit, à la suite de Montesquieu, comme *l’amour de la patrie et de l’égalité*¹¹⁰, avec Rousseau, *le dévouement magnanime qui confond tous les intérêts privés dans l’intérêt général*¹¹¹. Le culte humaniste de la vertu, et partant, de la patrie et du peuple, vertueux par essence, renferme toute la doctrine morale de Robespierre tout de même que la croyance en l’Être Suprême et dans l’immortalité de l’âme constitueront la base de sa théorie de la religion civile. Toutes deux, la morale de la vertu et la religion de l’Être suprême, ont une fonction nettement idéologique. Robespierre voit dans la vertu, et

l'on s'apercevra tantôt qu'il fera fond de la même manière sur le culte de l'Être suprême ainsi que sur l'institution des Fêtes Nationales pour réaliser ses objectifs éthico-politiques, la force capable par excellence de resserrer les liens sociaux. Seule la pratique de la vertu permet d'accorder le domaine de l'individuel et du social. Ce sera elle qui empêchera la voix de la volonté générale d'être étouffée par celle des intérêts particuliers. La liberté et l'égalité absolues sont sans doute chimériques, du moins elles restent lettre morte si la vertu, l'ensemble des *devoirs sacrés et sublimes de tout homme envers la patrie et l'humanité*, ne vient pas relayer activement dans le pacte social la proclamation des droits de tout citoyen et que l'on veille par son exercice à leur application. Saint-Just avait posé de même que «la liberté n'est aimable qu'autant qu'elle ramène à la simplicité par la force de la vertu¹¹²».

La vertu, à la fois au sens où l'entendaient l'Antiquité, (la figure de Brutus), Montesquieu et les Philosophes, est donc une force morale et psychologique, la force d'âme, le courage, mais aussi une force assimilable à la force d'une raison politiquement orientée, *la raison publique*, qui détermine le citoyen dans sa volonté de respecter les lois et de résister à ceux qui attentent à la liberté de la patrie, l'homme à compatir avec son semblable, son frère, devant les injures qui lui sont faites, à s'en sentir solidaire, bref à aimer avec la vertu, la vérité, la nature et la justice. Le mot de Saint-Just, que j'ai précédemment cité, illustre bien cet engouement pour la vertu, si caractéristique de *l'éthos* révolutionnaire de l'époque: «Une chose triomphe de tout sur la terre: c'est l'audace unie à la vertu¹¹³». La vertu et l'audace de la raison, pratique et théorique sont bien les enjeux idéologiques clés qui gouvernent souterrainement le Préambule de cette *Déclaration* appelée dans les intentions de Robespierre à déployer légitimement la puissance et la bonté du peuple souverain.

La Déclaration doit permettre aux citoyens de *comparer les actes du gouvernement avec le but de l'institution sociale* tel que ce but est exprimé au long des articles; en particulier par l'article premier: «Le but de toute association politique est le maintien des droits naturels et imprescriptibles de l'homme, et le développement de toutes ses facultés.». C'est dans ce jugement continu de leur raison, dans cette évaluation constante que tous les citoyens sont enjoins de faire, que réside de manière active leur liberté. Si jamais le gouvernement déroge à l'intérêt général, alors le souverain a le

droit et le devoir de cesser d'obéir aux lois. Le pacte social est violé et le peuple recourra à une légitime insurrection contre l'injustice et la tyrannie pour exercer sa souveraineté. C'est évidemment le concept éminent de la *Déclaration*, la souveraineté du peuple, qui est en jeu ici, et qui vient lester de son poids politique l'activité critique du citoyen. L'article XV qui le promulgue avec une netteté exemplaire: «Le peuple est le souverain: le gouvernement est son ouvrage et sa propriété, les fonctionnaires publics sont ses commis», n'est pas placé au hasard bien au centre des trente articles qui composent la *Déclaration*. Il agit comme son centre de gravité et détermine comme autant de ses fondements ou de ses conséquences, les articles qui le précèdent ou qui le suivent pour définir les droits de l'homme et du citoyen.

Le maintien des droits de l'homme et le développement de ses facultés naturelles: c'est l'article premier qui, énonçant de fait le but de la société républicaine, l'universalise normativement pour l'étendre de droit à *toute association politique*. Suivent la formulation de ces droits et les moyens prévus pour atteindre le bien, le bonheur universel par le développement des facultés. L'égalité des droits, et en premier la liberté, métaphysique et politique, voit ses règles et attributs déterminés par la loi. La loi, garante légitime de l'harmonie sociale, est décrite dans sa nature d'abord en regard de la société et de l'utilité publique, ensuite des droits de l'homme et du citoyen, pour être enfin définie sous l'autorité théorique du *Contrat* comme l'expression de la volonté générale. Les obligations de la société envers ses membres sont alors énumérés. Cette suite d'articles regroupent les principaux éléments de l'idéal social de Robespierre qui entend préciser comme autant de droits constitutionnels, la marque sur sa politique égalitariste aussi bien de l'*Esprit des Lois*, de l'*Encyclopédie* que du *Contrat*. Il s'agit du droit au travail que la société doit assurer à tous ses membres les secours aux indigents que justifie la solidarité mutuelle devant régner entre citoyens, et dont les modalités seront délimités par la loi l'instruction mise à portée de tous, et, partant, les progrès de la raison publique.

Tous ces droits qui se répartissent dans ce qu'on peut appeler la première série (les articles I à XI), détaillent, ou plutôt, explicitent en quoi consiste *le but de toute institution sociale*; les articles encadrent comme à l'avance le déroulement éventuel des *actes du gouvernement*. Leur contenu a pour enjeu de rendre le peuple

conscient de sa souveraineté primordiale, de sa liberté essentielle; le Préambule faisant dynamiquement dépendre du peuple lui-même et de l'activité de sa raison, cette maîtrise et cette liberté. C'est alors littéralement que le peuple s'institue, quand il évalue le discours et les faits, les choses et les mots, quand il exerce son jugement, quand il fait respecter sa volonté et que sa raison devient à bon droit la *raison publique*, le garant de la liberté, de l'égalité, et de la félicité universelle.

La deuxième série des droits déroule les conséquences entraînées par le principe mis au coeur de la *Déclaration*, la souveraineté du peuple. Après la réunion par la première série des termes de la *comparaison* qui permet le jugement éclairé du souverain, Robespierre fait état des moyens dont celui dispose pour exercer sa liberté et sa puissance. Les articles XVI à XXX exposent l'équilibre à respecter entre les portions du peuple qui constituent la volonté générale; les diverses formes de l'égalité par rapport à la loi et telles que la concrétisent l'accessibilité aux fonctions publiques, le suffrage universel, les modes de rétribution des fonctions publiques. Le projet de Déclaration fait ensuite la longue énumération de toutes les formes légitimes de résistance à l'inégalité et à l'oppression, énumération qui culmine dans l'article XXVII: «Quand le gouvernement opprime le peuple, l'insurrection du peuple entier et de chaque portion du peuple est le plus saint des devoirs». Robespierre réaffirme enfin le principe voulant que la loi défende la liberté publique et individuelle contre les abus de l'autorité des gouvernants. Le dernier article pose à nouveau la souveraineté du peuple et le devoir essentiel de ses mandataires; il consiste à rendre toujours compte devant le peuple de la gestion de la volonté du peuple. Aussi bien, telle est la conclusion, puisque la liberté et l'égalité sont l'apanage naturel (les *droits naturels*) du peuple souverain, celui-ci s'identifie au *genre humain* et les liens de fraternité débordent les frontières d'un pays, pour unir tous les peuples de la terre contre les tyrans du *genre humain* quels qu'ils soient. Le second but explicite de la Déclaration, but modélisateur s'il en est, commence d'être atteint dès la mise en vigueur de la Déclaration: le *peuple* aura *toujours devant les yeux les bases de sa liberté et de son bonheur; le magistrat, la règle de ses devoirs; le législateur, l'objet de sa mission*¹¹⁴.

Mais pour que le magistrat puisse tirer avec rectitude la règle de ses devoirs envers le peuple souverain, et pour que le législateur qui

agit en son nom puisse élaborer les lois conformes à la dignité de ses droits, il leur faut connaître la nature de cet être collectif. La *première chose que doit savoir le législateur, c'est que le peuple est bon*¹¹⁵. Robespierre fait de ce postulat l'article XXIX de son projet de Déclaration, soutenant par la bonté naturelle du peuple, le primat qu'il lui donne dans l'organisation politique. Il stipule: «Toute institution qui ne suppose pas le peuple bon, et le magistrat corruptible, est vicieuse¹¹⁶.». La prééminence du souverain, du peuple par rapport au magistrat, autrement dit la thèse affirmant que la volonté générale associée au bien de l'humanité doit primer la volonté des individus et les passions particulières, s'éclaire mieux peut-être à la lecture du commentaire de Robespierre sur la question de savoir quel sera le *meilleur précepteur des droits et des devoirs des citoyens*, examen qu'il fait dans les *Observations générales sur le projet d'instruction publique...*, texte publié un peu plus tôt que celui du projet de Déclaration. Robespierre comparant la rectitude de la volonté générale aux flottements des volontés individuelles, accorde de ce fait la supériorité institutionnelle et législative au peuple-démiurge par lequel s'exprime cette volonté, et qui représente alors l'humanité; les volontés particulières ne faisant que reproduire les égoïsmes particuliers des divers individus, sont par là distinctes de l'intérêt commun. «Le peuple, écrit Robespierre, vaut toujours mieux que les individus: or que sont les dépositaires de l'autorité publique, si ce ne sont des individus plus exposés que les autres à l'erreur? Le peuple veut toujours son propre bien; l'individu, l'homme puissant veut aussi le sien; mais le bien du peuple est l'intérêt de l'humanité, le bien particulier des hommes puissants, c'est l'intérêt de l'orgueil¹¹⁷.».

Robespierre renvoie alors la Convention à la figure du Législateur telle qu'elle apparaît dans le *Contrat*¹¹⁸. Il voudrait voir l'Assemblée agir à son image dans ses travaux législatifs, en *philosophe éclairé et intrépide*. Intrépide car, comme Rousseau le souligne lui-même, les qualités nécessaires au législateur sont telles qu'il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes. Sa mission, en effet, et il n'est pas interdit de penser que Robespierre aspirait à émuler le rôle du Législateur rousseauiste, est de changer la nature humaine au niveau des mœurs mais sans se substituer au peuple souverain en matière politique. De là sans doute, soit dit en passant, une des raisons de la confiance que met Robespierre dans

le *règne des lois* et dans la diffusion de l'instruction pour hâter ces changements. Robespierre souhaiterait que les députés, ses collègues sachent s'inspirer du modèle que le *plus éloquent de nos philosophes* a tracé dans le *Contrat*. Il en grossit les traits, au bénéfice de ses lecteurs, — et de la cause à laquelle il s'identifie — qui apparentent les qualités du modèle à l'idéal vertueux de la morale civique et républicaine: le détachement à l'égard des passions, l'horreur de la tyrannie, l'amour de l'humanité, le respect pour le peuple, le souci constant de lui rendre ses droits et sa dignité¹¹⁹.

L'homme collectif, le peuple est donc bon, il *recèle en lui la vertu*, mais il est aussi libre, «le souverain bien de tout être qui n'est pas abruti». Robespierre définit cette propriété dans la *Déclaration* comme droit naturel et politique: «la liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme d'exercer à son gré toutes ses facultés. Elle a la justice pour règle, les droits d'autrui pour bornes, la nature pour principes, et la loi pour sauvegarde¹²⁰.». Robespierre reprend ici presque textuellement la définition que donne Rousseau de la liberté dans le *Contrat* en lui adjoignant des précisions — les principes de la morale naturelle, la garantie des lois — qu'il emprunte à la conception de Montesquieu et à l'article *Liberté* de l'*Encyclopédie* où la liberté est faite par la loi, et que nous avons antérieurement discutés. Rousseau écrit à l'intérieur d'une note qui résume elle-même un développement qu'il a trouvé dans l'ouvrage de d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*: «Dans la république, dit le marquis d'Argenson, chacun est parfaitement libre en ce qui ne nuit pas aux autres. Voilà la borne invariable; on ne peut la poser plus exactement¹²¹.».

Les ennemis du peuple seront donc ceux qui attentent à cette propriété naturelle érigée immédiatement en droit politique¹²², et qui, par conséquent, en menaçant la liberté du peuple tentent en même temps de *l'avilir* par la tyrannie ou tout autre forme de despotisme. Robespierre se souvient sans doute ici de Rousseau et des fortes paroles du *Contrat*: «Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs [...] c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté¹²³.». La liberté est donc un état que l'homme détient par nature, que la société affermit par ses lois et par ses institutions, mais dont il a pour charge, comme homme et comme citoyen de maintenir activement. En vertu de cette conception, la défense de la liberté autorise, dicte même la violence, la terreur et la mort. Le 20 juillet

1789, Robespierre s'écriait à l'Assemblée, justifiant le rôle salvateur pour la République des violences populaires du 14 juillet: «Eh messieurs, c'est à cette émeute que la Nation doit la liberté¹²⁴.». Trois mois après le début de la Révolution, il plaçait déjà les faits et les effets de la liberté, les actes du peuple libre plus haut que le discours formel des Constituants: «Que l'on ne nous parle pas tant de constitution; ce mot nous a trop endormis, nous a trop retenus dans la léthargie; cette constitution ne sera qu'un vain livre; et qu'importe qu'il soit fait quand on nous aura ravi notre liberté au berceau¹²⁵.».

La position de Robespierre est prise depuis longtemps. Sa critique du despotisme, ses idées sur la séparation des pouvoirs, sa théorie de la liberté doivent autant à la pensée de Montesquieu, de Diderot et de d'Holbach qu'à celle de Rousseau qu'il privilégie. Il ne s'en cache pas, mais elles ont été épurées au creuset de l'épreuve révolutionnaire. La lutte contre les ennemis de la liberté doit être conçue positivement comme une lutte pour la liberté, dynamiquement comme une recreation de l'homme, politiquement comme l'accomplissement de la volonté du peuple. Quand le gouvernement dégénère en tyrannie, c'est-à-dire lorsqu'il agit contre la volonté et contre l'intérêt de la société elle-même, alors le pacte politique est rompu, alors c'est le moment pour le peuple de se lever.

Développant une argumentation rousseauiste qu'il avait déjà utilisé dans son discours qui requerrait la peine de mort pour Louis XVI, Robespierre soutient le raisonnement suivant. La nation, dans le cas où on a abusé de sa liberté, est en état de guerre contre le tyran, et elle rentre, à son égard, dans tous les droits de la nature. Ce n'est plus d'après les lois qu'il a violées que le tyran doit être jugé, mais d'après les principes de la loi naturelle sous l'empire de laquelle il s'est remplacé lui-même. Or que prescrit cette loi? Elle impose aux hommes un double devoir; le premier est celui de pourvoir à leur propre conservation, d'où résulte le droit de punir tous ceux qui attaquent leur liberté ou leur sûreté; le second est de secourir nos semblables opprimés, d'où dérive encore le droit de punir ceux qui les oppriment¹²⁶. L'intervention vigoureusement célèbre de Robespierre contre le veto absolu ou royal puis contre le veto suspensif que Barnave voulait introduire à l'époque de la Constituante, résume bien les principes à la base de son option démocratique et de la conception de la liberté-égalité qu'elle entraîne. Ainsi se déclarant contre le veto royal, Robespierre

affirme dans son discours à l'Assemblée: «Celui qui dit qu'un homme a le droit de s'opposer à la loi dit que la volonté d'un seul est au-dessus de la volonté de tous. Il dit que la Nation n'est rien et qu'un seul homme est tout. S'il ajoute que ce droit appartient à celui qui est revêtu du pouvoir exécutif, il dit que l'homme établi par la Nation pour faire exécuter les volontés de la Nation a le droit de contrarier et d'enchaîner les volontés de la Nation. Il a créé un monstre inconcevable en morale et en politique, et ce monstre n'est autre que le Veto Royal¹²⁷.». Quant au veto suspensif il y voit la paralysie du pouvoir législatif, c'est-à-dire de la Nation par le pouvoir exécutif et donc une attaque *redoutable à la Liberté*.

La *Déclaration* marque de façon solennelle le début du nouveau pacte social, l'instant heureux qui, comme disait Rousseau, *d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme*¹²⁸. Plate-forme idéologique et politique des idéaux jacobins, elle devait rassembler autour d'elle et de la nouvelle Constitution qu'elle préface, toute la nation; les nouvelles institutions républicaines perpétuer cet instant et assurer sur les fondements des lois et la souveraineté du peuple, le règne civil de l'esprit de liberté et d'égalité. Cet esprit d'égalité n'étant *point*, comme l'écrit Saint-Just, *que l'homme puisse dire à l'homme, je suis aussi puissant que toi [...], l'esprit de l'égalité est que chaque individu soit une portion égale de la souveraineté, c'est-à-dire du tout*¹²⁹. Les institutions de la République sont désignées pour établir, ainsi qu'on le dirait en un langage moderne qui sonne familièrement à nos oreilles, la dictature du peuple et la révolution culturelle comme nécessités objectives. Elles ont pour fonction de reconduire à chaque moment de la vie sociale, ce que la Révolution et le *gouvernement révolutionnaire* a fait gagner aux hommes bons et libres par nature: la souveraineté, la liberté politique, la liberté morale, l'égalité de convention, de droit et de fait, tous ces biens qui ont été substitués à l'injustice et à l'oppression de l'ancien régime. C'est aussi, et surtout, sur les institutions républicaines que reposent les tâches de lentement développer et de transformer, ce faisant, les déterminants physiques et moraux du système social, les mœurs, les comportements, les pratiques, d'un mot, l'*habitus* des citoyens qui en sont partie prenante.

Reconstruire les bases de l'édifice social selon les lois justes et bonnes de la raison et de la nature, régénérer les hommes *dépravés* jusqu'alors par les formes et les mœurs sociales auxquelles ils

étaient assujettis est une tâche de longue haleine dont la Constitution marque l'aurore, mais ce n'est pas une tâche utopique. C'est une tâche patiente. Robespierre postule avec ses camarades révolutionnaires, avec tout son siècle, l'irrésistibilité du progrès, le caractère perfectible de l'homme, une perfectibilité qui s'avère solidaire, sur le plan éducatif, du progrès épistémique, technique et social. La vigilance et l'énergie¹³⁰ révolutionnaires des citoyens, assistés par la toute puissance de la raison et tout à la fois de la vertu qui amplifient leurs facultés, permettront de lutter contre les ennemis de la société républicaine comme de faire sauter les dernières barrières sur les voies conduisant à la félicité universelle.

Cependant si la liberté ne peut avoir de limites, et que sa réalisation est une tâche de tous les instants, si dénouer les doux liens de la fraternité risque de défaire le tissu social, si la souveraineté du peuple est la condition irréfragable de la démocratie et de l'esprit d'égalité qui doit régner dans la vie politique, l'égalité absolue entre citoyens est pour sa part jugée une chimère par Robespierre. Son sens des faits lui fait rejoindre la position des Encyclopédistes à cet égard, et déclarer qu'elle est irréalisable. Sa doctrine égalitariste comprend bien un volet politique et un volet économique mais ses préoccupations vont davantage à la défense de l'égalité des droits qu'il estime selon les catégories de la pensée politique du XVIII^e siècle un enjeu démocratique essentiel, plutôt qu'à la lutte pour une égalité des biens au demeurant impossible. Cette disproportion relative qui marque la façon de Robespierre d'envisager la question de l'égalité trouve sa raison d'être dans les déterminations idéologiques de son action mais aussi dans la dimension plus purement morale d'un imaginaire nourri à l'école de Plutarque et aux austères héros du *De viris*.

Argumentant d'une manière qui rappelle tout le grand débat du siècle sur le luxe¹³¹, la cupidité et la corruption qu'il entraîne, Robespierre croit avec Rousseau, avec d'Holbach¹³² aussi, à la vertu de la pauvreté, de la frugalité, de la simplicité qu'il oppose à la dépravation causée par la richesse. La pauvreté, le travail, l'économie sont honorables; c'est par là que les membres de la cité parviendront au bonheur et à la sérénité tranquille. Au contraire, l'esprit de jouissance, le gaspillage, la paresse ne sont pas, selon toute la tradition antique, celle de Sparte, celle de Rome des traits républicains; ils apportent avec eux le malheur des citoyens et la

déchéance de l'État. C'est pourquoi il s'agit de dénoncer les grandes richesses qui corrompent autant ceux qui les possèdent que ceux qui les envient. «Moi aussi, dira Robespierre montant en épingle la caractère intrinsèquement mauvais d'une puissance fondée sur l'argent, j'aurais pu troquer mon âme contre l'opulence, mais je regarde l'opulence non seulement comme le prix du crime, mais encore comme la punition du crime, et je veux être pauvre pour n'être point malheureux¹³³. ».

En 1792, Robespierre prononçant son discours sur les «subsistances» à la Convention, dénonce avec les accents d'un Turgot et des seconds Physiocrates selon lesquels il ne faut pas confondre la libre circulation des grains avec celle des prix, la *cupidité homicide* du commerçant qui *entasse des monceaux de blé à côté de son semblable qui meurt de faim*. Alors le droit de propriété ne tient plus; il doit être remis en question dès lors que la *spéculation mercantile se fait aux dépens de la vie de mon semblable*, qu'elle se fait *un brigandage et un fratricide*¹³⁴. On adoptera, sur cette lancée, avec la loi du maximum qui lui donne sa forme juridique, le droit de l'homme à la vie, le premier droit qui soit. Et la terreur qui sera sous la pression populaire *mise à l'ordre du jour* de la Convention en septembre 1793, touchera aussi bien les *accapareurs* qui enfreignent la loi du maximum, réputés aussitôt ennemis de la révolution, que les réactionnaires politiques. Saint-Just, appuyant les mesures prises par la Convention sous l'inspiration de Robespierre, déclare en octobre dans le *Rapport sur le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix*, «qu'il vaut mieux se passer de denrées de luxe que de courage et de vertu¹³⁵. ».

Ces préoccupations d'ordre moral conduisent Robespierre à voir dans ce qui touche à l'argent et aux biens matériels une des sources potentielles des troubles sociaux, et dans les riches, une classe de citoyens *a priori* suspecte, sinon coupable. Ce sont pour lui des exploiters qui ont contracté une *dette* envers les pauvres, et partant, ce n'est pas une matière de vengeance mais de justice de les contraindre par la loi, (il s'agit de l'article XII du projet de Déclaration) tantôt à secourir les indigents, tantôt à les soumettre (décret du 20 mai 1793) à un emprunt forcé d'un milliard. Dans une certaine mesure, la perspective moralisatrice de Robespierre explique, d'une part, sa relative indifférence devant les dispositions à prendre qui toucheraient directement l'égalité économique, l'influence, d'autre part, dans sa propension à trouver dans la

pratique de la vertu, dans la diffusion de l'instruction pour tous, objectif qu'il reprend des Lumières¹³⁶, et dans la garantie donnée aux citoyens d'un *droit au travail*, les moyens suffisants pour surmonter les problèmes sociaux d'ordre économique. Enfin même si la représentation de l'égalité, chez Robespierre, est affecté d'une valence politique prédominante, la composante morale apparaît dans le rôle définitionnel qu'il fait jouer à la vertu comme trait différentiel spécifique du peuple. La conception qu'il se fait du peuple allie jusqu'à l'identification réciproque de l'une par l'autre, un état social objectif, la pauvreté, à une propriété morale, la vertu. On dira: «le peuple est pauvre, il est donc vertueux»; mais aussi: «il est vertueux, et il le demeure, parce qu'il est pauvre.» Que le peuple soit pour Robespierre l'entité sociale porteuse par excellence de la valeur éminente (la vertu) dans son système axiologique, vient rendre compte du double mouvement dont il est coutumier sur la scène publique. On sait au demeurant les goûts simples de l'Incorruptible, et le train modeste de sa vie privée quand il s'établit chez le menuisier Duplay.

Premièrement, cette représentation du peuple et l'équation circulaire auto-validante avec laquelle Robespierre l'a construite, lui permet, d'un côté, de ranger la lutte du peuple pour la liberté et pour l'égalité comme celle du bon droit, et, par là, de faire reconnaître sa légitimité, de l'autre, de faire homologuer le champion des intérêts du peuple (Robespierre, et les robespierristes) dans l'arène politique comme le défenseur des intérêts de la justice et du bien. Deuxièmement, les ennemis du peuple ne pourront être, en revanche, que la classe sociale aux propriétés antagonistes, les riches ou les enrichis donc les méchants. Ce qui nous renvoie sur le plan politique aux Girondins, d'abord, aux Hébertistes et aux Dantonistes ensuite, aux Thermidoriens enfin, qui sont donc à la fois les riches, les corrompus, et les nouveaux oppresseurs; leur «faction» est celle des injustes et des mauvais. C'est ainsi que Robespierre peut déclarer à la Législative, assimilant sa lutte politique contre les Girondins pour l'égalité des droits à la lutte du bien contre le mal, à la lutte des amis des indigents contre ceux des riches, égoïstes et dominateurs: «Les riches prétendent à tout, ils veulent tout envahir et tout dominer. Les abus sont l'ouvrage et le domaine des riches, ils sont les fléaux du peuple: l'intérêt du peuple est l'intérêt général, celui des riches est l'intérêt particulier; et vous voulez rendre le peuple nul et les riches tout-puissants¹³⁷.». Et, qu'arrivé au pouvoir, avec

l'aide du peuple, Robespierre inclinera à fortifier le règne de la justice et de l'égalité, celui de la souveraineté du peuple, par des mesures d'ordre surtout politique et moral.

Ce type de mesures, même lorsqu'elles sont coercitives — Jean-Jacques ne dit-il pas qu'on *forcera* le citoyen à être libre, heureux et vertueux...? — ne menacent pas d'entamer la vertu du peuple; tel semble en être le critère de justification. La même logique porte Robespierre à n'introduire qu'avec précaution, dirait-on, et à soutenir sous la pression du contexte théorico-politique qui évolue, les éléments d'un programme d'égalité des biens, toujours susceptible en revanche de dépraver le peuple si celui-ci s'enrichissait de manière désordonnée. Avec la richesse vient l'avidité, l'avarice et surtout le goût de l'oppression et de la violence. Aussi, mêmes radicales, les dispositions visant directement la dimension économique de l'égalité, sont une partie de l'héritage rousseauiste des Jacobins et, comme telles, tentent de résoudre à leur manière les antinomies de l'Ancien Régime entre propriété et égalité. Rappelons-nous comment Rousseau définit l'égalité: «Il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que quant à la puissance elle soit au-dessous de toute violence et que quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre¹³⁸». Tout comme Saint-Just et les «spécialistes» du Comité, Robespierre cherche l'égalité économique dans la limitation des fortunes et la multiplication des petits propriétaires. De même les robespierristes, vers la fin de leur activité politique, croiront-ils la trouver dans l'échange de services que pratiqueront les petits producteurs à l'intérieur des communautés autonomes prévues par leurs recommandations.

Si Robespierre n'est donc pas d'accord avec la thèse radicale qui voudrait voir la *faux de l'égalité se promener sur toutes les têtes*, il a fait de l'égalité des droits, depuis longtemps, nous l'avons vu, le premier mot d'ordre de sa lutte parlementaire pendant la Législative¹³⁹, comme il le sera de sa politique, lorsqu'il tiendra de plus près les leviers de l'État et que, de manière générale, il s'oppose à toute mesure prise en faveur d'un individu ou d'un groupe particulier. Pour Robespierre comme pour Saint-Just, comme pour l'ensemble des Jacobins, l'état civil n'est bon que s'il reproduit les principes de la loi sociale; c'est dans cette perspective que son fondement est l'égalité, car celle-ci est garante de la liberté. «Après

avoir fondé l'état social sur l'indépendance, il me paraît sensible, écrit Saint-Just après ses désillusions sur la Constitution de 1791, que l'état civil pour que la société ne dégénère pas en tyrannie soit fondé sur l'égalité¹⁴⁰. ». Robespierre lutte en conséquence contre tout ce qui menace la puissance du peuple, et de même qu'il a combattu à ses côtés pour arracher sa liberté, de même maintenant qu'un danger politique aussi grand le guette dans l'exercice de ses droits fondamentaux, il affronte en son nom, la nouvelle aristocratie des riches qui s'efforce de confisquer à son seul profit le *droit sacré* de l'égalité. Ce sera donc pour défendre l'égalité politique partout où elle semble compromise que Robespierre portera d'abord ses efforts. Il s'oppose au suffrage censitaire, à l'interdiction qu'on veut faire aux citoyens passifs d'entrer dans la garde nationale — «la défense de la patrie est le droit de tout citoyen¹⁴¹. Il propose pendant la Législative d'élargir le nombre de députés et de les porter à mille. Il conceptualise à l'occasion de ses discours sur la Constitution un ensemble fondamental de questions relatives à la démocratie politique¹⁴².

La liberté du peuple restaurée et sa souveraineté acquise, la question de l'égalité économique ne devient pas pour autant l'affaire essentielle de Robespierre qui se dirige, comme nous l'avons déjà dit, vers des mesures tendant à réduire les inégalités de biens, la disproportion des fortunes plutôt qu'à les faire disparaître radicalement. Les surdéterminations morales de son action égalitariste jouent de façon d'autant plus exigeante ici que la politique économique de Robespierre se déclenche à la suite des scandales suscités par l'appât du gain et le brigandage monopoleur des fermiers opulents. La loi du maximum est d'abord destiné à protéger contre eux l'artisanat et le petit commerce. Son intérêt politique et le bénéfice idéologique que Robespierre en escompte parlent néanmoins haut et fort: défendre la cause des petits commerçants et des petits paysans contre les parvenus de la bourgeoisie d'affaires et les intrigues des spéculateurs devait en effet servir à élargir la base d'appui des Jacobins en ralliant solidement «le quatrième état» à leur politique.

Les mesures économiques vont alors en se radicalisant innover en matière sociale et préfigurer le socialisme des Égaux et de Gracchus Babeuf. Si, dans l'ensemble, les lois «économiques» seront toutes adoptées, même les décrets de Ventôse, elles ne seront pas cependant toutes appliquées avec une égale rigueur. À la

limitation du droit d'héritage et à l'établissement d'un impôt progressif sur le revenu, dont on n'excluera pas les pauvres pour de *ne pas établir une classe de prolétaires et d'ilôtes*, succède une série de lois dont le but avoué est d'éliminer les dernières traces du féodalisme. Ainsi les lois agraires du 3 juin 1793 qui prévoient la parcellisation des biens des émigrés et leur vente par petits lots payables en dix ans de façon que les paysans pauvres puissent se porter acquéreurs; la réglementation du 10 juin qui opère le partage égalitaire des biens communaux, plus de 8 millions d'arpents, par tête d'habitant; l'abolition sans indemnité des droits féodaux et des redevances, le 17 juillet 1793; et enfin, la culmination de la doctrine avec Ventôse, et le partage gratuit pour les non-possédants des biens des ennemis de la Révolution.

Cependant toutes les mesures par lesquelles les partisans de cette politique égalitariste, les Couthon, les Saint-Just aspirent à conduire la République au bonheur simple de la vertu et à l'aisance modeste de petits propriétaires, telle que la rêvait un Jean-Jacques Rousseau, ne donnent pas les résultats escomptés. Pis, elles rencontrent une résistance sourde où les réformes égalitaristes s'em-bourbent. L'immoralité individuelle que provoque la richesse, l'injustice sociale qu'elle engendre, les deux fléaux contre lesquels on luttait, ne semblent pas pouvoir être extirpés. Robespierre, en homme de son époque, confiant dans l'importance conjointe de la morale et du politique, plus exactement de *la morale du politique* comme il s'exprime lui-même, et misant comme toujours sur l'efficacité de leurs moyens pour changer plus rapidement le monde, décide alors de rallier les énergies de la nation autour d'une idée plus profonde mais dont il a la conviction qu'elle n'est point différente, ni surtout plus éloignée des idées de liberté, d'égalité, de fraternité qui animent la Constitution et sa philosophie sous-jacente.

Il faut parachever l'action de la révolution physique et politique en complétant ce que l'oeuvre de la révolution morale a amorcé. Sanctionner *la morale du peuple, c'est-à-dire, celle de tous les hommes*, [par ce] *qu'aucune institution humaine, aucun moyen national, ni bayonnettes, ni canons, ni décrets, ni motions, ne sanctionnent suffisamment*¹⁴³, et appeler la Providence à cette fonction. La cause du peuple trouvera le garant de sa vérité et de sa justice dans un Dieu bon et juste, père de l'univers et suprême intelligence; une divinité qui, selon ses propres termes, paraît à

Robespierre, *veiller d'une manière toute particulière sur la révolution française*¹⁴⁴. La Convention, semblant convaincue du mot de Voltaire qu'elle vient de placer au Panthéon, invente, le 18 floréal, *vu qu'il sert le peuple si heureusement*, un dieu républicain, et, mettant la vertu à l'ordre du jour, instaure le culte de l'Être suprême comme la pratique des devoirs de l'homme.

«Père de l'univers, suprême intelligence»¹⁴⁵

Les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, tels que les développe Robespierre le 7 mai 1794 devant la Convention, ne datent pas pour lui du printemps de l'an II. On peut y voir la traduction des conceptions personnelles, de la philosophie même, que depuis longtemps il se forge, et qu'il se décide maintenant à mettre symboliquement en enjeu à travers les objectifs éthiques et politiques visés par l'instauration du culte de l'Être suprême et l'institution des Fêtes Décadaires, c'est-à-dire les décisions de la Convention auxquelles aboutira son discours.

Déterminer les bases d'un culte national, sans exemple encore chez aucun peuple, comme s'en étonne la *Gazette de Leyde* qui résume le rapport de Robespierre et le décret¹⁴⁶ du 18 floréal, bases appuyées sur les *vérités profondes qui importent au bonheur des hommes*, aura pour effets explicites d'*affermir les principes sur lesquels doivent reposer la stabilité et la félicité de la République*¹⁴⁷. C'est ainsi que le présente l'Incorruptible à la réflexion de ses concitoyens et des législateurs rassemblés. Mais l'accomplissement de la cité libre, juste et heureuse, construite, maintenue et développée à même les lois et les institutions que le peuple souverain s'est données, constitue, aujourd'hui comme hier, l'objet prédominant auquel s'applique la lutte de Robespierre. Et maintenant, à partir du même postulat sur lequel il a fondé jusqu'ici aussi bien son programme politique que son action révolutionnaire de toutes ces dernières années, savoir, l'interdépendance nécessaire des activités de la raison théorique et de la raison pratique, désigne-t-il encore, sur le mode idéologique, de façon symptomatique, comme en creux, les problèmes et les questions auxquels il s'affronte depuis son entrée sur la scène publique aux États-Généraux. Avec l'établissement de la religion civile et par de nouveaux appels à l'exercice de la vertu, il tente de les résoudre de cette manière, à cette étape-ci de sa vie

politique. C'est de la même façon qu'apparaissent les fonctions polémiques et politiques de la déclaration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, laquelle vient comme compléter sur le plan métaphysique, la *Déclaration* de 93 des droits de l'homme et du citoyen.

Nous nous proposons de lire le grand rapport du 18 floréal an II, comme l'abrégé théorique de la pratique révolutionnaire de Robespierre. Un résumé qu'il donne — on est tenté de dire le testament qu'il livre quelques deux mois avant sa mort et, avec elle, la fin de la Révolution — des représentations essentielles investies dans son action et qui l'accompagnent, la fondent, la justifient et l'orientent tout ensemble. La préface critique à son oeuvre politique, celle qui vient de se dérouler et les éléments nouveaux qu'il projette d'y ajouter, et dans laquelle il expose ses idées sur la morale, la religion, le pouvoir et l'art de gouverner. Cet exposé explicite par lequel Robespierre dégage les *vérités* théoriques, c'est-à-dire d'après le critère dont il fait lui-même état, seules les vérités qui sont *aux yeux du législateur utiles au monde et bonnes dans la pratique*, doit servir, dans son esprit, à éclairer la signification de l'événement qui se prépare et à justifier les buts auxquels tendent ses travaux depuis toujours. C'est le Triomphe de la vertu et avec son avènement, la fin de l'opposition entre les préceptes moraux qui guident l'action de l'homme et les maximes civiles qui déterminent les pratiques du citoyen. C'est la Fête des lois, de la liberté, de l'égalité, de la fraternité, la Fête même de l'Être éternel qui influe sur le destin des nations. C'est enfin le Bonheur dans sa plénitude que se sont mérité l'élévation de l'âme et la grandeur de caractère du peuple français.

En vue de l'analyse des déterminations idéologiques que comporte son discours et des fonctions qu'il remplit, nous distinguerons dans ce qu'on peut bien appeler la philosophie pragmatiste de Robespierre, deux principaux aspects sous lesquels nous l'examinerons, tout en gardant à l'esprit qu'ils ont partie liée et qu'ils se supposent l'un l'autre.

Le premier aspect renvoie à la dimension morale et métaphysique des positions de Robespierre auxquelles nous comparerons les conceptions du philosophe sur lequel il s'appuie nommément, Rousseau, pour combattre l'athéisme et le matérialisme des ennemis de la République, les vivants et les morts, les ennemis de l'extérieur comme ceux de l'intérieur. Robespierre voit dans leurs idées la

cause de leur corruption et de leur immoralité en même temps que le système doctrinal qui soutient leur conspiration contre la liberté et l'égalité du peuple. En contrepoint, on se référera dans cette partie à l'*Émile*, et en particulier à la *profession de foi du vicaire Savoyard* laquelle développe, en sus des considérations ontologiques sur la nature de l'âme et de Dieu, sur la matière, sur les rapports du corps et de l'esprit, les dogmes de la religion naturelle¹⁴⁸ que s'est appropriée Robespierre.

Le second aspect engage, avec la mise au jour de la dimension politique du rapport de Robespierre, la discussion sur la double fonction que devait remplir pour Robespierre, l'institution du culte de la Révolution: d'une part, consolidation des mœurs, des sentiments, des comportements et attitudes civiques, tout ce qu'on embrasse en anthropologie culturelle ou en sociologie sous le terme commode d'«éthos»; d'autre part, réunification des citoyens, quels que soient leurs oppositions de classes et leurs appartenances à des *factions* antagonistes. On se rapportera encore ici à Rousseau, mais cette fois au Rousseau du *Contrat*, et tout spécialement à la théorie de la religion civile que celui-ci développe en fin du livre IV au chapitre VII. Ce chapitre que Rousseau a destiné, comme on le sait, à traiter du problème des rapports du religieux et du politique, peut être vu comme une profession de foi civile qui répondrait à la profession de foi religieuse du vicaire. Rousseau, accomplissant lui-même ce qu'il invitait Voltaire à faire, du temps de sa lettre sur la Providence (18 août 1756), comme on a appelé cette lettre par la suite, établit, en effet, à côté des dogmes purement civils (la sainteté du contrat social et des lois) un «code moral», une sorte de «catéchisme du citoyen.¹⁴⁹».

«N'EST-CE PAS LUI QUI DÉCRÉTA LA RÉPUBLIQUE?»

La rencontre de Robespierre avec Rousseau, de l'Être suprême et du vicaire savoyard, est loin d'être fortuite. La comparaison que l'on tente s'autorise davantage d'une unité de problématique que des allusions, fussent-elles explicites, de Robespierre au *précepteur du genre humain* comme il qualifie le philosophe ou de ses longues paraphrases du texte rousseauiste. Et le plus intéressant pour notre lecture est de pouvoir dégager la dynamique de cette unité: la continuité thématique du discours Rousseau-Robespierre masquant, *prima facie*, les résultats factuellement différents de l'activité symbolique, et qui par là même lui donnent sa spécificité, chez Robespierre et chez Rousseau. C'est que la même problématique

qui se construit chez l'un et chez l'autre, soit celle des rapports du moral, du métaphysique, du politique, se complexifiant, d'une part, de tous les jeux de «mimêsis», est, d'autre part, approchée par le sujet-agent interprétant, selon ses caractéristiques intentionnelles propres.

Pour Rousseau, pour le méditatif, le solitaire, la profession de foi civile (du *Contrat*) se soutient à grand peine, et uniquement par le biais des thèses morales et anthropologiques, de la profession de foi religieuse et métaphysique. Rousseau tente par le chapitre de la religion civile qui, du reste, n'entrait pas dans la rédaction primitive du *Contrat*, de surmonter surtout un problème ontologique: le dualisme qui détermine toute sa réflexion l'empêche ici encore de résoudre les antinomies familières à sa conception de l'homme et des rapports de celui-ci à son monde. Et, sur le plan théorique où il se place, sa profession de foi civile ne parvient pas de façon satisfaisante à articuler l'opposition entre l'homme et le citoyen.

Pour Robespierre, pour l'homme d'action, pour le maître de la majorité politique, c'est au contraire la profession de foi civile et morale qu'il importe au premier chef d'instituer au moyen de la profession de foi religieuse. Il ne retient de la religion de Rousseau que sa liaison avec la morale naturelle et l'affirmation de la dignité de l'homme en tant qu'homme; et de sa métaphysique, deux croyances: l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme. Celles-ci lui paraissent suffisantes pour justifier ou fonder son action. L'interrogation philosophique passionne peu Robespierre, la critique théoriquement désintéressée encore moins. Sa perspective est d'emblée politique et utilitariste. Or ce sera précisément par son pragmatisme que Robespierre dénoue les contradictions où s'enferme un Rousseau partagé entre individualisme subjectiviste et nécessités du civisme. Robespierre articule, dans et par les faits, les propriétés de l'homme à celles du citoyen; et, pour lui, c'est à la volonté du législateur qu'il appartient, en créant les institutions sociales adéquates, de faire correspondre les pratiques du privé et du public. C'est aux *défenseurs de l'humanité*, au peuple éclairé, de faire s'accorder les lois du monde social et du monde de la nature. C'est à la marche lente mais sûre de la raison publique de faire valoir *contre les trônes étrangers et la ligue des riches* qui les soutient, la liberté, l'égalité, la fraternité, la vertu: le *caractère imposant de la Révolution française*¹⁵⁰.

Le 20 prairial, la première fête de l'Être suprême, doit sanctionner aux yeux du monde, de ses partisans comme de ses adversaires, en

même temps qu'elle l'incarne, la réussite d'une morale et d'une politique unificatrice. Réconciliant à sa manière Voltaire et Rousseau, puisant dans le discours des Philosophes ce qui lui convient comme *préface de [sa] Révolution*, invoquant à l'appui de ses principes les grandes figures de l'Antiquité grecque et romaine¹⁵¹, Robespierre célèbre avec la religion de l'Être suprême, les maximes d'une morale qu'il est parvenu à intégrer, sous l'égide de la *vertu, de la vérité et de la nature*¹⁵², aux grands principes démocratiques des Conventionnels et aux nouvelles institutions républicaines.

L'objet de l'action symbolique à valence idéologique chez Rousseau, ce sur quoi porte son activité de représentation est un ensemble de thèses qu'il recueille, à l'intérieur de la conjoncture discursive polémique et politique du moment, dans la tradition philosophique de son époque alors que Robespierre applique sa raison critique aux textes (déjà idéologiquement constitués) de Rousseau (et vraisemblablement de Condorcet et de Montesquieu) selon le critère de l'utilité pratique. La forêt de Montmorency, le cabinet de travail sont les lieux tranquilles où se déroule l'action de Rousseau; le tumulte des «Amis de la liberté et de l'égalité», le fracas de la Convention, le champ d'action de Robespierre. Ce que Rousseau veut servir avant tout est la cause de l'homme, son autonomie, sa liberté, une société fondée sur les notions de justice, de fraternité, de vertu. Robespierre, promouvoir la cause du peuple comme collectivité, sa souveraineté et sa liberté. Le point de mire auquel il ajuste son action est toujours la démocratie: la Révolution de la vertu où les droits des individus sont aliénés au profit de l'État, où l'amour de la patrie est l'amour des lois et de l'égalité, et se manifeste dans la fraternité des réjouissances civiques et du culte de l'Être suprême.

De ce point de vue, l'unité de la problématique tient, en définitive, au mouvement circulaire des thèmes autour desquels elle se construit. Dans les deux cas, on va de la politique à la morale, de la morale à la métaphysique et à la religion, et de là, de nouveau à la politique, ainsi de suite; mais l'ordre du mouvement est différent selon que l'on a affaire à Rousseau ou à Robespierre.

Rousseau subordonne sa modélisation du politique à des fondements métaphysiques et anthropologiques. Robespierre exploite lesdits fondements, auxquels il adhère sincèrement, là n'est pas la question, pour des buts éthiques et politiques précis: resserrer les liens sociaux distendus, moraliser la République,

opposer le culte de l'Être suprême, de la Sagesse comme le culte du Peuple au culte orgueilleux de la Raison, celui de ses adversaires girondins ou autres, riches et athées. Et, pour finir, aller jusqu'à embrigader la Providence dans le club des Jacobins: Dieu prenant parti pour la liberté contre la tyrannie, pour la France révolutionnaire contre Léopold, pour l'opprimé contre le dominateur, pour le pauvre contre le riche. Le code divin est celui-là même que le coeur du peuple observe et que son bras applique, la justice, l'égalité, la liberté; son ordre, celui de la République:

«N'est-ce pas lui dont la main immortelle, en gravant dans le coeur de l'homme le code de la justice et de l'égalité, y traça la sentence de mort des tyrans? N'est-ce pas lui qui, dès le commencement des temps, décréta la République, et mit à l'ordre du jour pour tous les siècles et pour tous les peuples, la liberté, la bonne foi et la justice?⁵³».

Le processus de production de l'objet sociosémiotique, le processus de la «sémiosis», primaire et secondaire, parcourt donc les étapes que nous avons dites, réglé selon un schème générateur, le schème mimésique de la simulation-originalité⁵⁴. Par le terme d'objet sociosémiotique, on entend, comme tout à l'heure, l'ensemble des représentations de Robespierre, en tant que lecteur de Rousseau. Il s'agit, en l'occurrence, de tous les artefacts signifiants relatifs à l'Être suprême et au contexte mondain immédiat qui se déposent dans l'environnement politico-culturel pour venir en retour agir sur lui. L'activité symbolique⁵⁵ du sujet-agent interprétant, ici, au premier chef, Robespierre, s'empare d'éléments de la doctrine métaphysique, religieuse, morale, politique de Rousseau, et les réinterprète, réagencant la configuration des relations que ceux-ci entretiennent entre-eux, les homogénéisant et les rééquilibrant. Homogénéisation, régulation, rééquilibration qui se font aussi bien en fonction de la sphère psychique personnelle composée des modèles imaginaires que de la conjoncture socioculturelle du moment. Ce à quoi nous avons alors affaire, ce qui est ensuite livré à l'auditeur ou au lecteur de Robespierre, la modélisation robespierriste du texte de Rousseau n'est pas autre chose que le fruit gémellaire de telles opérations.

Le discours de Robespierre, le discours au sens large (linguistique et non-linguistique) que nous voyons se déployer a travaillé à même le discours de Rousseau pour l'adapter, aussi bien avec

d'autres discours, aux occurrences, aux faits, aux événements de sa propre vie, privée et publique, et le (les) renouveler de manière inédite. On comprend alors que les idées de Robespierre ne sont pas une simple reprise, une répétition de certains thèmes de la pensée de Rousseau, ou d'autres sources, mais qu'elles en représentent un bouleversement original.

Ainsi, du point de vue des aspects que nous allons examiner maintenant plus en détail, tant pour le premier aspect, celui qui renvoie à la dimension morale et métaphysique des positions de Robespierre, que du second aspect, la fonction idéologique des artefacts signifiants qu'elles entraînent et qui les justifient avec l'institution d'une religion civile mettant la vertu à l'ordre du jour, nous voudrions, par rapport aux thèses correspondantes de Rousseau dont (pour le *Vicaire*) nous ferons d'abord état, découper le rapport du 18 floréal et les discours qui lui sont associés, selon deux paliers interactifs de représentations: les croyances personnelles de Robespierre, la polémicisation et la politicisation des concepts moraux et religieux. Nos hypothèses de lecture postulent que l'on retrouvera, à ces deux paliers, une reproduction-transformation du discours rousseauiste. Reproduction-transformation dont le moteur est le bonnet rouge de la politique révolutionnaire jacobine. On verra donc, pour le dire plus courtement, comment Robespierre met le bonnet rouge à Rousseau! et que nos amis historiens¹⁵⁶ me passent pour le plaisir de la formule, cette paraphrase malicieuse de Hugo.

«OSEE CONFESSER DIEU CHEZ LES PHILOSOPHES»

L'idéologie dominante des Lumières identifie, comme on l'a déjà vu au chapitre précédent, le développement de la pensée scientifique de la nature avec le développement de la philosophie naturelle. Diderot, chef de file avec d'Holbach, du «parti des Philosophes», dédie de manière symptomatique son ouvrage, *L'interprétation de la nature* (1753) «aux jeunes gens qui se disposent à l'étude de la philosophie naturelle». Cette oeuvre, poursuivant explicitement sur le terrain de la réflexion épistémologique, le combat polémique et politique des Encyclopédistes, entend contribuer ainsi au triomphe de la «grande révolution théorique» telle que l'annonce précisément la Pensée V: appliquer l'exemple newtonien aux domaines croisés de la physique expérimentale et de l'histoire naturelle et en tirer les conclusions philosophiques aptes à fonder une nouvelle vision du monde.

C'est en regard de la conjoncture idéologique d'ensemble que je commencerai par faire référence ici aux thèses relatives à l'idée de nature dans *L'Interprétation*. La brève présentation du modèle dominant d'explication a comme avantage de situer les thèses de Rousseau et sa façon polémique de mettre en avant un modèle largement plus marginal. Surtout, Rousseau prend lui-même explicitement dans *l'Émile* le contrepied de la perspective défendue par Diderot. Il définit ainsi par opposition ses propres positions au sujet de la nature avant d'en tirer les conclusions qu'il estime pertinentes par rapport à la question de Dieu, de l'âme et de l'homme. Conclusions dont, je le rappelle, s'inspirera Robespierre, sans les discuter plus avant, pour les exploiter à ses fins propres, indirectement polémiques et directement politiques, contre ses adversaires. Ayant majoritairement cela en vue, c'est-à-dire les rapports Robespierre-Rousseau quant aux fonctions idéologiques que joue dans leurs discours respectifs, la représentation de l'Être suprême et du rôle de l'homme dans la cité, je ne rapporterai des propositions doctrinales de Diderot que celles que j'estime les plus significatives dans la confrontation entre l'ontologie de *L'Interprétation* et celle impliquée par la Profession de foi du Vicaire.

On n'a guère besoin de fouiller longtemps pour rendre apparente la nature de la fracture ontologique séparant Diderot de Rousseau ainsi que les effets idéologiques dont elle s'accompagne. Le clivage entre les deux philosophes se manifeste dans toute son ampleur aussitôt que l'on relève, en amont, pour ainsi dire, leurs postulats respectifs différents concernant la réalité qui est subsumée par chacun d'eux sous le terme de nature; et en aval, les effets directement polémiques et indirectement politiques de leur discours respectif sur la nature et sur l'homme naturel.

Diderot, pour résumer massivement les déterminations ontologiques de son modèle d'explication¹⁵⁷, propose une conception matérialiste moniste — et athée — de la nature. Les postulats philosophiques dont il part s'appuient sur les recherches des chimistes et des physiologistes contemporains et déterminent sa définition des phénomènes physiques et sociaux. Diderot pose une seule réalité: la nature dont l'homme est une production. L'univers est fait de matière et de mouvement, sa marche est réglée par la chaîne des causes et des effets.

La thèse de l'unité de la nature, unité du monde physique et de l'homme, sera reliée à ce matérialisme moniste. L'unité de la nature sert aussi à établir l'universalité du déterminisme et l'absence concomitante de hasard. *Le rêve de d'Alembert*, (1769)¹⁵⁸ écrit un peu plus tard, approfondit la notion fondamentale de matière ainsi que l'idée féconde de niveaux d'organisation matérielle. La matière est énergie, momentanément retenue et comprimée. Diderot démontre à d'Alembert qu'entre l'animal et lui, il n'y a de «différence que dans l'organisation», «que la sensibilité «est propriété générale de la matière», ou, du moins, par concession à l'épicurisme antique, «un produit de l'organisation¹⁵⁹». La pensée est une propriété de l'être organisé, une «fonction de cette parcelle particulièrement complexe de la matière qui est appelée cerveau humain»¹⁶⁰. La distinction que fait Diderot des degrés qualitatifs de la matière lui permet de fonder sa théorie de la connaissance, le sensualisme matérialiste. En énonçant que la sensibilité n'est pas de la matière mais qu'elle en est une propriété, «nous ne faisons qu'énoncer, nous dit Diderot, des phénomènes conjoints, [...] phénomènes qui nous sont connus par l'expérience¹⁶¹».

Comme nous l'avons déjà noté, on retrouve dans l'idée de nature, au dix-huitième siècle, le dosage de deux éléments: réel et idéal, fait et droit, positif et normatif. La combinatoire se trouve à l'origine des valences idéologiques diverses affectant la représentation de la nature au long du siècle: celle-ci revêtant tour à tour une fonction répressive, une fonction lénitive, une fonction critique. Pour *l'Encyclopédie*, et en particulier pour Diderot, prendre la nature comme base du modèle d'explication au lieu de l'hypothèse Dieu ou de la Providence, et la redéfinir pour la purger de toute dimension mystique ou religieuse, sert à combattre sur le plan de leurs fondements, les formes diverses, conceptuelles ou politiques, du dogmatisme et de l'intolérance ainsi qu'à dénoncer toutes les sources possibles de l'erreur ou de la tyrannie.

Les postulats naturalistes de la philosophie de Diderot lui font proposer un humanisme athée résolument rationaliste, hostile à toute idée de transcendance. L'«homme naturel» de Diderot sensible aux possibilités de l'action humaine croit au progrès et à la puissance dynamique d'une raison orientée par les objectifs de l'eudémonisme social. Diderot a une vision optimiste de l'histoire: le développement des Lumières provoquera les changements sociétaux et idéels pour lesquels il combat, lui et ses frères en humanité, la fin de la

«tyrannie» politique, la liberté, l'égalité, le bonheur terrestre.

Ouvrage heureux de la nature, l'homme ne saurait «dégénérer» du fait de l'institution sociale, comme le pense Rousseau: il n'y a pas de coupure ontologique ni de contradiction scientifique ou éthico-politique entre l'état de nature et l'état de société; seulement un passage naturel, voulu par les lois de l'évolution, que l'espèce humaine franchit et dont l'idée de progrès et l'idée de sociabilité naturelle suffisent à rendre compte.

La grande leçon qu'administre le matérialisme moniste de Diderot ou celui de ses frères d'armes, est que système de la nature et système social ne sont plus à distinguer. Les relations entre monde de la nature et monde de la culture, entre monde physique et monde moral régis par un déterminisme identique ne peuvent être conflictuelles car les lois qui les ordonnent sont les mêmes. Ici encore l'appareil catégoriel de Diderot, des Encyclopédistes est étranger à la vision historique de Rousseau qui se déploie plutôt, ainsi qu'on l'a fait remarquer¹⁶², selon le schème ternaire de la pensée chrétienne: l'éden, la chute, la rédemption.

C'est en grande partie la rétention chez Rousseau de ce dernier schème qui lui ferait substituer le concept religieux de régénération à celui rationaliste de progrès¹⁶³, et soutenir son argumentation à coups de paradoxes ou d'antinomies non résolues entre nature et culture, entre lois naturelles et lois contractuelles. La «lumière naturelle» qui signifie tout bonnement, lorsqu'elle est invoquée par Diderot, la raison humaine orientée par «l'utile» et les nécessités pragmatiques, est chargée de veiller au triomphe de la philosophie naturelle et de l'explication scientifique, déterministe et expérimentale. Sa fonction est d'élucider les lois de la nature, c'est-à-dire de rendre compte de ses mécanismes comme des rapports entre tous les êtres composant le champ du savoir et de l'action. Le vrai et le bien sont fondés sur l'unicité de la nature matérielle, autonome et sensible, sur l'expérience et la nécessité pratique. Être homme, c'est être sensible *et* raisonnable, c'est obéir en tout au code de la nature que déchiffre la Raison théorique et pratique.

On peut intuitivement apercevoir déjà combien différentes seront chez Rousseau les déterminations ontologiques ou idéologiques enveloppées par son idée de nature. Le nerf sensible est tôt saisi et l'affrontement évident entre une vision moniste et une vision dualiste des choses. Mais la duplicité ontologique fonda-

mentale de l'univers rousseauiste entraînera vite, sinon son éclatement, du moins une équivocité conceptuelle et idéologique telle qu'elle ira jusqu'à compromettre sérieusement son unité théorique.

Il n'est pas indifférent de constater, pour commencer, l'absence chez Rousseau d'une définition précise ou du moins constante de la nature. La fluidité de sa pensée est remarquable à cet égard: la nature apparaît tantôt comme renvoyant à une réalité laïque, tantôt à une réalité divine. Lorsqu'elle est pensée comme laïque, elle est identifiée à la réalité humaine qui elle-même est posée comme duelle, spirituelle et matérielle: une âme (siège des forces actives de la conscience) et un corps (réceptacle passif); lorsqu'elle est divine, elle s'associe métaphysiquement à «l'amour de l'ordre»¹⁶⁴ qui, à son tour, caractérise la «bonté (naturelle) de Dieu»¹⁶⁵. Cette fluctuation définitionnelle a été fort bien résumée par Pierre Burgelin, qui écrit dans son introduction à l'*Émile*: «La nature a une voix, des mains, des ténèbres et des lumières. Elle est puissance et invitation, germe et floraison. Elle va des fonctions physiologiques à la conscience morale, inclut et exclut la sociabilité, la passade sexuelle et l'amour conjugal, elle interdit science et réflexion, mais appelle la raison. Elle désigne enfin la campagne verdoyante et son auteur»¹⁶⁶.

Sans que nous ayons à quitter l'*Émile*, on s'adressera explicitement maintenant au passage connu sous le nom de «la profession de foi du vicaire Savoyard»¹⁶⁷, pour trouver des indications relativement fermes sur les points saillants de l'ontologie rousseauiste. Écoutons donc avec Émile ce que dit «l'homme de paix»; campé comme il l'est soigneusement par Rousseau, le vicaire parle, en pleine nature, tirant son inspiration à la fois du spectacle qu'offre celle-ci et de «la lumière intérieure», cette dernière à ne pas confondre avec la *lumière naturelle* que définissent les «philosophes mensongers»¹⁶⁸.

Le point de départ de la réflexion de Rousseau est, fort cartésien, la nature de l'homme plutôt que la nature du monde; le premier trait caractérisant son ontologie se rapporte en effet à la thèse d'un dualisme substantiel. Il existe (attesté par le «sentiment intérieur») une matière qui m'affecte mais qui est séparé de moi et, par conséquent, Rousseau peut déclarer qu'il y a, d'une part, une réalité matérielle constituée par les corps et dont fait partie mon propre corps, d'autre part, une réalité spirituelle: «Tout ce que je

sens hors de moi et qui agit sur mes sens, je l'appelle matière, et toutes les portions de matière que je conçois réunis en êtres individuels, je les appelle des corps¹⁶⁹.».

Rousseau s'appuie ensuite sur ce dualisme ontologique pour se séparer, sur le terrain de la théorie de la connaissance, de ses adversaires «philosophes»: il abandonne la gnoséologie matérialiste sensualiste et, récusant le postulat maître de cette doctrine, il affirme la distinction entre le jugement et la sensation: «Juger et sentir ne sont pas la même chose¹⁷⁰.». L'opposition passe elle-même par la distinction entre la «force active» du jugement qui compare et la passivité des sens qui sont du corps. Un second dualisme, celui-ci à l'intérieur de la dimension ontologique de la connaissance, se greffe ainsi au premier. Nous sommes doubles en tant qu'êtres connaissants: actifs et passifs. Ce dualisme dédoublé permet à Rousseau de conclure alors qu'en tant qu'être producteur de jugement, «je ne suis pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent, et quoi qu'en dise la philosophie¹⁷¹, j'oserai prétendre à l'honneur de penser¹⁷².».

Rappelant sa règle méthodologique première, savoir, s'en tenir au «sentiment» ou bon sens naturel, il continue pour déclarer, de façon surprenante à première vue: «ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même¹⁷³.». Le tour s'expliquerait, d'une part, par l'influence probable de Condillac en cette matière, d'autre part par un glissement conceptuel qui nous fait passer du sensitif pur, identifié à la passivité, au sentiment impliquant une certaine activité et qui, de ce fait, pourrait finir par se confondre avec l'activité du jugement proprement dit. La discussion qui suit le rappel de cette règle, la discussion sur les causes de l'erreur, est éclairante à cet égard, d'autant plus que Rousseau y réaffirme pour des raisons de sûreté méthodologique, la supériorité de la «raison sensitive» sur la «raison intellectuelle», et sans équivoque possible, cette fois. Ce qui plus est, faisant état d'une autre règle méthodologique pour lutter contre l'incertitude, il se réclame, tout comme un Diderot ou un Helvétius, du critère suprême de «l'utile» et du «pratique»¹⁷⁴.

Les thèses relatives à la matière nous révèlent encore une seconde caractéristique différentielle de l'ontologie rousseauiste: le refus de l'autonomie et de l'éternité de la matière.

Rousseau, s'élevant explicitement contre les définitions que donne Diderot¹⁷⁵ des propriétés de la matière, déclare que «l'état

naturel de la matière est le repos [...] Mon esprit refuse tout acquiescement à l'idée de la matière non organisée se mouvant d'elle même ou produisant quelque action¹⁷⁶.». Et puisque les causes du mouvement de la matière ne sont pas contenues dans la matière et que celle-ci ne fait que recevoir le mouvement, Rousseau affirme qu'il y a un premier moteur, un Dieu dont la volonté est créatrice. Cela constitue même son «premier principe»: «Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature¹⁷⁷.». Le «deuxième principe», savoir, «si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon certaines lois me montre une intelligence¹⁷⁸», relié de la sorte à son premier principe, permet à Rousseau de construire deux argumentations dirigées toutes deux contre les thèses scientifiques du matérialisme des Encyclopédistes en général et contre Diderot¹⁷⁹, en particulier.

Il s'agit, premièrement, de défendre le dualisme substantiel en montrant derechef qu'il existe une volonté active mouvant un corps passif; deuxièmement, de faire remonter aux desseins ordonnateurs d'une intelligence suprême, le déterminisme observé dans le monde physique. Rousseau, après une attaque passionnée contre les «idées générales et abstraites», attaque dont il est au reste coutumier¹⁸⁰, établit la «nécessité d'une intention», d'une intelligence, d'une volonté puissante et sage pour gouverner le monde et les hommes ainsi que pour leur donner des lois¹⁸¹: «Cet Être qui veut et qui peut, cet Être actif par lui-même, cet Être, enfin, quel qu'il soit qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu¹⁸².».

Il faut ajouter à cet ensemble de thèses ontologiques dont on aura fait remarquer chemin faisant, la valence idéologique, deux thèses supplémentaires lesquelles impliquant aussi bien la philosophie de l'histoire de Rousseau que sa philosophie de l'action, ont intéressé plus directement peut-être la pensée des hommes de la Révolution, (la théorie de la volonté générale sur laquelle s'appuie la lutte pour la souveraineté du peuple¹⁸³) et ses lecteurs philosophes de l'étranger qui, au moment de la Révolution française, réfléchissent sur l'esprit de cette Révolution, tel le grand Kant, ainsi qu'on le verra dans notre dernier chapitre. L'Aufklärer, par excellence, qui entreprit de justifier, avec ce qu'il appella les postulats de la raison pratique, les thèses de Rousseau sur les «évidences» de la conscience et sur la liberté première de l'homme.

Considérons d'abord la première thèse relative au statut de l'homme au sein de la création. Rousseau vient de reconnaître à

Dieu le statut de «l'Être suprême». L'homme, lui, tiendra le premier rang parmi les créatures en vertu de sa volonté, de son intelligence et de son action¹⁸⁴. S'il est déclaré «roi de la terre», c'est seulement dans la mesure où il réplique ici-bas les attributs de Dieu. Rompant avec la tendance anthropologique dominante de son siècle, avec Buffon, avec les philosophes comme Diderot ou d'Holbach qui n'accordent pas de supériorité ontologique particulière à l'homme sur l'animal autre qu'une complexification de l'«organisation» (physiologique) chez l'homme, Rousseau justifie la maîtrise de l'espèce humaine (le droit «d'inspection sur le tout» qu'il lui confère) par ses propriétés «spirituelles» uniques. C'est dire, tout compte fait, que la position régaliennne de l'homme est méritée de droit par «l'homme moral», de fait par le «citoyen» qui accomplit cet homme; de là, incidemment, l'importance politique d'une éducation de «l'homme nouveau» fondée sur cette perspective. L'homme est doté, à *l'image* de Dieu, d'intelligence et de volonté; son action est créatrice, puisque un homme peut se modifier lui-même ou son environnement et qu'il peut édifier, il a même la tâche expresse de le faire, un ordre social artificiel qui *imitera* l'ordre de la nature voulu et pensé par Dieu. De même, l'homme étant créé libre et responsable par Dieu, il a la capacité d'être vertueux et, par là, de s'élever à la vérité et de vivre heureux.

Le bonheur s'atteint à travers la vertu qui est la caractéristique maîtresse du sage: l'homme conformera sa conduite, sa pratique à la loi de la nature, c'est-à-dire, pour Rousseau, au principe (divin) d'ordre. Il saura ainsi se garder du mal (de la dénaturation, du désordre, ces termes sont équivalents), exercer de façon responsable son libre-arbitre, d'un mot, être guidé par le «sentiment intérieur» (la conscience morale) en vue de sa régénération progressive, épistémique, morale et sociale.

Songons ici à la fortune jacobine et robespierriste du pathétique cri du vicaire: «Conscience, conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu; c'est toi qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle, et d'une raison sans principe¹⁸⁵». Chez Robespierre, tout comme chez Rousseau, la notion de la conscience morale a pour fonction

d'assurer plus solidement que ne peut le faire la raison, les préceptes de la loi naturelle. La conscience comme instinct divin ne fonde pas seulement la moralité des actions humaines et celle de la politique, mais elle fait l'excellence de la nature de l'homme; elle nous élève à la vertu et ensemble à la vérité.

L'équilibre de la volonté et de l'intelligence ordonnatrice de Dieu se retrouve à l'échelle de l'homme, lequel par sa liberté est placé hors du «système ordonné» de la Providence alors même qu'il est assujéti aux lois biologiques. Sa volonté (formée par l'éducation) meut librement son corps en respectant l'harmonie de ses activités affectives, intellectuelles et morales; de même, la volonté générale gouverne le corps social en respectant l'accord des éléments du système¹⁸⁶. Il ne faudrait cependant pas voir dans ces propositions à caractère hiérarchique, une déification de l'homme, ainsi qu'on le fait habituellement, mais bien une description de l'homme «tel qu'il a dû sortir des mains de la nature»¹⁸⁷, tel qu'il peut redevenir dans l'état civil par la vertu et la sagesse lorsqu'il se fait à l'image de Dieu, libre, bon et heureux¹⁸⁸.

Et c'est bien là le pari scientifique et éthique de *l'Émile* et du *Contrat* que Robespierre entreprendra de tenir sur le plan politique où il en déplace les enjeux! Rousseau conclut, donnant explicitement sa signification idéologique à sa thèse sur la suprématie humaine: «Pour moi qui n'ait point de système à soutenir, moi homme simple et vrai que la fureur d'aucun parti n'entraîne, et qui n'aspire point à l'honneur d'être chef de secte, content de la place où Dieu m'a mis, je ne vois rien après lui de meilleur que mon espèce, et si j'avais à choisir ma place dans l'ordre des êtres, que pourrais-je choisir de plus que d'être un homme¹⁸⁹.».

La deuxième thèse, il s'agit plutôt d'un ensemble de thèses, concerne la «pensée et la nature de l'esprit humain¹⁹⁰.». Rousseau en fera dériver les maximes pour la conduite générale de l'action ainsi que les principes sur lesquels le précepteur d'Émile appuie l'éducation de ce dernier et qui devront le délivrer «de tout cet effrayant appareil de philosophie».

La nature de l'homme n'est pas matérielle. Il y a une unité du moi intérieur en dépit du dualisme des deux substances, spirituelle et corporelle. Cette unité repose sur le sentiment intérieur de liberté, tel est le noyau actif de l'ensemble des thèses. Rousseau assoiera ses postulats centraux d'une double façon, négative et positive. D'une

part, il combat la doctrine du matérialisme¹⁹¹ qui affirme l'unicité matérielle substantielle et qui doute qu'un «être purement matériel pense ou non¹⁹²», ainsi que la doctrine associée qui sépare les facultés ou «puissances de l'homme», liberté, volonté, jugement¹⁹³, ou même, plus fortement, qui nie comme Helvétius que «volontés» ou «pensées» soient autre chose que des effets de nos sensations, refusant, au nom de l'universalité du déterminisme, toute signification ontologique au «pouvoir libre¹⁹⁴». Rousseau, d'autre part, espère résoudre ou du moins dépasser le dualisme ontologique et cognitif ayant jusque-là nourri objectivement ses thèses antérieures, dualisme qu'il considère, à son point de vue, comme non contradictoire avec l'unité postulée de l'âme. C'est pourquoi il avance, positivement parlant, trois séries d'arguments qui feront jouer les «évidences de la conscience» contre le matérialisme de son époque.

Première *évidence*: «je ne reconnais plus [dans l'homme] qu'une substance» spirituelle¹⁹⁵. Rousseau examinant la nature de l'âme y découvre, à la base de ses «mouvements», «deux principes distincts à première vue: l'un d'élévation aux «régions du monde intellectuel» et l'autre de chute ou d'asservissement «à l'empire des sens». Ce qui ferait de l'homme intérieur, un homme double¹⁹⁶. Rousseau tient cependant à dénier que ces mouvements contraires constituent une véritable opposition entre forces actives et forces passives de l'âme. Il semble suggérer, de manière assez incertaine, qu'on doit y voir plutôt une tension dynamique entre, d'une part, un principe d'équilibre et, d'autre part, un principe de déséquilibre¹⁹⁷.

Je propose d'aller au-delà de la formulation très confuse que fait Rousseau du concept de l'unicité substantielle et de ressaisir le cœur de son intuition. Le concept qu'il met de l'avant est, en effet, défendu par lui de façon à ce point ambiguë que le traitement en vient à menacer la compréhension du concept même qui est proposé. Transposer en termes modernes son argumentation nous aidera à mettre au jour la fonction que joue cette thèse dans le dispositif conceptuel rousseauiste ainsi que son efficace idéologique.

Je dois dire immédiatement, cependant, ce qui m'autorise à procéder ainsi: je soutiens que Rousseau abandonne effectivement mais non en droit¹⁹⁸, les cadres de la pensée substantialiste; peut-être ne parvient-il pas tout bonnement à penser l'impensé conceptuel de l'époque? Il n'arrive pas, notamment, à transgresser la conception contemporaine du principe de causalité alors qu'un Diderot, et ses intuitions fulgurantes, se révèle sur bien des points théoriques et

scientifiques majeurs un précurseur d'une toute autre envergure. Toujours est-il que l'unité de l'âme, c'est-à-dire, pour Rousseau, l'unité de l'homme sage ou de l'homme connaissant, ne repose pas tant sur l'innéisme d'une essence qu'elle ne dépend, en fait, d'un processus constant d'équilibration entre forces contraires. Ce sera, au demeurant, de la même manière qu'il se proposera dans le *Contrat* de fonder l'unité de l'homme et du citoyen sur la religion civile comme force homéostatique régulant les activités sociales. Autrement dit, l'épiphanie de la vertu ou de la vérité ne résulte pas de données ontologiques statiques, mais elle se révèle dynamiquement à même la praxis de l'homme; ce que d'aucuns aujourd'hui appellent son autopoïèse.

L'unité de «l'homme moral» n'est ni donnée d'avance, ni pour toujours, elle est réellement un effet, celui d'une synergie renouvelée entre activités opposées: d'une part, toutes les (bonnes) activités de naturation orientées par un principe d'ordre, d'autre part, toutes les (mauvaises) activités de dénaturation¹⁹⁹ déterminées par un principe de désordre. L'âme est ainsi une, mais c'est au prix de la conquête constante d'un équilibre de forces; il s'agit du seul «concert», comme dit Rousseau, qui puisse assurer l'aboutissement de la marche vers la vertu et la recherche de la vérité. La lutte pour le maintien de l'ordre contre les forces du désordre fait pareillement tout le secret d'une éducation qui a choisi de former Émile en l'exerçant à appliquer les principes susceptibles de préserver en lui ledit équilibre. La substance de cet «homme intérieur» est composée d'une double chaîne: d'un côté, la chaîne corps >>><< sens>><< passions, de l'autre, la chaîne âme>><< liberté>><< raison >><< activité. Il faut donc veiller sur le registre ontologique à valoriser la «deuxième chaîne», au nom du succès final de la vertu, de la vérité, du bonheur. Le résultat cherché sera obtenu par l'interaction dialectique des deux sous-systèmes composant le système-sujet «homme intérieur».

Deuxième *évidence* de la conscience: la liberté du vouloir. «L'homme est [...] libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle²⁰⁰.». Contre la séparation matérialiste du vouloir et du juger, Rousseau affirme que seule la voie directe du sentiment (il exclut le détour du raisonnement) me fait expérimenter que je suis un «être actif par lui-même²⁰¹.». De même, c'est le sentiment intérieur qui nous révèle la «puissance de vouloir» et celle de «l'entendement», lesquelles n'ont qu'une cause, la

«puissance de juger», identifiée à son tour à la «liberté»²⁰². Aussi l'activité libre constitue-t-elle, pour Rousseau, comme l'activité-pivot des activités de l'âme en même temps que la manifestation la plus claire de sa «spiritualité»²⁰³.

Principe premier, aucune activité ne lui étant antérieure, la liberté entraîne la responsabilité. Du coup, elle joue à l'égard du moi le rôle d'une causalité intérieure: «ma liberté consiste en cela même que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable ou que j'estime tel, sans que rien d'étranger à moi me détermine»²⁰⁴.». Que l'homme, par l'activité libre, soit ainsi son propre maître précise encore davantage la relation dialectique, évoquée tantôt, entre la liberté humaine et la nécessité qui n'est que l'autre nom de l'ordre du monde, et le produit, par conséquent, de la liberté divine.

La troisième *évidence* découle étroitement des deux premières que nous a révélé le sentiment intérieur de la conscience: il s'agit de l'immortalité de l'âme immatérielle²⁰⁵, laquelle à son tour garantit le bonheur final du juste et la fin de son oppression²⁰⁶. Les attributs de Dieu étant la bonté et la puissance doivent aussi comprendre sans contradiction la justice: «l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle justice»²⁰⁷.». Un Dieu juste ne souffre pas, au nom du principe d'ordre, le malheur de l'homme juste; ce serait céder aux puissances du désordre et menacer la persévérance dans l'être du système qu'il a créé. L'homme moral, par conséquent, lequel est avant tout libre et responsable, est assuré de la béatitude finale et, ici-bas, du bonheur intérieur pourvu qu'il agisse en homme vertueux, c'est-à-dire en amoureux de l'ordre de la nature «qui s'appelle bonté» (Dieu) et dans le respect de sa propre nature qui, également bonne (postulat de la bonté naturelle de l'homme) puisque produite par Dieu, se détourne du désordre, littéralement anti-physique.

La société et «l'homme de l'homme» tels que nous les connaissons actuellement sont des êtres perdus: ils se sont laissés envahir par les forces du désordre et réalisent le mal par rupture d'équilibre. Les conditions d'une rédemption existent néanmoins; et Rousseau se charge de les révéler, luttant à contre-courant idéologique à partir de sa conception particulière de la nature: il faut qu'au niveau collectif, les principes politiques, au niveau individuel, les principes moraux et pédagogiques, soient alignés sur le même et unique principe d'ordre et d'amour de l'ordre.

Son programme théorique, étrangement rétrograde et révolutionnaire²⁰⁸ à la fois, mise sur les seules sources de changement qu'il croit exister. L'*Émile* et le *Contrat* sont en même temps qu'oeuvre politique, oeuvre de prédication et de combat idéologique, appuyées comme elles le sont sur une métaphysique dualiste et une conception spiritualiste de l'homme qui vont à l'encontre de la pensée de son temps. Rousseau convoque théoriquement ce qu'il pense être les forces productrices capables d'actualiser sur cette terre autant la république intérieure que la république extérieure du bien et du vrai, ces citadelles de l'harmonie platonicienne. Émile, l'homme, le citoyen, est un être libre qui détient déjà au fond de sa conscience et de sa raison, les germes de son salut politique et moral. Le vicaire l'adjure d'engager les tâches et les moyens pour l'accomplir, en travaillant toujours de conserve avec «les lois éternelles de la nature et de l'ordre». Rousseau conclut son «manifeste» par une envolée que je rapporte ci-dessous assez complètement, par plaisir mais aussi par souci intellectuels: c'est l'un de ces lieux textuels en effet où se rejoignent portraits et auto-portraits, où Jean-Jacques et Rousseau se confondent pendant que le délinéament de la représentation que trace *pro domo* notre «rêveur solitaire» éclaire aussi bien les objectifs théoriques qu'il poursuivait que les lignes de démarcation idéologiques du siècle:

«L'orgueilleuse philosophie mène à l'esprit fort comme l'aveugle dévotion mène au fanatisme. Évitez ces extrémités. Restez toujours ferme dans la voie de la vérité ou de ce qui vous paraîtra l'être dans la simplicité de votre coeur, sans jamais vous en détourner par vanité ni par faiblesse. Osez confesser Dieu chez les philosophes; osez prêcher l'humanité aux intolérants. Vous serez seul de votre parti, peut-être; mais vous porterez en vous-même un témoignage qui vous dispensera de ceux des hommes. Qu'ils vous aiment ou vous haïssent, qu'ils lisent ou méprisent vos écrits, il n'importe: dites ce qui est vrai, faites ce qui est bien; ce qui importe à l'homme est de remplir ses devoirs sur la terre, et c'est en s'oubliant qu'on travaille pour soi²⁰⁹.».

«DIEU PUISSANT! CETTE CAUSE EST LA TIENNE»

Tout de même que Rousseau le manifeste de manière diffuse²¹⁰ tout au long de l'*Émile*, du *Deuxième Discours* ou du *Contrat*, Robespierre entretient une vague religiosité. Il éprouve devant le sacré moins l'effroi que le sens d'une certaine puissance qui transcende les affaires profanes. Une foi sentimentale davantage que réfléchie le guide dans ses attitudes. Qu'il atteste publiquement

de l'existence de l'âme, de la conscience morale, de l'être éternel, il se fonde sur le sentiment de leur présence plus que sur l'acquiescement raisonné à des dogmes rigides.

Il répond sans ambages à Guadet, le porte-parole de l'opposition girondine, lorsque celui-ci en vient à s'attaquer dans son intervention à la phrase de l'adresse que présentait Robespierre aux Jacobins, à la séance du 26 mars 1792; cette phrase attribuait le décès du roi ennemi Léopold à la vigilance de la Providence. Robespierre n'hésite pas à donner un tour religieux à la discussion. Non, il ne désavouera pas le *sentiment sublime* qui lui fait préférer, dit-il, le mot «providence» à ce que d'autres appellent hasard: «Oui, invoquer le nom de la providence et émettre une idée de l'être éternel qui influe essentiellement sur les destins des nations, qui me paraît à moi veiller d'une manière toute particulière sur la révolution française, n'est point une idée trop hasardée, mais un sentiment de mon coeur, un sentiment qui m'est nécessaire²¹¹.». Et Robespierre poursuit, en attestant du réconfort surnaturel que son âme a trouvé dans ce sentiment divin: un Dieu bon l'a soutenu contre ses ennemis (athées) et dans des travaux dont aucune force humaine n'aurait pu en venir à bout²¹².

Cette profession de foi de Robespierre chez les hommes politiques ne laisse aucun doute sur la sincérité de sa croyance dans l'existence de Dieu, de l'âme, de l'existence future. Et, dans ce qui sera son dernier discours, le 8 thermidor, il déclarera encore: «Non! la mort n'est pas un sommeil éternel. Citoyens, effacez des tombeaux cette maxime impie gravée par des mains sacrilèges [...] Gravez-y plutôt celle-ci: la mort est le commencement de l'immortalité²¹³.». En disciple de Rousseau, Robespierre non seulement n'hésite-t-il pas à prendre activement son parti *a posteriori* contre les Philosophes qui *ont persécuté la vertu et le génie de la Liberté dans la personne de Jean-Jacques*²¹⁴, mais dans ses argumentations, il associe des thèses théoriques, présumément anti-rousseauistes, le sensualisme de Condillac, le matérialisme d'Helvétius (dont il fit briser le buste aux Jacobins avec celui de Mirabeau)²¹⁵ à la conspiration des ennemis du peuple, les tyrans, les aristocrates de l'ancien régime, les immoralistes du temps présent dont *l'affreux système* (l'athéisme) veut *corrompre la morale publique*²¹⁶.

Mais on voit en même temps comment se marquent les divergences entre, d'une part, les moyens et les fins de la métaphysico-morale rousseauiste, et, d'autre part, celle de Robespierre.

La morale que ce dernier tire de ses croyances ou de ses convictions personnelles est dans l'ensemble orientée par un intérêt politique. Et lorsque *de la morale de la politique*, Robespierre retournera au *sentiment sublime*, au *sentiment nécessaire* qui l'oblige à croire en Dieu et à l'immortalité de l'âme, ce sera par la traverse, non de la *céleste voix* de la conscience comme chez Rousseau, mais par celle du peuple et de sa lutte révolutionnaire.

Aussitôt que Robespierre affirme l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, il se défend d'en faire une question de philosophie mais de révolution et de politique: «Il ne s'agit pas ici de faire le procès à aucune opinion philosophique en particulier, ni de contester que tel philosophe peut être vertueux [...] Il s'agit de considérer seulement l'athéisme comme national, et lié à un système de conspiration contre la République²¹⁷.».

Le discours du 18 floréal qui est livré, comme tous ses autres discours, sur une scène politique, est pourtant articulé en son entier par une opposition morale, mère de toutes les autres, le combat entre le vice et la vertu. Ces deux *génies* qui se disputent *les destins de la terre* ne sont cependant pas pour Robespierre suivant en cela l'anthropologie morale rousseauiste, des forces hétéronomes. «La source de l'un et de l'autre est dans les passions de l'homme»²¹⁸. Le sentiment intérieur qui est, pour Rousseau, comme on vient de le voir, le nom de la conscience, naît avec nous. C'est la règle suprême de nos activités et la condition de notre autonomie. La conscience morale se confond ainsi avec notre liberté, la marque même de l'homme. Rousseau n'écrit-il pas que «renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme?»²¹⁹. L'homme a donc la responsabilité de ses actes. Et c'est à lui, aidé toutefois par le développement d'une faculté, seconde par rapport au sentiment mais qui vient l'équilibrer, la raison, c'est à l'homme qu'il incombe de préserver sa liberté devant les forces qui l'attaquent; ces forces qui sont les sources possibles de la corruption de son être, de la chute et du mal. Or, on sait, d'autre part, toujours comme pour Rousseau mais cette fois le Rousseau du *Contrat*²²⁰ et de l'établissement de la religion civile, que ce sont les passions humaines qui font la force du lien social; de là l'importance de ces «guides» que sont pour l'homme en tant que citoyen, pour le sentiment et la raison du peuple, les lois, la religion, l'éducation et les institutions.

Robespierre intègre encore une fois ces deux aspects de la

pensée de Rousseau dans son discours du 18 floréal. Se réclamant, de façon transparente pour ses contemporains²²¹, à la fois de la doctrine du Vicaire, de l'*Émile* et du *Contrat*, ici le chapitre VIII, qui marque nettement les incidences politiques de ses premières dichotomies (le vice et la vertu, l'autonomie, l'hétéronomie), il ordonnera son argumentation en deux parties.

La première, négative, est commandée par la dénonciation des ennemis de la liberté; ceux-ci ont choisi le vice et se sont mis objectivement hors-humanité, du côté des forces hostiles à la vertu et, par suite, du côté des forces hostiles aux êtres qui l'incarnent, Dieu ou la Justice, le Peuple, c'est-à-dire *le genre humain*, la République dont *la vertu est l'essence*. La seconde partie, positive, trace les moyens de la lutte contre l'adversaire et organise le programme de régénération: fortifier les vertus civiques et privées, harmoniser la nation par et dans la paix des passions, se diriger vers le bonheur moral, social et privé. Les citoyens seront guidés par l'éducation, les lois, les institutions et les fêtes nationales dont la première sera pour célébrer l'Être suprême et la Nature. Et Robespierre invoquant *la raison* et *l'idée de la divinité*, d'encourager ainsi les *représentants du Peuple*, dans sa péroraison finale: «Asseyez-vous donc tranquillement sur les bases immuables de la justice, et ravivez la morale publique [...] Commandez à la victoire mais replongez surtout le vice dans le néant. Les ennemis de la République sont tous les hommes corrompus. Le patriote n'est autre chose qu'un homme probe et magnanime dans toute la force de ce terme. C'est peu d'anéantir les rois; il faut faire respecter à tous les peuples le caractère du Peuple français. C'est en vain que nous porterions au bout de l'Univers la renommée de nos armes, si toutes les passions déchirent impunément le sein de la patrie.[...] fixons au milieu de nous la paix et le bonheur par la sagesse et la morale. Voilà le véritable but de nos travaux; voilà la tâche la plus héroïque et la plus difficile²²².».

Robespierre se propose donc de concourir à ces *buts* en commençant par soumettre à la *méditation* de la Convention des *vérités profondes qui importent au bonheur des hommes*, vérités sur lesquelles il s'appuiera pour *proposer les mesures* qui en découlent *naturellement*²²³. Au nombre de ces vérités premières, l'association qu'il fait du vice, des passions et des actes qui sont marqués de son empreinte, avec les menées destructrices des *ennemis du peuple*. En

revanche, le peuple, comme toujours chez Robespierre, est placé sous l'égide de la vertu; le postulat, cette fois, étant justifié par le canal éthico-métaphysique. La rectitude de conscience du peuple le conduit *instinctivement* à croire en Dieu et à l'immortalité de l'âme; ses moeurs pures sont au principe de ses grandes actions. Cette topologie tranchée qui superpose, ou plus précisément qui relie inextricablement à l'intérieur de la lutte pour le pouvoir, les oppositions de classes aux oppositions éthiques et métaphysiques, autorise toute la stratégie idéologique du discours. Une typologie sociale qui est en même temps normative et partisane. Une argumentation sélective qui, s'appuyant sur les «bons auteurs²²⁴» du passé et du présent ou les exemples de l'histoire, dégage la *vérité* des «idées religieuses et morales», *donc*, pour Robespierre, leur utilité, voire leur puissance eu égard à la gloire de la république. Enfin la conclusion, l'appel pour l'établissement d'une religion civile, téléologiquement orientée par une formule qui lie la reconnaissance publique et collective de l'idée de Dieu à celle du *caractère du peuple français* ainsi qu'au maintien de l'ordre égalitariste républicain et au développement de la justice sociale: «L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continuuel à la justice; elle est donc sociale et républicaine²²⁵.».

Robespierre s'emploiera à mettre en lumière, d'un côté, les avantages que retireront de la proclamation de l'Être suprême, le peuple, la patrie, la Révolution; de l'autre, les dangers et les malheurs qui les guettent s'ils ne confondent pas les fins suprêmes qu'ils poursuivent: la liberté, l'égalité sociale, la vertu privée et publique, la justice et le bonheur pour tous, avec la défense des idées de Dieu et de l'âme. Et toute la science de la politique et de la législation ne tient selon lui que dans l'application de telles *vérités*, c'est-à-dire «à mettre dans les lois et dans l'administration les vérités morales reléguées dans les livres des philosophes».

Encore faut-il rendre visible pareille application: l'élaboration de la Constitution, l'implantation des institutions républicaines jouent dans ce dessein un rôle opératoire essentiel; le but qui les oriente doit obéir au double impératif de la morale et de la politique. Il appartient aux institutions de *diriger* les hommes, comme dit Robespierre, «vers la justice, qui est à la fois le bonheur public et le bonheur privé»²²⁶. C'est à ces mêmes fins, sociales, éthiques, politiques que répondra «une autre sorte d'institution qui doit être considérée comme une partie essentielle de l'éducation publique, et

qui appartient nécessairement au sujet de ce rapport»²²⁷.

Il s'agit de l'organisation d'une religion civile où la relation des citoyens avec la divinité devra se développer selon une relation juste et rationnelle. Elle jouira de ces qualités dans la mesure où elle exprimera concrètement l'image de la Patrie, les principes de la raison du Peuple, les besoins de la Révolution. Le critère qu'employait Rousseau pour juger, du point de vue politique, les religions dans l'histoire, agit comme ferment. «Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien; toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien²²⁸». En vertu de ce critère, et pour pallier en même temps les dangers que voit Rousseau devant l'espèce de théocratie qui résulterait d'une religion civile dans le cas où l'État serait trop étroitement associé au culte d'une Divinité mensongère, Robespierre développe une conception «révolutocentrique» de Dieu, si on veut bien excuser notre néologisme. Le Dieu de la Nature, le Dieu panthéiste du Vicaire se transforme en Dieu tutélaire de la nouvelle société qui s'est formée, la Société Naturelle où le Peuple, le nouvel homme de l'homme est devenu effectivement souverain, comme le théorisait Rousseau.

Contre les adversaires réels ou potentiels qui s'opposeraient à la restauration de la religion, confondant alors celle-ci avec les superstitions propagées par les prêtres ambitieux, et Dieu avec la figure traditionnelle que servait les tyrans et les fanatiques de l'Ancien Régime, Robespierre s'attache à montrer les caractéristiques différentielles du culte laïc, rationnel et libérateur de l'Être suprême. Le Dieu de Robespierre parle le langage des Lumières et de la Raison d'État. C'est le Dieu de la Nature et du Peuple, non celui de la Révélation; son temple ne se restreint pas aux églises mais s'étend dans tout l'univers; le culte qu'on lui rendra n'est pas dicté par les dogmes d'une quelconque théologie. C'est, au contraire, le souverain, le seul auteur des lois dans la République, qui en fixe les articles en autant qu'ils importent à la communauté²²⁹ et au développement de la justice et de la vertu. C'est le peuple tout entier, les puissants comme les faibles, qui se constitue ainsi le prêtre et le fidèle à la fois de l'Être suprême; les fêtes par lesquelles il l'honore Lui et ses «filles», la liberté, l'égalité, l'humanité, manifestant la joie et l'unité fraternelle de la nation rassemblée. Robespierre proclame: «Le véritable prêtre de l'Être suprême, c'est la Nature; son temple l'univers; son culte, la vertu; ses fêtes, la joie d'un grand peuple rassemblé sous ses yeux pour resserrer les doux

noeuds de la fraternité universelle, et pour lui présenter l'hommage des coeurs sensibles et purs²³⁰.».

La profession de foi civile de Robespierre réussit à réunir sous la bannière de l'Être suprême, le culte divin à l'amour des lois, et fait explicitement du sentiment et des idées religieuses, les gardiennes de l'ordre moral et social républicain²³¹. Les Fêtes nationales, dont la liste consiste en l'énumération en quelque sorte des attributs de la divinité, sont envisagées, de l'aveu même de Robespierre, comme «à la fois le plus doux lien de fraternité et le plus puissant moyen de régénération²³²».

Désireux de soustraire les aspects positifs de «la religion de l'homme», ainsi que Rousseau appelle le christianisme, à ses effets néfastes tel que les décrit le même Rousseau pour lequel une telle religion est en définitive «contraire à l'esprit social»²³³, Robespierre transpose alors sur la scène profane, cette «religion sainte, sublime, véritable». Il parvient ainsi à transformer la religion de l'homme en celle de l'homme nouveau, le citoyen, et la religion de l'Évangile en la religion civile de la République. Lisons de ce point de vue cette phrase du *Contrat* qui semble être au point de départ de la réinterprétation robespierriste: l'horizon strictement social sous lequel doit jouer la religion, si on veut bénéficier de l'effet «ciment idéologique» qui l'accompagne inévitablement. «Par cette religion sainte, écrit Rousseau, sublime, véritable, les hommes (et les citoyens, ajoutera Robespierre), enfants du même Dieu (et de la même Patrie), se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort²³⁴.».

Pour être complète, la profession de foi publique doit énoncer formellement les dogmes de la religion. Le décret accompagnant le discours du 18 floréal, et dont les articles, sur la proposition de Robespierre, seront adoptés par la Convention, a pour charge de les formuler. «Non pas précisément, ainsi que le recommande Rousseau, comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle²³⁵.».

Pour remplir ce but, l'article III renvoyant aux principes de la Déclaration de 93 fondée sur l'égalité, la liberté, la solidarité, l'humanité, proclame que le peuple français «met au premier rang de ses devoirs de détester la mauvaise foi et la tyrannie, de punir les tyrans et les traîtres, de secourir les malheureux, de respecter les faibles, de défendre les opprimés, de faire aux autres tout le bien qu'on peut, et de n'être injuste envers personne²³⁶.».

Cet article

explicite en fait l'article II qui «reconnaît que le culte digne de l'Être suprême est la pratique des devoirs de l'homme». Quant aux «dogmes négatifs» devant entrer dans la composition de la profession de foi civile et que Rousseau borne à un seul, celui de l'*intolérance*, il est piquant de constater que le philosophe tout en proscrivant l'intolérance religieuse, ceci de la même façon que les Encyclopédistes, décrète en même temps de mort celui qui ne respecterait pas les dogmes de la religion civile.

Robespierre fait montre de la même contradiction mais elle est déplacée sur le terrain politique. Pas de tolérance, c'est-à-dire pas de liberté, pour les ennemis de la liberté: les rassemblements *aristocratiques* ou les cultes *contre-révolutionnaires* seront réprimés par la *rigueur des lois*, ainsi que le rendent clairs les articles XI et XII du décret, interdisant le retour à l'ancienne religion.

Ainsi Robespierre par toutes ces dispositions, et en particulier par le premier article où «le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme», ainsi que par les articles IV à VII suivants qui prévoient l'institution des Fêtes nationales en l'honneur de la Divinité, de la dignité (morale) de l'homme, des vertus républicaines, et des événements *glorieux de la Révolution*, pensait-il être arrivé heureusement à ses fins: faire converger les nécessités politiques de l'heure et ses croyances personnelles. Les Fêtes, pour fortifier la conscience commune, les mœurs et les principes de la république. Une religion portant l'empreinte de la patrie qui l'ordonne, pour réunir dans la fraternité et le bonheur, toujours objet social premier, les factions qui se déchirent. L'affirmation de l'existence de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme pour donner politiquement une sanction supérieure aux préceptes de la morale individuelle et collective. Telles semblaient être pour Robespierre les voies sûres que la jeune république post-contractuelle devait emprunter si, fondant dans les lois et dans les mœurs, la grandeur de l'homme et la démocratie sociale, elle voulait en assurer le triomphe éternel. Ainsi les *ennemis du peuple* dont les associations reposent sur le crime, l'impiété et l'incroyance pourront être défaits une fois pour toutes, et le vice, l'injustice et le mal replonger dans le néant.

La société civile ne peut donc, en vertu de cette logique qu'avoir pour véritable fondement, la *morale*; une morale qui devra être attachée «à des bases éternelles et sacrées» mais dont le contenu sera civique et républicain. De même qu'il ne s'agit pas avec le culte

de l'Être suprême de retourner au Dieu des prêtres mais au *Dieu de la Nature*, de même avec la morale, on confiera aux institutions républicaines le soin de *former les citoyens*: «Inspirons à l'homme ce respect religieux pour l'homme, ce sentiment profond de ses devoirs, qui est la seule garantie du bonheur social; nourrissons-le par toutes nos institutions; que l'éducation publique soit surtout dirigée vers ce but. Vous lui imprimerez sans doute un grand caractère, analogue à la nature de notre gouvernement, et à la sublimité des destinées de notre république²³⁷.».

Ce ne sont pas seulement les principes de la vie sociale et d'une morale civique qui trouvent leur assises fermes dans le sentiment de la divinité et de l'immortalité de l'âme, le salut de l'organisation politique dont la souveraineté du peuple et l'égalité sont la clé de voûte, en dépendra aussi. La lutte du peuple contre les tyrans de l'étranger et les oppresseurs de l'intérieur est une lutte sainte. Et, même illusoires, l'idée de la divinité, *l'effroi du crime et le soutien de la vertu*, l'idée qu'ont les hommes de leur immortalité, toutes ces idées, de même qu'elles consolident les vertus civiques, de même fortifient-elles les sentiments des hommes qui luttent pour la délivrance de la patrie. Par là, par ces sentiments élevés, ces idées qui *aggrandissent son être*, concourent à faire régner le peuple sur l'univers, elles qui lui inspirent «[...] plus de respect pour ses semblables et pour lui-même, plus de dévouement pour la patrie, plus d'audace à braver la tyrannie, plus de mépris pour la mort ou pour la volupté²³⁸.».

Le Dieu de la nature est avant tout celui des droits naturels du peuple, il a créé l'homme «pour la liberté», pour que la terre qu'il habite soit «le domaine de la liberté et du bonheur». Sa cause est celle de la «justice et de l'égalité.» C'est pour cela que Robespierre, d'une part, montre comment la spontanéité de la rencontre chez le peuple avec l'idée de la divinité, de l'accord de ses mœurs, de ses comportements et de ses habitudes avec la morale et la religion qui en découlent, asseoit la classe des hommes du peuple du côté de la vertu. Et que, d'autre part, rangeant ses ennemis, récents ou passés, du côté du vice, il oppose comme étranger aux croyances et à l'éthique du peuple, l'athéisme, la doctrine des riches et des puissants, ainsi que l'immoralité publique et privée l'accompagnant²³⁹.

Déjà, dès le 17 brumaire, Robespierre avait dénoncé les périls de l'athéisme, et prenant l'offensive aux Jacobins et à la Convention

se prononçait avec force contre *nos plus dangereux ennemis*. Voici comment il s'exprime, dans son discours du 1er frimaire, liant avec netteté du point de vue du salut politique, l'athéisme avec l'aristocratie et la corruption, l'idée de Dieu avec la défense du peuple et de l'humanité; il termine son intervention par la phrase de Voltaire, non sans la détourner à son profit: «J'ai déjà dit que je ne parlais ni comme un individu, ni comme un philosophe systématique, mais comme un représentant du peuple. L'athéisme est aristocratique; l'idée d'un grand être qui veille sur l'innocence opprimée, et qui punit le crime triomphant, est toute populaire. Le peuple, les malheureux m'applaudissent [...] J'ai été, dès le collège, un assez mauvais catholique; je n'ai jamais été ni un ami froid, ni un défenseur infidèle de l'humanité. Je n'en suis que plus attaché aux idées morales et politiques que je viens de vous exposer. Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer²⁴⁰.». Et à la fête du 20 prairial²⁴¹, Robespierre pourra déclarer, à ce moment solennel de la cérémonie où la statue de l'athéisme consumé par les flammes a disparu et où la Sagesse monte à sa place aux regards du peuple: «Il est entré dans le néant ce monstre que le génie[*le vice*] des rois avait vomi sur la France; qu'avec lui disparaissent tous les crimes et les malheurs du monde! Armés tour à tour des poignards du fanatisme et des poisons de l'athéisme, les rois conspirent toujours pour assassiner l'humanité s'ils ne peuvent plus défigurer la divinité par la superstition, pour l'associer à leurs forfaits, ils s'efforcent de la bannir de la terre pour y régner seuls avec le crime²⁴².».

Et, finalement, le mouvement éthico-politique qui anime l'argumentation de Robespierre le poussant aux limites de sa conception, il développe une justification de de la Révolution à partir de l'idée de l'origine divine de celle-ci. Au peuple réuni dans le Jardin national pour la première Fête de l'Être suprême, Robespierre vient expliquer la signification de cette fête solennelle et l'inviter à honorer un Dieu bon qui n'a pas créé le mal, entendre l'oppression des *rois dévoreurs de l'espèce humaine* et de leurs complices, les *prêtres*, mais qui a créé l'univers pour le peupler d'hommes aimants et fraternels, arrivant *au bonheur par la route de la vertu*. Les *Français républicains* sont en tant que tels les élus de Dieu. Ils ont pour mission de délivrer le genre humain de tous ses oppresseurs, de *purifier la terre souillée* par les tyrans, de *donner au monde l'exemple des vertus républicaines*, de combattre les *vices et les tyrans*, et ce faisant, d'honorer encore ce «grand Être qui lui [la

nation] donna la mission de les [ses travaux héroïques] entreprendre et la force de les exécuter²⁴³.».

Le Dieu de la Nature, le Dieu du Peuple est aussi le Dieu qui *décréta la République* et «qui mit dans le sein [des Patriotes] cette force divine et cette flamme céleste qui les anime». C'est Lui qui arrache la patrie de l'abîme creusé par ses ennemis pour l'engloutir²⁴⁴. C'est encore Lui, car «c'est le plus libre des êtres» et qu'il ne peut que favoriser les armées françaises occupées «à secouer le joug des tyrans», que Robespierre met de son parti pour l'invoquer dans son «appel au combat et à la victoire», au moment des opérations de l'armée du Nord et de la bataille de Wattignies²⁴⁵. Et, déjà à la séance du 26 mars 1792 aux Jacobins pendant laquelle Robespierre portait à la connaissance de *ses frères et amis*, l'état de la «situation extérieure», affirmait-il que c'était le soutien de Dieu qui avait permis «de ne plus désespérer du salut public, et de déconcerter les projets des ennemis» de la France.

Le Sauveur de l'humanité c'est-à-dire le sauveur du Peuple, est en même temps le Sauveur de la Révolution et de la République qu'il protège. À cette même séance, toujours, Robespierre dit que c'est alors qu'il a cru à la Providence, quand apercevant tant d'ennemis suscités contre le peuple au point que celui-ci ne pouvait agir, il a vu, malgré la paralysie du peuple, la victoire venir récompenser le Bien et les armes françaises: «Alors plus que jamais, j'ai cru à la providence²⁴⁶.».

Il appartient donc de droit comme de fait à la France républicaine, à la France vertueuse qui, la première parmi les nations, a honoré la liberté et l'égalité créées par Dieu en combattant les rois et les suppôts du despotisme, de rendre à l'Être suprême le culte digne de Lui. Mais seuls les «défenseurs de la liberté peuvent s'abandonner avec confiance dans [son] sein paternel²⁴⁷.».

Et Robespierre, tel le Vicaire qui à la fin de sa profession de foi enjoignait Émile d'oser confesser Dieu chez les philosophes, d'exhorter alors dans l'envolée finale de son discours du 18 floréal, les *Représentants du Peuple à faire triompher les vérités que nous venons de développer*²⁴⁸ et, avec elles, la victoire sur l'univers «de la justice et de l'humanité».

La cause de l'Être suprême s'identifie à celle du peuple, de la France républicaine, de la Révolution, le *chef d'oeuvre de la vertu et de la raison humaine*.

«Dieu puissant! cette cause est la tienne, défends toi-même ces lois éternelles que tu gravas dans nos coeurs, absous ta justice accusée par le triomphe du crime et par les malheurs du genre humain, et que les nations se réveillent désormais au bruit du tonnerre dont tu frapperas tous les tyrans et les traîtres²⁴⁹.».

Ainsi la société vertueuse mais sans religion à laquelle appelait d'Holbach faisait place à une religion volontairement créée pour la société à des fins exclusivement civiles, morales et politiques. Les Lumières philosophiques s'achèvent avec la réintroduction par la Révolution de Robespierre d'une religion, naturelle et populaire, dont la légitimation théorique doit tout à Rousseau et la principale sinon la seule justification politique est de contribuer au but suprême de la démocratie républicaine: le plus grand bonheur du plus grand nombre.

NOTES DU CINQUIÈME CHAPITRE

1. Robespierre: «Louis doit mourir parce que qu'il faut que la Patrie vive.» in *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), p. 130, publiés sous la direction de M. Bouloiseau, G. Lefebvre, A. Soboul, Paris, Société des Études Robespierriennes, P.U.F., 1958. C'est sur cette opposition frappante que Robespierre conclura, comme on le sait, son discours du 3 décembre 1792 qui réclame la peine de mort contre le roi. Il est soutenu dans son action par l'ensemble de la Montagne; Saint-Just déclare avec fougue: «[...] et moi je dis que le roi doit être jugé en ennemi, que nous avons moins à le juger qu'à le combattre; [...] cet homme doit régner ou mourir» (Premier discours du 13 novembre 1792 sur le jugement de Louis XVI).

Le discours de Robespierre quitte dans l'opinion comme un poids de fer dans la balance, dira Lacretelle, collaborateur du *Mercure de France* (cité d'après M. Bouloiseau, *Robespierre*, Paris, P.U.F., 1961, p. 70) emportera la décision. Il marque un tournant de la Révolution; les débuts de l'affrontement pour le pouvoir qui oppose les Montagnards, favorables au peuple et qui s'appellent eux-mêmes du nom de Patriotes, aux Girondins représentant la bourgeoisie commerçante, industrielle et terrienne. La victoire finale reviendra à Robespierre et à ses collègues jacobins. Ceux-ci exerceront dès lors le rôle dirigeant dans le gouvernement révolutionnaire avec ses nouveaux appareils, les Comités de Salut public.

2. Robespierre: «Que conclure de tout ce que je viens de dire? que l'immoralité est la base du despotisme, comme la vertu est l'essence de la République. La révolution qui tend à l'établir n'est que le passage du règne du crime à celui de la justice.» in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), p. 447, 1967, Séance du 18 floréal, An II, (7 mai 1794). Robespierre fait dans ce passage de son discours une sorte de bilan pour comparer favorablement les œuvres de la révolution jacobine aux menées de ses adversaires.

3. Rappelons ici que Rousseau dans le *Contrat*, *op. cit.*, Livre I, chap. VIII, contraste le règne de la force dans l'état de nature et celui de la justice et des lois dans l'état civil; c'est seulement dans l'état post-contractuel et sous l'empire de la volonté générale que les hommes peuvent être assurés de la liberté civile et morale.

4. Le discours-programme du 8 mai 1792 de Robespierre aux Jacobins met expressément en évidence le caractère de classe de la lutte entre les Girondins et les Jacobins. Robespierre la rapporte à la guerre des riches et des tyrans contre les indigents et les opprimés: «Il n'est que deux classes d'hommes: les amis de la liberté et de l'égalité, les défenseurs des opprimés, les amis de l'indigence et les fauteurs de l'opulence injuste et de l'aristocratie tyrannique» in *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, p. 488.

5. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, Tome V, Les Journaux, *Lettres à ses commettants*, édition critique préparée par Gustave Laurent, 1961, p. 17. Dans une note à la *Lettre... sur la souveraineté du peuple...*, p. 197, Robespierre distingue polémiquement contre son adversaire du moment Jérôme Pétion, le maire de Paris, qu'il appelle ironiquement Jérôme 1er, trois classes d'habitants en Grèce; et se référant à Solon, il écrit: «Il avait remarqué que ce pays renfermoit

trois classes d'habitants dont les caractères étaient différents: ceux de la montagne qui étoient vifs, courageux, et nés de la république; ceux de la plaine qui étaient plus tranquilles et plus modérés; ceux des bords de mer qui étaient plus durs et inclinoient à l'aristocratie.» C'est faire allusion, sous ce couvert historique, aux parties de la salle où se plaçaient les députés de l'Assemblée Constituante.

6. Il est intéressant de noter l'absence des Américains dans cette énumération. On peut faire, du point de vue idéologique, au moins trois hypothèses qui ne sont pas nécessairement exclusives l'une de l'autre. La première est que l'auteur de l'article peut penser qu'un rappel de l'histoire directement contemporaine ne serait pas assez significatif. La deuxième est que les lecteurs patriotes sont supposés être jaloux de leur rôle de pionnier comme de leur titre d'*amis de la liberté et de l'égalité*; il ne serait pas de bonne politique alors de rappeler la révolution américaine toujours susceptible d'évoquer à la fois, d'une part, les idées de liberté et de démocratie, d'autre part le *héros des deux mondes*, Lafayette, dont la gloire est associée à la révolution américaine, mais qui pour l'heure se trouve être un adversaire politique des Jacobins. On trouvera alors son bénéfice idéologique à passer sous silence les Américains. Cette seconde hypothèse peut être renforcée par le paragraphe suivant qui commence par: *nous sommes les premiers et les seuls* [fonction de démarcation] *qui donnons à la nôtre pour base les saintes loix de l'égalité* [insistance sur la spécificité égalitariste]. Enfin peut-être est-il de bon ton politique de trouver que la révolution américaine n'a pas tenu ses promesses révolutionnaires; le silence est alors en soi condamnation. Il ne faut pas oublier non plus que Robespierre écrivait déjà en 1789 dans son *Adresse aux Français* à propos de la Constitution: «Qui voudrait échanger les sublimes destinées de [notre] peuple contre la Constitution des États-Unis de l'Amérique qui, fondée sur l'aristocratie des richesses, décline déjà vers le despotisme monarchique.» Robespierre poursuit en enjoignant de surveiller la manière dont la Constitution est appliquée pour en tirer *tout le parti démocratique possible*.

Quoiqu'il en soit de la plausibilité de mon interprétation, il me semble que l'occultation de la Révolution américaine, à supposer qu'elle soit délibérée, a au moins pour fonctions idéologiques particulières: (a) de renforcer, tout en soulignant son caractère d'innovation, le sentiment des jacobins sur leur rôle de modèle révolutionnaire (*nous n'imitons personne*), et, par là, la légitimité de leurs actions égalitaristes; (b) de mettre en évidence à la fois le caractère partisan de la Révolution qui a commencé, la Révolution démocratique de l'Égalité, et sa fidélité à l'idéal originel. Rappelons aussi que *Les Révolutions de Paris*, de même que *le Patriote français* et *la Sentinelle du peuple* sont les journaux des *patriotes extrêmes*; ils se reconnaissent pour le moment en Robespierre, qu'ils louent dans leurs colonnes et qu'ils défendent contre les attaques des journaux royalistes ou de ses adversaires politiques plus modérés.

7. Remarquons que la *nature* continue à dominer, à l'intérieur du *koïnon* du moment, comme la principale référence autorisée; on s'en autorise pour justifier la conjonction qu'opère la république entre les aspects de l'homme, entre ses propriétés morales et ses droits politiques. Cf. aussi l'image de la nature pensée comme lieu harmonique des rapports des hommes entre-eux que Saint-Just donne dans *De la nature* (manuscrit resté inédit jusque sa première édition en 1951 par les soins de A. Soboul, il tiendrait pour Saint-Just le rôle de fondement théorique des *Institutions républicaines*), chapitre 1er: «La nature est un cercle dont l'ordre

des choses de ce monde est pour nous le milieu. Chaque individu placé dans ce cercle en devient également le point de centre; parce que les rapports sont partout les mêmes du but à l'individu, de l'individu au but.».

8. Article du n° 168 des *Révolutions de Paris*, 22-29 septembre 1792.

9. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 17.

10. Marc Bouloiseau, l'un des principaux historiens de Robespierre, écrit à ce propos dans son *Robespierre*, *op. cit.*, p. 5: «L'homme s'identifie avec la Révolution. Il tint le devant de la scène pendant les cinq années décisives. Même au cours de la Législative il ne cessa d'influer sur les événements du haut de la tribune des Jacobins. Il participa au gouvernement pendant toute la Terreur, et siégea sans interruption au Comité de salut public du 27 juillet 1793 au 27 juillet 1794.» Il rappelle aussi, en conclusion de son ouvrage, l'aveu que l'un des ennemis de Robespierre, Cambon, fera après Thermidor, savoir, les réacteurs en supprimant Robespierre «avaient tué la République», p. 121.

11. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tomes V à X, *op. cit.*

12. Décret du 18 Floréal, An II (7 mai 1794). Robespierre y obtient la sanction politique de la Convention, laquelle reconnaît par décret (c'est un des exemples les plus éclatants que je connaisse d'une fusion aussi totale entre l'idéologique et le politique!) *l'existence de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme* (Article I) de même que (Article II) *le culte digne de l'Être suprême est la pratique des devoirs de l'homme*.

13. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 452: «L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continuel à la justice; elle est donc sociale et républicaine.» Gérard Walter, l'éminent robespierriste, voit dans ce *Discours sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales*, «l'expression la plus complète et la plus profonde de la pensée de Robespierre», in *Robespierre*, Gallimard, Paris, 1961, Tome I, p. 429.

14. Un exemple entre plusieurs autres de cette sorte de décalage pragmatique que Robespierre institue entre la pensée des Philosophes et sa mise en action, nous est fourni lors de l'intervention de Jullien aux Jacobins à la séance du 15 mai 1794, peu après l'adoption par la Convention de l'instauration du culte de l'Être suprême. Robespierre refuse, au nom de la distinction à faire entre la théorie et la mise en pratique des *vérités* qu'elle contient («je crois qu'il faut laisser cette vérité dans les écrits de Rousseau, et ne pas la mettre en pratique»), la proposition, d'inspiration rousseauiste, (bannir de la République «tous ceux qui ne croient pas à la divinité», *Contrat*, Livre IV, chap. VIII) d'exclure de leurs sociétés quiconque ne croyait pas à un Être suprême conformément à la religion civique. Robespierre est conscient des antagonismes politiques et idéologiques qui dressaient alors les uns contre les autres les factions jacobines, et que l'intolérance religieuse ne pouvait qu'envenimer. *Ce serait inspirer trop de frayeur à une grande multitude d'imbécilles ou d'hommes corrompus. Je ne suis pas d'avis qu'on les poursuive tous, mais seulement ceux qui conspirent contre la liberté* Pour tout ce qui précède, voir *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 466-467.

On trouvera un autre type d'infléchissement, cette fois apporté à ses propres convictions égalitaristes sous la pression de la conjoncture idéologico-politique, lorsque Robespierre consent à l'amendement apporté en Chambre au plan

d'éducation nationale de son ami Le Peletier de Saint-Fargeau; amendement qui compromet le caractère démocratique du projet. Plus impressionnante encore, sa retraite dans le silence en 1793 lorsque les dispositions les plus radicales relatives à l'égalité des biens dans son projet de Déclaration ne furent pas retenues dans le texte définitif, en dépit du succès remporté par Robespierre, et aux Jacobins et à l'Assemblée, lorsqu'il l'y avait présenté.

15. Je me suis référée principalement aux textes de Saint-Just sélectionnés, établis et commentés par Alain Liénard dans son anthologie intitulée *Saint Just, Théorie politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1976.

16. Cf. le Rapport du 5 nivôse 1793 de Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, "Sur les principes du gouvernement révolutionnaire", pp. 273-282, qui fonde la légalité des actions du gouvernement révolutionnaire sur la confiance que lui accorde le peuple. Sur la question du pouvoir révolutionnaire, Robespierre faisant en quelque sorte sa théorie, dit que le gouvernement révolutionnaire «est appuyé sur la plus sainte de toutes les lois, le salut du peuple; sur le plus irréfutable de tous les titres, la nécessité», *ibidem*, p. 275.

On pourrait dire sans outrer vraiment la pensée de Robespierre que le nouveau régime est représenté chez lui comme celui de la République de droit populaire, si l'on peut dire: le nouveau pacte social est fondé sur la justice et la vertu, lesquelles s'incarnent dans les lois et les actes du peuple (le nouvel homme de l'homme). La légalité du gouvernement révolutionnaire est ainsi celle du peuple même, elle forme pendant pour l'ancien avocat d'Arras, pour l'ancien juriste, à la légalité de l'ancien régime et de la monarchie de droit divin.

17. Voir l'Introduction et le chapitre I.

18. Saint-Just, *Discours sur la Constitution de la France* du 24 avril 1793, *op. cit.*, p. 193. Ce discours était accompagné de l'*Essai de Constitution* qui, comme on le sait, a inspiré la constitution de l'An I.

19. Selon les termes démocratiques avec lesquels Robespierre salue le plan d'éducation nationale de Le Peletier de Saint-Fargeau, qui en serait la pièce maîtresse. Il croit avec Rousseau, avec tous les Philosophes au pouvoir social et régénérateur de la propagation des Lumières.

20. Il existe en effet chez Rousseau des équivoques nombreuses, sinon des contradictions eu égard à ce que sous-entend la notion de peuple. Pour l'auteur du *Deuxième Discours*, du *Contrat*, le peuple constitue la classe moyenne, l'ordre moyen entre les riches et les pauvres. C'est elle qu'il appelle la *plus saine partie de la république, la seule qu'on soit assuré ne pouvoir dans sa conduite se proposer d'autre objet que le bien de tous*.

21. Robespierre in *Oeuvres complètes*, Tome VI, *Discours*, (1re partie: 1789-1790), *op. cit.*, p. 625.

22. *Ibidem*.

23. Robespierre in *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 19.

24. Robespierre, de manière révélatrice, pense négativement l'idée de liberté politique. Selon Marat qui la dénigre, sa conception se résumerait à être *le despotisme de la liberté contre la tyrannie*. Voir aussi dans l'*Esprit de la révolution* (1791) de Saint-Just, *op. cit.*, p 53, une conception passive de la liberté: celle-ci doit être pensée seulement comme résistance pour ne pas courir le risque de se corrompre et d'être comme chez Jean-Jacques qui tout *sublime* qu'il ait été s'est

ici trompé, l'*art de l'orgueil humain*. «La nature de la liberté est qu'elle résiste à la conquête et à l'oppression, conséquemment elle doit être passive. La France l'a bien senti: la liberté qui conquiert doit se corrompre; j'ai tout dit.»

25. Cf. le célèbre appel que Robespierre lance au peuple le 26 mai 1792 dans un de ses discours aux Jacobins pendant la période d'agitation qui précède l'insurrection populaire du 31 mai; celle-ci durera jusqu'au 2 juin et aboutira à la prise de pouvoir des Jacobins aux dépens des Girondins: «J'invite le peuple à se mettre dans la Convention en insurrection contre les députés corrompus» in *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, p. 526.

26. Pour Robespierre, comme pour Rousseau, la pauvreté est vertueuse, la richesse criminelle et la source dans le monde moral du mal, de la corruption, dans le monde politique, de l'inégalité et de l'injustice. Il dénonce selon cette ligne de pensée, la corruption actuelle des lois et du gouvernement, dans un discours en 91 à l'Assemblée nationale: «Quelle est la source de cette extrême inégalité des fortunes qui rassemble toutes les richesses en un petit nombre de mains? Ne sont-ce pas les mauvaises lois, les mauvais gouvernements, enfin tous les vices des sociétés corrompues?», in *Oeuvres Complètes* Tome VII, *Discours*, (2e partie: janvier-sept. 1791), *op. cit.*, 1952, p. 165.

27. Il s'agit de la défense par Robespierre de son projet de Déclaration; insistant sur les défauts du projet girondin marqué par son caractère de classe, il dit: «Votre déclaration paraît faite non pour les hommes, mais pour les riches, les accapareurs, les agioteurs et les tyrans.» in *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, discours du 24 avril 1793, pp. 459-471.

28. M. Bouloiseau, *op. cit.*, pp. 32-33, fait remarquer l'influence bien attestée par Robespierre lui-même de la pensée des Lumières sur lui et surtout celle de Rousseau en laquelle Robespierre retrouve le même attachement à la cause du peuple et aux idées de liberté et d'égalité. S'appuyant sur le témoignage de Robespierre, Bouloiseau écrit, résumant l'esprit des formules de Robespierre: «Avec Brutus, Rousseau seul mérite l'hommage des patriotes. Il se réclame de lui. Personne mieux que Jean-Jacques «n'a donné une idée plus juste du peuple, parce que personne ne l'a mieux aimé». «Dans la périlleuse carrière qu'une révolution vient d'ouvrir devant lui», Robespierre exprime le vœu «de rester constamment fidèle aux aspirations qu'il a puisées dans son oeuvre», et la cité dont il rêve est celle de Rousseau.»

On notera, par ailleurs, que les oeuvres de Montesquieu et celles de Rousseau constituent non seulement pour Robespierre mais pour l'ensemble des révolutionnaires de toutes nuances, Mirabeau, Brissot, Marat, Constituants et Conventionnels, la référence fondamentale dans le déroulement de leur actions politiques. Voici ce que l'un des contemporains, Sébastien Mercier, dit de l'influence du *Contrat* sur ses concitoyens: «*Le Contrat social* était autrefois le moins lu de tous les ouvrages de Rousseau. Aujourd'hui tous les citoyens le méditent et l'apprennent par coeur.» in *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des principaux auteurs de la Révolution française* (2 vol.), Paris, 1791, t. II, pp. 99-100 (cité dans l'édition Vaughan des écrits de Rousseau, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau* (2 vol.), Cambridge, 1915, II, p. 17). Plus loin, Mercier ajoute: «*Le Contrat Social*, voilà la mine féconde d'où nos représentants

ont tiré les matériaux du grand oeuvre de la Constitution, qui est maintenant est à son faite.», *loc. cit.*, p. 307.

On n'aura garde enfin d'oublier que la lecture des révolutionnaires est guidé par des critères qui sont moins ceux du commentateur académique que ceux dictés par l'opportunité politique. Robespierre au moment où il semble le plus proche de la spéculation philosophique, ne dit-il pas dans le discours du 18 floréal, déjà cité: «Aux yeux du législateur, tout ce qui est utile au monde et bon dans la pratique, est la vérité» in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 452.

29. Pendant l'insurrection populaire du 31 mai au 2 juin, Robespierre écrit dans son carnet personnel, une note significative: «Les dangers intérieurs viennent des bourgeois; pour vaincre les bourgeois, il faut rallier le peuple...» Et plus loin: «Il faut que le peuple s'allie à la Convention et que la Convention se serve du peuple.». Cité d'après A. Mathiez, *La Révolution française*, t. III, Paris, A. Colin, 1927, p. 4.

30. Robespierre répondant le 5 novembre 1792 aux accusations girondines relatives aux massacres de Septembre, soutiendra que les décisions prises par le peuple sont aussi légitimes que *celles qui émanent de l'Assemblée [...] aussi illégales que la Révolution, que la chute du trône et de la Bastille, aussi illégales que la liberté même*, in *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, p. 89. Les lois de la Constitution le cèdent à cette loi supérieure *qui est la base de la société même: le salut du peuple*, dira Robespierre dans son discours du 3 décembre à la Convention qui demande la tête du roi. Il ajoute: «les peuples ne jugent pas comme les cours judiciaires; ils ne rendent point de sentences; ils lancent la foudre; ils ne condamnent point les rois, ils les replongent dans le néant.» *Ibidem*, p. 129.

Jusqu'aux dernières heures de sa vie, Robespierre tiendra à se référer à l'autorité du peuple. Devant ses accusateurs du 8 thermidor il se réclamera avec une fierté toute révolutionnaire de la «faction» qui le protège *le peuple, les principes*. On sait aussi sa discussion avec Couthon, la veille du 9 thermidor, lorsque réfugié avec lui et les derniers fidèles à l'Hôtel de Ville, Robespierre est d'avis de signer *au nom du peuple français*, l'appel aux armées contre les *factieux*; Couthon ayant proposé de signer au nom de la Convention puisqu'elle *est toujours là où nous sommes*. Il est enfin assez poignant d'apprendre que l'on découvrit, en faisant l'inventaire des papiers de Robespierre après le 10 thermidor, une feuille de papier avec une strophe écrite de sa main:

«Le seul tourment du juste, à son heure dernière,
Et le seul dont alors je serai déchiré,
C'est de voir en mourant, la pâle et sombre envie,
Distiller sur mon front l'opprobre et l'infamie,
De mourir pour le peuple et d'en être abhorré».

31. Robespierre commence le long document d'une dizaine de pages en écrivant: «L'opinion est la reine du monde; comme toutes les reines, elle est courtisée et souvent trompée. Les despotes visibles ont besoin de cette souveraine invisible, pour affermir leur propre puissance; et ils n'oublient rien, pour faire sa conquête.». in *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, *Des papiers publics*, p. 75.

32. Le tome IV des *Oeuvres complètes*, publié par G. Laurent, Nancy, G. Thomas, 1939, contient la collection complète du *Défenseur de la Constitution*.
33. *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*
34. *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, *loc.*, *cit.*, p. 76.
35. *Ibidem*, p. 77.
36. *Oeuvres Complètes*, Tome IV, *op. cit.* p. 166.
37. Robespierre fait gloire au peuple de cette appellation. Les sans-culottes se la sont appropriée en «adoptant le nom dont La Fayette et la Cour voulaient les flétrir comme les républicains de Hollande s'emparèrent de celui de gueux que le duc d'Albe leur avait donné.» *Le défenseur, ibidem*.
38. *Ibidem*.
39. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome VIII, *Discours*, (3e partie: oct. 1791-septembre 1792), *op. cit.*, 1954, p. 410.
40. *Ibidem*, p. 413.
41. *Ibidem*, p. 414.
42. *Ibidem*, p. 415.
43. *Loc. cit.*
44. *Loc. cit.*
45. Cf. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome IV, *op. cit.* pp. 317-334.
46. Cf. *Contrat*, livre III, chap. 1 dans lequel Rousseau pose qu'il n'y a pas de forme de gouvernement qui soit la meilleure en soi ainsi que le chap. IV où Rousseau déclare, à la suite de Montesquieu, que la démocratie est le gouvernement idéal mais le plus difficile à maintenir; il n'est pas fait pour les hommes et n'a d'ailleurs jamais existé à l'état pur.
47. Robespierre in *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 19.
48. Robespierre a vingt ans quand il se rend en pèlerinage à Ermenonville où Jean-Jacques Rousseau vit ses derniers jours. Il raconte lui-même cette rencontre, in *Oeuvres Complètes*, Tome I, Robespierre à Arras, *Les oeuvres littéraires en prose et en vers* recueillies et publiées par E. Desprez et E. Lesueur, Paris, E. Leroux, 1912, pp. 211-212. : [...] je t'ai vu dans tes derniers jours et ce souvenir est pour moi la source d'une joie orgueilleuse. J'ai contemplé tes traits augustes; j'y ai vu l'empreinte des noirs chagrins auxquels t'avaient condamné les injustices des hommes.[...] » Dans sa *Dédicace aux mânes du philosophe de Genève*, écrite au seuil de la Révolution, en 1789, Robespierre glorifie ainsi l'auteur du *Contrat Social*: «Homme divin! Bien jeune tu m'as fait apprécier la dignité de ma nature et réfléchir aux grands principes de l'ordre social.»
49. Cf. *Contrat*, livre II, chap I; livre IV, chapitre VI, notamment.
50. Saint-Just, *Discours sur la Constitution*, *op. cit.*, p. 193. Saint-Just, un peu plus haut dans son texte, a défini la volonté générale en la mettant comme Rousseau au principe des lois, tout en le corrigeant par souci pratique —Rousseau qui écrivait avec son coeur et qui voulait au monde tout le bien qu'il n'a pu que dire — lorsqu'il insiste pour bien rapporter à la délibération du peuple, le principe même de la volonté générale. Il dit, en s'inspirant peut-être davantage sur ce point de Diderot et de l'article «Droit naturel» de l'*Encyclopédie*, t. XV, p. 234 , dont nous avons déjà discuté, que de Rousseau: «La volonté générale, proprement dite, et dans la langue de la liberté, se forme de la majorité des volontés particulières, individuellement recueillies sans une influence étrangère: la loi ainsi formée, consacre nécessairement l'intérêt général, parce que chacun réglant sa volonté sur

son intérêt, de la majorité des volontés a dû résulter celle des intérêts.» *ibidem*, p. 192.

51. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, *Sur la souveraineté du peuple*, p. 191.

52. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, pp. 487-488.

53. M. Bouloiseau, *op. cit.*, p. 42, rapportant les positions de Robespierre concernant la nature du régime représentatif et de sa thèse qui veut que la souveraineté nationale demeure entière lorsque le peuple et ses représentants se confondent, cite les propos de Robespierre: «Je suis peuple, je n'ai jamais été que cela, je ne veux être que cela.»

54. C'est en ces termes que Robespierre enjoint les membres de la Convention Nationale, lors de son fameux discours *sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains* à lutter au nom de la vertu pour l'idéal jacobin et républicain: «Ne consultez que le bien de la patrie et les intérêts de l'humanité!» in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 451.

55. Cf. *Contrat*, livre II, ch. I.

56. Voir en particulier d'Holbach, *Système de la nature*, *op. cit.*, I, chapitre IX.

57. «Les chefs, dont l'ensemble forme le prince ne sont que les officiers du souverain», *Contrat*, livre III, chap. I.

58. Robespierre in *Oeuvres complètes*, Tome VI, *Discours*, (1re partie: 1789-1790), *op. cit.*, p. 88.

59. Desmoulins a appelé Robespierre, *un Rousseau au pouvoir*, c'est de la même manière, je pense, qu'on a parlé avec Lénine, de *Marx au pouvoir*.

60. Voir le Chapitre II, section *Tout le mal vient de l'inégalité*.

61. Robespierre in *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, pp. 57-65 Cf. aussi *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793) *op. cit.*, Disc du 3 décembre, pp. 121-134.

62. *Ibidem*, p. 57.

63. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 191.

64. *Contrat*, Livre II, chapitre 6.

65. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 18.

66. Robespierre, *Oeuvres complètes*, Tome VI, *Discours*, (1re partie: 1789-1790), *op. cit.*, p. 18.

67. Saint-Just, *De la nature*, *op. cit.*, livre I, ch. 11, p. 155.

68. *Ibidem*, p. 18.

69. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, «Sur les principes de morale politique...» (18 pluviôse an II), p. 356.

70. *Ibidem*.

71. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, Discours du 29 mars 1793. Pour que cette croisade de la liberté et de l'égalité atteignent ses buts, Robespierre préconise deux moyens, l'un magistral, l'autre pratique: «l'instruction et nos actions elles-mêmes.»

72. Saint-Just, *Discours sur la Constitution de la France*, *op. cit.*, p. 193.

73. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, Séance du frimaire an II, p. 196.
74. Cf. *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, pp. 459-471. Les amendements qui seront apporté au texte définitif ne remettent pas en cause les principes fondamentaux.
75. Saint-Just, *Essai de Constitution*, *op. cit.*, p. 197.
76. Robespierre in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*
77. Rappelons que les décrets votés par la Convention sur proposition de Saint-Just le 8 ventôse an II (26 février 94), puis le 13 ventôse, stipulaient la confiscation des propriétés des ennemis reconnus de la Révolution et la distribution de leurs biens aux patriotes pauvres. Ainsi la propriété individuelle se définit de manière nouvelle à la fois par la loi (l'expression de la volonté générale) et par les preuves que doit donner le citoyen de son obéissance à la doctrine républicaine et aux principes du pacte social (Cf. *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits* — et en particulier tous ses biens — à toute la communauté, in *Contrat*, I, 6.)
78. Saint-Just, *Discours et rapports*, introduction et notes par A. Soboul, Paris, 1957, Éditions Sociales, p. 145.
79. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, Discours à la Convention du 5 novembre 1792, p. 89. Et aux Constituants effrayés en 90 par le feu mis à quelques châteaux dans les campagnes, il disait : «Ne nous laissons point aller aux murmures de ceux qui préfèrent un paisible esclavage à une liberté achetée par quelques sacrifices, et qui nous montrent sans cesse les flammes de quelques châteaux incendiés. Eh quoi, voulez-vous, comme les compagnons d'Ulysse, rentrer dans l'antre du Cyclope pour un chapeau et une ceinture que vous y avez laissés?», *Oeuvres complètes*, Tome VI, *Discours*, (1re partie: 1789-1790), *op. cit.*, p. 240.
80. G. Lefebvre écrit dans son ouvrage, *La Révolution française*, coll. Peuples et civilisations, PUF, Paris, 1953, au sujet des quatorze armées *que la République réussit à lever comme par enchantement, à organiser et à mener à la victoire*: «Pour la première fois depuis l'Antiquité une armée vraiment nationale marche au combat, pour la première fois aussi une nation parvient à armer et à nourrir pareil nombre de soldats, tels sont les caractères originaux de l'armée de l'an II».
81. C'est Robespierre, conscient comme toujours de la force des écrits et des idées comme de la fonction politique qu'elles remplissent, qui est à l'origine de cet effort de propagande; laquelle doit servir un but précis: «Le véritable objet de notre politique doit être de détacher les peuples de la cause des tyrans ligués contre nous».
82. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793- 27 juillet 1794), *op. cit.*, *Sur les principes de morale politique...*, p. 352.
83. C'est ainsi que s'exprime Saint-Just en août 1790 dans une lettre adressée à Robespierre, de Blérancourt: «Je ne vous connais pas, mais vous êtes un grand homme. Vous n'êtes point seulement le député d'une province, vous êtes celui de l'humanité.» in Saint-Just, *Discours et rapports*, *op. cit.*, p. 12.
84. Cf. Robespierre, *Observations générales sur le projet d'instruction*

publique..., in *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 207-211: «L'Homme est bon, sortant des mains de la nature; quiconque nie ce principe, ne doit point songer à instituer l'homme: si l'homme est corrompu, c'est donc aux vices des institutions sociales qu'il faut imputer ce désordre. De ces deux vérités découlent tous les principes de l'éducation, soit publique, soit particulière. Si la nature a créé l'homme bon, c'est à la nature qu'il faut le ramener. Si les institutions sociales ont dépravé l'homme, ce sont les institutions sociales qu'il faut réformer.»

85. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 353.

86. *Loc. cit.*

87. Saint-Just, *Fragments d'Institutions républicaines* *op. cit.*, p. 251.

88. *Ibidem*, p. 253.

89. Robespierre, *Observations générales sur le projet d'instruction publique...*, in *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 208.

90. *Ibidem*.

91. *Contrat*, Livre II, chapitre 6: «toute justice vient de Dieu »

92. Il s'agit là d'un *kantisme*, selon la formule de Mathiez, *que Kant n'aurait sans doute pas approuvé*. Nous ajouterons qu'il s'agit plutôt des règles d'une morale surtout politique et, avec elle, des principes de la religion qu'elle entraîne, c'est-à-dire d'une religion civile. Par définition alors la morale et la religion robespierriste ne sont pas désintéressées, au sens où Kant l'entendrait; le citoyen fera son devoir non pas pour faire son devoir, tout court, mais pour faire des devoirs, au pluriel, lesquels sont toujours tempérés par les impératifs du politique, et de la raison publique, comme Robespierre aime à appeler de ce nom la raison d'état orientée par l'utilité générale. Robespierre, en matière de religion, lit Rousseau avec les yeux pragmatistes d'un Montesquieu, si l'on peut risquer cette image. On sait les positions de Montesquieu dont Robespierre a par ailleurs une parfaite connaissance, sur le rôle socialement utile de la religion dans l'État. Montesquieu juge des rapports entre religion et État, *en politique et non en théologien*, comme il dit lui-même (voir *Esprit des Lois*, *op. cit.*, XXIV, 1, 6, 26 notamment). En revanche, en ce qui concerne le sentiment religieux et le déisme, Robespierre est ici plus proche de Rousseau que de Montesquieu dont le refus de prendre position sur la question de l'Être suprême est dicté surtout par l'impatience du scientifique devant la stérilité des discussions métaphysiques. Robespierre partage le théisme de Rousseau, et les conséquences sociales de cette conception, qui faisait demander au futur auteur de l'*Émile* et du *Contrat*, dans sa Lettre à Voltaire sur le désastre de Lisbonne: (18 août 1756) qu'il y eût «dans chaque État un code moral, ou une espèce de profession de foi civile qui confînt positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre, et négativement les maximes fanatiques qu'on serait tenu de rejeter, non comme impies, mais comme séditieuses.», cf. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, Tome IV, p. 1073.

93. Robespierre in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, Discours du 29 juillet 1793, p. 11. Il y reprend terme à terme le paragraphe d'ouverture du projet d'éducation de son ami Le Peletier de Saint-Fargeau qu'il présente à l'Assemblée, six mois après la mort de son auteur.

94. On peut trouver éclairant de se rapporter ici encore à la pensée d'Yféal de Robespierre et à l'*Essai de Constitution* présenté par Saint-Just à la Convention,

le 24 avril 1793. Les articles de la section *Dispositions Fondamentales* insistent conjointement au projet de *Déclaration des droits* de Robespierre, sur les principes fondamentaux qui s'appellent les uns les autres, savoir, la constitution d'un état n'est pas autre chose que *l'application des droits et des devoirs légitimes des hommes*, la souveraineté du peuple; la subordination des magistrats comme représentants du peuple à la volonté générale, le pouvoir des lois comme seul *pouvoir légitime*. Saint-Just, *Essai de Constitution*, *op. cit.*, p. 197.

95. Voir en particulier les oeuvres de d'Holbach qui systématise les idées dominantes des Lumières philosophique sur les rapports entre morale et politique, en particulier la *Politique naturelle*, *op. cit.*, et les deux Systèmes, le *Système de la nature* et le *Système social*, *op. cit.*

96. D'Holbach, *Essai sur les Préjugés*, *op. cit.*, chap. II: «La morale est fondée sur l'intérêt du genre humain [...] la politique est fondée sur les besoins de la société»; chap. VI: «Toute morale doit se fonder sur le désir du bonheur, et pour être efficace, elle doit conduire au bonheur». Au sujet de la vertu et de son inscription dans le domaine moral qui fait apparenter cette notion chez les Philosophes aux devoirs envers l'humanité, on trouvera, par exemple dans le *Système Social*, *op. cit.*, I, § 76, III, § 163, des propositions telles que les suivantes: «La vertu est une disposition habituelle à faire ce qui contribue au bonheur des êtres de notre espèce, et à s'abstenir de ce qui peut leur nuire»; «La morale est faite pour indiquer les avantages de la vertu; l'éducation doit en semer les principes; l'habitude doit en rendre la pratique familière; l'opinion publique et l'exemple doivent la soutenir; la législation doit lui donner la sanction de l'autorité; le gouvernement doit la rendre plus persuasive à l'aide des récompenses; les châtements doivent faire trembler tous ceux que leur perversité rend sourds à la voix de la raison».

97. D'Holbach, *Système social*, *op. cit.*, III, § 164.

98. Cf. les articles XI et XII du projet de Déclaration de Robespierre: «La société est obligée de pourvoir à la subsistance de tous ses membres, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler.» (article XI)

«Les secours nécessaires à l'indigence sont une dette du riche envers le pauvre: il appartient à la loi de déterminer la manière dont cette dette est acquittée. (article XII)

99. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 457.

100. Cf. Article V de la Déclaration des droits: «La loi ne peut défendre que ce qui est nuisible à la société; elle ne peut ordonner que ce qui lui est utile.»

101. Cité d'après Bouloiseau, *op. cit.*, p. 88.

102. Marc Bouloiseau dans son *Robespierre*, *op. cit.*, p. 75, rappelle à ce propos les circonstances historiques et idéologiques par lesquelles ~~se~~ *se révèlent les divergences profondes qui séparent les Robespieristes de leurs collègues Montagnards*. Je donne dans ce qui suit un résumé des développements de Bouloiseau. Donc, malgré le succès du projet présenté par Robespierre, projet qui sera imprimé sur l'ordre à la fois des Jacobins et de la Convention, celle-ci ne se ralliera pourtant qu'au texte du Comité de Salut Public, lequel bien que s'inspirant de la pensée de Robespierre en fausse son sens le plus radical. Ainsi les députés ne

retiendront pas les limitations du droit de propriété; ils réduiront le principe du droit de travail pour tous à celui du recours des indigents à l'assistance publique; ils font disparaître aussi les articles ayant trait à l'impôt progressif ainsi qu'à la solidarité internationale contre la tyrannie.

103. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 208.

104. Les devoirs qui sont absents formellement du titre de la Déclaration, si on compare celle-ci à la Déclaration de 89, réapparaissent activement de la sorte comme associés aux *buts* que doit servir la Déclaration.

105. On sait que ce plan démocratique prévoyait des écoles communes et gratuites, et préconisait l'instruction obligatoire et égale pour tous. Ce dernier point ne fut pas retenu par la Convention qui le jugeait contraire à l'esprit de liberté. Cf. *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, pp. 11-35.

106. *Ibidem*, p. 35.

107. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 19.

108. A. Mathiez, le pionnier des études robespierristes, souligne dans son livre, *Études sur Robespierre*, Paris, c. 1958, p. 138, la réaction significative à ce propos de Robespierre dans les *Notes sur les dantonistes*. Robespierre qui prépare son rapport accusateur contre Danton en qui il voit un ennemi de la Révolution, s'indigne du peu de cas que fait celui-ci de la notion de vertu: «Le mot de vertu faisait rire Danton; il n'y avait pas de vertu plus solide, disait-il plaisamment, que celle qu'il déployait toutes les nuits avec sa femme.[...] Comment un homme à qui toute idée de morale était étrangère pouvait-il être le défenseur de la liberté?» Et Robespierre note un peu plus loin: «C'était sans doute le secret de sa politique qu'il révéla lui-même par un mot remarquable: ce qui rend notre cause faible, disait-il à un vrai patriote dont il feignait de partager les sentiments, c'est que la sévérité de nos principes effarouche beaucoup de monde.» Et lorsque Robespierre, avec l'aide de Saint-Just, fera condamner Danton et ses partisans, Desmoulins, Philippi, et d'autres au cours des procès-amalgame d'avril 1794, il espère en même temps frapper la *faction* de ceux qui attentent à la vertu et aux principes fondamentaux de la Montagne.

109. Cf. par exemple, Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 17; Tome X, *op. cit.*, p. 354; p. 572.

110. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 353.

111. *Ibidem*.

112. Saint-Just, *Esprit de la révolution et de la constitution*, *op. cit.*, quatrième partie, Ch. 1, p. 92. Saint-Just poursuit en tâchant d'établir la liberté sur le terrain politique et en affirmant que la liberté comprise autrement n'est autre que «l'art de l'orgueil humain et c'est malheureusement en ce sens que Rousseau de Genève, tout sublime qu'il est, a toujours parlé.»

113. Saint-Just, *Notes inédites*, in *Annales historiques de la Révolution française*, oct-déc. 1949, cité d'après J. Ratinaud, *Robespierre*, Le Seuil, Paris, 1960, p. 179.

114. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, pp. 459-471.

115. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 19.

116. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 363.

117. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 209.
118. Cf. Rousseau, *le Contrat social*, *op. cit.*, livre II, chap. VII.
119. Cf. Robespierre in *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, p. 19: «Il faudrait une intelligence supérieure qui vît toutes les passions et qui n'en éprouvât aucune, qui, dans le progrès des tems, se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle, et jouir dans un autre. Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes. Il faut au moins des philosophes également éclairés et intrépides, qui éprouvent les passions des hommes; mais dont la première passion soit l'horreur de la tyrannie et l'amour de l'humanité; foulant aux pieds la vanité, l'envie, l'ambition et toutes les foiblesses des petites âmes, inexorables pour le crime armé du pouvoir, indulgens pour l'erreur, compatissans pour la misère, tendres et respectueux pour le peuple. La première chose que doit savoir le législateur, c'est que le peuple est bon: le premier sentiment qu'il doit éprouver c'est le besoin de venger ses injures et de lui rendre toute sa dignité.»
120. Robespierre, "Projet..." in *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, pp. 361, article IV; vr. aussi pour le texte complet du projet de la Déclaration, *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, discours du 21 avril aux Jacobins, pp. 454-456 et du 24 avril devant la Convention, pp. 459-471.
121. J.-J. Rousseau, *Contrat Social*, *op. cit.*, livre IV, chap. VIII.
122. L'article IV de la Déclaration qui définit la liberté continue en énonçant sa forme politique, le droit d'assemblée, la liberté d'expression, etc., en ayant soin de souligner que la nécessité de formuler ces droits qui ne sont que l'exercice normal de la liberté, suppose par là même *ou la présence ou le souvenir récent du despotisme*.
123. Rousseau, *Contrat*, *op. cit.*, I, 4.
124. Robespierre, *Oeuvres complètes*, Tome VI, *Discours*, (1re partie: 1789-1790), *op. cit.*, pp. 39-70.
125. *Ibidem*, p. 126.
126. Cf. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome V, *op. cit.*, pp. 57-58. Voir aussi *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, Discours du 3 déc 1792, p. 123.
127. Robespierre, *Oeuvres complètes*, Tome VI, *Discours*, (1re partie: 1789-1790), *op. cit.*, p. 88.
128. Rousseau, *Contrat*, *op. cit.*, I, 8.
129. Saint-Just, in *Esprit de la Révolution et de la Constitution*, *op. cit.*, chap. 3, pp. 54-55.
130. Saint-Just, in *Oeuvres Complètes*, édition de C. Vellay, Paris, Charpentier et Fasquelle, 2 volumes, 1908, «Rapport sur la loi contre les Anglais» (16 octobre 1793), tome 2, p. 100: «Nous devons donc rester continuellement en état d'énergie afin de briser également et les pièges connus et les pièges cachés».
131. Voir, par exemple, D'Holbach, *Politique naturelle* (1773), *op. cit.*, Discours IX, § IX, *Éthocratie*, (1776), Ch. VIII; Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani*, in *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, T. VIII, p. 763.
132. Voir *Système social*, *op. cit.*, III, ch IV; *Éthocratie*, chap. VIII; *Politique naturelle*, Discours VIII, § XXXVI.
133. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, p. 488.

134. Robespierre, *Discours sur les subsistances* du 2 décembre 1792 in *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, p. 112 «Quel est le premier objet de la société? c'est de maintenir les droits imprescriptibles de l'homme. Quel est le premier de ces droits? celui d'exister. La première loi sociale est donc celle qui garantit à tous les membres de la société les moyens d'exister; toutes les autres sont subordonnées à celle-là; la propriété n'a été instituée ou garantie que pour la cimenter; c'est pour vivre d'abord que l'on a des propriétés. Il n'est pas vrai que la propriété puisse jamais être en opposition avec la subsistance des hommes. Les aliments nécessaires à l'homme sont aussi sacrées que la vie elle-même. Tout ce qui est indispensable pour la conserver est une propriété commune à la société entière.[...] Toute spéculation mercantile que je fais aux dépens de la vie de mon semblable n'est point un trafic, c'est un brigandage et un fratricide.»

135. Saint-Just, in *Rapport sur le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix* du 10 octobre 1793, *op. cit.*, p. 238.

136. Voir en particulier d'Holbach, *Politique naturelle*, Discours IV, § XX, où il démontre pourquoi l'instruction des peuples devrait être l'objet le plus essentiel de tout gouvernement.

137. Robespierre, *Oeuvres complètes*, Tome VII, *Discours*, (2e partie: janvier-septembre 1791), *op. cit.*, 1952, p. 166.

138. Rousseau, *Contrat*, *op. cit.*, livre II, ch. XI.

139. Robespierre, par exemple, exige sans relâche devant la Constituante la suppression du marc d'argent, c'est-à-dire la suppression de la discrimination par l'impôt et du privilège politique que détiennent de ce fait les gros propriétaires. Gérer les affaires publiques doit être pour Robespierre l'affaire de tous. Ses discours du 22 octobre 1789, du 25 janvier 1790, du 25 mai 1791, d'avril 1791 (celui-ci imprimé car Robespierre fut empêché devant l'hostilité de l'Assemblée de le prononcer: *Discours à l'Assemblée nationale sur la nécessité de révoquer les décrets qui attachent l'exercice des droits du citoyen à la contribution du marc d'argent...*, Paris, 1791) témoignent de la ténacité avec laquelle Robespierre défend contre toute la Constituante le droit sacré de l'égalité.

140. Saint-Just, *De la nature*, livre II, chapitre 2, *op. cit.*, p. 157.

141. Robespierre, *Oeuvres complètes*, Tome VI, *Discours*, (1re partie: 1789-1790), *op. cit.*, Discours du 5 décembre 1790; p. 611; Tome VII, *Discours*, (2e partie: janvier-septembre 1791), *op. cit.*, Discours du 27 avril 1791, pp. 261-268.

142. Cf. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, Discours sur la Constitution, pp. 434-441. Cf. aussi sa redéfinition du droit de propriété, *ibidem*, pp. 459-461, Séance du 24 avril 1793.

143. Ces phrases ne sont pas de Robespierre mais d'un ami qui le défend contre le tumulte causé aux Jacobins par son invocation du nom de la providence et de la divinité au cours d'un rapport sur la situation extérieure et intérieure du pays en mars 1792. Dans son article paru dans le «Journal de Paris» (n° 99, p. 3 /après p. 402/) et dont le texte est rapporté à la note 10 du discours de Robespierre, séance du 26 mars 1792, *Oeuvres complètes*, Tome VIII, *Discours*, (3e partie: octobre 1791-septembre 1792), *op. cit.*, p. 234, l'auteur argumente en montrant que Robespierre, au triple point de vue de la Constitution, de la Morale et de la

Philosophie, a eu raison d'invoquer la Providence et qu'il n'a ni insulté aux idées du peuple, ce faisant, ni dérogé à l'égalité.

144. Robespierre, *ibidem*, p. 234; p. 235.

145. Ce sont les premiers mots de l'hymne composé par Méhul pour la première Fête de l'Être Suprême, le 20 prairial an II, 8 juin 1794.

146. *Gazette de Leyde*, n° 40, p. 7-8, cf. *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, note 1, p. 462.

147. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 443.

148. Rousseau écrit, à l'égard des dogmes religieux, que sa raison lui «dit qu'ils doivent être clairs, lumineux, frappants par leur évidence» *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, tome IV, *Émile*, livre IV, p. 614.

149. Cf. Rousseau, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, tome IV, pp. 1059-1075. À propos de cette lettre, comme du reste des *Lettres morales* (à Madame d'Houdetot) et les *Fragments sur Dieu et la Révélation*, je tiens à préciser, que nonobstant l'intérêt évident pour l'histoire de la pensée de Rousseau, de la confrontation de ces textes avec la *profession de foi...*, je ne m'en servirai pas directement dans l'analyse qui suit; mon propos n'étant pas d'étudier pour elles-mêmes les idées religieuses de Rousseau mais de comparer sur le problème des rapports entre la religion, la morale et la politique, les thèses de Robespierre comme penseur de la Révolution et homme de l'époque des Lumières avec celles du Philosophe qui l'a le plus influencé à cet égard. Je me suis donc volontairement limitée aux textes de Rousseau dont on peut être raisonnablement sûr que Robespierre connaissait, avait lu et avait médité.

150. Cf. pour les références textuelles de tout ce développement, Robespierre, discours du 18 floréal an II, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours* (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 444.

151. *Ibidem*, pp. 453-455.

152. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours* (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, Séance aux Jacobins du 26 floréal an II (15 mai 1794), p. 466.

153. Robespierre, Premier discours du président de la Convention nationale au peuple réuni dans le Jardin national pour la Fête de l'Être suprême, 20 prairial an II (8 juin 1794) in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours* (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 481.

154. Cf. mon Introduction et le chapitre I pour une description plus détaillée de la sémosis et de la loi de la mimésis comme loi générale gouvernant son développement et son évolution.

155. La description de l'activité symbolique est toujours tributaire d'un modèle général de l'action. Celui que j'adopte, et qui m'a servi tout à l'heure encore une fois, est une reprise, adaptée à mes besoins, de celui établi par mon collègue, au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, Normand Lacharité. Selon lui, «toute action est descriptible selon des paramètres ou aspects qui sont au nombre de cinq: 1° les intentionnalités, ou caractéristiques intentionnelles, de l'agent; 2° les caractéristiques non-intentionnelles de l'agent; 3° ce sur quoi porte l'action, ce à quoi l'action fait quelque chose; on dit parfois "l'objet de l'action"; 4° ce que fait l'action, l'opération spécifique, ce qui comporte le cas échéant un instrument, éventuellement une procédure, au sens positif de

déroulement et conditions de déroulement et non au sens normatif de ce qu'il faut faire (car au sens normatif, la procédure fait partie des intentionnalités, au titre de règle ou de méthode prescrite); 5° le résultat de l'action, son effet, sa fonction.» Cf. "les modèles de l'activité symbolique et le problème de leur intégration", ronéo, Montréal, 1988, p. 3. Voir aussi du même auteur, sur le même sujet, "La notion de problème moteur principal en contexte de recherche" (première partie) *Dialogue*, vol. XXI (1982), n°2, (juin), pp. 195-222.

156. On sait que Robespierre était contre le port du bonnet rouge dont se paraient les Girondins, et qu'il alla jusqu'à jeter par terre le bonnet, symbole pourtant déjà bien établi de la Révolution, dont quelqu'un voulait le coiffer alors qu'il montait à la tribune pour une intervention. Une attitude qui a plusieurs raisons dont la première était qu'il préférait comme il s'en est expliqué, à plusieurs reprises, les actes révolutionnaires aux paroles creuses ou aux gestes futiles. Ici encore il y a rencontre avec Rousseau et de la valorisation de l'être par rapport au paraître.

157. Voir le chapitre IV pour un exposé plus détaillé.

158. Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, *op. cit.*

159. *Ibid.*, p. 17.

160. *Ibid.*, p. 19.

161. *Ibid.*, p. 20.

162. On se rapportera à ce sujet à l'article de Paul Bénichou: «Réflexions sur l'idée de nature chez Jean-Jacques Rousseau» in *Annales de la Société J. J. Rousseau* (1972-1977), XXXIX, 1979.

163. On voit bien ici, soit dit en passant, l'une des marques du travail intégrateur du *koînon* idéologique lorsque Robespierre, Saint-Just ou d'autres penseurs jacobins soutiendront à la fois le thème du progrès et celui de la régénération, les institutions républicaines jouant pour eux le rôle de médiateur objectif; on peut lire dans le discours du 18 floréal de Robespierre *op. cit.*, p. 458: «Attachons la morale à des bases éternelles et sacrées; inspirons à l'homme ce respect religieux pour l'homme, ce sentiment profond de ses devoirs, qui est la seule garantie du bonheur social; nourrissons-le par toutes nos institutions; que l'éducation publique soit surtout dirigée vers ce but.»

164. Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, T. IV, L. IV, p. 593.

165. *Ibidem.*

166. P. Burgelin, in introduction à l'édition de *l'Emile* dans les *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, IV, LXXXIX.

167. Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, IV, L. IV, pp. 565-635. Les développements qui suivent sur l'ontologie de Rousseau sont une reprise remaniée d'une section de ma contribution «Les malheurs de Sophie ou la femme et le savoir dans le livre V de *l'Émile*», in *Cahiers de recherche sociologique*, vol. IV, n°1 (avril 1986), pp. 93-100.

168. La nature est l'élément-clé dans la mise en scène toute «arcadienne» agencée avec un art incomparable par Rousseau:

«[...] Il me mena hors de la ville, sur une haute colline au dessous de laquelle passait le Pô, dont on voyait le cours à travers les fertiles rives qu'il baigne. Dans l'éloignement, l'immense chaîne des Alpes couronnait le paysage. Les rayons du soleil levant rasaient déjà les plaines, et projetant sur les champs par longues ombres les arbres, les côteaux, les maisons, enrichissaient de mille accidents de

lumière le plus beau tableau dont l'oeil humain puisse être frappé. *On eut dit que la nature étalait à nos yeux toute sa magnificence pour en offrir le texte à nos entretiens.* Ce fut là, qu'après avoir quelque temps contemplé ces objets en silence, l'homme de paix me parla ainsi...» in Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, IV, p. 565.

169. *Ibidem*, p. 571.

170. *Ibidem*.

171. Rousseau s'est déjà, en effet, prononcé contre le matérialisme: «Le principe duquel l'auteur (Helvétius) déduit [...] l'égalité naturelle des esprits, et qu'il a tâché d'établir au commencement de son ouvrage, est que les jugements humains sont purement passifs [...] j'ai tâché de le combattre et d'établir l'activité de nos jugements» in *Notes sur «De l'Esprit»*, *O.C.*, T. IV, p. 1129.

172. Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, IV, p. 573.

173. *Ibidem*.

174. *Ibidem*, p. 570.

175. Diderot emploie dans *l'Interprétation*, *op. cit.*, des notions telles que molécule «vive», matière «morte» ou «cachée», «grand animal», en parlant de la matière. (Pensée L; LVIII)

176. Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, IV, p. 575.

177. *Ibidem*, p. 576.

178. *Ibidem*, p. 578.

179. Diderot soutient ainsi que: «L'animalité avait de toute éternité ses éléments particuliers, épars et confondus dans la masse de la matière» *Interprétation*, *op. cit.*, Pensée LVIII.

180. Cf. par exemple: «La méthode de généraliser et d'abstraire m'est très suspecte, comme trop peu proportionnée à nos facultés» *Corresp. Générale*, t. VI, p. 126.

181. Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, IV, pp. 577-578.

182. *Ibidem*, p. 581.

183. Voir plus haut dans ce chapitre les développements à ce sujet.

184. Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, IV, p. 582.

185. *Ibidem*, pp. 600-601.

186. Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, IV, p. 586: «Je ne connais la volonté que par le sentiment de la mienne, et l'entendement ne m'est pas mieux connu. Quand on me demande quelle est la cause qui détermine ma volonté je demande à mon tour quelle est la cause qui détermine mon jugement: car il est clair que ces deux causes ne font qu'une, et si l'on comprend bien que l'homme est actif dans ses jugements, que son entendement n'est que le pouvoir de comparer et de juger, on verra que sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable ou dérivé de celui-là».

187. Rousseau, *Deuxième Discours*, *O. C.*, *op. cit.*, T. III, p. 134.

188. Cf. Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, *passim*, IV; voir aussi notes (P. Burgelin) pp. 1543-1544.

189. Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, IV, p. 582.

190. *Ibidem*, p. 585.

191. *Ibidem*, «Plus je réfléchis sur la pensée et sur la nature de l'esprit humain, plus je trouve que le raisonnement des matérialistes ressemble à celui de ce sourd [...] l'univers entier n'est pas assez grand pour toi; tes sentiments, tes désirs, ton inquiétude, ton orgueil même, ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné.».

192. Il s'agit de la formule de Locke qu'on discutait alors partout: «Peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non» in *Essai sur l'entendement humain*, IV, 3, § 6.

193. C'est la doctrine de Locke (cf. *Essai*, II, 21) tout autant que celle de l'*Encyclopédie* (cf. l'article *Evidence*).

194. Helvétius écrit dans son ouvrage *De l'Esprit* (I, 4): «Il faut que nos pensées et nos volontés soient des effets immédiats, ou des suites nécessaires des impressions que nous avons reçues (...) On a donc une idée nette de ce mot de *liberté*, pris dans une signification commune. Il n'en est pas ainsi lorsqu'on applique ce mot de *liberté* à la volonté. Que serait-ce alors que la liberté? on ne pourrait entendre par ce mot que le pouvoir libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose; mais ce pouvoir supposerait qu'il peut y avoir des volontés sans motifs, et par conséquent des effets sans cause. Il faudrait donc que nous pussions également nous vouloir du bien ou du mal; supposition absolument impossible».

195. Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, IV, p. 584.

196. *Ibidem*, p. 583: «En méditant sur la nature de l'homme j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel, dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais: non, l'homme n'est pas un [...], je me sens à la fois esclave et libre [...] je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent...».

197. *Ibidem*, p. 289: «l'âme et le corps se mettent, pour ainsi dire en équilibre, et la nature ne nous demande plus que le mouvement nécessaire à notre conservation».

198. Rousseau, à mon sens, se trompe de stratégie; il pense que la seule façon de s'opposer à ses adversaires est de ramener sur l'antique question de la substance, la discussion qui met aux prises matérialistes et idéalistes, et de s'appuyer, pour cela, sur l'autorité du théologien Clarke.

199. Rousseau, *op. cit.*, IV, p. 586: «le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave et que j'empêche enfin la loi de l'âme de s'élever contre la loi du corps». Voilà pourquoi il est important, comme le dit Rousseau plus loin, de «méditer sur l'ordre de l'univers», de s'efforcer à une certaine discipline nécessaire au respect de l'ordre et de l'équilibre; sinon, «ne vouloir plus être homme, c'est vouloir autre chose que ce qui est, c'est vouloir le désordre et le mal» *Ibid.*, p. 605.

200. *Ibid.*, p. 587. Rousseau vient d'affirmer: «ma liberté consiste en cela même, que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable ou que j'estime tel, sans que rien d'étranger à moi me détermine». *Ibid.*, p. 586.

201. *Ibid.*, p. 585.

202. *Ibid.*, p. 586: «il [l'homme] choisit le bon comme il a jugé le vrai, s'il juge faux il choisit mal. Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté? c'est son jugement. Et quelle est la cause qui détermine son jugement? c'est sa faculté intelligente, c'est sa puissance de juger: la cause déterminante est lui-même. Passé cela je n'entends plus rien».

203. C'est la formule du *Discours sur l'inégalité*: «c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme» *O. C.*, T. III,

p. 142.

204. Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, IV, p. 586.

205. *Ibidem*, pp. 589-590.

206. *Ibidem*, p. 589.

207. *Ibidem*, p. 589.

208. Selon Jaurès, Robespierre «est l'un des plus démocrates et aussi, l'un des plus conservateurs parmi les révolutionnaires», rapporté par M. Bouloiseau *op. cit.*, p. 31.

209. Rousseau, *O. C.*, *op. cit.*, IV, p. 634-635.

210. Cf. plus explicitement, et pour aller au plus court, la Lettre de Rousseau à Voltaire (18 août 1756), *op. cit.*, p. 1070; p. 1075, dont j'ai déjà dit que je n'en ferai qu'un usage indirect; un méta-usage si l'on veut, pour préciser un point quelconque quand je me place au niveau du méta-discours de l'analyste du XXe siècle qui se penche sur les rapports du discours de Rousseau et du discours de Robespierre. Rousseau écrit: «Je conviens de tout cela, et pourtant je crois en Dieu tout aussi fortement que je croie aucune autre vérité, parce que croire et ne croire pas, sont les choses qui dépendent le moins de moi, que l'état de doute est un état trop violent pour mon âme, que quand ma raison flotte, ma foi ne peut rester longtemps en suspens, et se détermine sans elle»; et, en conclusion de la lettre: «toutes les subtilités de la métaphysique ne me feront pas douter un seul moment de l'immortalité de l'âme, et d'une Providence bienfaisante. Je la sens, je la crois, je la veux, je l'espère, je la défendrai jusqu'à mon dernier soupir.»

211. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome VIII, *Discours*, (3e partie: octobre 1791–septembre 1792), *op. cit.*, p. 234.

212. *Ibidem*, p. 235: «comment ne me serait-il nécessaire à moi qui livré dans l'assemblée constituante à toutes les passions, et à toutes les viles intrigues, et environné de tant d'ennemis nombreux, me suis soutenu. Seul avec mon âme, comment aurais-je pu soutenir des travaux qui sont au-dessus de la force humaine, si je n'avais point élevé mon âme. Sans trop approfondir cette idée encourageante, ce sentiment divin m'a bien dédommagé de tous les avantages offerts à ceux qui voulaient trahir le peuple.»

213. Cf. aussi le discours du 18 floréal in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours* (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 452, où Robespierre s'en prenant à Chaumette et aux autres athéesscélérats qui nient la Divinité ou l'immortalité de l'âme, déclare, faisant appel à l'autorité de la nature: «Eh! comment ces idées ne seraient-elles point des vérités? Je ne conçois pas du moins comment la nature aurait pu suggérer à l'homme des fictions plus utiles que toutes les réalités; et si l'existence de Dieu, si l'immortalité de l'âme, n'étaient que des songes, elles seraient encore la plus belle de toutes les conceptions de l'esprit humain».

214. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome VIII, *Discours*, (3e partie: octobre. 1791–septembre 1792), *op. cit.*, séance du 27 avril 1792, p. 309. Robespierre parlant de d'Alembert et de ses amis en réponse à Brissot et à Guadet arguant pour sa défense des liens de Condorcet avec les Philosophes. Voir aussi in discours du 18 floréal an II, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours* (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, pp. 454-455 l'opposition que Robespierre développe entre les *charlatans ambitieux* (les Encyclopédistes), adeptes du matérialisme, et Rousseau qui *attaqua la tyrannie avec franchise, parla avec enthousiasme de la*

divinité, peignit les charmes de la vertu, [...] qui eût embrassé avec transport la cause de la justice et de l'égalité.

215. Cf. Séance du 5 décembre 1792, Tome IX, *Discours*, (4e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, p. 142-143, "sur les bustes de Mirabeau et d'Helvétius brisés hier soir aux Jacobins" « [...] pour la défense de l'humanité, [...] je ne vois ici que deux hommes dignes de notre hommage, Brutus et Jean-Jacques Rousseau ».

216. Robespierre, discours du 18 floréal an II, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours* (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 449.

217. *Ibidem*, p. 452.

218. Robespierre, *ibidem*, p. 446: «Le vice et la vertu font les destins de la terre: ce sont les deux génies qui se la disputent. La source de l'un et de l'autre est dans les passions de l'homme».

219. Rousseau, *Oeuvres complètes*, tome III, *Contrat*, I, IV, p. 356.

220. C'est à ce raisonnement que fait appel Rousseau lorsqu'il procède dans le *Contrat* au chapitre VIII, Livre IV, à un classement critique des trois sortes de religion ayant apparue sur la terre, examen préliminaire à la partie positive du chapitre et aux propositions relatives à l'établissement d'une religion civile optimale.

221. À preuve s'il en est, la séance aux Jacobins, le 26 floréal, peu après le décret adopté par la Convention le 18 floréal, et la discussion à laquelle nous avons déjà fait allusion sur la proposition de Jullien voulant imiter Rousseau jusque dans le bannissement de tous ceux qui ne croient pas aux dogmes de la religion civile. Cf. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours* (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, pp. 466-467.

222. *Ibidem*, discours du 18 floréal, p. 462.

223. *Ibidem*, p. 443.

224. Robespierre oppose à la vertueuse doctrine de Jean-Jacques Rousseau, la secte des encyclopédistes et leurs actions, soit trop incomplètes par rapport à la défense des droits du peuple, soit néfastes en matière religieuse avec leur propagation de l'opinion matérialiste. Il est aussi intéressant de remarquer que Robespierre réutilise les mêmes références historiques données par une note de Rousseau dans le chapitre sur la religion civile dans le *Contrat*, lorsqu'il veut montrer par les exemples opposés de César et Catilina, d'une part, de Cicéron et de Caton, d'autre part, que la cause du crime est liée à celle de l'athéisme Cf. discours du 18 floréal an II, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, pp. 453-455.

225. *Ibidem*, p. 452.

226. *Ibidem*, p. 446.

227. *Ibidem*, p. 458.

228. Rousseau, *Oeuvres complètes*, III, *Contrat*, IV, VIII, p. 464.

229. On comparera avec la dernière partie du chap. VIII (livre IV) du *Contrat* où Rousseau se demandant ce que être en droit la religion civile, précise «qu'il appartient au souverain de fixer les articles» de la profession de foi purement civile. *Ibidem*, p. 468.

230. Robespierre, discours du 18 floréal an II, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 457.

231. Cf. Robespierre, *ibidem*, p. 453: «Le chef-d'oeuvre de la société serait de créer en lui [l'homme] pour les choses morales un instinct rapide qui, sans le secours tardif du raisonnement le portât à faire le bien et à éviter le mal [...] Or ce qui produit ou remplace cet instinct précieux, ce qui supplée à l'insuffisance de l'autorité humaine, c'est le sentiment religieux qu'imprime dans les âmes l'idée d'une sanction donnée aux préceptes de la morale par une puissance supérieure à l'homme».

232. *Ibidem*, p. 459.

233. Rousseau, *Oeuvres complètes*, III, *Contrat*, IV, VIII, p. 465. Notons que la critique de Rousseau visant les dangers du christianisme se retrouve déjà chez Helvétius, *De l'Homme*, section I, chap. X à XV.

234. *Ibidem*, p. 465.

235. *Ibidem*, p. 468.

236. Cf pour cet article du décret et pour ceux qui le suivent, Robespierre, discours du 18 floréal an II, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours* (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, pp. 462-463. Robespierre, précisant les catégories générales prévues par Rousseau pour la formulation de ce qu'il appelle les dogmes positifs de la religion civile, circonscrit par décret les cibles de la vertu républicaine tout en respectant à la lettre les conseils, disons méthodologiques, de son maître.

Voici comment s'exprime Rousseau: «les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois.» Cf. Rousseau *Contrat*, *op. cit.*, l. IV, ch. VIII, p. 468. On remarquera en ce qui concerne les deux premiers *dogmes de Rousseau* qu'ils font l'objet des précisions du premier article du décret, et que la notion de «suprématie» subsume de manière économiquement politique l'énumération rousseauiste des attributs divins.

237. Robespierre, *ibidem*, p. 458.

238. *Ibidem*, p. 452.

239. Cf. *ibidem*, p. 456. Robespierre voit ainsi dans «l'instinct moral du peuple [...] le principe de toutes les grandes actions », p. 461.

240. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, Séance du 1er frimaire an II, 2e intervention: pour la liberté des cultes, pp. 196-197.

241. C'est David qui avait été chargé de préparer le plan de la fête en l'honneur de l'Être suprême et d'en dessiner les décors.

242. Robespierre, Second discours du 20 prairial, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 482.

243. Robespierre, Premier discours du 20 prairial, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, pp. 481-482.

244. Cf. Robespierre, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, Séance du 27 Brumaire an II, «Sur la situation politique de la République», p. 172.

245. Robespierre, *ibidem*, *op. cit.*, Séance du 11 octobre 1793, p. 148. «Oui, mes chers concitoyens, je me crois inspiré, et si je puis écouter la voix de mes

secrets pressentiments, l'Être suprême, le maître du monde, le plus libre des êtres, qui nous a fait secouer le joug des tyrans, favorisera les armes qu'il a mises dans nos mains.».

246. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome VIII, *Discours*, (3e partie: octobre 1791–septembre 1792), *op. cit.*, p. 235.

247. Robespierre, Second discours du 20 prairial, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 483.

248. Robespierre, discours du 18 floréal an II, *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 461.

249. Robespierre, in *Le Défenseur de la Constitution*, n° 3, 6 juin 1792, *Oeuvres Complètes*, Tome IV, publié par G. Laurent, Nancy, G. Thomas, 1939. Cité d'après G. Walter, *Robespierre*, Paris, Gallimard, 2 Tomes, 1961, p. 324, Tome I, chap. V, *Les responsabilités révolutionnaires*

CHAPITRE SIXIÈME

L'esprit de la Révolution

*«Il n'y a pas de Pyramides pour l'esprit
philosophique qui nous a donné la
liberté»*

(Mirabeau)

*Nature, Raison, Philosophie, Liberté, Égalité, Fraternité, Unité,
Indivisibilité, Justice.*

Frontispice du *Livre indispensable aux enfants de la Liberté...* , par
François Jean Dusausoir, 2e édition, Paris, An II. Paris, Bibliothèque
Nationale.

Qu'est-ce que les Lumières?

Depuis Vico qui écrivait en 1709, au début du siècle: «Aujourd'hui, c'est la critique qui nous consacre, car c'est elle qui nous donne ce premier élément de vérité d'où nous tirons la certitude, quand nous sommes dans le doute»², jusques à Kant, qui en marque l'achèvement intellectuel et qui en synthétise la pensée, le XVIIIe siècle s'est lui-même qualifié continûment de «siècle de la Critique»³. Dans sa Préface à *La Critique de la Raison Pure*, Kant, au demeurant, fait plus que consacrer cette appellation. Les contemporains se voyaient rappeler en même temps la signification générale des Lumières: la suprématie conjointe de la critique et de la raison conçue comme son plus actif instrument, l'étendue de leur règne, les cibles de leur exercice: «Notre siècle est particulièrement le siècle de la critique à laquelle il faut que tout se soumette. La religion, alléguant sa sainteté et la législation sa majesté, veulent d'ordinaire y échapper; mais alors elles excitent contre elles de justes soupçons et ne peuvent prétendre à cette sincère estime que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen»⁴.

LE SIÈCLE DE LA CRITIQUE¹

Bien plus que «le bonheur», la critique à l'esprit duquel s'est identifié le XVIIIe siècle, est peut-être la plus importante de ces «idées neuves» qui ont contribué à l'émergence de notre modernité. Il me semble, et ce sera l'intuition directrice de l'analyse, que l'esprit critique, à la fois «invention» caractéristique des Lumières et son legs principal au nôtre, ne s'accomplit comme tel que parce que cette invention s'associe en même temps à l'invention du «philosophe» et à celle de la liberté. Du point de vue des déterminations idéologiques de son développement et de ses relations avec les pôles conceptuels du champ sémantique particulier dans lequel il fonctionne, le concept d'esprit critique apparaît, sous l'aspect de sa valeur cognitive, aussi inséparable d'une nouvelle et polémique représentation du philosophe et des tâches de la raison, que, sous l'aspect de sa valeur pragmatique, des significations politiques impliquées par de telles redéfinitions.

Je me rapporterai tantôt pour illustrer mon propos aux articles de l'*Encyclopédie*⁵ relatifs aux trois concepts en question et qui consacrent, aux yeux des contemporains comme aux nôtres, leur renouvellement sémantique. Une gravure de l'époque fort répandue représente la Liberté, armée du sceptre de la Raison (entendre la philosophie) foudroyant l'Ignorance et le Fanatisme. «Il fallait un temps raisonneur...⁶», il fallait un «parti des philosophes», en somme, il fallait l'esprit critique pour que le siècle éclairé, le siècle de l'idée du progrès s'achève dans et par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et l'avènement de la Révolution.

«IL FALLAIT UN TEMPS RAISONNEUR...»

Les changements apportés au concept générique de critique par les efforts des «philosophes», et en vertu desquels il reçoit sa *differentia specifica*, le sens déterminé et précis qu'enregistre l'article «critique» dans l'*Encyclopédie*, signifient beaucoup plus qu'une simple réélaboration conceptuelle ou qu'un détournement innocent de l'usage technique du terme. Ils inaugurent un passage, le passage à l'esprit critique; aussi bien indiquent-ils les opérations qui, de proche en proche, l'auront permis: ce que j'ai appelé tout à l'heure l'invention de l'esprit critique, en substance, la transformation de la façon commune de penser et d'agir qui s'effectue au moment des Lumières. Le renouvellement des armes de la critique: auparavant la foi, maintenant la raison; l'extension de son terrain d'exercice: des textes de l'Antiquité grecque et romaine ou des textes sacrés, la critique s'applique rapidement à tous les domaines qu'embrassent la production de la connaissance et de l'action; la transformation des fonctions qui lui étaient ordinairement dévolues: de l'étude philologique ou de l'exégèse, la critique gagne un rôle aux intentions discursives et pratiques autrement plus amples; tous ces événements, *prima facie*, intellectuels révèlent assez vite, d'abord aux yeux perspicaces des contemporains, ensuite aux nôtres, le sens second qu'ils trouvent dans les mutations mentales et pratiques auxquelles ils sont associés à l'intérieur du théâtre social d'ensemble.

La volonté commune, d'un bout à l'autre de l'Europe éclairée, de mettre au jour, de préférence à tout autre, l'aspect judiciaire intrinsèque à l'activité critique, le débordement progressif des limites gnoséologiques de son domaine d'exercice, sont les conditions nécessaires à la formation de l'esprit critique proprement

dit, mais elles ne sont pas encore suffisantes. Pour que celles-ci soient remplies, il faudra attendre l'accession du philosophe à un statut idéologique différent, et la confirmation sociale du rôle pour lequel il aura lutté en tant qu'acteur symbolique prééminent. Le Philosophe s'identifiant comme le «critique supérieur», s'assigne un emploi dont le retentissement est politique: «être enfin le juge et non le tyran de l'humanité⁷». Ce qui veut dire aussi la lente inversion des rapports de force entre la souveraineté politique et celle de la critique philosophique, en faveur de cette dernière. Vers le milieu du siècle, Diderot peut se féliciter, la cause de la raison est gagnée, l'esprit critique règne sans partage: «Tout est soumis à ses lois⁸».

On peut suivre sur la chaîne d'équivalences conceptuelles qui se forge alors, les étapes du chemin qui conduit de la critique à l'esprit critique proprement dit, à son instanciation par les Philosophes, et de là à l'esprit général des Lumières et à l'objectivation de son projet historique. Un premier pas est franchi avec la substitution des critères de la foi à ceux de la raison, substitution érigée en principe essentiel de la méthodologie réglant les démarches de la critique. Préparée tout autant par le doute méthodique de Descartes que par les recherches des libertins et par les analyses critiques de la Bible⁹ faites par Richard Simon¹⁰, la nouvelle alliance de la critique et de la raison sera scellée par le *Dictionnaire historique et critique* (1695) de Bayle, le véritable précurseur de l'*Encyclopédie*, ou, autrement dit, de la plus grande machine de guerre du XVIII^e siècle. Les termes de «raison» et de «critique» deviennent alors interchangeable, et marquent à quel point, jusqu'au plan matériel lexical, l'activité critique se confond désormais avec celle de la raison.

Il faut relier à cette occurrence un second fait, également décisif dans la naissance de l'esprit critique et de son identification contemporaine à l'esprit philosophique. Il se trouve non seulement à la racine même de l'indifférenciation à laquelle je viens de faire allusion entre les termes de raison et de critique mais il apparaît, de plus, comme la médiation nécessaire à la convergence du combat critique et du combat philosophique dans un but commun: celui de construire un monde éclairé, donc meilleur, selon la croyance de l'époque. La raison, cette faculté dont parlait déjà le XVII^e siècle des cartésiens et des logiciens de Port-Royal prend maintenant une signification nouvelle. Elle se définit en regard du rôle identique

qu'elle joue à l'intérieur de la critique et de la philosophie *à la fois*, et dont elle réunit ainsi les ambitions en les servant de la même manière. Relativement à l'activité critique, la raison est son instrument privilégié et partage, par définition, l'extension de son droit de regard à tous les domaines. Relativement à l'activité philosophique, la raison continue, bien sûr, à être son guide maintenant comme auparavant dans la recherche de la vérité sauf qu'une orientation différente, plus combative, lui est donnée. Elle est déterminée par les trois nouveaux principes mis explicitement à la base de cette recherche, l'utilité, la sociabilité, le cosmopolitisme ainsi que par l'infléchissement concomitant de la figure traditionnelle du philosophe plus préoccupé jusque-là de spéculation abstraite que d'action.

Tels seraient donc quelques-uns des maillons importants de la chaîne au long de laquelle se construit interactivement le concept d'esprit critique et au bout de laquelle il finira par se confondre, après sa main-mise philosophique, avec l'esprit général des Lumières ou plus précisément avec ses intentions révolutionnaires. Les transformations de la chaîne conceptuelle s'enchevêtrent dans celles marquant la vie sociale et culturelle¹¹ propre au XVIII^e siècle, et qui achèvent de lui donner sa valeur sémantique et pragmatique particulières. Notre thèse veut cependant que ce soit le «parti des philosophes» et ceux qui en partagent les objectifs et les revendications qui fassent tenir ensemble les deux bouts de la chaîne. Ce qui expliquerait non seulement cette absorption réciproque de l'esprit critique par l'esprit philosophique, et vice-versa, mais aussi la portée politique d'un tel processus: comment «la critique est la mort du roi¹²».

Pour en rendre compte, nous devons nous tourner maintenant vers une autre dimension de cette «invention» de l'esprit critique, et examiner la valeur pragmatique des effets produits par la conjonction, cimentée à travers une exploitation commune de la raison, de l'activité critique et de l'activité philosophique. C'est dans cette perspective que nous voudrions analyser la fonction idéologique d'un sous-ensemble signifiant faisant système et propre à la culture du XVIII^e siècle; au sens neutre du mot idéologie qui en retient son rôle de levier pratique. Nous nous apprêtons donc à dégager, en regard des changements socio-symboliques survenus au moment des Lumières, la valence directement polémique et indirectement politique de trois principaux artefacts discursifs, les concepts de

«critique», de «raison», de «philosophe», tels que l'*Encyclopédie*, ou le symbole par excellence du «siècle de la critique», les a construits et les a imposés à la scène européenne.

LA «PRÉFACE DE NOTRE RÉVOLUTION»

S'il est relativement aisé pour l'historien des idées d'identifier les registres concrets où se matérialisent les orientations nouvelles de la sémiosis collective, et en l'occurrence, le terrain est tout trouvé avec l'*Encyclopédie* dont l'un des buts avoués est précisément de fixer les perspectives de l'époque et d'en indiquer les voies de réalisation en conformité avec les exigences de la raison et de l'esprit critique, il est sûrement plus délicat d'assigner les causes de la transformation du «sens commun». Il est possible, du moins, de repérer certaines conditions, et, parmi elles, celles d'ordre symbolique qui président au renouvellement de la valeur sémantique des flux d'information circulant dans une culture et dans une société données, à une époque donnée de son évolution.

Je crois trouver dans la formation de l'esprit critique au XVIII^e siècle, une des sources exemplaires, sous ses aspects idéologiques, de ces changements de penser et d'agir qui différencient une époque d'une autre à travers les discours et les pratiques collectives. Mon examen tentera de montrer de quelle manière le fait que s'infléchissent *ensemble* sous les effets d'une lutte commune menée en avant-garde par le «parti des philosophes», les significations attachées aux concepts de critique, de raison et de philosophe a joué un rôle déterminant à l'égard du développement de l'esprit critique et de son retentissement dans le discours de la Révolution.

C'est, en effet, sous l'action des chefs de file Encyclopédistes, comme on le verra dans un instant, que non seulement se sera formé l'esprit critique, ou plutôt les principales représentations qui contribuent à sa formation, mais plus encore, que celles-ci se déposant concrètement dans l'environnement culturel viendront agir en retour sur cet environnement pour le modifier. Les réalisations de l'esprit critique sur la scène symbolique se trouveront bientôt traduites à partir de 1789 sur la scène historique d'ensemble. Robespierre, en qui j'ai choisi de voir comme on s'accorde généralement à le faire, le principal protagoniste de l'actualisation politique de l'esprit critique et de ses potentialités révolutionnaires, saura reconnaître, tout en critiquant les lacunes et les erreurs de l'oeuvre des «Philosophes», sa dette envers eux. Ainsi déclare-t-il

dans l'important *Discours du 18 floréal an II*, mai 1794, que: «Quiconque ignorerait son influence et sa politique [à la secte des encyclopédistes] n'aurait pas une idée complète de la Préface de notre Révolution¹³.».

Mais, derechef, le triomphe final de l'esprit critique est au bout de la «lutte philosophique», du combat de la raison au nom du progrès contre la tradition et l'intolérance, en matière de science, de politique, de morale ou de religion. À leur tour, les transformations conceptuelles solidaires des bouleversements sociétaux que les contemporains observent et vivent comme une crise¹⁴, sont soumises aux conditions générales du procès d'idéologisation des activités socio-symboliques et de leurs productions. Elles passent, pour en préciser ce qui relève de la conjoncture historique du moment, discursive et pratique, d'une part, par la constitution d'un magistère symbolique: le magistère de l'Opinion, dont les orientations et les expressions sont formulées par le parti des philosophes. Un tel magistère sera destiné, par la dynamique de son organisation, à se substituer au magistère exercé par les instances politiques (le roi, les nobles, le clergé) qui sont attaquées comme «non éclairées». D'autre part, la jonction stratégique des domaines où opéraient jusqu'alors de façon séparée le critique et le philosophe, représente la seconde des conditions particulières à l'époque sous lesquelles s'engage l'idéologisation du discours. Cette jonction se double elle-même d'une réévaluation, devant le tribunal de la raison, des problématiques attachées aux domaines de l'activité critique, et, conjointement, de leur élargissement indéfini. La polarisation réciproque des concepts de raison et de philosophie à laquelle, dans des intentions directement polémiques et indirectement politiques, les porte-paroles intellectuels les plus considérables de l'époque auront soumis la pensée de la nature et des pouvoirs de la critique, permet seule de comprendre comment le concept de critique acquiert, au XVIII^e siècle, sa cohésion et son sens interne, devient identique à l'esprit de libre examen, à l'esprit critique et, comme tel, voit de plus en plus accroître son importance et son efficacité politiques à l'intérieur des activités sociales significatives et pratiques d'ensemble.

«Écrasons l'infâme !»

Le concept de critique, au départ, est un concept extrapolitique ou supra-polémique qui renvoie principalement avant ses transformations, à une activité d'exégèse biblique, comme on l'a

vu. Il n'acquerra la valence idéologique dont on s'occupe ici qu'à la suite de l'exploitation particulière faite par les Philosophes de la radicalisation de l'exercice critique par les précurseurs : les libertins du XVII^e siècle, Spinoza, Richard Simon et enfin, et surtout, Bayle qui retrouvant le sens étymologique du mot critique, «distinguer», «juger», se réclameront de l'activité immanente à l'esprit critique, la raison, pour l'exercer sur les textes sacrés.

Superposant à ses buts gnoséologiques un dessein combatif à incidence politique, la pensée des Lumières s'attachera — en même temps qu'elle défend la puissance explicative gagnée par une critique qui se réclame de l'autorité de la Raison contre celle de la Tradition, de l'Écriture ou de la Révélation — à imposer, au détriment de la foi et de ses thuriféraires, la primauté des règles de la raison sur celles de la croyance qualifiée par opposition d'aveugle, partout où s'introduit la critique ainsi éclairée. Les partisans de la vérité se représentent leur «lutte philosophique», comme dans *La Flûte enchantée*, précisément le combat de la Lumière, c'est-à-dire du Progrès et de la Liberté, contre celui de la Nuit, des Ténèbres supportées par les forces obscurantistes de la Religion, c'est-à-dire du fanatisme, de la superstition ou du préjugé. Dans l'article «agnus scythicus»¹⁵, apparemment anodin, Diderot, par exemple, visera la critique des textes sacrés à travers le programme de la critique historique, donnant à propos de la critique du témoignage, une leçon de méthode en même temps que d'esprit critique. Opposant le témoignage des faits au principe d'autorité, il conclut l'article en disant: «Voilà une partie des principes d'après lesquels on accordera ou l'on réfutera sa croyance, si l'on ne veut pas donner dans des rêveries et si l'on aime sincèrement la vérité¹⁶.».

De même, sur le plan politique, l'absolutisme, appuyé sur «le droit divin», sera-t-il condamné parce qu'un tel régime représente le refus d'une explication rationnelle de l'autorité¹⁷. En revanche, on admettra tout régime dont on peut définir logiquement les «principes»¹⁸. Mais il faut également prendre garde à la portée idéologique de cette position qui, sous le couvert méthodologique des critères rationnels, introduit une nouvelle façon d'expliquer la succession des faits historiques où la science remplace la théodicée. On ne verra plus dans l'Histoire la réalisation des desseins de Dieu. On relativisera aussi bien le portrait de l'homme: la mise en évidence des conditions historiques et géographiques se substitue aux questions, jugées stériles, sur la nature éternelle et universelle

de l'homme.

La nouvelle anthropologie ne recourra plus aux dogmes théologiques pour expliquer la psychologie humaine. Ainsi Montesquieu, dans l'*Avertissement de l'Esprit des Lois*, définit en ces termes la «vertu» de la démocratie, la vertu répondant dans son vocabulaire au «principe» qui «fait mouvoir un gouvernement»: «Ce que j'appelle la vertu dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est la vertu politique; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'honneur est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J'ai donc appelé vertu politique l'amour de la patrie et de l'égalité». Plus encore, comme on peut le voir chez un Rousseau, par exemple, même les contraintes éventuelles de l'autorité politique seront admises à la seule condition qu'on puisse les justifier rationnellement. C'est l'introduction du concept de volonté générale qui prélude, on l'a déjà vu¹⁹, à l'idée républicaine de la volonté de la Nation, celle-ci justifiant le concept de la souveraineté populaire. Dans la pensée de Rousseau, en tout cas, la volonté générale permettra de donner, sur le plan conceptuel, la solution générale du problème que pose l'institution du pacte social. L'essentiel des libertés de l'homme naturel peuvent alors être sauvegardées dans une société ainsi fondée: «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout²⁰.».

La faculté de jugement, la volonté de «distinguer le vrai du faux», le doute méthodique appliqué à des domaines de plus en plus lointains, deviennent donc les moteurs symboliques à valence idéologique d'une critique dont l'action se conforte à l'extension de sa juridiction au fur et à mesure que se poursuit la radicalisation similaire de l'activité à laquelle elle est désormais associée, la raison, et dont les Lumières font valoir simultanément à son rôle de guide, la force subversive, et finalement séditionnaire; séditionnaire parce que libératrice des entraves de tout ordre qui retiennent l'homme prisonnier. Le seul tutélage que reconnaît le critique est celui même qu'il s'est donné: celui de la raison; le principe de son autonomie: le jugement éclairé mis à la base de tous ses raisonnements; les bornes de son empire, celles qu'a dressées la constatation moqueuse de Voltaire: «la foi consiste à croire ce que la raison ne croit pas».

Le très long article «critique»²¹ qui occupe sept pages dans le quatrième tome (1751) de l'*Encyclopédie* — un indice matériel de l'importance des enjeux «critiques» du terme lui-même, pour les Encyclopédistes — commence par renvoyer²² à «érudition» ou à «chronologie», le «premier» point de vue sous lequel on peut considérer la critique, pour privilégier aussitôt le «second» point de vue, celui qui représente la position de l'*Encyclopédie*. La critique y est définie «comme un examen éclairé et un jugement équitable des productions humaines», le fruit, par conséquent, des démarches de la raison lesquelles se révèlent, à leur tour, dans l'article «raison»²³, comme contradictoires, voire hostiles, à celles qui guident la foi. Tout en feignant de vouloir seulement «distinguer les différentes juridictions de la foi et de la raison» pour en marquer les bornes respectives, l'auteur de ce dernier article, Jaucourt, le plus gros travailleur de l'*Encyclopédie*, le bras droit de Diderot, discrédite en fait les principes qui guident la croyance religieuse et souligne, par opposition, tout ce qui fait la supériorité de la raison critique mais aussi tout ce qui, en même temps, la rend l'adversaire déclaré de la foi. Jaucourt donc écrit sous l'article «raison»:

«Nulle proposition ne peut être reçue pour révélation divine si elle est contradictoirement opposée à ce qui nous est connu, ou par une intuition immédiate, telles que sont les propositions évidentes par elles-mêmes, ou par des déductions évidentes de la raison, parce que l'évidence qui nous fait adopter de telles révélations ne pouvant surpasser la certitude de nos connaissances, tant intuitives que démonstratives, si tant est qu'elle puisse l'égaliser, il serait ridicule de lui donner la préférence. [...] Par conséquent, dans toutes les choses dont nous avons une idée nette et distincte, la raison est le vrai juge compétent; et quoique la révélation en s'accordant avec elle, puisse confirmer ses décisions, elle ne saurait pourtant, dans de tels cas, invalider ses décrets; et partout où nous avons une décision claire et évidente de la raison, nous ne pouvons être obligés d'y renoncer pour embrasser l'opinion contraire, sous prétexte que c'est une matière de foi. La raison de cela, c'est que nous sommes hommes avant d'être chrétiens²⁴.».

Nous y voilà! Le mot d'ordre qui traverse l'entreprise de l'*Encyclopédie* et, avec elle, la pensée du XVIII^e siècle, est lâché: «nous sommes hommes avant d'être chrétiens». L'exaltation de la raison, le développement du goût pour la recherche scientifique, le double but que s'est proposé l'*Encyclopédie* en vue de former l'esprit critique, est sous-tendu idéologiquement par un programme révolutionnaire, laïque et humaniste.

Que doit donc faire le critique? La réponse à cette question que Marmontel, l'auteur de l'article «critique», se pose à lui-même avant d'entamer la seconde grande section de son texte, est donnée en détail dans le corps de l'article, mais elle procède aussi de l'unité d'une doctrine directement issue des dominantes réelles de l'époque. Un saut en avant de la pensée qui propose, à travers une foule de doutes et de rébellions, la laïcisation de la raison, raison qui est la marque même de l'homme depuis Descartes, ainsi que la conception d'un nouveau type d'existence sociale où la personne humaine sera respectée, où toute violence inutile, la guerre ou la torture²⁵, sera interdite comme tous les procédés qui sont un défi à la raison et donc une négation de la cité des hommes et de la civilisation. Au sens du divin, l'*Encyclopédie* contribue à substituer chez les personnes éclairées, le sens du social en même temps qu'à faire jour à une nouvelle notion d'humanité, grâce aux grandes revendications politiques qu'elle met au premier plan des objectifs de son combat rationaliste.

Ainsi les Montesquieu ou les Voltaire réclameront le respect et la liberté de la personne humaine qui, en tant que douée de raison, doit être reconnue au-delà des différences superficielles de pays et de race²⁶. L'homme a des droits: le droit à s'exprimer librement, «il y a je ne sais quoi de turc à proscrire l'imprimerie; et c'est la proscrire que la trop gêner»²⁷; le droit à la tolérance qui comptent parmi les objectifs essentiels de la lutte philosophique, notamment en ce qui concerne les opinions religieuses²⁸. Il faut compter, de plus, les interventions de Voltaire dans des affaires judiciaires telles que l'affaire Calas, le procès de Sirven, la condamnation du chevalier de La Barre qui sont autant de défenses concrètes des principes philosophiques. Il résulte de ce double combat pour la liberté et pour le respect des droits de l'homme — combat orienté par la nouvelle idée de la raison qui se fait jour et s'appuyant sur les conceptions rationalistes et égalitaristes de l'homme, du système de la nature et du système social qui en découlent — que l'adversaire le plus dangereux et le plus détesté des Philosophes est le fanatique, le «monstre», l'«infâme», celui qui représente l'envers absolu de l'esprit critique, celui qui par suite d'une confiance aveugle dans ses propres croyances, n'en tolère aucune autre et veut étendre par tous les moyens ses convictions particulières à l'ensemble de l'humanité.

Comment le critique pourra-t-il, en revanche, contribuer au triomphe de la raison et aider à la propagation des Lumières? La seconde partie de l'article de l'*Encyclopédie* en dressant l'inventaire

des «productions humaines» délimite tout ensemble les tâches de la raison critique et son domaine: ce qui doit être l'objet des «jugements éclairés par l'expérience et prononcés par la justice»²⁹. L'autorité du Critique se fondant avant tout sur la raison, l'homme éclairé doit surtout s'employer à soumettre à la raison critique un immense empire: les sciences, physiques et sociales, les arts libéraux et les beaux arts, la vie morale et politique. La tâche du critique est comparée à celui d'un guide³⁰ qui accompagne le voyageur au pays de la vérité: «C'est au critique en guide sage d'obliger le voyageur (de la vérité) à s'arrêter où finit le jour [les connaissances] de peur qu'il ne s'égare dans les ténèbres³¹.».

Cette conception de la vérité comme processus critique de la raison, l'une des marques de la philosophie du XVIII^e siècle tout entier ainsi que Cassirer l'a montré³², s'appuie sur un modèle cognitif précis, le modèle empiriste newtonien, mis à l'honneur sur le continent par les Philosophes. La méthode expérimentale, prônée en sciences, doit assurer un règne hégémonique à la philosophie. L'expérience devient comme le critère de toute pensée juste; aussi veillera-t-on à appliquer partout la méthode expérimentale, spécialement à l'étude de l'histoire sainte. Sous couvert de travailler au «triomphe même de la foi», l'article enjoint de critiquer les textes sacrés selon les règles de la critique historique³³, la critique du témoignage notamment³⁴, bouleversant par cette manoeuvre non seulement l'approche, sur le plan intellectuel, du phénomène religieux considéré comme un phénomène humain parmi bien d'autres, mais aussi le statut social de ses desservants.

L'ignorance change de camp et la piété de maîtresse. Le balancement des savants entre les démarches de la foi et de la raison, s'arrête au bénéfice de cette dernière. Dès lors que les «incroyants» ne peuvent plus être tenus pour des «ignorants», mais au contraire pour les nouveaux «sages», dès lors que la spiritualité se voit dissociée de la religion, que l'étude de la religion doit se mettre au pas de la science, son caractère sacré est occulté, finit par se dissoudre, et ses ministres, perdant la sorte d'immunité qui les préservaient des attaques «impies» de la critique, sont obligés de descendre des hauteurs de leur «état» dans l'arène égalitaire de la raison. Même les Pères jésuites sont gagnés par l'esprit critique avant de réagir assez tardivement contre les attaques de leurs anciens élèves, Fontenelle, Voltaire ou Diderot³⁵.

L'utilité du critique comme les fruits de son travail dépendent de la stricte application de ce nouvel esprit scientifique. Ainsi il lui faudra, en matière de sciences, de mœurs, d'esthétique ou de religion: «Observer les faits connus; en déterminer s'il le peut, les rapports et les distances; rectifier les faux calculs et les observations défectueuses; en un mot convaincre l'esprit humain de sa faiblesse, pour lui faire employer utilement le peu de force qu'il épuise en vain; et oser dire à celui qui veut plier l'expérience à ses idées: Ton métier est d'interroger la nature, non de la faire parler»³⁶. On se rappellera, à cet égard, la dédicace de Diderot aux générations futures dans l'*Interprétation de la nature*, ouvrage auquel Marmontel rend hommage à ce moment de son article: «Aie toujours présent à l'esprit que la nature n'est pas Dieu, qu'un homme n'est pas une machine, qu'une hypothèse n'est pas un fait»³⁷.

La base de la critique reste le doute méthodique soigneusement distingué de la crédulité qui «est le partage des ignorants» ainsi que de «l'incrédulité décidée» qui, elle, est le fait des «demi-savants». Le doute méthodique est l'apanage des «sages»: «Dans les connaissances humaines, un philosophe démontre ce qu'il peut; croit ce qui lui est démontré; rejette ce qui y répugne, et suspend son jugement sur tout le reste»³⁸. De même dans la vie morale, le critique supérieur, s'il veut être utile à la société où il vit, remplir sa tâche de «juge», et non de «tyran de l'humanité», devra «être capable de distinguer la vérité de l'opinion, le droit de l'autorité, le devoir de l'intérêt, la vertu de la gloire elle-même; en un mot de réduire l'homme, quel qu'il fût, à la condition de citoyen; condition qui est la base des lois, la règle des mœurs, et dont aucun homme en société n'eut jamais droit de s'affranchir»³⁹.

Le critique est donc le guide de l'humanité; son utilité principale est d'indiquer de quelle manière, sous l'égide de la raison, il s'agit, fonction négative, de battre en brèche les vieilles notions ou les vieilles méthodes pour permettre, fonction positive, de «ramener les idées aux choses»⁴⁰ dans l'exercice des activités les plus propres à faire progresser les connaissances ou à changer les rapports sociaux, et par suite, à émanciper les hommes et à transformer les représentations du monde. Tout un chacun cependant a le devoir d'être critique: «Il suit des principes que nous venons d'établir qu'il n'y a de critique universellement supérieur que le public, plus ou moins éclairé suivant les pays et les siècles, mais toujours respectable en ce qu'il comprend les meilleurs juges dans tous les genres, dont

les opinions prépondérantes l'emportent, et se réunissent à la longue pour former l'avis général⁴¹.».

L'article se clôt sur cet élargissement avec un appel au public qualifié de méga-critique, si l'on peut dire, de «critique universellement supérieur» parmi les sortes de critique, supérieur, subalterne, qu'a distinguées l'article. Une sorte d'«internationale des esprits» est ainsi convoquée qui devra s'efforcer d'appliquer les principes indiqués⁴² et rejoindre les rangs des Philosophes⁴³. Ceux-ci «ont pour eux la vérité, la justice, la raison, et ce qui est plus fort encore, l'intérêt de l'humanité dont ils défendent la cause»⁴⁴. Jetant les bases d'un humanisme laïc, positiviste, universaliste, ils placent dans l'homme, dans la nature humaine les seules vraies sources de toutes les valeurs. Non seulement tout le monde sera critique, tout le monde sera philosophe: la cause commune est d'établir dans tous les domaines l'esprit de libre examen. «*Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières⁴⁵.».

«Ô l'admirable conspiration!»⁴⁶

Cassirer, l'un des premiers, a attiré l'attention sur «la gravité des changements de sens»⁴⁷ que le mot de raison subit au cours de l'histoire des Lumières, changements qui marqueront de leur sceau le discours général du XVIIIe siècle. Par contraste avec les siècles antérieurs, la raison, écrit-il, «n'est plus une somme «d'idées innées», antérieures à toutes expériences, qui nous révèle l'essence absolue des choses. La raison se définit beaucoup moins comme une possession que comme une forme d'acquisition. [...] Le XVIIIe siècle ne la [la raison] tient pas pour un contenu déterminé de connaissances, de principes, de vérités mais pour une énergie, pour une force qui ne peut être pleinement perçue que dans son action et ses effets. Sa nature et ses pouvoirs ne peuvent jamais se mesurer pleinement à ses résultats; c'est à sa fonction qu'il faut recourir. Et sa fonction essentielle est le pouvoir de lier et de délier. [...] C'est par ce double mouvement intellectuel que l'idée de raison se caractérise pleinement: non comme l'idée d'un être mais comme celle d'un faire⁴⁸.».

Cassirer met en évidence la fonction critique de la raison, son «pouvoir de lier et de délier», dont les deux pôles, négatif et positif, sont réunis par la nouvelle relation de l'homme à la vérité: un processus d'acquisition, «un faire», et non plus un simple programme d'emmagasiner. La dimension négative de ce pouvoir

révèle l'insistance des Lumières à pousser jusqu'au bout de ses conséquences le «doute méthodique» de Descartes et à rendre son entière autonomie à l'homme en lui permettant de se libérer vis-à-vis de tout ce qui ne relève pas des critères propres à la raison; sa dimension positive, le triple caractère de la raison, active, conquérante et créatrice, que les Philosophes s'efforceront d'incarner.

Idée-force du XVIII^e siècle, la plus puissante peut-être, la raison agit, par ses «lumières» comme «un guide» universel et «comme un ferment⁴⁹». Les «lumières» dont se réclame dans sa vie privée et sociale l'homme contemporain, sont les «lumières naturelles»⁵⁰, et non plus celles de la grâce divine à laquelle ce terme était habituellement rapporté jusqu'ici. Elles sont développées par les méthodes mises au point par la critique et elles rayonnent sur les sciences et les arts dont la marche, selon la croyance communément répandue alors⁵¹, permettra bientôt de révolutionner le monde. L'article «raison» de l'*Encyclopédie* a soin de spécifier polémiquement que par raison on entendra «l'enchaînement des vérités auxquelles l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi⁵²». De plus, classant les objets auxquels peut prétendre s'appliquer la raison, Jaucourt, l'auteur de l'article, délimite le domaine qui lui est réservé et distingue, en même temps, les méthodes selon lesquelles on pourra atteindre les «vérités de la raison». Celles-ci sont de deux sortes, mais qu'elles soient des «vérités éternelles» ou des «vérités positives», elles demeurent sous la juridiction autonome du jugement humain et se passent de la Révélation. La nécessité des premières est d'ordre logique et leur connaissance dépend des lois du raisonnement, la nécessité des secondes est d'ordre physique, car elles dépendent de la nature et «nous les apprenons ou par l'expérience, c'est-à-dire *a posteriori*, ou par la raison, et *a priori*, c'est-à-dire par des considérations tirées de la convenance, qui les ont fait choisir⁵³».

Si la critique et le tour d'esprit qu'elle développe sont les instruments émancipateurs de la raison conçue comme guide, c'est l'action des Philosophes qui précipite sa capacité présumée de changer le monde et la vie par le bouillonnement des idées et des découvertes. La fonction critique de la raison se révèle indissolublement liée à sa fonction innovatrice, dont les achèvements sont susceptibles de provoquer, comme le constate avec jubilation d'Alembert, ce «changement bien remarquable dans nos idées» comme dans «l'état actuel de nos connaissances», précurseur d'une immense «révolution»⁵⁴.

Les progrès de la raison, les nouvelles lumières qu'elle jette sur les objets dont elle discute ou qu'elle analyse, apparaissent se confondre avec ceux mêmes de la philosophie. Du côté des Encyclopédistes, l'identification délibérée, d'une part, des progrès de la raison et ensemble des avantages scientifiques, culturels ou sociaux que ces progrès apporteront, avec, d'autre part, les «progrès de la Philosophie⁵⁵», est une manoeuvre idéologique procédant selon une causalité circulaire avec effet de retour. La philosophie participe de la raison et est fondée par et en elle, et inversement, la raison participe de la philosophie et est fondée par et en elle. La tactique s'insère dans la stratégie d'ensemble du «parti philosophique» en lutte contre les idées et les valeurs de la monarchie absolue alliée au catholicisme qu'il s'efforce d'influencer⁵⁶ et, davantage, dont il s'agit de prendre la relève⁵⁷. Aussi le «philosophe» devra-t-il être valorisé aux dépens de «l'honnête homme» du siècle précédent ou du «dévot», le «parti philosophique» remplacer en importance, aux yeux de l'Opinion, les partis religieux comme le «parti jésuite» ou le «parti janséniste», seul type de partis connus et organisés à l'époque. La «manoeuvre d'Alembert» est paradigmatique des manoeuvres de l'*Encyclopédie* dont il est, au reste, l'un des chefs de file les plus respectés avec Diderot. Elle sert un double but: à la fois légitimer «l'invention et l'usage d'une nouvelle méthode de philosopher»⁵⁸ et l'imposer au détriment des anciennes démarches, notamment celles de la religion, tout en reliant de manière implicite, comme naturellement, cette nouvelle pratique philosophique à la pratique même de la raison et à la révolution qu'introduiront ses progrès⁵⁹.

Le pouvoir caractéristique de la raison, «lier et délier», la nouvelle conception qu'on s'en fait, celle d'«un faire», orienté par des critères comme ceux de l'utilité⁶⁰ et de la sociabilité⁶¹, reposent, idéologiquement parlant, sur la confluence des courants de pensée qui, à cette époque, est loin d'être donnée d'emblée, mais dont la réalisation, précisément, est constitutive de la lutte philosophique, d'un bout à l'autre de l'Europe des Lumières⁶²; fondatrice, en particulier, de l'entreprise encyclopédiste, du *Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Les effets sociaux, intellectuels et politiques, produits par l'activité critique solidaire de l'activité philosophique dans les tâches qu'elles se sont elles-mêmes assignées, peuvent dès lors être présentés comme l'envers et l'endroit de la même activité transformatrice, celle d'une raison libératrice et militante, et se réclamer de ses progrès.

Au point de vue idéologique, tout au moins, la conjonction de l'esprit critique et de l'esprit philosophique, la hardiesse croissante de leurs revendications qui se combine à l'impact de leur influence politique, semble de plus en plus, aux yeux des contemporains, la seule force opérante dans l'accélération du processus historique qu'ils observent et qu'ils vivent comme une crise⁶³ dans ce troisième quart du XVIII^e siècle. «L'effervescence générale des esprits»⁶⁴, comme le formule d'Alembert, qui soulève de part en part le siècle des Lumières, la fermentation sociale causée par cette idée de liberté⁶⁵ qui infuse désormais tous les discours, économiques, moraux, politiques, esthétiques, apparaissent, positivement, dans la mouvance de la problématique dominante, même pour les adversaires des Philosophes⁶⁶, comme les fruits sains d'un seul arbre, la raison, dont les deux branches principales se nomment esprit critique et esprit philosophique. Et les Amis de la Raison et de la Liberté, toute l'avant-garde éclairée, de justifier le nom qu'ils se donnent au bénéfice de la postérité, en qualifiant indifféremment le siècle duquel ils sont partie prenante, de «siècle de la Critique ou de «siècle de la Philosophie»⁶⁷.

«Que les peuples seront heureux quand les rois seront philosophes, ou quand les philosophes seront rois!»⁶⁸

La critique, sur le plan symbolique, des orthodoxies régnautes, d'une autorité religieuse fondée sur celle de la Révélation, d'un pouvoir politique légitimé par droit divin, de toutes les formes enfin que peut prendre l'esprit de système, le dogmatisme, la superstition, le fanatisme ou l'intolérance, sert en même temps, sous son aspect idéologique, la propagande anticléricale orchestrée avec soin et lucidité⁶⁹ par le «parti philosophique», ainsi que la dénonciation impitoyable de ce que Voltaire appelle la «double imposture»: la collusion du trône et de l'autel qui exploite la crédulité populaire. Cette lutte est mise sous l'égide de la raison, une raison dont les contours se sont progressivement redessinés au fil de son action. La condamnation de l'*Encyclopédie* par le Parlement, toutes Chambres assemblées, à la suite du réquisitoire du procureur général Omer Joly de Fleury⁷⁰, le 6 février 1759, montre bien que la garde descendante est parfaitement consciente de la signification idéologique du parti-pris des Philosophes — des «Cacouacs», comme les appellent leurs adversaires — en faveur du rationalisme ainsi que des menaces qu'il contient à l'endroit de «l'État et de la Religion»⁷¹. La lutte trouve ses finalités dans la construction d'un

monde éclairé, et ses soldats parmi toutes les classes de «citoyens», le peuple, les bourgeois, les rois, les nobles, les prêtres eux-mêmes, pourvu que tous soient pénétrés de «l'esprit philosophique», c'est-à-dire de ce qui constitue l'apanage de l'homme nouveau en même temps que le principe de son autonomie. Cet homme nouveau, pratique, tourné vers l'action et la société, a pour tâche principale d'être l'artisan principal de son propre affranchissement; sa charte, pour ainsi dire, lui est donnée par l'article «philosophe» dans l'*Encyclopédie*.

Il n'est pas indifférent pour l'analyse des idéologies que la rédaction de l'article en question ait été confiée à Dumarsais. Cet auteur, grammairien de son état, était surtout connu pour son athéisme et son anticléricalisme. Il utilisera pour brosser le portrait du «véritable philosophe»⁷², une brochure intitulée précisément *Le Philosophe* qui avait, tout en circulant clandestinement aux alentours de 1740, remporté un vif succès, surtout d'intérêt politique⁷³.

Alors que Jaucourt qui traite de l'article suivant de l'*Encyclopédie*, l'article «philosophie», y expose, d'un point de vue plus technique, le cadre théorique général de la façon actuelle de philosopher ainsi que les implications qui en découlent sur la définition donnée⁷⁴, Dumarsais imprime à la sienne l'orientation et l'allure d'un manifeste. Comparant ces deux entrées, on pourrait dire que nous sommes comme mis dans le secret d'une division des tâches, et qu'elles n'ont été rédigées de cette manière, tant les déterminations idéologiques de l'article «philosophe» apparaissent à nu, que pour servir de manière transparente la double intention — épistémique et subversive — de l'équipe encyclopédiste; ce qui était assez audacieux ! Comme on le sait, le Conseil d'État du Roi, avec des attendus très vifs précisément à propos de ces intentions, révoquera le privilège et interdira, en mars 1758, la vente et la diffusion des volumes précédemment parus du *Dictionnaire*. À Jaucourt le soin de rassembler, à l'occasion de la description de l'activité philosophique, les «notions utiles», selon les termes d'Omer de Fleury, à Dumarsais, de «travailler à détruire les fondements de la Société», à «l'ombre d'un Dictionnaire»⁷⁵.

Sous couvert de définir une notion, l'idée du philosophe, et les objets de son activité, Dumarsais débordant du cadre de son propos, élargit sa description en mesure de l'idéal-type que le «parti des philosophes» entend représenter de manière éminente, celui du nouveau champion de la raison et ensemble de l'humanité; un

champion qui intervient concrètement à l'intérieur de la société dont il est partie prenante. Il fixe à grands traits, les droits, les devoirs, les qualités d'un homme précis: l'homme des «lumières» de la raison dont il fait l'apologie en l'opposant aux anciennes figures du dévot ou du philosophe spéculatif enfermé dans sa tour d'ivoire. Le nouveau sage sera cet homme d'action et de progrès qui saura lutter avec compétence et efficacité pour la cause qu'il défend, la cause de la raison, la cause du développement autonome des sciences et du triomphe de la justice contre toutes les formes de l'obscurantisme. Le programme de vie que dresse Dumarsais à l'intention du spécialiste de la raison, c'est-à-dire à l'intention du «philosophe» dont il a soin de rattacher les idées, les mobiles, les valeurs et les activités culturelles et sociales à ceux de l'homme-en-général, à l'homme en tant qu'humain⁷⁶ que le Philosophe a pour tâche d'incarner, accorde en tous points les postulats anthropologiques, ontologiques, épistémologiques généraux de l'entreprise encyclopédiste aux objectifs qu'elle poursuit pour le bien public, sur le double front du savoir et du politique — comme s'en flattent les cercles éclairés.

Le dessein global de Dumarsais est donc moins de tracer dans l'article «philosophe» les traits d'un caractère classique que de camper, par ce biais, le type d'homme capable de concrétiser, à l'intérieur du milieu social, l'esprit critique, et qui, dévoué à la cause de la raison, ce qu'il nomme l'esprit philosophique⁷⁷, «veut plaire et se rendre utile»⁷⁸, c'est-à-dire mener au bout de ses conséquences logiques cet «amour de la société si essentiel au philosophe»⁷⁹. Spécifiant au cours des trois grandes divisions de l'article, les principes qui guident le raisonnement du philosophe, les buts qui l'animent ainsi que les objets de son activité, Dumarsais en arrive ainsi à caractériser les différences de perspectives, qu'il construit comme autant d'oppositions, entre le «philosophe qui agit en tout par raison⁸⁰» et les autres types d'homme face aux obligations impliquées par la religion, la vérité scientifique et la vie civile.

Homme de raison, le «vrai» philosophe est avant tout soucieux de se libérer des liens qui entraveraient l'exercice de sa pensée, qu'il s'agisse des «entraves où la foi mettait [la]raison», c'est-à-dire de la superstition, ou de l'emprise que les «passions» pourraient avoir sur elle. «La raison est à l'égard du philosophe ce que la grâce est à l'égard du chrétien. La grâce détermine le chrétien à agir; la raison détermine le philosophe⁸¹.». Il gagne son autonomie par lui-même

lorsque, obligé de marcher dans les «ténèbres», semblable en cela aux autres hommes, le philosophe fait précéder sa marche du «flambeau» de la raison. «C'est une horloge qui se monte pour ainsi dire, quelquefois elle-même⁸².». Le philosophe cherche, contrairement à la plupart des autres hommes qui agissent «sans connaître les causes qui les font mouvoir» à démêler «les causes autant qu'il est en lui», s'affranchissant ainsi activement de la nécessité physique et morale dans la mesure où il en maîtrise les lois.

Cette confiance dans le pouvoir émancipateur de la raison, pouvoir immanent à son libre exercice par l'homme se prolongera, jusqu'à la fin du siècle, chez Kant, dans la célèbre *Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières?*⁸³, et, au-delà, trouvera son écho dans une certaine tradition de l'humanisme marxiste, chez un Habermas, par exemple, et dans toute l'école de Francfort. Les Lumières sont donc définies par Kant «comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité⁸⁴» pourvu que cet homme se serve de son «propre entendement»⁸⁵ et qu'il fasse «un usage public de sa raison dans tous les domaines⁸⁶.». Ces actions constituent aux yeux de l'Aufklärer, un des aspects essentiels des Lumières, une des plus simples manifestations de la «liberté»⁸⁷ de l'homme, en même temps que la seule condition requise «pour répandre ces lumières⁸⁸». La *Réponse* de Kant, d'autant plus significative qu'elle survient à la fin du siècle et qu'elle reflète, pour ainsi dire, les transformations accomplies depuis l'*Encyclopédie*, souligne à un double point de vue l'importance de la liberté pour le progrès de l'humanité: d'une part, au point de vue d'une anthropologie pragmatique, la nécessité du libre examen pour le développement de la pensée, d'autre part, et lié à ce point de vue, la nécessité politique de l'exercice critique considéré comme un facteur de libération vis-à-vis de toute forme de l'autorité. Kant dit bien que: «*Caesar non est supra grammaticos*»⁸⁹, ce qui signifie que l'autorité du souverain s'arrête devant celle des savants, devant cette autorité qu'ils tirent de la raison et de son usage sans restriction.

Homme de science, le philosophe conduit une pensée libre dans les limites d'un jugement bien tempéré. Il milite à l'encontre du dogmatisme, de la superstition ou de l'esprit de système pour mettre à l'honneur l'observation et l'expérience. «Le philosophe forme ses principes sur une infinité d'observations particulières. Le peuple adopte le principe sans penser aux observations qui l'ont produit: il croit que la maxime, existe pour ainsi dire, par elle-même; mais le

Philosophe prend la maxime dès la source; il en examine l'origine; il en connaît la propre valeur, et n'en fait que l'usage qu'il lui convient⁹⁰. On trouvera la vérité dans l'obéissance aux seuls faits. Aussi le philosophe aura soin de «prendre pour vrai ce qui est vrai, pour faux ce qui est faux, pour douteux ce qui est douteux, et pour vraisemblable ce qui n'est que vraisemblable⁹¹». Bref, le philosophe, avec un «esprit d'observation et de justesse» s'accoutumera à «rapporter tout à ses véritables principes⁹²». Cependant, ce sont les besoins humains et sociaux qui régleront son action scientifique elle-même et sa recherche de la vérité: le «philosophe [...] porte plus loin [que de cultiver l'esprit seul] son attention et ses soins⁹³».

Homme pratique et soucieux de la réalité quotidienne, le philosophe est sociable, tolérant, respectueux des lois civiles. Honnête homme, sa morale est celle du plaisir et de l'intérêt: «Notre philosophe ne se croit pas en exil dans ce monde; il ne croit point être en pays ennemi; il veut jouir en sage économe des biens que la nature lui offre; il veut trouver du plaisir avec les autres: et pour en trouver il en faut faire: ainsi il cherche à convenir à ceux avec qui le hasard ou son choix le font vivre; et il trouve en même temps ce qui lui convient⁹⁴». Il ne fuit pas le commerce des autres hommes, et s'efforce de se rendre utile à l'humanité par d'autres moyens que ceux de la charité ou de la pitié. «L'homme n'est point un monstre qui ne doive vivre que dans les abîmes de la mer ou au fond d'une forêt; les seules nécessités de la vie lui rendent le commerce des autres nécessaires; et dans quelque état où il puisse se trouver, ses besoins et le bien-être l'engagent à vivre en société. Ainsi la raison exige de lui qu'il connaisse, qu'il étudie et qu'il travaille à acquérir les qualités sociables⁹⁵». Le philosophe montre sa sociabilité en vivant dans la cité des hommes et en ne se retranchant point dans la solitude⁹⁶. Les lieux habituels de réunion, clubs, salons, cafés acquièrent de ce fait une influence décisive. La vie mondaine et la conversation deviennent alors un moyen d'action politique en influençant l'opinion. Foyers d'agitation intellectuelle, les «esprits philosophiques» y jugent de tout et se prononcent sur tous les événements sociaux.

Le philosophe, en plus de la sociabilité, est invité à satisfaire sa vocation à l'action. La nouvelle logique ayant remplacé Dieu par la société, celle-ci représentera, aux yeux du philosophe, «une divinité sur la terre»⁹⁷. Remplir un ministère philosophique renvoie, dans cette perspective, à l'exercice d'activités autres que celles du

penseur ou de l'écrivain, à celles qui contribuent plus directement au maintien et au progrès de la société civile ou qui engagent une responsabilité politique. La *XI^e Thèse sur Feurbach* n'est pas loin! Cette attitude conduira à qualifier de «philosophiques» les responsabilités reliées au gouvernement: Turgot, Necker s'appellent «philosophes», et bientôt, comme on l'a vu, ce seront les Constituants qui se réclameront de ce titre; ou encore des activités telles que l'économie politique⁹⁸, l'agriculture⁹⁹, et surtout le commerce dont le développement sert aussi bien à accréditer, dans les faits, la doctrine politique et économique des Encyclopédistes qu'à assurer, sur le plan social, le prestige de ceux qui les pratiquent. Sedaine exaltera la dignité du négociant dans *Le philosophe sans le savoir*, (1765) et montrera les bénéfices que la société dans son ensemble retire des activités commerciales et industrielles auxquelles se livrent les bourgeois. En définitive, ce sera tout homme capable de se rendre utile à la société, et non pas seulement le marchand ou le cultivateur, qui devient ainsi un «philosophe sans le savoir».

Du point de vue de l'analyse idéologique, ces diverses individualisations du «vrai philosophe» caractérisant par différenciation sa «constitution mécanique»¹⁰⁰, sa nature et ses actions, servent politiquement à trois choses. Premièrement l'article aide à orienter la prise de conscience par un groupe social précis, la bourgeoisie, qui possède les moyens économiques de lutter, de son existence, de ses valeurs (l'utilité) et de ses intérêts propres vis-à-vis des autres «états» composant la société. Deuxièmement, Dumarsais s'emploie à justifier l'idée que, loin d'être des factieux, les représentants de ce groupe social dont les «philosophes» constituent l'avant-garde éclairée, sont au contraire respectueux de «l'ordre et de la règle»¹⁰¹, «Les lumières de la raison» font se dissiper le règne du «fanatisme et de la superstition» et avec eux «les passions et l'emportement»¹⁰² pour les remplacer, dans le cœur des hommes, par les sentiments d'honneur et de probité. Troisièmement l'article entend dynamiser le projet rationaliste par l'idée de progrès, présenté comme étant lié à son accomplissement harmonieux. Avoir l'esprit philosophique signifie s'appliquer à la réalisation du plus grand bonheur et de la plus grande liberté pour le plus grand nombre de gens; reconnaître les qualités du philosophe, c'est savoir reconnaître du même coup le pouvoir de la raison, sa réalité et son utilité pour le mieux-être des peuples. «Le philosophe est donc un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les

mœurs et les qualités sociables. Entez un souverain sur un philosophe d'une telle trempe, et vous aurez un parfait souverain¹⁰³.».

LA RAISON, L'ESPRIT CRITIQUE, L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE

On sait qu'après le retrait du privilège royal, chacun des volumes de l'*Encyclopédie*, imprimés clandestinement, portera en frontispice, une gravure de Cochin fils représentant, sous un temple ionique, la Vérité rayonnante d'une lumière qui écarte et disperse les nuages mais enveloppée d'un voile que la Raison et la Philosophie, à ses côtés, s'appêtent à arracher. À gauche de la Vérité, voici l'Imagination se disposant à l'embellir et à la couronner. À ses pieds, les principaux métiers ainsi que les techniques qui s'y rattachent.

Telle une aérienne passerelle, cette composition allégorique nous permet d'apercevoir les deux aspects du domaine qu'elle relie à travers le temps. Son caractère frappant, suffit, d'un côté à résumer le chemin que la Révolution a parcouru jusque-là, de l'autre à signaler celui où désormais elle va s'engager, de manière irrésistible. Porte-couleurs parlant d'une entreprise qui a été le symbole général des Lumières, il célèbre l'ouverture de notre histoire moderne. Le passage à l'esprit critique, à l'esprit de liberté qui s'accomplit, au moment des Lumières, dans et par la conjugaison du rationalisme et de l'esprit philosophique, ne pouvait sans doute se faire sans le travail à la fois de sape et de construction du redoutable *Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Machine formidable dressée contre la réalité du passé, ses croyances et ses institutions, l'*Encyclopédie* a permis aux contemporains d'espérer l'avènement d'un monde nouveau, parce qu'ils croyaient tout comme les Philosophes au poids propre de la Raison critique; et que selon la raison, l'homme est destiné à être émancipé par la raison.

Dira prophétiquement Kant, héraut de la liberté:

«Quand la nature a ainsi fait éclore, sous cette dure enveloppe, le germe dont elle prend soin le plus tendrement, à savoir l'inclination et la vocation pour la pensée libre, cette tendance influe en retour, progressivement, sur la mentalité du peuple (ce qui le rend peu à peu plus apte à agir librement) et, finalement, sur les principes mêmes du gouvernement, lequel juge profitable pour lui-même de traiter l'homme, qui est dès lors plus qu'une machine, conformément à sa dignité¹⁰⁴.».

L'embrasement de la Révolution lui répondra.

«Ô flamme, qui étais-tu, si la cendre est brûlante?»¹⁰⁵

«Est-ce une émeute?» interrogeait Louis XVI au soir du 14 juillet 1789? «Non, sire, c'est une révolution», répondrons-nous encore aujourd'hui avec La Rochefoucauld-Liancourt.

Juste et lucide, l'évaluation du duc était encore forte de sens. La rectification du terme aurait dû prévenir le roi que le processus de bouleversement amorcé avec patience par les Voltaire, les Rousseau, les Encyclopédistes, entraît dans sa phase violente et finale. Les semences de la révolution que par la propagation de la raison critique avaient jetées les Philosophes des Lumières, arrivaient à leur terme social et politique. Ceux-ci n'avaient seulement pas eu le plaisir d'en être les témoins, comme le souhaitait Voltaire¹⁰⁶.

Révolution, le trait sémantique indique avec sobriété tout ce que la prise de la Bastille signifiait. L'Ancien Régime sapé dans ses fondements s'écroulait enfin; un monde nouveau s'annonçait. La forteresse que l'on croyait imprenable, symbole de l'ordre ancien, le *colosse effrayant*, planté au coeur de Paris, était abattu en quelques heures par une poignée de jeunes gens déterminés à effectuer le passage de l'esclavage à la liberté, tant attendu par les Français. Voici tout ce que désignait ce terme de révolution. Saluant l'aurore de la félicité universelle, le règne du droit et de la justice, l'égalité fraternelle dans la liberté, un de ces citoyens qui naissaient, le ci-devant sujet Loustalot, ancien avocat et principal rédacteur des *Révolutions de Paris*, s'exprime ainsi dans l'un des premiers numéros du quotidien publié par Prudhomme. Loustalot écrit, commentant l'événement prodigieux qui s'est passé la veille:

«Cette forteresse étonnante, bâtie sous Charles V en 1369 et finie en l'an 1383, ce colosse effrayant que Louis XIV et Turenne jugèrent imprenable, a donc enfin été emporté d'assaut en quatre heures par une milice indisciplinée et sans chef, par des bourgeois inexpérimentés, soutenus, il est vrai, de quelques soldats de la patrie; enfin par une poignée d'hommes libres! Ô sainte liberté, quelle est donc ta puissance!¹⁰⁷».

Une révolution, c'est-à-dire un long processus aux causes, aux moyens, aux résultats multiples, mais qui implique toujours un bouleversement et une transformation en profondeur. Issue des principes philosophiques, sur le plan du mouvement des idées, la Révolution entreprenait maintenant de changer la vie et l'histoire.

L'homme révolutionnaire, ce «héros de bon sens et de probité» comme le qualifiait Saint-Just en dressant son portrait devant la Convention¹⁰⁸, venait ainsi prendre le relais, à la fin du XVIII^e siècle, à la fin du *siècle des révolutions*, ainsi que le nommait, dès 1762, Jean-Jacques dans l'*Émile*, du «philosophe» tel que le décrivait l'*Encyclopédie*: «Le vrai philosophe est donc un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse, les mœurs et les qualités sociales¹⁰⁹.».

Dans leur marche en avant vers un avenir plus rationnel et plus juste, les révolutionnaires entendaient donner une signification nouvelle aux conquêtes de la raison, aux idées de liberté, d'égalité, d'humanité, sources de leur ferveur, garantes de leur reconstruction. La «μεταβολη» qu'exigeait le Platon de la *République* pour que soit conjuré le malheur des hommes, le changement, le renversement radical dans l'ordre social, dans l'ordre politique, dans l'ordre symbolique, la Révolution française était en train de l'accomplir, avec énergie et délibération. De 1789 à 1794, ce furent les années des Lumières terribles et exaltantes toutes à la fois: années de la destruction des fondements du vieil édifice social mais aussi de la construction de la nouvelle cité démocratique dont avait rêvé Rousseau pour les hommes libres et vertueux, amants heureux de la vérité, de la justice et des lois éternelles de la nature. Renverser avec la *pique du peuple* les formes anciennes de la société mais les relever et les consolider, armés du *compas de la raison et du génie* comme le souligne Danton dans son discours du 11 frimaire an I.

Plus hardie et plus radicale que les révolutions qui l'avaient précédée, celle d'Angleterre et celle des États-Unis, demeurées «largement bourgeoises et conservatrices» selon le mot de Jaurès, la Révolution française a fait sentir dans sa politique et dans sa morale, dans son action et dans ses idées, «la haute dignité de l'esprit libre». Comme dit encore Jaurès dans son *Histoire*, ce n'est pas seulement par la force des choses qu'a opéré la Révolution, mais aussi «par la force des hommes, par l'énergie des consciences et des volontés». Les combattants de la Révolution ont eu le mépris de la mort et la passion de l'idée. Si la Révolution française a fait alors tressaillir le monde et qu'elle retentit encore aujourd'hui dans la conscience des hommes, c'est qu'elle a su être indissociablement la révolution des esprits et des cœurs, l'œuvre de la liberté, de l'égalité, de la fraternité des hommes; la révolution du Peuple dont

la Constitution proclamait qu'il est, selon les termes de Saint-Just, «libre quand il ne peut être opprimé ni conquis, égal, quand il est souverain, juste, quand il est réglé par des lois¹⁰.».

Universaliste, modélisatrice, la Révolution française nous semble avoir conçu un dessein grandiose: actualiser sous les formes d'une organisation sociale exemplaire, l'ontologie de nous-mêmes que la pensée critique des Philosophes lui avait léguée. Dans son grand discours du 8 thermidor, discours qui prend une résonance tragique à cause des événements, de son caractère ultime, de l'échec final du projet révolutionnaire, Robespierre remémore à la Convention ce qui deviendra désormais dans l'imaginaire des hommes, le mythe heuristique de la Révolution: «fonder une immense République sur les bases de la raison et de l'égalité, resserrer par un lien vigoureux toutes les parties de cet empire immense n'est pas une entreprise que la légèreté puisse consommer: c'est le chef-d'oeuvre de la vertu et de la raison humaine¹¹.».

Et cette *immense république* qui a pour ambition généreuse de rassembler tout le genre humain sera, sur la terre, la première du genre. Fille des Lumières philosophiques, elle devra réconcilier, sur des bases rationnelles, nature et liberté: la Révolution l'établit *sur la théorie des droits de l'humanité et sur les principes de la justice*¹². Fille de la volonté de révolution, la Constitution républicaine devra être le signe sensible de la vertu et de l'enthousiasme patriotique: elle enregistre dans ses lois et dans ses institutions la lutte des citoyens pour l'indépendance, l'égalité fraternelle, le bonheur de l'humanité. Mère désormais de toutes les Révolutions, éternel «modèle imaginaire» des hommes qui veulent vivre heureux parce que frères, égaux et libres, Lénine lui rendra en notre vingtième siècle, un solennel hommage:

«La Révolution française bien qu'écrasée a quand même triomphé parce qu'elle a donné au monde entier les assises de la démocratie bourgeoise, de la liberté bourgeoise qui ne pouvaient plus être éliminées¹³.».

Se plaçant sous l'égide du droit naturel, la Révolution aura donc décrété, au nom de tous les hommes, que les Français pouvaient être égaux dans la liberté. Redonnant un emploi nouveau aux mots-forces des Lumières, l'action révolutionnaire exige une liberté qui devra être jointe à l'égalité et à la fraternité; l'égalité sans la fraternité se révélant une chimère et la liberté sans l'égalité ne

pouvant être que le privilège de quelques-uns.

Révolution de la liberté, les républicains déclarent la libération du genre humain, la libération des fers moraux et politiques qui l'enchaînaient encore. Ils affirment, pour tous les hommes, les restituant civilement à leur liberté native, la liberté de conscience, la liberté de pensée, la liberté de résister à l'oppression, la liberté politique. Se délivrant chez eux de la *tyrannie* des rois et des puissants comme ils abolissent, dans les colonies, l'esclavage des Noirs. Et aux peuples frères de l'étranger, les *soldats de la liberté* portent le même message: le pouvoir qui opprime est le pouvoir du mal, de la ruine et de la mort.

Révolution de l'égalité, la république de Robespierre va s'avancer le plus loin: tentant de bannir toutes les formes de l'inégalité sociale, les Jacobins s'efforcent de procurer à tous les citoyens, l'*égalité des jouissances* que réclament les sans-culottes. Liberté et égalité deviennent désormais inséparables par l'égalité des droits, l'institution du suffrage universel, les lois du maximum, celles sur l'instruction publique commune et gratuite, la loi de *bienfaisance nationale* pour les indigents, la limitation du droit de propriété et la multiplication des petits propriétaires.

Révolution de l'unité et de l'indivisibilité de la République, révolution mentale et culturelle, la Législative, ensuite la Convention nationale, effacent les antiques traditions, renouvellent les mœurs et les usages, suppriment les particularismes. Abolissant les ordres, les états et les corporations, les représentants du peuple renforcent par l'institution du culte de l'Être suprême, des Fêtes Décadaires et par l'instauration d'une religion civile, la cohésion sociale engendrée tout au long du XVIII^e siècle par les liens du progrès technique et matériel, par l'essor de la raison et des sciences. Alors les citoyens libres et égaux en droits forment une nation *une et indivisible*, mais, plus encore, «une patrie intellectuelle commune dont les hommes de toutes les nations ont pu devenir citoyens», comme dira Tocqueville. Alors Robespierre peut avec une juste fierté, proposer que les Conventionnels opposent au *manifeste des rois ligués contre la République*, ce que la Révolution signifie:

«Les lois de la justice éternelle étaient appelées dédaigneusement les rêves des gens de bien, nous en avons fait d'imposantes réalités. La morale était dans les livres des philosophes; nous l'avons mise dans le gouvernement des nations. L'arrêt de mort prononcé par la nature contre les tyrans dormait dans les coeurs abattus des timides mortels; nous l'avons mis à exécution. Le monde appartenait à quelques races de tyrans, comme les

déserts de l'Afrique aux tigres et aux serpents; nous l'avons restitué au genre humain¹¹⁴. ».

L'«enthousiame» pour la Révolution

Kant, l'*Aufklärer*, «à plus de cent lieues», comme il dit, du théâtre de la Révolution et des Lumières françaises, ira pourtant délibérément à leur rencontre pour les penser, pour les comprendre, pour les interpréter. Il juge que le processus culturel et le processus politique, la libération de la pensée, la critique du savoir et de l'action, la conquête de sa liberté et de son autonomie constitutionnelle par le peuple français, la lutte contre les despotes, ont partie liées dans la marche de l'Histoire et le progrès de la Raison; dans le fait, autrement dit, que le XVIII^e siècle puisse se nommer lui-même, le siècle des Lumières, *Aufklärung*, *Enlightenment*, et prendre conscience de lui-même en se nommant ainsi: prendre conscience de ses origines, de ses moyens et de ses fins.

Remplissant une des fonctions par excellence du discours philosophique en général, et celui du XVIII^e siècle en particulier, qui est de problématiser sa propre culture, Kant s'interroge explicitement, à deux reprises, sur ce qui caractérise son époque. Et, dans la trame de «l'histoire pragmatique» des événements, il verra à l'oeuvre un idéal de liberté. Une question fondamentale revient qui relie l'un à l'autre les éléments de son discours sur l'actualité morale et politique de son époque: qu'est-ce que l'idée de liberté? quel est son pouvoir? échappe-t-il à l'homme? quel est le domaine où s'appliquent les lois de la liberté? quelles sont les conditions de son effectuation par l'homme? Le soubassement théorique des pages sur les rapports de l'idée de liberté à sa «présentation» (au sens technique de la *Darstellung*) dans l'expérience, suivant des lois de la liberté et à travers un exemple phénoménal, sont à trouver dans les développements de la *Métaphysique des Mœurs*¹¹⁵, et surtout dans les articulations subtiles qu'opèrent, entre nature (pensée par l'entendement dans la perspective de la causalité) et liberté, les paragraphes 83 et 84 de la *Critique de la faculté de juger*¹¹⁶.

Kant s'y adresse, une première fois, dans un texte qui appartient aux écrits de 1783-1784. Telle qu'il la lit, c'est la question de la liberté qui lui est posée sous la question qu'a soulevée Zöllner, sur le mode du débat théorique et à l'intérieur du monde académique, au cours d'une séance de la célèbre *Berliner Gesellschaft für*

*Aufklärung wirkender Gelehrter*¹¹⁷: «Qu'est-ce que les Lumières?» Et la réponse de Kant prend la forme d'une réflexion sur les conditions cognitives et sociales de «la sortie de l'homme hors de l'état de minorité où il se maintient par sa propre faute»¹¹⁸ de même que sur les distinctions que l'homme doit faire entre l'usage privé et l'usage public de sa raison pour l'accomplissement de la liberté. Réponse dont ma tentative tantôt de mettre au jour, en conclusion de cet essai, les déterminations de «l'esprit général», comme dirait Montesquieu, de la révolution philosophique des Lumières, aura en quelque sorte constitué le commentaire.

Kant, aussi bien dans le texte auquel je viens de faire allusion que dans celui où il élucide la signification du phénomène de la Révolution française, et dont je parlerai tout à l'heure, Kant, dis-je, articule le mouvement culturel et politique des Lumières autour de l'idée de liberté. Sa problématique m'a semblé constituer la plateforme épistémique idéale pour lancer mes propres questions de synthèse et de jonction dans ce dernier chapitre qui termine ma réflexion sur les relations idéologiques entre Lumières et Révolution. Quelles ont donc été les fonctions idéologiques des Lumières philosophiques en France? Et la Révolution, qu'a-t-elle mis en enjeu? Comment une culture donnée autorise-t-elle la production, la reproduction et la transformation d'elle-même? Comment les idées-forces que nous avons vues moduler, selon le schème mimésique de simulation-originalité, le mouvement des Lumières, finissent-elles par donner au discours Philosophique et Révolutionnaire, sa cohésion propre, son unité agônique? Et encore, qu'en est-il de leur puissance poïétique, de leur efficacité transformatrice à l'intérieur des relations de l'homme de cette époque, avec lui-même et avec le monde?

La seconde rencontre explicite de Kant avec la France des Lumières se passe en 1798. Appliquant son interrogation à l'histoire, Kant voit dans l'entreprise révolutionnaire la manifestation de la liberté agissante. Il s'agit ici de la seconde dissertation comprise dans le recueil intitulé *Le conflit des facultés*, et qui porte sur les rapports entre la Faculté de Philosophie et la Faculté de Droit. Traitant du problème central qui occupe le champ des rapports entre droit et philosophie, c'est-à-dire, selon lui, le problème du progrès, Kant demande: «si l'espèce humaine (en général) progresse constamment vers le mieux?»¹¹⁹ Il s'emploie alors, refusant que le problème du progrès puisse être résolu immédiatement par

l'expérience, à faire valoir contre les conceptions «doctrinaires» de l'histoire, et par là il vise l'abdérisme de Rousseau aussi bien que l'eudémonisme des matérialistes, ce que révèle le *fait* de la Révolution française. Ce phénomène opérant comme une présentation sensible de l'idée de liberté, la Révolution française sera considéré non pas comme la cause du progrès, Kant insiste bien là-dessus, mais comme son indication, son signe phénoménal.

C'est ainsi que l'événement Révolution française, «un événement de notre temps», est pris, par Kant, pour sa valeur symbolique exemplaire: d'abord parce qu'il réunit, à l'intérieur de l'histoire de l'humanité orientée téléologiquement vers le mieux, le triple caractère du *signe historique*, remémoratif (le passé), démonstratif (le présent), pronostique ou prophétique (le futur); ensuite parce que, dans la perspective d'une histoire et d'une anthropologie pragmatique de l'homme, la Révolution française prise comme «événement de notre temps», et tel qu'ayant cette valeur historique (remémorative, démonstrative et pronostique) de signe, se classe de manière éclatante pour prouver «la tendance morale de l'espèce humaine¹²⁰» vers le progrès, la disposition de l'homme à la liberté qui l'arrache à la causalité, et qui fait de l'humanité le Sujet et la Fin de l'Histoire et de la Culture.

Par delà ses succès ou ses échecs, ses horreurs ou sa grandeur, la Révolution française intéresse donc Kant comme constituant, sur un double plan, celui de ses *spectateurs*, celui de son concept, une désignation concrète de la liberté. À son tour la liberté, c'est-à-dire l'autonomie qui se confond comme telle avec la raison pratique, sera vue comme la véritable cause du progrès de l'humanité, une cause morale, une cause qui renvoie à «la disposition morale dans l'espèce humaine» opérant dans l'histoire. Ce qu'accomplit la Révolution est donc un progrès du droit: le droit qu'a un peuple de se donner la constitution qui lui semble être bonne et telle que celle-ci s'accorde avec le droit naturel des hommes; c'est-à-dire, explique Kant, une constitution «où ceux qui obéissent aux lois doivent aussi, en même temps, par leur réunion, être législateurs¹²¹».

Une société civile, en l'occurrence, la République, se qualifie la meilleure, dans la mesure où elle est organisée conformément à l'idée de toute constitution, à cette *norme éternelle*; elle en est alors la «présentation dans l'expérience, suivant des lois de la liberté, à travers un exemple, et elle ne peut être acquise que péniblement, après de multiples combats et de multiples guerres¹²²». C'est la

condition positive du progrès. Mais une fois acquise, la constitution républicaine a pour but en même temps que le devoir, c'est le deuxième aspect (moral) du progrès, d'écarter, en raison de ses principes mêmes, la guerre offensive, *source de tous les maux et de toute corruption des mœurs*, la ruine du bien, et par là du progrès de l'humanité. C'est la condition négative du progrès. Voici pour le concept (le gouvernement républicain) qui se manifeste par l'événement Révolution française.

Qu'en est-il maintenant du sentiment tel que l'éprouve le public de la Révolution? La Révolution obéissant aux lois de la liberté, le spectacle sensible qu'elle en présente suscite chez ses témoins, un plaisir esthétique, «une participation passionnée au Bien, l'enthousiasme». Or, poursuit Kant, cette passion donne matière à une remarque importante pour l'anthropologie pragmatique, car le «véritable enthousiasme ne porte toujours que sur l'idéal, à savoir sur l'élément purement moral»¹²³, le concept, et, par conséquent, ne peut être greffé sur l'intérêt. La Révolution française provoquant ce véritable enthousiasme, «une prise de position, au niveau de ses souhaits, qui confine à l'enthousiasme»¹²⁴, dit Kant, elle est donc perçue par les spectateurs de l'épisode historique *comme si* la liberté venait inscrire dans la nature ses fins propres, c'est-à-dire la soumission des penchants à la loi.

L'enthousiasme pour la Révolution, l'enthousiasme qui porte ceux qui y assistent vers la constitution républicaine est bien le signe de la disposition morale de l'humanité, de la cause de son progrès. Un signe remémoratif, la Révolution, dévoile par l'enthousiasme qui l'accueille, la présence originelle de cette disposition; un signe démonstratif, puisque elle montre comment la disposition opère actuellement; enfin un signe pronostique, car l'événement Révolution autorise Kant à prédire au genre humain les bénéfices qu'il doit en attendre, du point de vue de son histoire: il «atteindra cette fin (se donner la constitution qu'ils veulent, une constitution républicaine non génératrice de guerres) et en outre, en même temps, [...] son progrès vers le mieux ne sera plus susceptible, dorénavant, d'un renversement total»¹²⁵.

La Révolution française peut bien «réussir ou échouer», là n'est pas l'important pour Kant, son contenu empirique est contingent; mais ce qui en fait la valeur, ce qui en fait un phénomène *qui ne s'oublie plus*, si cet événement est *intimement uni à l'intérêt de l'humanité*, c'est qu'il révèle la disposition permanente de la liberté

dans la nature humaine, la cause en même temps que la garantie du progrès de l'espèce humaine vers le mieux. Et ceci, dit Kant, «nul politique n'avait eu l'intelligence de l'extraire du cours des choses jusqu'à aujourd'hui, et que seules la nature et la liberté réunies dans l'espèce humaine selon les principes internes du droit pouvaient promettre, mais simplement, quant au temps, de façon indéterminée et comme un événement contingent¹²⁶.».

Mais Kant associant la Révolution française au processus même des Lumières, à la liberté qu'ont les hommes de se donner la constitution politique de leur choix, et d'obéir aux lois qui sont leur ouvrage, à des lois qui articulent nature et liberté, aux progrès de la raison et de la vertu, mais Kant voyant dans la signification de l'avènement de la Révolution, une *affaire aussi importante pour l'espèce humaine* et pour la démarche de la raison pratique, n'est pas aussi éloigné sans qu'il le sache du politique Robespierre et du jugement philosophiquement intéressé que ce dernier porte sur «sa» révolution, sur les principes et les moyens qui ont été à l'origine de la société nouvelle.

Prenons la liberté de retourner maintenant à Robespierre, et au raisonnement par l'absurde qu'il tient, non pas en tant que spectateur mais comme participant actif de la Révolution, pour en tirer sa signification par rapport à l'état de la raison, identifiée à la philosophie, et à l'état de l'humanité.

Ce qui est en cause, nous dit Robespierre-Kant, c'est l'idée de liberté, source du progrès de l'humanité, idée qui réside sous sa forme concrète dans la République française. Que si, sous les coups de ses aveugles adversaires qui en méconnaissent la nature, vient à disparaître la République, alors c'est la rupture de l'histoire, alors c'est le nouveau Déluge attiré par le Mal, alors périront avec la République française, la liberté, et ensemble la vérité (la raison) et la vertu auxquelles s'alimente la liberté, et dans lesquelles l'homme trouve le supplément de bien nécessaire au progrès vers le Bien.

Mais la liberté est une force puissante, éternelle, et la République qui l'incarne participe de ses attributs; c'est pourquoi elle ne périra pas, ni elle, ni l'humanité dont elle est le représentant, l'homme comme Sujet de l'histoire et comme Législateur de son action. Dit alors Robespierre dans ce texte extraordinaire:

«Ainsi la politique même des gouvernements doit redouter la chute de la République française: que sera-ce donc de la philosophie et de l'humanité?

Que la liberté périsse en France, la nature entière se couvre d'un voile funèbre, et la raison humaine recule jusqu'aux abîmes de l'ignorance et de la barbarie [...] Le despotisme comme une mer sans rivages, se déborderait sur la surface du globe; il couvrirait bientôt les hauteurs du monde politique, où est déposée l'arche qui renferme les chartes de l'humanité; la terre ne serait plus que le patrimoine du crime; et ce blasphème reproché au second des Brutus, trop justifié par l'impuissance de nos généreux efforts, serait le cri de tous les coeurs magnanimes: "Ô Vertu! pourraient-ils s'écrier, tu n'es donc qu'un vain nom!" [...]. La République française est invincible comme la raison; elle est immortelle comme la vérité. Quand la liberté a fait une conquête telle que la France, nulle puissance humaine ne peut l'en chasser²⁷.».

C'est en ce sens, comme le comprend Robespierre, l'héritier jacobin des Philosophes, que la Révolution vient tenir les promesses de la raison théorique et de la raison pratique des Lumières philosophiques; et, qu'à son tour, Kant, lecteur de Rousseau, repensant ses positions pratiques, son ontologie, son anthropologie, philosophant, à partir de sa position privilégiée au soir du siècle, sur/ dans le discours de la modernité, peut en tirer la leçon: la leçon de la liberté, le règne des lois.

«Liberté, liberté chérie, combats avec tes défenseurs!», voici le legs immense, voici le legs précieux qui contient tous les autres biens, nature, égalité, fraternité, humanité, bonheur, raison, vertu, justice, harmonie, et que nous ont transmis les hommes du XVIIIe siècle, de ce siècle dont ils disaient eux-mêmes que son «esprit» s'appelait liberté. Voici aussi pourquoi seuls l'*Aufklärung*, et Kant qui en fait la théorie, pouvaient «s'enthousiasmer» devant la Révolution française, l'unir pour la comprendre à la Révolution critique des Lumières. Les hommes de la Raison politique achèvent le mouvement des Lumières, mais réactivant sa force, mais reconfigurant sa signification, ils ont su, pour toujours, *remettre en mémoire aux peuples de la terre*, sa vérité, son succès, sa puissance sur le monde. L'apothéose de la liberté, la Révolution... Voici, en définitive, la Gloire des Lumières.

NOTES DU SIXIÈME CHAPITRE

1. Les développements qui suivent, pour la première section de ce chapitre, sont une adaptation d'un article intitulé «Les Lumières ou l'invention de l'esprit critique», article qui devrait paraître en 1989 dans le volume 1, numéro 1 de la nouvelle revue *Transatlantiques*.

2. Vico, *De nostri Temporis Studiorum Ratione*, 1709.

3. Cf., par exemple, le constat de J.G. Buhle: «Notre siècle, plus que les précédents, mérite l'éloge d'avoir étudié, élucidé et éclairé avec esprit critique; c'est pourquoi quelques-uns l'ont à juste titre surnommé le siècle critique». *Grundzüge einer allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften*, Lemgo, 1790, p. 39.

4. Kant, *Critique de la Raison Pure*, (première édition), P.U.F., Paris, 1950, note p. 6.

5. Pour ces articles, ainsi que pour tous les autres que je commenterai, chemin faisant, j'ai suivi la photocopie de l'édition originale, faite par les soins de la Readex Microprint Corporation, N.Y., New-York, 1969.

6. Diderot, article «encyclopédie» in tome V (1755) de l'*Encyclopédie*.

7. Article «critique» dans l'*Encyclopédie*: «Tel serait l'emploi d'un critique supérieur: être enfin le juge, non le tyran de l'humanité.»

8. Diderot, *Salon de 1763, Oeuvres complètes* X, p. 237.

9. On sait que le terme de critique a comme origine l'usage humaniste du commentaire des textes gréco-latins et des textes sacrés, commentaire contrôlé par les préceptes de la foi.

10. Cf. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* publié en 1678, qui introduit de nouveaux critères pour l'analyse des textes sacrés: la véritable méthode critique devant pour lui respecter les règles de la raison plutôt que de s'incliner devant les dogmes de la révélation. Il s'en explique dans sa Préface (*op. cit.*) déclarant que les règles de la critique sont indépendantes de la foi.

11. Notons parmi quelques-uns des événements socio-symboliques les plus marquants, l'affaiblissement de l'autorité après la mort de Louis XIV, qui provoqua une évolution des mœurs se traduisant notamment par un goût nouveau du plaisir, du luxe et de l'argent; la création de nouveaux foyers intellectuels, tels que les clubs, les cafés publics, les salons où se déplace, de la cour à la ville, la discussion des idées nouvelles; la transformation de la condition des écrivains qui jouissent d'un prestige social plus grand qu'au siècle précédent en devenant les interprètes et les véritables guides de l'Opinion.

12. In R. Koselleck, *Le règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979, trad. H. Hildenbrand, p. 98.

13. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793- 27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 454.

14. On se rappellera qu'étymologiquement parlant, le concept de critique enveloppe l'idée de crise puisque le mot grec *dekrino* (distinguer, juger) est leur origine commune. Cependant Koselleck, *op. cit.*, fait remarquer à ce propos dans les annexes de son livre qu'il consacre aux termes de «critique», de «crise» et de «révolution» qu'il n'a pu retrouver chez les contemporains ni une mise en parallèle

explicite de la critique, de la crise et de la révolution, ni non plus une application sans équivoques du concept de révolution à la politique.

15. Cet article est paru en 1751, dans le Tome I de l'*Encyclopédie*.

16. *Loc. cit.*

17. Cf. l'article «autorité politique» de l'*Encyclopédie* (tome I, 1751) où Diderot soutient que l'autorité du prince lui vient de ses sujets qui la lui délèguent; cette autorité, à son tour, «est bornée par les lois de la nature et de l'État», qui ne sont autres que celles de la raison. «Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres. La liberté est un présent du Ciel, et chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison». L'audacité de la thèse et le pouvoir émancipateur des conséquences qui en découlent furent tout de suite perçus par les adversaires de l'*Encyclopédie* qui s'employèrent à réfuter (cf. l'organe des Jésuites, le *Journal de Trévoux*) l'article de Diderot comme l'un des plus subversifs de l'ouvrage dans lequel il avait paru.

18. Cf. Montesquieu: *De l'Esprit des Lois* (1748), *op. cit.*, Livre III, chap. I, «les lois ne doivent pas être moins relatives au principe de chaque gouvernement qu'à sa nature. Il faut donc chercher quel est ce principe». On se rappellera que selon les termes de Montesquieu, la «nature» du gouvernement est «ce qui le fait être tel», sa structure particulière, alors que son «principe» est «ce qui le fait agir». (*loc. cit.*)

19. Cf. le chapitre V, section «le peuple est roi».

20. Rousseau, *Du Contrat social* (1762), *op. cit.*, Livre premier, chap. VI, p. 361.

21. Cet article est de Marmontel. Il est paru dans le tome IV (1751) de l'*Encyclopédie*.

22. On sait la tactique insidieuse de l'*Encyclopédie* en matière de renvoi pour dépiéter la surveillance des censeurs.

23. L'article «raison» apparaît au tome XIII (1765) de l'*Encyclopédie*; il est signé par le chevalier de Jaucourt.

24. *Loc. cit.*

25. Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article «guerre» (1764): «Misérables médecins des âmes, vous criez pendant cinq quarts d'heure sur quelques piqûres d'épingle, et vous ne dites rien sur la maladie qui nous déchire en mille morceaux. Philosophes moralistes, brûlez tous vos livres. Tant que le caprice de quelques hommes fera loyalement égorger des milliers de nos frères, la partie du genre humain consacrée à l'héroïsme sera ce qu'il ya de plus affreux dans la nature entière.»

Cf. aussi Jaucourt, article «guerre», tome VII (1757) de l'*Encyclopédie*, ainsi que l'article «torture» in le *Dictionnaire philosophique* (art. de 1769) contre la torture et l'exécution du chevalier de la Barre.

26. Cf. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, *op. cit.*, Livre XV, chap. V.

27. Cf. Voltaire, le plaidoyer sous forme de lettre (datée du 20 juin 1733, sans correspondant précis, et rattachée à la publication des *Lettres philosophiques*) en faveur de la liberté d'expression. Cf. aussi chez Beaumarchais, le monologue de Figaro dans *Le mariage de Figaro*, acte V, scène 3.

28. Cf. Montesquieu, les *Lettres Persanes*, lettre LXXXV; *De l'Esprit des Lois*, (*op. cit.*) Livre XXV, chapitre IX: «Il est donc utile que les lois exigent de ces diverses religions non seulement qu'elles ne troublent pas l'Etat, mais aussi

qu'elles ne se troublent pas entre-elles». Le *Traité sur la tolérance* (1763) de Voltaire, notamment le chapitre XXII, qui accompagne son action humanitaire et militante.

29. Article «critique», *op.cit.*

30. On songera à la figure du Législateur qui répond dans le *Contrat Social* à celle du critique chez les Encyclopédistes.

31. Article «critique», *ibidem*.

32. Cf. E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, trad. fr. P. Quillet, Gérard Montfort, Paris, 1982, p. 48.

33. Marmontel n'hésite pas, un peu plus loin dans l'article à l'occasion de son commentaire sur les principes qui doivent guider le critique en histoire, et dans ce qu'il appelle «la partie morale de l'Histoire», c'est-à-dire la réflexion qui concerne les mœurs sociales, à rendre un hommage explicite à Montesquieu, pour l'éminence de sa science (terme connotant alors, ici comme partout, expérience, critique et raison) historique. Il écrit, article «critique», *op.cit.*: «L'auteur de l'esprit des lois est le critique dont l'Histoire aurait besoin dans cette partie: nous le citons quoique vivant; car il est trop pénible et trop injuste d'attendre la mort des grand hommes pour parler d'eux en liberté».

34. Article «critique», *ibidem*: «Comme l'histoire sainte est révélée, il serait impie de la soumettre à l'examen de la raison; mais il est une manière de la discuter pour le triomphe même de la foi. Comparer les textes, et les concilier entre eux; rapprocher les événements des prophéties qui les annoncent; faire prévaloir l'évidence morale à l'impossibilité physique; vaincre la répugnance de la raison par l'ascendant des témoignages; prendre la tradition dans la source, pour la présenter dans toute sa force; exclure enfin du nombre des preuves de la vérité tout argument vague, faible ou non concluant, espèce d'armes communes à toutes les religions, que le faux zèle emploie et dont l'impiété se joue: tel serait l'emploi du critique dans cette partie.»

35. Cf. l'ouvrage de René Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1956, notamment la première partie, pp. 19-118.

36. Article «critique», *ibidem*. Il est intéressant de noter que l'auteur de l'article introduit ici la parenthèse suivante qui rend hommage au matérialisme scientifique de Diderot: «Voyez les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, ouvrage que nous réclavons ici, comme appartenant au dictionnaire des connaissances humaines, pour suppléer à ce qui manque aux nôtres de profondeur et d'étendue».

37. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, (1754), *op. cit.*

38. Article «critique», *ibidem*.

39. *Ibidem*. On notera à la fin de ce paragraphe, le renvoi à l'entrée «citoyen» qui souligne les intentions politiques de ces distinctions et le pouvoir pacificateur, sur le plan social, d'une raison qui contribue par l'ordre qu'elle établit, à contrarier l'arbitraire et l'inégalité.

40. *Ibidem*. La phrase complète se lit ainsi: «L'emploi du critique dans cette partie [consacrée aux sciences de la nature et de la société] serait donc de ramener les idées aux choses, la Métaphysique et la Géométrie à la Morale et à la Physique; de les empêcher de se répandre dans le vide des abstractions, et s'il est permis de le dire, de retrancher de leur surface pour ajouter à leur solidité».

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*: «Nous avons indiqué les principes, c'est au lecteur de les appliquer».

43. On se souviendra de l'intention symétrique mais plus directement politique de Robespierre appelant, pour les mêmes raisons et au nom des mêmes principes (humanité, nature, raison, liberté), dans le dernier article de la *Déclaration*, à une coalition des peuples de la terre égaux et libres pour soutenir la cause de la Révolution, cause qui s'identifie à celle de l'humanité, et défendre la liberté contre les tyrans du genre humain et les esclaves révoltés contre le législateur de l'univers qui est la nature. Cf. Robespierre, *Oeuvres Complètes* Tome IX, *Discours*, (4^e partie: sept. 1792-27 juillet 1793), *op. cit.*, «Déclaration des droits...», article XXXVIII, p. 469.

44. Article «critique», *ibidem*.

45. Kant, *Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières?*, *op. cit.*, tome II, p. 209.

46. Jaucourt, article «zuéné», tome XVII (1765) de l'*Encyclopédie*.

47. Cf. E. Cassirer, in le chapitre intitulé «l'esprit du siècle des Lumières» (p. 42 et sqq.) de *La philosophie des Lumières*, *op. cit.*

48. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 48.

49. Ces expressions sont de Michel Launay et Georges Mailhos in *Introduction à la vie littéraire du XVIII^e siècle* Bordas-Mouton, Paris, 1968, p. 29.

50. In article «raison», *op. cit.*

51. D'Alembert, entre autres, la légitime en s'en faisant l'un de ses porte-parole intellectuels les plus prestigieux lorsqu'il écrit dans l'*Essai sur les Eléments de Philosophie ou sur les Principes des Connaissances humaines* éd. Châtelain, Amsterdam, 1759, t. IV, pp. 3: «Pour peu qu'on considère avec des yeux attentifs le milieu du siècle où nous vivons, les événements qui nous agitent, ou du moins qui nous occupent, nos moeurs, nos ouvrages, et jusqu'à nos entretiens, il est bien difficile de ne pas apercevoir qu'il s'est fait à plusieurs égards un changement bien remarquable dans nos idées; changement qui, par sa rapidité, semble nous en promettre un plus grand encore. C'est au temps à fixer l'objet, la nature et les limites de cette révolution, dont notre postérité connaîtra mieux que nous les inconvénients et les avantages».

52. In article «raison», *op. cit.*

53. *Ibidem*.

54. D'Alembert, *op. cit.*, *ibidem*.

55. D'Alembert, *op. cit.*, *ibidem*: «Si on examine sans prévention l'état actuel de nos connaissances, on ne peut disconvenir des progrès de la Philosophie parmi nous. La science de la nature acquiert de jour en jour de nouvelles richesses; la Géométrie, en reculant ses limites, a porté son flambeau dans les parties de la Physique qui se trouvaient le plus près d'elle; le vrai système du monde a été connu, développé et perfectionné [...]. Depuis la Terre jusqu'à Saturne, depuis l'Histoire des Cieux jusqu'à celle des insectes, la Physique a changé de face. Avec elle presque toutes les autres Sciences ont pris une nouvelle forme et elles le devaient en effet».

56. Jaucourt écrit dans l'article «esprit philosophique» qui suit ceux consacrés à «philosophie» et à «philosophe»: «Il suffit à une nation que certains grands génies le possèdent éminemment, et que la supériorité de leurs lumières les rendent les arbitres du goût, les oracles de la critique, les dispensateurs de la gloire littéraire.

L'esprit philosophique résidant avec éclat dans ce petit nombre de gens, il répandra, pour ainsi dire, ses influences sur tout le corps de l'état, sur tous les ouvrages de l'esprit ou de la main, et principalement sur ceux de la littérature. Qu'on bannisse les Arts et les Sciences, [expression devenue synonyme de la raison et de ses lumières] on bannira cet esprit philosophique qui les produit». Article « esprit philosophique », tome XII (1757) de l'*Encyclopédie*.

57. C'est le même Jaucourt qui, saisissant l'occasion aléatoire de la définition d'une ville de l'Égypte ancienne dont le nom commence par un double «z», de «rabâcher le catéchisme» (comme le disait d'Holbach à Diderot), s'écrie, dans le tout dernier article de l'*Encyclopédie* sur lequel cet ouvrage s'achève: «C'est ici le dernier mot géographique de cet ouvrage, et en même temps sans doute celui qui sera la clôture de l'*Encyclopédie*. Pour étendre l'empire des Sciences et des Arts, dit Bacon, il serait à souhaiter qu'il y eût une correspondance d'habiles gens de chaque classe; et leur assemblage jetterait un jour lumineux sur le globe des Sciences et des Arts. Ô l'admirable conspiration! Un temps viendra que des philosophes animés d'un si beau projet oseront prendre cet essor». Jaucourt, article «zuzuéné», tome dix-septième et dernier (1765) de l'*Encyclopédie*.

58. D'Alembert, *op. cit.*, *ibidem*.

59. Cf. D'Alembert, *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* (1759): «Aujourd'hui que la philosophie s'avance à grands pas, qu'elle soumet à son empire tous les objets de son ressort, que son ton est le ton dominant, et que l'on commence à secouer le joug de l'autorité et de l'exemple pour s'en tenir aux lois de la raison, il n'y a presque pas un ouvrage élémentaire et dogmatique dont on soit entièrement satisfait. On trouve ces productions calquées sur celles des hommes, et non sur les vérités de la nature. On ose proposer des doutes à Aristote et à Platon, et le temps est arrivé où les ouvrages qui jouissent encore de la plus haute réputation en perdront une partie, ou même tomberont entièrement dans l'oubli».

60. Cf. Diderot dans une lettre à Voltaire du 19 février 1758, qui critique les encouragements de ce dernier à d'Alembert songeant à quitter l'*Encyclopédie*: «Il vient un temps où toutes les cendres sont mêlées. Alors que m'importera d'avoir été Voltaire ou Diderot, et que ce soient vos trois syllabes ou les trois miennes qui restent ? Il faut travailler, il faut être utile, on doit compte de ses talents».

61. Cf., entre autres, d'Holbach, *De la politique naturelle*, 1772, Discours I, *De la sociabilité*.

62. Cf. Kant, *op. cit.*, *ibidem*, p. 215: «Si l'on demande maintenant: vivons-nous actuellement dans une époque éclairée?, on doit répondre: non, mais nous vivons dans une époque de propagation des lumières. Il s'en faut encore de beaucoup que les hommes dans leur ensemble, au point où en sont les choses, soient déjà capables, ou puissent seulement être rendus capables, de se servir dans les questions religieuses de leur propre entendement de façon sûre et correcte, sans être dirigés par un autre. Toutefois, nous avons des indices précis qu'ils trouvent maintenant la voie ouverte pour acquérir cette capacité librement, par le travail sur eux-mêmes, et que les obstacles s'opposant au mouvement général des lumières et à la sortie des hommes hors de l'état de minorité où ils se maintiennent par leur propre faute disparaissent peu à peu».

63. Cf. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935, rééd. A. Fayard, 1963.

64. D'Alembert, *Essai sur les Eléments de Philosophie...*, *op. cit.*.

65. «Chaque siècle a son esprit qui le caractérise; l'esprit du nôtre semble être celui de liberté», écrit Diderot dans une *lettre à la princesse Dashoff* du 3 avril 1771. Voir également le chapitre III de ce livre.

66. Ainsi Rousseau commence et termine par un éloge des «lumières de la raison», son *Discours sur les sciences et les arts* (1749), dirigé, contre l'optimisme du siècle, par une critique des «sciences et des arts» dans lesquels il voit les causes de la corruption sociale actuelle: «C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts; dissiper, par les lumières de sa raison, les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé; s'élever au-dessus de soi-même; s'élancer par l'esprit jusque dans les régions célestes; parcourir à pas de géant ainsi que le Soleil, la vaste étendue de l'Univers; et, ce qui est plus grand et plus difficile, rentrer en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs et sa fin. Toutes ces merveilles se sont renouvelées depuis peu de générations [...]. C'est alors seulement qu'on verra ce que peuvent la vertu, la science et l'autorité animées d'une noble émulation et travaillant de concert à la félicité du genre humain».

67. Cf. d'Alembert: «Notre siècle s'est donc appelé par excellence le siècle de la Philosophie [...]», in *Essai sur les Eléments de Philosophie ...*, *op. cit.*

68. Dumarsais, article «philosophe», tome XII (1757), l'*Encyclopédie*.

69. Les Philosophes, comme en témoigne l'esprit général de l'*Encyclopédie* alors que l'entreprise tout entière l'effectue concrètement, savent que la conquête du pouvoir politique passe par la conquête de l'opinion. Diderot, par exemple, dans sa lettre du 12 juin 1775 à Necker, banquier et futur ministre qui venait de publier un traité *De la législation et du commerce des grains* s'exprime ainsi: «L'opinion, ce mobile dont vous connaissez toute la force pour le bien et pour le mal, n'est à son origine que l'effet d'un petit nombre d'hommes qui parlent après avoir pensé, [Dumarsais, dans l'article «philosophe», Jaucourt dans l'article «philosophie» attribueront directement cette attitude au philosophe] et qui forment sans cesse, en différents points de la société, des centres d'instruction d'où les erreurs et les vérités raisonnées gagnent de proche en proche, jusqu'aux derniers confins de la cité, où elles s'établissent comme des articles de foi. Là tout l'appareil de nos discours s'est évanoui, il n'en reste que le dernier mot. Nos écrits n'opèrent que sur une certaine classe de citoyens, nos discours sur toutes; c'est la glace devant laquelle l'homme qui respire a passé [...]. Nous sommes ce petit nombre de têtes qui, placées sur le cou du grand animal [métaphore de la société, que Diderot reprend de Platon], traînent après elles la multitude aveugle de ses queues».

70. Le réquisitoire commence ainsi: «Messieurs, la Société, l'État et la Religion se présentent aujourd'hui au Tribunal de la Justice pour lui porter leurs plaintes. Leurs droits sont violés; leurs lois sont méconnues; l'impiété qui marche le front levé, paraît en les offensant promettre l'impunité à la licence qui s'accrédite de jour en jour.

L'humanité frémit, le Citoyen est alarmé; on entend de tous côtés les ministres de l'Église gémir à la vue de tant d'ouvrages que l'on ne peut affecter de répandre et de multiplier que pour ébranler, s'il était possible, les fondements de notre Religion.

À l'ombre d'un Dictionnaire qui rassemble une infinité de notions utiles et curieuses sur les Arts et sur les Sciences, on y a fait entrer une compilation alphabétique de toutes les absurdités, de toutes les impiétés répandues dans tous les

Auteurs; on les a embellies, augmentées, mises dans un jour plus frappant.

Sur tout ce qui concerne la Religion, on ne rougit pas de demander la permission et cependant de se permettre d'écrire contre elle. La foi est inutile, l'existence de Dieu douteuse, la création du Monde mal prouvée; l'Univers s'est formé de lui-même: le Messie n'a été qu'un simple législateur; les progrès de la Religion sont purement naturels; les Écritures sont traitées de fictions; les Dogmes tournés en ridicule; Religion et Fanatisme sont des termes synonymes, et le Christianisme n'inspire qu'une fureur insensée qui travaille à détruire les fondements de la Société... » in Lagarde et Michard, *Les Temps Modernes*, coll. Histoire et Documents, Paris, Bordas, 1970, p. 229.

71. *Ibidem*, texte cit.

72. Article «philosophe», *op. cit.*

73. Cf. sur cette question, Herbert Dieckmann, *Le Philosophe. Texts and interpretation*, Saint-Louis, Washington University Studies, 1948.

74. Jaucourt, article «philosophie», tome XII (1757), *l'Encyclopédie*, après avoir distingué les différentes acceptions du terme philosophie, fixe le sens qu'il privilégie par une définition qu'il emprunte à Wolf et qu'il interprète en fonction du modèle cognitif rationaliste appliqué sous différentes formes par *l'Encyclopédie*. Il écrit: «C'est [la philosophie] la science des possibles en tant que possibles. C'est une science, car elle démontre ce qu'elle avance. C'est la science des possibles, car son but est de rendre raison de tout ce qui est et de tout ce qui peut être dans toutes les choses qui arrivent; le contraire pourrait arriver. Je hais un tel, je pourrais l'aimer. Un corps occupe une certaine place dans l'univers, il pourrait en occuper une autre; mais ces différents possibles ne pouvant être à la fois, il y a donc une raison qui détermine l'un à être plutôt que l'autre; et c'est cette raison que le philosophe cherche et assigne.»

75. Cf. le réquisitoire du procureur royal Omer Joly de Fleury devant le Parlement, texte cit.

76. Par exemple, comparant la figure du philosophe en tant que sage à la conception que les stoïciens s'en faisaient, Dumarsais s'écrit, article «philosophe», *op. cit.*: «De cette idée, il est aisé de conclure combien le sage insensible des stoïciens est éloigné de la perfection de notre philosophe: un tel philosophe est homme, et leur sage n'était qu'un fantôme.» Un peu plus haut, voulant montrer que le philosophe a à coeur le bien-être de la société, il dit: «Mais notre philosophe qui sait se partager entre la retraite et le commerce des hommes, est plein d'humanité. C'est le Chrémès de Térence qui sent qu'il est homme, et que la seule humanité intéresse à la mauvaise ou à la bonne fortune de son voisin *Homo sum, humani a me nihil alienum puto.*»

77. Article «philosophe», *op. cit.*, : «L'esprit philosophique est donc un esprit d'observation et de justesse, qui rapporte tout à ses véritables principes; mais ce n'est pas l'esprit seul que le philosophe cultive, il porte plus loin ses attentions et ses soins.» À comparer avec l'article «esprit philosophique» de Jaucourt (*op. cit.*) qui identifie pareillement la fonction critique de la raison aux activités du «nouvel esprit scientifique», et celui-ci, à son tour, à l'esprit philosophique: «L'esprit philosophique est un don de la nature perfectionné par le travail, par l'art, et par l'habitude, pour juger sainement de toutes choses».

78. *Ibidem*.

79. *Ibidem*, «Cet amour de la société si essentiel au philosophe, fait voir, ainsi poursuit Dumarsais, combien est véritable la remarque de l'empereur

Antonin: «Que les peuples seront heureux quand les rois seront philosophes, ou quand les philosophes seront rois!».

80. *Ibidem.*

81. *Ibidem.*

82. *Ibidem.*

83. La *Réponse* de Kant est parue, comme on le sait, dans la *Berlinische Monatsschrift* en décembre 1784 (vol IV, p. 481-494) pour donner suite à la question soulevée par le pasteur Johann Friedrich Zöllner, membre de la *Berliner Gesellschaft für Aufklärung wirkender Gelehrter*, celui-ci aurait demandé: «Qu'est-ce que les Lumières? Cette question qui est presque aussi importante que la question: «Qu'est-ce que la vérité?», devrait tout de même recevoir une réponse, avant qu'on se mit à éclairer les gens! Or cette réponse, je ne l'ai encore rencontrée nulle part!». Cf. pour toutes les circonstances entourant la parution de cette *Réponse* de Kant, *Oeuvres philosophiques*, *op. cit.*, tome II, note 1, p. 1440.

84. Kant, *Réponse*, *op. cit.*, p. 210.

85. *Loc. cit.*

86. *Ibidem*, p. 211.

87. *Loc. cit.*

88. *Loc. cit.*

89. *Ibidem*, p. 215.

90. Article «philosophe», *op. cit.* On ajoutera à ces formulations sur la primauté de l'observation, la préférence constante de l'*Encyclopédie* pour la méthode de Newton lorsqu'elle est comparée à celle de Descartes ainsi que cette maxime de Diderot dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, XV, 1754, qui en applique les principes à sa théorie de la connaissance et du génie créateur: «Nous avons trois moyens principaux: l'observation de la nature, la réflexion et l'expérience. L'observation recueille les faits; la réflexion les combine; l'expérience vérifie le résultat de la combinaison. Il faut que l'observation de la nature soit assidue, que la réflexion soit profonde, et que l'expérience soit exacte. On voit rarement ces moyens réunis. Aussi les génies créateurs ne sont-ils pas communs». Cf. Chapitre IV de ce livre.

91. Article «philosophe», *op. cit.*

92. *Ibidem.*

93. *Ibidem.*

94. *Ibidem.*

95. *Ibidem.*

96. Cf. aussi l'article *Homme* dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire (1770) déjà cité, qui vise la conception rousseauiste de la vie en société ainsi que d'Holbach, *De la politique naturelle*, 1772, Discours I, *De la sociabilité*, textes qui se rejoignent dans leur célébration commune de cette qualité de sociabilité, qualité essentielle du philosophe selon eux: «La sociabilité est dans l'homme un sentiment naturel, fortifié par l'habitude et cultivé par la raison». Voir Chapitres I et II de ce livre. (*passim*).

97. Article «philosophe», *op. cit.*

98. Cf. l'article «grains» de Quesnay, partisan de la primauté de l'agriculture et défenseur de la libre circulation des produits de la terre, in tome VII (1757), l'*Encyclopédie*.

99. Cf. la définition du «vrai philosophe» comme «cultivateur» et défricheur des «champs incultes» donnée par Voltaire dans une lettre à É.-N. Damilaville,

datée de Ferney, le 1er mars 1765, *Correspondance*, *op. cit.*, tome VII, p. 1069.

100. Article «philosophe», *op. cit.*

101. *Ibidem*, : « il [le sage] est pétri, pour ainsi dire, avec le levain de l'ordre et de la règle; il est rempli des idées du bien de la société civile; il en connaît les principes bien mieux que les autres hommes. Le crime trouverait en lui trop d'opposition, il aurait trop d'idées naturelles et trop d'idées acquises à détruire».

102. *Ibidem*.

103. *Ibidem*.

104. Kant, *Réponse*, *op. cit.*, p. 217.

105. J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, 1847-1853, 7 vol., I, 417.

106. Voltaire, dans une lettre à Chauvelin du 2 avril 1764, *Correspondance*, *op. cit.*, tome VII, p. 646. «Tout ce que je vois jette les semences d'une révolution qui arrivera inmanquablement, et dont je n'aurais pas le plaisir d'être témoin. Les Français arrivent tard à tout, mais enfin ils arrivent; la lumière s'est tellement répandue de proche en proche, qu'on éclatera à la première occasion et alors ce sera un beau tapage; les jeunes gens sont bien heureux, ils verront de belles choses».

107. E. Loustalot, *Révolutions de Paris, dédiées à la Nation*, n° 1 du 15 juillet 1789. Loustalot, un de ces «jeunes gens» qu'évoquait Voltaire ne commenta pas très longtemps, malheureusement pour lui, les «belles choses» qu'il pouvait voir. Il mourut, en effet, à l'âge de vingt-neuf ans, en septembre 1790; les clubs des Cordeliers et des Jacobins votèrent un deuil de trois jours en son honneur. Rappelons aussi que le quotidien de Prudhomme avait une immense diffusion pour l'époque. Camille Desmoulins lui attribue deux cent mille lecteurs qu'attirait la finesse des analyses politiques faites par les principaux journalistes. Prudhomme arrêta de lui-même la publication de son quotidien, le 28 février 1794, pendant la Terreur.

108. Saint-Just, Rapport du 26 germinal an II (15 avril 1794), "Sur la police générale", in *Discours et Rapports*, éd. par A. Soboul, Paris, Éditions Sociales, 1957. L'homme révolutionnaire, dit-il, est inflexible, «mais il est sensé, il est frugal; il est simple sans afficher le luxe de la fausse modestie; il est l'irréconciliable ennemi de tout mensonge, de toute indulgence, de toute affectation [...]. Un homme révolutionnaire est un héros de bon sens et de probité».

109. Dumarsais, article *Philosophe*, l'*Encyclopédie*, tome XII (1765).

110. Saint-Just, *Théorie politique*, *op. cit.*, "Esprit de la révolution et de la constitution," Seconde partie, chap. III, p. 55.

111. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, Séance du 8 thermidor an II, p. 572.

112. *Ibidem*, p. 544.

113. Lénine, *Oeuvres*, Paris-Moscou, T. XXIX, pp. 375-376

114. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, Séance du 15 frimaire an II, p. 229.

115. Cf. mon texte, *Fiches pour l'étude de Kant*, collection Recherches et Théories, n° 20, département de philosophie, UQAM, Montréal, 1980, "Les positions théoriques et pratiques de Kant", pp. 71-77:

L'*Analytique* a conclu à l'universalité du principe causal dans le monde des phénomènes. Il en résulte qu'aucun phénomène dans la nature, en dehors de nous ou au dedans n'échappe au déterminisme. Mais la raison, en vertu de son

mouvement naturel, essaie d'y échapper. À côté de la certitude de la science newtonnienne, Kant admettait la certitude suprême du devoir. Or pour une conscience qui réfléchit, le devoir n'aurait pas de sens dans un monde régi par une nécessité aveugle. Il semble pourtant étrange qu'une certitude appartenant au domaine de l'action intervienne dans les recherches de la raison et commande l'esprit même de ses recherches. Cette impression doit disparaître quand on aura noté que la raison pose d'elle-même, la possibilité de remonter au-delà du déterminisme de la nature. Une raison qui reste dans les bornes de la *Critique* ne peut affirmer que l'homme soit absolument libre, c'est-à-dire dégagé des liens de la causalité naturelle; elle affirme simplement que dans la mesure où une chose en soi, c'est-à-dire en dehors de l'expérience, peut être pensée sans contradiction, elle devra également être dégagée de la nécessité de l'expérience.

Or cette pensée est possible puisqu'il ne s'agit pas des actions humaines en tant qu'elles forment partie de l'enchaînement des phénomènes, mais de ces actions dans la mesure où elles émanent d'une chose en soi et traduisent un caractère intelligible. Nous avons affirmé, en effet, que les phénomènes et l'expérience résultent, bien que d'une manière mystérieuse, de l'action des choses en soi ou des noumènes; à ceux-ci n'appartiennent pourtant aucune des catégories qui règlent l'enchaînement de la nature. En outre, la certitude du devoir est incontestable. Maintenant, si l'on arrive, après un examen de l'exercice propre à la vie morale, à déduire le devoir et la liberté, comme on a déduit la loi scientifique, ce qui se présentait comme possible devra s'imposer. La liberté ne sera plus un concept possible; elle aura une réalité véritable. Seulement, ce sera une réalité pour notre action, non pour notre connaissance. [...].

Envisageons la volonté à laquelle s'adresse le commandement, sous ses deux aspects fondamentaux. Qu'est-ce qu'une volonté? C'est une faculté d'agir; mais d'une part, quant à l'élément qui la constitue en propre et qui la distingue des éléments sensibles, la volonté est la faculté d'agir d'après la représentation des lois, la volonté est une raison en action; d'autre part, quant à l'élément qui la situe parmi les autres facultés d'action, elle se définit comme la faculté d'agir d'après la représentation des fins. [...].

Envisagée sous ce jour, la loi morale va nous permettre de reprendre les conclusions de la *Critique de la Raison Pure*. Si l'homme qui obéit au devoir est celui-là qui se donne à lui-même sa loi d'action, cet homme ne peut être que libre. Kant avait établi un caractère négatif de la liberté en disant qu'elle était la faculté d'agir non déterminée par les causes naturelles; on comprend encore mieux que l'homme libre est celui qui agit par lui-même, qui se donne à lui-même sa loi morale. Dire que l'agent moral est autonome, c'est donc dire qu'il est libre: ce dont Kant avait démontré la possibilité se trouve par conséquent réalisé. Non que la liberté soit devenue un fait de la nature; ni que l'esprit puisse arriver à la connaître. Car l'action humaine, faisant partie de l'enchaînement des phénomènes, obéit rigoureusement au déterminisme. C'est pourtant la même action qui est libre dans un autre sens. Elle est en réalité la manifestation d'un caractère intelligible. C'est dans la mesure où, en agissant moralement, l'homme rattache son action au caractère intelligible, qu'il élèvera son action au niveau de la liberté. [...].

Il n'est pas absolument exact de dire que la *Critique du jugement* vienne concilier le point de vue de la Raison pure avec celui de la Raison pratique; il semble au contraire qu'elle signale un élément irréductible aux points déjà inclus.

En étudiant l'art, Kant envisage l'union intime du jugement individuel et d'une prétention à l'universalité, l'union aussi intime de l'émotion sensible (dans le cas qui nous occupe, il s'agira de l'*enthousiasme* pour la Révolution française) et de la représentation intellectuelle. En étudiant surtout le caractère de la finalité tel qu'il se présente dans les oeuvres de la nature organisée, Kant semble reconnaître une intelligence différente à tous égards de l'intelligence scientifique; en somme une intelligence assez proche de l'esprit contemplatif.

116. Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), *op. cit.*, tome II, pp. 1232-124. Je donne, pour mémoire, le titre des paragraphes en question: § 83, De la fin dernière de la nature en tant que système téléologique; § 84, Du but final de l'existence d'un monde, c'est-à-dire de la création elle-même.

117. Les travaux et les discussions de la société se prolongeaient dans les publications de la *Revue* (1783-1796); celle-ci comptait parmi ses collaborateurs des savants allemands, Mendelssohn, Humboldt, Nicolai, mais aussi les Philosophes étrangers comme Franklin, Jefferson et le comte Mirabeau, le père du «lion de la révolution». Kant y contribua une quinzaine de fois, ce qui ne laisse pas de témoigner de l'intérêt qu'il portait aux travaux des «Berlinois».

118. Kant, *Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?*, *op. cit.*, tome II, p. 209.

119. Kant, *Le Conflit des facultés* (1798), *op. cit.*, tome III, Deuxième section, § 1, p. 888.

120. *Ibidem*, § 5, p. 894.

121. *Ibidem*, § 8, p. 902.

122. *loc. cit.*

123. *Ibidem*, § 6, p. 896.

124. *Ibidem*, § 6, p. 895.

125. *Ibidem*, § 7, p. 898.

126. *loc. cit.*

127. Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), *op. cit.*, Séance du 27 brumaire an II, «Sur la situation politique de la République», p. 180.

INDEX DES NOMS

A

d'ALEMBERT, 32, 44, 75, 167, 174-175, 183, 189, 258, 318-320.
 ALTHUSSER, L., 48, 144.
 d'ARGENS, 168.
 d'ARGENSON, 16, 27, 132, 241.

B

BABEUF, 248.
 BADINTER, É., 175.
 BARÈRE, 219.
 BARNAVE, 249.
 BASTILLE (la), 127, 327.
 BAYLE, 204, 307, 311.
 BEAUMARCHAIS, 179.
 BELAVAL, Y., 170.
 BERKELEY, 204.
 BERNOUILLI, 175.
 BILLAUD-VARENNE, 219.
 BONAPARTE, 3, 172.
 BONNET, 187, 188.
 BORDEU, 185, 188-190, 198.
 BOURDIEU, P., 126, 143.
 BRUNSWICK, 217.
 BRUTUS, 1, 237.
 BUFFON, 72, 73, 145, 175, 186, 194, 263.
 BUNGE, M., 194-195, 197, 199, 201-202, 205.
 BURGELIN, P., 260.

C

CABANIS, 15, 172, 189, 205.
 CALAS, 36, 314.
 CARNOT, 217.
 CASSIRER, E., 315, 317.
 CATHERINE II, 132.
 CHARLES V, 328.
 CHÂTELET (Madame du), 175.
 COCHIN, 326.
 CONDILLAC, 70, 144, 148, 177, 190-197, 261, 269.
 COMMUNE (la), 221.
 CONDORCET, 6, 15, 35, 40, 254.
 CONSTITUANTS (les), 8, 29, 54, 117, 121, 242, 325.
 CONSTITUTION (la), 36, 222, 224, 232, 235, 243-244, 272, 328-329.

CONVENTION (la), 10, 16, 37, 39-40, 217, 222, 226, 228-230, 232, 235-236, 240, 245, 250, 254, 272, 274, 277, 328-330.
 COUTHON, 133, 228, 249.
 CROMWELL, 99.

D

DASCHKOFF (Princesse), 80.
 DAVID, 7.
 DELLA VOLPE, G., 150.
 DANTON, 38, 328.
 DANTONISTES (LES), 246.
 DAUBENTON, 73.
 DÉCLARATION DES DROITS ('89), 10, 16, 37, 39, 54, 80, 85, 118, 122, 124-125, 131-132, 135, 152, 306.
 DÉCLARATION DES DROITS ('93), 10, 35, 40, 118, 217, 228-229, 235-239, 241, 243, 245, 251, 275.
 DÉCLARATION D'INDÉPENDANCE, 39, 85.
 DESCARTES, 32, 170, 190, 307, 314, 318.
 DESMOULINS, 7, 39.
 DESTUTT de TRACY, 15, 40, 173, 189, 206.
 DIDEROT, 7, 9-10, 33, 39, 52, 67, 71, 77, 79-81, 93-98, 101, 118, 128, 130, 132, 136-137, 148, 167-168, 171-190, 193, 196-198, 242, 256-259, 261-263, 266, 307, 311, 315-316, 319.
 DIEU, 30, 67, 69, 71, 73, 178, 196, 219, 255, 262-264, 267, 269-270, 272, 274, 276-278, 311.
 DIJON (Académie de), 143.
 DUMARSAIS, 321-322, 325.
 DUPLAY (le menuisier), 246.

E

ÉGAUX (les), 248.
 EMPIRE (l'), 9, 15, 42, 87.
 ENCYCLOPÉDISTES (les), 8, 12, 36, 38-39, 54, 89, 119, 122, 124-126, 128-131, 135-136, 139, 146, 149, 168-170, 177, 180, 194, 198, 207, 218-219, 225, 233, 244, 259, 310, 313, 319, 325.
 ENCYCLOPÉDIE, 7, 9, 12, 16, 44, 53-54, 73, 75, 77, 85, 88-89, 117-118, 123, 126-128, 131-133, 137, 175, 193-194,

196, 222, 306, 308-309, 313-315, 318, 321, 326.

ENCYCLOPÉDIE VIVANTE (l'), 15, 172.

ENGELS, F., 174.

d'ÉPINAY (Madame), 175.

ERHARD, J., 177, 186.

ÉTATS-GÉNÉRAUX (les), 9, 16, 99, 250.

ÊTRE SUPRÊME (l'), 10, 219, 228, 234, 236-237, 250, 252-255, 263, 271-272, 274-279, 330.

EULER, 175.

F

FONTENELLE, 177, 186, 315.

FRANKLIN, 12, 39.

FRÉDÉRIC II (Roi de Prusse), 132, 173.

G

GALILÉE, 167.

GASSENDI, 193.

GAVROCHE, 50, 51-52.

GAY, P., 86.

GENÈVE, 143.

GENLIS (Madame de), 3, 8-9, 11-15, 41, -46, 49-55.

GIRONDE (la), 217, 221, 224-225.

GIRONDINS (les), 16, 118, 129, 217, 224, 246.

GLAUCUS, 144.

GOETHE, 38.

GOURNAY, 81.

GRAMSCI, A., 89.

GRÈCE (la), 85.

GRIMM, 12.

GROETHUYSEN, B., 47, 148.

GROTIUS, 118, 130.

GUADET, 269.

H

HABERMAS, J., 323.

HALLER, 188.

HÉBERTISTES (les), 246.

HELVÉTIUS, 40, 71, 179, 261, 265, 269.

HELVÉTIUS (Madame), 172.

HOBBS, 130, 142, 149, 172, 180.

d'HOLBACH, 3, 7, 10, 12, 15, 31, 38-39, 55, 67, 71, 93, 95, 98-99, 101, 125-126, 130-132, 134-137, 146, 150, 169, 171-179, 183-184, 198-202, 207, 233, 242,

244, 256, 263, 279.

d'HOLBACH-DIDEROT, 88 et sqq., 177-179, 180 et sq., 195 et sq., 203 et sq.

HUGO, V., 51, 256.

HUME, 79.

I

IDÉOLOGUES, 35, 205.

J

JACOBINS (les), 16, 118, 221-222, 224, 247-248, 269-270, 277.

JAUCOURT, 76, 83, 127, 129-130, 313, 318, 321.

JAURÈS, J., 328.

JEFFERSON, 39.

JOLY de FLEURY, 320-321.

K

KANT, 16, 39, 170-171, 262, 305, 323, 326, 331-336.

KOSSELLECK, R., 128.

L

LA BARRE, 314.

LABROUSSE, E., 176.

LAFAYETTE, 7.

LA FONTAINE, 177.

LAGRANGE, 175.

LAMARCK, 188.

LAMBERT (Madame de), 12.

LA METTRIE, 183.

LA ROCHEFOUCAULD-LIANCOURT, 327.

LEIBNIZ, 187, 190, 204.

LÉOPOLD, 269.

LE PELETIER DE SAINT-FARGEAU, 40, 236.

LÉNINE, V., 7, 329.

LESPINASSE (Julie de), 189.

LEYDE (Gazette), 250.

LINNÉ, 173.

LOCKE, 37, 70, 94-95, 118, 122, 129, 137, 142, 144, 149, 177, 183, 193.

LOUIS XIV, 327.

LOUIS XVI, 132, 217, 226, 327.

LOUSTALOT, 327.

LUCRÈCE, 178.

LUMIÈRES (les), 3-4, 6-8, 11-12, 16-29, 31, 37-38, 41-42, 44-45, 52-53, 67-70, 74, 76, 79, 86, 117, 125, 137, 142, 144,

167, 174, 191, 202- 203, 206, 220, 228, 233, 236, 246, 256-259, 279, 305, 307-308, 312, 314, 317-320, 323, 326, 328-329, 331-332, 335-336.

M

MABLY, 84.
MACHIAVEL, 130.
MAYER, J., 186.
MAILLET, 187.
MALEBRANCHE, 190.
MARAT, 7, 38, 133, 150, 221, 227.
MARIVAUX, 179.
MARMONTEL, 314, 316.
MARX, K., 53.
MAUPERTUIS, 173.
MICHELET, J., 136, 179.
MIRABEAU, 7, 270.
MONGOGUL, 167.
MONTAGNE (la), 39, 84, 121, 152, 217, 224-225.
MONTESQUIEU, 6, 10, 33, 35-37, 67, 74, 77, 81-85, 97-98, 117, 119-125, 129-130, 134, 136-137, 139, 143, 149, 168, 173, 175, 177, 204, 218, 226, 232, 236-237, 241-242, 254, 312, 314.
MONTMORENCY (la forêt), 254.
MOUSNIER, R., 176.

N

NAPOLÉON, 15.
NAIGEON, 15, 172.
NATION (la), 9, 16, 39, 86, 89, 97-98, 121-122, 218, 221, 232, 242-243, 312.
NAVILLE, P., 180.
NECKER, 325.
NEEDHAM, 183.
NEWTON, 37, 167, 191, 193.

O

OPINION (l'), 9, 12, 29, 36, 42, 87, 89-90, 101, 130, 136, 206, 310, 319.

P

PASCAL, 167.
PATRIOTES (les), 29, 218, 229.
PHILOSOPHES (les), 4-9, 14-16, 29, 32, 34-35, 37-40, 50-55, 69, 76-77, 80, 83-

84, 86, 89, 117, 124-125, 129-130, 133, 135-137, 141, 144, 148, 150, 169, 178, 190, 194, 219, 221, 225, 233- 234, 237, 256, 269, 306- 309, 311, 314-315, 317-320, 324, 326-327, 336.

PHYSIOCRATES (les), 32, 94, 245.

PLATON, 144, 228, 328.

PLUTARQUE, 10, 218, 244.

PORT-ROYAL, 307.

PROVIDENCE, (la), 178, 249, 252, 269, 278.

PRUDHOMME, 218, 327.

PUFENDORF, 143.

R

RAYNAL, 81.

RÉPUBLIQUE (la), 4, 6, 8, 29, 37-39, 42, 80, 87, 127, 129, 150, 218, 220, 230, 232, 243, 249, 251-252, 254, 270-271, 273-274, 278, 329, 333, 335.

RÉVOLUTION (la), 3-4, 6-8, 10-12, 14-16, 27, 29, 35-36, 38, 41-42, 45-46, 50-54, 71, 76, 78-79, 118, 122, 125-127, 133, 136-137, 140, 157, 199, 205, 217-219, 221, 227-229, 231, 236, 242-243, 249, 251-252, 254, 262, 272-273, 277-279, 306, 309-310, 326-336.

ROBESPIERRE, 6, 10, 14, 16, 28, 34-35, 37, 39-40, 55, 80, 121, 132-133, 150, 217-236, 238-257, 269-279, 309, 330, 335-336.

ROBINET, 187.

ROEDERER, 172.

ROGER, J., 176.

ROME, 85, 244.

ROUSSEAU, 7, 10, 37-39, 50, 55, 68, 71, 77, 80-82, 84, 88, 90, 92-93, 95, 97-98, 100-101, 117-119, 121-126, 132-133, 137-157, 170-171, 179, 217, 219-221, 223, 225-226, 228-230, 232, 234-236, 241-244, 247, 249, 251-275, 279, 312, 327, 333, 336.

S

SADE, 179.

SAINT-JUST, 16, 34, 133, 150, 217, 219-220, 223, 226-229, 231, 235, 237, 243, 245, 247-249, 328.

SAINT-LAMBERT, 172.
SANS-CULOTTES (les), 222.
SEDAINE, 325.
SIMON, 307, 311.
SIRVEN, 314.
SOBOUL, A., 129.
SPARTE, 244.
SPINOZA, 171, 184, 311.
STAHL, 182.
STAROBINSKI, J., 152, 154.

T

TERREUR (la), 15, 53, 172, 226-228, 241.
THERMIDORIENS (les), 246.
TOCQUEVILLE, 330.
TOLAND, 204.
TREMBLAY, 188.
TRÉVOUX (Journal de), 44.
TURENNE, 327.
TURGOT, 194, 245, 325.

V

VICO, 305.
VOLLAND (Sophie), 128.
VOLNEY, 172.
VOLTAIRE, 7, 33, 36, 39, 50, 52-53, 77, 81-84, 117, 152, 176-177, 252, 254, 312, 314-315, 320, 327.

W

WICKWAR, W.-H., 172.
WOLMAR, 171.

Z

ZÖLLNER, 331.

INDEX DES MATIÈRES

A

ABDÉRITISME, 333.
ABSOLUTISME-Despotisme, 117, 121, 311.
ÂME, son existence, 267, 269-270; sa non-existence, 183, 204.
 facultés de l'—, 183-184, 267.
 unité de l'—, 266.
 immortalité de l'—, 236, 267, 270, 275-276.
AMOUR DE SOI, 120, 146-147, 154, 182, 230.
AMOUR-PROPRE, 120, 147, 154.
ANTHROPOCENTRISME, 137.
ANTHROPOLOGIE(s), 34, 69, 118, 125, 137, 144, 230, 312.
ATHÉISME, sa dénonciation politique, 251-252, 270, 276-277.
ATOMISME, 193 (art. in *Encyclopédie*).
AUTONOMIE, 170-171.
 — de la conscience, 153, 263-264.
 — morale, 138, 270.
 — de la volonté, 170, 171.
AUTORITÉ, 69, 92, 96, 131, 135, 139, 311, 323.
 — souveraine, 91-92, 129.
 art. — in *Encyclopédie*, 89, 96-100, 118.

B

BIEN-ÊTRE, 135, 145.
BIENFAISANCE, 32, 68, 74-75, 78-79, 82.
BIENVEILLANCE, 69, 74, 78-79.
BONHEUR, 14, 33-34, 38, 41, 67-76, 82, 117-120, 122, 124-125, 131, 135, 143, 145, 149, 169, 178, 180, 202, 229, 232-233, 236, 238, 263, 273, 275, 279, 336.
BON SAUVAGE (thème), 151.

C

CHARITÉ, 177, 324.
CITOYEN, 16, 27, 36, 54, 72, 74, 91, 94, 97-98, 119-121, 123, 131, 136, 139, 150, 206, 271, 316, 330.
 — et propriété, 94-95, 131.
 — et représentants, 91-94.
 art. — in *Encyclopédie*, 89, 93-95.
CONSERVATION

 — des biens, 135.
 instinct de —, 145-147.
 loi de —, 182.
CONTRAT SOCIAL (théorie du), 68, 91-93, 119, 122-123, 138, 147.
COSMOPOLITISME, 77, 79, 308.
CRITIQUE, 11, 78, 177, 305-312, 318-319.
 — de l'autorité, 30, 86.
 — philosophique, 88, 90, 307.
 terme de —, 49, 306, 309-311.
 art. — in *Encyclopédie*, 313-317.
CULTURE, 3, 5, 13-14, 27, 41-42, 44-46, 50, 52, 78, 332.
 — et nature, 71, 72, 124, 153.

D

DÉMOCRATIE, 7, 27, 34, 72, 85-86, 90-92, 121, 123-124, 157, 223-224, 228, 230, 235, 279.
 — et justice, 219, 228.
 dictature démocratique, 219, 227.
DÉSIR-INQUIÉTUDE, 177.
DESPOTISME, 81, 89, 100, 117, 121, 129, 168, 225.
 — éclairé, 132, 133.
 — et liberté, 34.
 critique du —, 10.
DÉTERMINISME, 35, 70-72, 120, 150, 168, 170, 179, 181, 199, 204, 258, 262.
 — et liberté, 35, 70, 73, 81, 139, 170-171.
 — et nature humaine, 179.
DIEU, son existence, 262, 269-270.
 — identifié à l'Être suprême, 272-273, 276-278.
 — et lutte du peuple, 270-271, 276.
 — et Révolution, 255, 269, 277-279.
DOGMATISME, 168, 178, 320, 323.
DROIT(s), 35, 71-72, 118, 124, 137, 139, 141-142, 152-155, 179, 228, 234-235, 238, 314.
 — naturel(s), 13, 27-28, 34-39, 68-69, 118, 122, 124, 135, 148-149, 179, 219, 223, 228, 232, 333.
 sujet de —, 36.
 — naturel subjectif, 71, 170.

art. — naturel in *Encyclopédie*, 89, 96-100.

DUALISME substantiel, 260-262, 264.

E

ÉCLECTISME,

art. — in *Encyclopédie*, 190, 196.

ÉCONOMIE POLITIQUE,

art. — in *Encyclopédie*, 118.

ÉDUCATION, 40, 75, 82, 231-232, 235-236, 271, 276.

ÉGALITÉ, 7-10, 15-16, 28-30, 33-35, 39-42, 46, 54, 71-72, 75-87, 92-94, 96, 117-118, 123-125, 137-139, 151-152, 169, 217-220, 228, 230-231, 329-330, 336.

— absolue, 84, 237, 244.

— de droit, 76, 84, 117-118, 124, 139, 222-223, 230, 238, 330.

— naturelle, 34, 36, 82, 117-118, 124.

— économique, 79, 245-249, 330.

— politique, 67-68, 81, 82-83, 117-118, 124, 248.

— égalité-liberté, 82, 121, 222-223.

— égalitarisme, 81, 149, 218, 224, 238, 249, 314.

art. — in *Dictionnaire Phil.*, 81-82.

art. — in *Encyclopédie*, 76, 83-84.

EMBRYON, 186,

EMBRYOLOGIE, 185-187.

EMPIRISME, 170, 185, 315.

méthodologie de l'—, 184-185.

ENTHOUSIASME, 334.

ÉPIGÉNÈSE, 186.

ESPRIT

— critique, 305-310, 322, 326.

— de système, 320.

— philosophique, 4, 7, 16, 38-39, 55, 168, 307-308, 321-322, 324, 326.

— scientifique, 169.

ÉTAT, 82, 91-92, 96, 129-131, 247, 254, 273.

— de nature, 119-120, 122-123, 145-149, 156, 179.

— de société, 119-120, 122, 145-149, 156, 179.

EUDÉMONISME, 74, 180, 257-258.

ÉVIDENCES de la CONSCIENCE, 262, 265-267.

ÉVOLUTION, 185,

ÉVOLUTIONNISME, 186-188.

EXPÉRIENCE (règle scientifique), 38, 148, 167-168, 173-174, 179, 185, 192, 196-197, 204, 315, 323.

art. — in *Encyclopédie*, 193.

F

FONCTION IDÉOLOGIQUE, 29, 51, 87, 125-126, 141 (agônique), 155.

— du concept autorité politique, 98.

— du concept de citoyen, 91-95.

— du concept de critique, 308.

— du concept droit naturel, 96-97.

— du concept de l'Être suprême, 219, 250-255, 257, 270-279.

— du concept d'institutions, 149, 231, 243.

— du concept de nature, 174, 177-180, 258-260.

— du concept de philosophe, 12-13, 305, 321-322, 325-326.

— du concept de progrès, 150-152, 179.

— du concept de raison, 319-320.

— du concept de religion civile, 219, 251, 256.

— du concept de représentation, 87-90, 98-100.

— du concept de système, 192-194, 202.

— du concept de tyran, 125-135.

— de l'opposition homme-nature/homme de l'homme, 140-143, 155-157.

FRATERNITÉ, 8, 10, 16, 28-29, 30, 34, 46, 78-80, 125, 177, 219, 222, 227, 231, 233-234, 274-275, 328-330, 336.

— fraternité-humanité, 29, 41-42, 78-80, 137, 233.

— fraternité-solidarité, 28, 34, 82, 234.

H

HÉTÉRONOMIE, 170.

- HOMME**, 16, 30-34, 67-75, 79, 84, 150, 170, 179-181, 263, 333, 335.
 aliénation de l'—, 146, 149.
 nature de l'—, 10, 30-32, 68, 71-75, 94, 118-120, 137-138, 144-148, 179-180, 183-184, 260, 264-267, 334.
 — de l'homme, 10, 68, 139-148, 150, 156, 267.
 — de la nature, 139-148, 156.
 — et citoyen, 139, 207.
 histoire de l'—, 123-124, 144-147.
- HUMANITÉ**, 16, 28-29, 32-34, 40-42, 67, 69, 73-75, 78-82, 86, 117, 177, 206, 232-233, 235, 314, 316, 323-324, 333-334-336.
 art. — in *Encyclopédie*, 74.
- HYPOTHÈSE(s)**, 184, 192, 196.
 art. — in *Encyclopédie*, 193.
- I**
- IDÉOLOGIE**, 3, 5-7, 13, 136, 308.
 • activité symbolique à valence idéologique/agônique, 3, 8-9, 27-29, 47-50, 89, 125, 127, 140-144, 157, 255.
 • déterminations idéologiques, 46, 80, 87, 89, 91, 125, 127-128, 169, 174, 203, 251, 305.
 • exploitation idéologique, 31, 44, 47.
 • idéologème/agonème, 8, 27-29, 34, 45, 47-54, 127, 142, 220, 225.
 • phénomène idéologique, 27-28.
 • polêmos idéologique, 14, 29, 41, 42, 52, 117, 221.
 • processus d'idéologisation, 9, 12, 28, 46-54, 128, 310.
 • sur-idéologisation, 47.
- IMAGE**
 — collective, 4- 5.
 — gigogne, 5, 13.
 — plastique, 5.
- INDIVIDUALISME**
 — de Locke, 118.
 — méthodologique, 46.
 — possessif, 70.
- INÉGALITÉ (s)**, 82, 85-86, 95, 117, 124, 142, 144, 148-152, 156-157, 248, 330.
- INNÉISME**, 70.
 — anti-innéisme, 70, 184.
- INSTITUTIONS**, 27, 34-35, 45-46, 149, 193, 231, 241, 271-272.
 — républicaines, 40, 231, 243, 254, 276.
 — sociales, 150, 155, 236.
- INTERNATIONALE des ESPRITS**, 10, 317.
- INTÉRÊT**, 177.
 — général, 217-218, 232, 237, 246.
 — particulier, 234, 246.
- K**
- KOÏNON**, 3, 42, 46, 52, 88, 126, 220, 234.
- L**
- LÉGISLATEUR**, 240-241.
- LIBERTÉ**, 6, 28, 34-35, 39, 40, 42, 70- 71, 73, 75-87, 92, 94, 96-97, 101, 117- 125, 130, 134-135, 137-139, 142, 146-147, 156-157, 169, 217, 219, 221, 232, 236, 241, 305, 311, 314, 323, 326, 329-336.
 — absolue, 84, 237.
 — civile, 84, 93, 124, 138, 171.
 — comme nécessité, 184.
 — d'expression, 13, 81, 314.
 — devenir, 119.
 — du vouloir, 81, 170, 266.
 — et égalité, 7, 16, 29, 33-36, 38, 41, 77, 80-83, 85, 92, 117-118, 137, 220, 223, 227, 229, 252.
 —, égalité, fraternité-humanité, 10, 28-30, 34, 39, 41-42, 46, 78, 124-125, 219-220, 231, 327-329.
 — naturelle, 34, 36, 67, 71, 74, 83.
 — politique, 10, 28, 35-36, 67-68, 81, 83-84, 92-93, 95, 117, 119-120, 122-124, 129, 330.
 — pure, 122.
 art. — in *Dictionnaire Phil.*, 81.
 art. — in *Encyclopédie*, 83-84, 127, 129-130, 134, 241.
- Loi(s)**, 13, 15, 31, 33, 35-36, 67, 69, 75-76, 82-84, 86-87, 89, 91, 97-98, 100-101, 117-118, 121-124, 129-139, 206, 221-223, 232-233, 234-235, 238, 241, 271, 324, 335-336.
 — de la nature, 67, 70, 131.

— de la raison, 134, 232.
 — du maximum, 245, 248, 330.
 — relation, 36.
 théorie de la —, 36, 117-118.

M

MATIÈRE, 169, 180-183, 198, 205, 257-258.

propriétés de la —, 182-184, 262.

MATÉRIALISME, 136, 173, 203-206, 269.

— antique, 203.

— français des Lumières, 203-206.

— humaniste et athée, 178.

— moniste, 136, 171, 181, 205, 257-258.

METABOLÉ, 328.

MÉTAPHYSIQUE

adversaires de la —, 176, 185.

métamorphoses de la —, 170.

refus de la —, 70, 183, 185, 189, 191-192, 198.

MIMESIS, 4, 28, 42, 151, 219, 253.

— idéologique, 8.

fonction mimésique, 140-141, 155.

schème mimésique, 28, 141, 219, 255, 332.

MONARCHIE, 131.

— absolutiste, 129, 132.

— constitutionnelle, 129, 133.

— de droit divin, 92, 96, 131-132.

— limitée, 89-90, 129, 132.

MORALE

— de l'intérêt, 177, 324.

— de la vertu, 137, 236-237.

— du plaisir, 69, 324.

— naturelle, 31, 122, 177, 233, 253.

— politique, 270-271.

— utilitariste, 180.

— et raison critique, 206-207.

révolution —, 86, 249.

MOUVEMENT, 169, 180, 188, 199, 201.

lois du —, 182.

N

NATURE, 29, 30-32, 35, 41, 67-73, 117-119, 136-137, 167-174, 177-181, 192, 257-260, 329, 335-336.

champ notionnel de la —, 177.

dénaturation, 123, 150.

lois de la —, 35, 84, 175, 200, 259.

— comme paradigme, 30-37, 44.

— et Culture, 71, 124, 139, 153, 206, 259.

— et Droit, 141-142, 152-155.

ontologie de la —, 180-184.

sciences de la —, 168, 174-176, 191-192, 203, 205.

système de la —, 197-199.

unité de la —, 181.

NÉCESSITÉ, 67, 75, 181, 184, 204.

— des lois, 122, 130.

O

OBSERVATION, 148, 167, 185, 192, 196-197, 323.

OPPRESSEUR,

art. — in *Encyclopédie*, 127, 133.

résistance à —, 135, 147, 226, 330.

P

PATRIE, 135, 207.

PENSÉE

— comme processus, 189.

— et cerveau, 183-184, 258.

propriétés de la —, 183, 205.

PERFECTIBILITÉ, 69, 72, 142, 146, 150, 156, 244.

PEUPLE, 14, 91-93, 95-101, 121, 138-139, 144, 149, 206, 220-231, 241-242, 246-248, 252, 271, 273, 276-278.

— et droits naturels, 221-223, 239.

— souverain, 92, 100-101, 132, 139, 217, 223, 228, 250.

propriétés du —, 220, 227-228, 230, 240-241, 246, 251.

art. — in *Encyclopédie*, 124, 222.

PHILOSOPHIE, 13, 67, 169, 335.

ligue philosophique, 184.

— du sujet, 139.

— expérimentale, 167-168, 178.

— naturelle, 148, 167, 174, 178, 256.

— naturelle, méthodologie, 184-185, 205, 311, 315.

art. — in *Encyclopédie*, 12, 321.

PHILOSOPHE, 305, 309-310.

art. — in *Encyclopédie*, 196, 321-325

- PITIÉ**, 146-147, 324.
PLAISIR, 68, 73, 75.
POUVOIR, 81, 86-87, 97, 330.
 équilibre (séparation) des pouvoirs
 36, 81, 83-84, 97, 120-122, 129,
 226.
 exercice du —, 96, 129.
 origine du —, 92, 118.
 — et liberté, 118, 120-123, 139.
 — exécutif, 83, 89, 91.
 — judiciaire, 83.
 — législatif, 83, 89, 91, 100.
 — souverain, 100, 128, 129.
PRAGMATISME, 38, 41, 69-70, 84, 93,
 177, 251, 253.
PRÉFORMATION, 185, 186.
PROFESSION DE FOI, religieuse, 253, 260,
 269; civile, 253, 274, 279.
PROGRÈS, 6, 33, 41, 67, 69, 72, 76, 117-
 119, 141-142, 146, 149-152, 156, 168,
 178, 259, 310-311, 325, 333-335.
PROPRIÉTÉ, 13, 33, 71, 82-84, 94-95, 98-
 99, 122, 131, 135, 151, 154, 156, 330.
 — et égalité, 151, 247.
 — privée, 95, 142, 147, 150, 151,
 156, 235.
- R**
- RAISON**, 15, 27, 31-32, 41, 54, 68, 71-
 72, 77, 117, 121, 145, 170, 206, 219,
 255, 307, 314-315, 318-320, 325-326,
 328, 336.
 progrès de la —, 4, 6, 178, 319, 331,
 335.
 — critique, 16, 31-32, 53, 207, 305,
 315, 318.
 — et nature, 29-30, 69.
 — et sensibilité, 74, 137.
 — politique, 15.
 — spéculative, 14.
 terme de —, 307-310, 317-320.
 art. — in *Encyclopédie*, 313, 318.
RATIONALISME, 70, 126, 170.
 anti-rationalisme, 145.
 politique rationnelle, 130.
RÉGÉNÉRATION, 120, 123-124, 232, 259,
 271.
RELIGION civile, 219, 232, 236, 250,
 271, 273-276, 279.
REPRÉSENTATION (politique), 87-91, 225.
 — et liberté-égalité, 9, 87-95.
 — et peuple, 91, 96, 100-101, 225-
 226, 234, 236, 239-240.
REPRÉSENTANTS, 89, 91, 94, 96.
 art. — in *Encyclopédie*, 98-100,
 127, 131.
- S**
- SÉMIOSIS sociale** (ou d'ensemble), 4, 6,
 27, 44, 51, 54, 87-88.
 — collective/culturelle, 41-42, 45,
 52, 141, 143, 309.
 — originaire/individuelle, 41, 45,
 143.
SENSIBILITÉ, 30-31, 69-70, 72, 74, 120,
 204, 258.
 — de la matière, 183, 188, 205.
SENSUALISME, 70, 146, 170, 183, 204,
 269.
SOCIABILITÉ, 32, 34, 72, 147, 149, 180,
 308, 319, 324.
SOUVERAIN, 91-92, 97-100, 128-130,
 134, 223, 226-227, 240.
SOUVERAINETÉ, 93, 95-98, 100, 118, 121.
 — de l'Opinion, 89.
 — des lois, 91, 130.
 — du peuple, 87, 92, 95, 97, 100,
 138-139, 144, 219, 224, 228,
 230-231, 235, 238-239, 248, 254,
 — nationale, 86, 91, 131.
SUJET-AGENT INTERPRÉTANT, 3, 5, 28,
 45-48, 51, 87, 127, 193, 219, 234, 253.
SUJET, 170,
 — de connaissance et action, 94,
 171.
 — de l'histoire, 150, 333.
 — libre et intentionnel, 171.
 — moral, 138.
 — pratique, 150, 170.
SÛRETÉ, 13, 33, 71, 76, 81-82, 122, 134-
 135, 170.
SYMBOLÈME, 43-49, 87, 125, 127, 140.

- paramètres d'analyse, 45-46.
 - symbolème-idéologème, 44-45, 53-54.
 - relations stratégiques, 47-48.
 - relations kaïrotiques, 48-49.
- SYMBOLIQUE**,
 efficacité du —, 3, 7, 41, 125-126, 153, 157.
 chaînes (sémantiques), 14-15, 29-30, 75-76, 78-79, 89-91, 117, 125-126, 140, 142, 156, 177, 233, 266, 305-308.
- SYSTÈME**, 190 et sq., 197, 199.
 art. — in *Encyclopédie*, 190-194.
 idée contemporaine de —, 194-195, 199-202.
 systématique, 195, 197.
 systématisme (Diderot), 195-198.
 systémisme (d'Holbach), 198-202.
- et loi, 119, 234, 238.
 — et pauvreté, 220, 244-247.
 — et terreur, 226-227.
- VOLONTÉ GÉNÉRALE**, 92, 96-97, 100, 124, 223, 225-226, 230, 237-238, 240, 312.
 — et loi, 100, 131, 223.
 — et peuple, 222-223, 225, 234.
- VIE**, 185, 188-189, 205.
- VIOLENCE et RÉVOLUTION**, 227-229, 239, 241-242.
- VITALISME**, 188.

T

- TOLÉRANCE**, 13, 69, 71, 77, 81, 314.
- TRANSFORMISME**, 187.
- TYRAN**, 6, 97, 125, 242.
 art. — in *Encyclopédie*, 125-129, 134-135.
- TYRANNIE**, 34, 38, 51, 72, 85, 134, 178, 242, 330.

U

- UNITÉ de la nature**, 181, 197, 205, 258.
 — du moi, 185, 188-189, 205.
- UTILE**, 176-177.
 utilité sociale, 32, 68, 176, 233, 308, 319.
 utilitarisme, 175, 253.

V

- VERTU**, 15, 31, 33, 39, 67-68, 74-75, 119-121, 123-124, 135, 206, 218-220, 230-231, 233-234, 236-237, 250, 270-272, 279, 312, 335-336.
 — et bonheur, 33, 67, 119, 222, 233, 263.

BIBLIOGRAPHIE

Les ouvrages, articles ou documents utilisés sont cités dans les notes de chaque chapitre. La bibliographie établie ici à l'usage du lecteur se limite à mentionner les textes majeurs de l'époque étudiée ainsi que les principaux travaux qui lui ont été consacrés. Les titres qui m'ont paru les plus utiles à l'intelligence des Lumières philosophiques et révolutionnaires sont ainsi regroupés sous quatre catégories: Dictionnaires et Répertoires; Mémoires, Correspondance et Journaux; Auteurs de l'époque; Études contemporaines.

Dictionnaires et Répertoires (anciens et récents)

- Baecque, A., Schmale, W., Vovelle, M., *L'an I des droits de l'homme*, Paris, Presses du C.N.R.S., 1988.
- Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Ph. Böhm, 1720.
- Dictionnaire Universel des Sciences morale, économique, politique et diplomatique; ou bibliothèque de l'homme d'état et du citoyen* Londres, 1778.
- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des Arts et des Métiers*. (1751), Readex Microprint Corporation, New York, 1969.
- Équipe "18ème et révolution", *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, fasc. 1, *Désignants socio-politiques*, fasc. 2, *Notions-concepts*, fasc. 3, *Dictionnaires, normes, usages*, Publications de l'INALF, collection "Saint-Cloud", Paris, Klincksieck, 1985, 1987, 1988.
- Furet, F., Ozouf, M., *Dictionnaire critique de la Révolution française* Paris, Flammarion, 1988.
- Lefebvre, G., Terroine, A., *Recueil de documents relatifs aux séances des États-Généraux, mai-juin 1789*, Paris, 1953.
- Kuscinski, A., *Dictionnaire des Conventionnels* Paris, Société de l'histoire de la Révolution française, 1916, et (Brueil-en-Vexin), Éditions du Vexin français, 1973.
- Marion, M., *Dictionnaire des institutions de la France au XVIIe et XVIIIe siècles* Paris, 1923.
- Massin, J., *Almanach de la Révolution Française* Paris, 1963.
- Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des arts (Journal de Trévoux)*, Trévoux et Paris, 1754-1790. 292 vol.
- Remontrances du Parlement de Paris au XVIIIe siècle* éd. J. Flammermont, Paris, 1888-1898.
- Soboul, A., *Dictionnaire historique de la Révolution française* Paris, P.U.F., 1989.
- Tourneux, M., *Bibliographie de l'histoire de Paris pendant la Révolution* Paris, Imprimerie nouvelle, 1890-1913, 5 vol.
- Tuetey, A., *Répertoire général des sources manuscrites de l'histoire de Paris pendant la Révolution française*, Paris, Imprimerie nouvelle, 1890-1914.
- Tulard, J., Fayard J-F., Fierro, A., *Histoire et dictionnaire de la Révolution Française*, Paris, Robert Laffont, 1987.
- Vovelle, M., *La Révolution française: images et récits, 1789-1799* Paris, Messidor, 1986.

MÉMOIRES, CORRESPONDANCE, JOURNAUX

- Aguesseau, H.-F (d'), *Lettres inédites du chancelier d'A...*, publiés par D.B. Rives, Paris, Imprimerie royale, 1823, 2 vol.
- Annales patriotiques et littéraires* de Carra.
- Archives parlementaires de 1787 à 1860* publiées par J. Mavidal et E. Laurent, 1re série, 1789-1800.
- Argenson René-Louis de Voyer (marquis d') *Journal et mémoires du marquis d'Argenson publiés pour la Société de l'Histoire de France* par E. J. B. Rathery, Paris, Mme Vve J. Renouard, 1859-1867, 9 vol.
- Mémoires secrets de Bachaumont*, 36 vol., publiés par Pidansat de Mairobert et Moufle d'Argenville, Londres, 1790.
- Barbaroux, C.J.M., *Mémoires*, éd. Alfred Chabaud, Paris, Colin, 1936.
- Barbier, E.-J.-F., *Journal historique et anecdotique du règne de Louis XV*, édition par A. de la Villegille, 4 vols, Paris, 1847-56.
- Beugnot, (comte), *Mémoires*, Paris, *Revue française*, 1838.
- Brissot, J.-P., *Mémoires*, publiés par Cl. Perroud, Paris, A. Picard et fils, 1911.
- Chronique du mois ou les Cahiers patriotiques* de É. Clavière, C. Condorcet, Th. Paine, etc.
- Collection des mémoires relatifs à la Révolution française* 54 vol., Paris, 1820-1825.
- Correspondance littéraire, philosophique et critique* par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc., édité. Maurice Tourneux, 16 vol., Paris, 1877-1882.
- Correspondance de Grimm*, 16 vol., Paris, Éditions Tourneux, 1877-1882.
- Courrier de Paris (Le)*, de Gorsas.
- Dumont, E., *Souvenirs sur Mirabeau et les deux premières assemblées législatives*, Paris, Librairie Charles Gosselin, 1832.
- Dumouriez, C.F. du Périer, (dit), *Mémoires*, éd. Barrière, Paris, Firmin-Didot frères, 1848, 2 vol.
- Feuille Villageoise (La)*.
- Franklin, B., *Correspondance inédite et secrète*, Paris, Janet, 1817.
- Garat, D. J., *Mémoires historiques sur la vie de Monsieur Suard, sur ses écrits, et sur le 18e siècle*, Paris, Belin, 1820.
- Genlis, S.-F., (comtesse de), *Mémoires inédits... sur le XVIIIe siècle et la Révolution française, depuis 1756 jusqu'à nos jours*, Paris, Ladvocat, 1825, 10 vol.
- La Fayette, G. Motier, (marquis de) *Mémoires, correspondance et manuscrits du général La Fayette*, publiés par sa famille, Paris, H. Fournier aîné, 1837-1838, 6 vol.
- Louvet de Couvray, J.-B., *Mémoires*, Paris, Baudoin frères, 1823.
- Marais, M., *Journal et mémoires sur la Régence et le règne de Louis XV*, édition par M. de Lescure, 4 vol., 1863-68.
- Marmontel, *Mémoires*, édité. Maurice Tourneux, Paris, 1891.
- Meillan, A.-J., *Mémoires*, Paris, Baudoin frères, 1823.
- Mémoires sur le Dix-Huitième siècle et sur la Révolution* de l'abbé Morellet, intr. et notes de J.-P. Guicciardi, Paris, Mercure de France, 1988.
- Mémoires inédits de Pétion et Mémoires de Buzot et de Barbaroux* avec une introduction par C.-A. Dauban, Paris, H. Plon, 1866.

- Mémoires de Mme Roland*, édition présentée et annotée par Paul de Roux, Paris, Mercure de France, 1966.
- Mercure national et Révolution de l'Europe*
- Moniteur (Le)*, et réimpression de l'ancien *Moniteur*.
- Patriote français (Le)*, Brissot.
- Père Duchêne (Le)*, Hébert.
- Publiciste de la République Française (Le)* Marat, *L'Ami du Peuple*.
- Remontrances du Parlement de Paris au XVIII^e siècle* ed. J. Flammermont, Paris, 1888-98.
- Républicain (Le)*, 1791.
- Riouffe, H., *Mémoires d'un détenu pour servir à l'histoire de la tyrannie de Robespierre*, Paris, an III, et éd. Barrière, Paris, Firmin-Didot frères, 1847.
- Ségur, H. P. (comte de), *Mémoires*, Paris, 1827.
- Sentinelle (La)*, de Louvet.
- Thermomètre du jour (Le)*, de Dulaure.

AUTEURS DE L'ÉPOQUE

- Alembert, J., (Le Rond d'), *Essai sur les éléments de philosophie*, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, Paris, Arthème Fayard, 1986.
- Argens J.-B., (de Boyer, marquis d'), *Songes Philosophiques*, Paris, 1746.
- Bonnet, Ch., *Contemplation de la nature*, Genève, 1764.
- Buffon, G.-L. (Leclerc, comte de), *Histoire naturelle*, Paris, 1749-1804.
- Burke, E., *Reflections on the Revolution in France...*, Londres, 1790.
- Cabanis, P.J.G., *Rapports du physique et du moral*, 2 vol., Paris, Librairie de Victor Masson, 1855.
- Chastellux, F.-J., (marquis de), *De la Félicité publique...*, Amsterdam, M.M. Rey, 1772, 2 tomes en 1 vol.
- Condillac, É., (abbé de), *Traité des Sensations*, éd. du Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, Paris, Arthème Fayard, 1984.
- Condorcet, J-A-N de Caritat (marquis de) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, éd. M. et F. Hincker, Paris, coll. Les Classiques du Peuple, Éditions Sociales, 1971.
- Condorcet, *Oeuvres*, éd. A. Condorcet, O'Connor et M.-F. Arago, Paris, Firmin-Didot, 1847-1849, 12 vol.
- Deschamps, Dom L. M., éd. par J. Thomas et F. Venturi *Le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, Paris, 1939.
- Desmoulins, C., *Histoire des brissotins*, Paris, Imprimerie patriotique et républicaine, 1793.
- Destutt de Tracy, A.L.C., (comte de) *Éléments d'idéologie*, éd. critique par H. Gouhier, Paris, Vrin, 1970.
- Diderot, D., *Lettres à Sophie Volland*, Paris, Gallimard, 2 vol., 8 ed., 1950.
- Diderot, D., *Correspondance*, établie, annotée et préfacée par G. Roth, Paris, Éditions de Minuit, 1955-...
- Diderot, D., *Oeuvres*, éd. annotée et établie par André Billy, Paris, NRF-Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951.

- Diderot, D., *Oeuvres complètes*, publiés par J. Assézat et M. Tourneux, Paris, Garnier frères, 1875-1877, 20 vol.
- Dolivier, P., *Essai sur la justice primitive: pour servir de principe générateur au seul ordre social qui peut assurer à l'homme tous ses droits et tous ses moyens de bonheur*, Paris, Éditions d'Histoire Sociale, 1967. Réimp. d'après l'exemplaire des Archives Nationales, Paris, 1793. Helvétius, C.-A. *Oeuvres complètes*, Liège, Bassompierre Père et Fils, 1774.
- «Grands orateurs républicains (les)», Monaco, Éditions Héméra:
- Danton*, publié par J. Hérissay, 1949.
- Les Girondins*, publié par J. Hérissay, 1949.
- Robespierre*, publié par J. Hérissay, 1949.
- Vergniaud*, publié par J. Hérissay, 1949.
- Helvétius, C.A., *De l'Esprit*, (1756), présentation de F. Châtelet, Verviers, Éditions Gérard, 1973.
- Helvétius, C.A., *De l'Homme*, publié par le prince Gallitzin, 2 vol., Paris, 1772.
- Helvétius, C.A., *Oeuvres*, Paris, Mercure de France, 1909.
- Hemsterhuis, F., *Lettre sur l'homme et ses rapports , avec le commentaire inédit de Diderot*, (1773-1774), éd. G. May, Paris, P.U.F., 1964.
- Hobbes, T., *Léviathan*, intr., trad. et notes de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
- Holbach, P-H-D., (baron d'), *Éthocratie, ou le gouvernement fondé sur la morale*, Amsterdam, M.M. Rey, 1776.
- Holbach, P-H-D., (baron d'), *La Politique naturelle*, Londres, 1773, 2 tomes en 1 vol.
- Holbach, P-H-D., (baron d'), *Système de la nature*, Londres, 1771., 2 vol.
- Holbach, P-H-D., (baron d'), *Système social*, Londres, 1773.
- Hume, D., *Oeuvres philosophiques*, Amsterdam, J.H. Schneider, 1758-1760. 5 vol.
- La Hontan, L. A., (baron de), *Dialogues avec un sauvage*, int. et notes de M. Roelens, Paris, Éditions Sociales, 1973.
- Lambert, A-T. de Marguenat de Courcelles (marquise de) *Oeuvres de Mme la M^{se} de L.*, rassemblées pr la première fois, 2e édi, Lausanne, M.-M. Bousquet, 1748.
- Lavoisier, A.-L., (de), *Oeuvres*, Paris, 1868.
- Locke, J., *Du gouvernement civil...*, Amsterdam, 1691.
- Mably, G., (Bonnot de) *Sur la théorie du pouvoir politique*, int. et notes de P. Friedmann, Paris, Éditions sociales, 1975.
- Maillet, *Entretien d'un philosophe indien*, Paris, 1748.
- Mandeville, B., (de) *La Fable des abeilles...*, intr., index et notes de P. Carrive, Paris, Vrin, 1974.
- Marat, J.-P., *Les chaînes de l'esclavage*, Paris, 1774.
- Marivaux, P., Carlet de Chamblain (de), *Oeuvres complètes*, Paris, Vve Duchesne, 1781, 12 vol.
- Marmontel, J.-F., *Oeuvres*, Paris, Belin, 1819.
- Mercier, S., *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des principaux auteurs de la Révolution française* (2 vol.), Paris, 1791.
- Mirabeau, H., (de), *Oeuvres*, précédés d'une notice sur sa vie et ses oeuvres par M. Mérimel, Paris, 1834-1835.

- Montesquieu, Ch.-L. de Secondat, (baron de la Brède et de), *Oeuvres complètes*, texte prés. et annoté par R. Cailliois, Paris, N.R.F.-Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1949-1951. 2 vol.
- Morelly, *Code de la nature*, intr. et notes de G. Chinard, Paris, Éditions Sociales, 1950.
- Morelly, *Principes naturels de l'éducation*, Paris, 1745.
- Pinet-Duclos, C., *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, 1750.
- Pope, A., *Essai sur l'homme*, trad par M de Silhouette, 1736.
- Recueil de documents relatifs aux séances des États-Généraux*, mai-juin 1789, ed. G. Lefebvre et A. Terroine, Paris, 1953.
- Robespierre, M., *Oeuvres complètes*, éd. M. Bouloiseau, G. Lefebvre, A. Soboul, Paris, Société des Études Robespierriistes, P.U.F., 1962.
- Robespierre, M., *Textes choisis*, préfacés par J. Poperen, trois volumes, Éditions sociales, Paris, 1974.
- Robinet, *Considérations philosophiques sur la graduation naturelle des formes de l'être , ou les essais de la nature qui apprend à faire l'homme*, Paris, 1768.
- Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes*, sous la dir. de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, N.R.F.-Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964-1978.
- Saint-Just, L. A. (de), *Oeuvres complètes*, sous la dir. de Charles Vellay, Charpentier et Fasquelle, Paris, 2 volumes, 1908.
- Saint-Just, L. A. (de), *Discours et Rapports*, int. et notes par A. Soboul, Paris, Éditions sociales, 1957.
- Saint-Just, L. A. (de), *Théorie politique*, textes établis et commentés par A. Liénard, Seuil, Paris, 1976.
- Smith, A., *Théorie des sentiments moraux*, suivi de huit lettres sur la sympathie par la marquise de Condorcet, seconde édition, Paris, Barrou l'aîné, 1830.
- Staël, G. (de), *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, trois tomes, Paris, Charpentier, 1862.
- Turgot, *Oeuvres complètes*, éd. Eugène Daire, Paris, 1884.
- Vergniaud, P., *Manuscrits, lettres et papiers*, publiés par C. Vatel, Paris, J.-B. Dumoulin, 1873, 2 vol.
- Voltaire, F.-M. (Arouet dit), *Correspondance*, Besterman éd., 11 vol. parus, Paris, N.R.F.-Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1977-1987.
- Les oeuvres complètes de Voltaire*, ed./pub par Th. Besterman, W.H. Barber, J. Ehrard, R. Pomeau, ..., Genève/Bambury, Oxfordshire Institut et Musée Voltaire/The Voltaire Foundation, 1977-...
- Williams, H.-M., *Observations sur la dernière Constitution de France*, Paris, Imprimerie du cercle social, 1793-an II.
- Williams, H.-M., *Souvenirs de la Révolution française*, traduit de l'anglais par C. Coquerel, Paris, Donday-Dupré père et fils, 1827.

ÉTUDES CONTEMPORAINES

- Actes du colloque sur Robespierre*, Société des Études Robespierriistes, Paris, 1967, sous la direction d'A. Soboul.
- Actes du colloque d'Aix-en-Provence, Les Mirabeau et leur temps 1966*, Paris, 1968.

- Actes du colloque Saint-Just*, Paris, 1968, sous la direction d'A. Soboul.
- Actes du colloque Girondins et Montagnards*, Paris, Société des Études robespierristes, 1980, sous la direction d'A. Soboul.
- Adhémar, J., *La gravure originale au XVIIIe siècle*, Paris, 1963.
- Adler, M.J., *The Idea of Freedom*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1958.
- Agulhon, M., *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaine de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979.
- Alengry, F., *Condorcet guide la Révolution française*, Paris, 1904; Genève, Slatkine, 1971.
- Ahrweiller, J., in *Benjamin Franklin, premier savant américain*, Paris, Seghers, 1965.
- Althusser, L., *Montesquieu: politique et histoire*, Paris, P.U.F., coll. Quadriges, 1982.
- Ansart-Dourlen, M., *Freud et les Lumières: individu, raison, société*, Paris, Payot, 1985.
- Aubertin, C., *L'Esprit public au XVIIIe siècle, Étude sur les mémoires et les correspondances politiques des contemporains, 1715 à 1789*, Paris, Didier, 1873.
- Aulard, A., *La devise «Liberté, égalité, fraternité»*, in "Études et Leçons sur la Révolution française", 6e série, Paris, Alcan, 1910, pp. 1-31.
- Aulard, A., *La Société des Jacobins, Recueil de documents pour l'histoire du Club des Jacobins de Paris*, Paris, 1892.
- Aulard, A., *Histoire politique de la révolution française*, Paris, Colin, 1901.
- Badinter, É., *Émilie, Émilie, l'ambition féminine au XVIIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1983.
- Baker, K. M., ed., *The political culture of the old regime*, Oxford, Pergamon Press, 1987.
- Barber, E.C., *The bourgeoisie in 18th Century France*, 1955.
- Barny, R., *Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution française (1789-1791)* thèse d'État, 5 volumes, Université de ParisX-Nanterre, 1976.
- Becker, C.L., *The heavenly city of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1935.
- Becker, C., *Benjamin Franklin: a biographical sketch*, 1946.
- Beer, S.H., *The City of Reason*, New York, Greenwood Press, 1968.
- Belin, J.-P., *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Paris, Belin frères, 1913.
- Bellessort, A., *Essai sur Voltaire*, Paris, 1925.
- Berofsky, B., ed., *Free will and Determinism*, New York, Harper & Row, 1966.
- Bi-Centenaire de la naissance de Robespierre*, Recueil d'articles, Société des Études Robespierristes, Paris, 1958.
- Biver, M.-L., *Fêtes révolutionnaires à Paris*, Paris, 1979.
- Bluche, F., *Danton*, Paris, Perrin, 1984.
- Blum, C., *Rousseau and the Republic of Virtue: the Language of Politics in the French Revolution*, Cornell University Press, 1986.
- Bonnet, J.-C., *Diderot*, Librairie générale française, Paris, 1984.
- Bord, G., *La Franc-maçonnerie en France des origines à 1815*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1909.
- Bouchary, J., *La déclaration des droits de l'homme et la Constitution de 1791*, Paris, éd. Tirauty, 1946.

- Boucher, J., *La symbolique maçonnique*, Paris, éd., Dervy, 1948.
- Bouissounouse, J., *Condorcet, le philosophe dans la Révolution*, Paris, 1962.
- Bouloiseau, M., *Robespierre*, Paris, P.U.F., 1961.
- Brunel, L., *Les Philosophes et l'académie française au dix-huitième siècle*, Paris, 1884.
- Brunet, P., *L'introduction des théories de Newton en France au XVIIIe siècle*, Paris, Blanchard, 1931.
- Buchez, J.-B., Roux, J.-C., *Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815* tomes 1-35, Paris, 1834-1835.
- Butterfield, H., *The origins of Modern Science, 1300-1800* New-York, 1951.
- Cahen, L., *Condorcet et la Révolution française*, Paris, 1904; Genève, Slatkine, 1970.
- Carré H., *La Noblesse de France et l'opinion publique au XVIIIe siècle*, Paris, E. Champion, 1920.
- Cassirer, E., *La philosophie des Lumières*, Paris, trad. fr., Gérard Montfort, 1965.
- Cassirer, E., "Enlightenment" in *Encyclopaedia of the Social Sciences* vol. V, pp. 547-552, E. Seligman et A. Johnson, ed., New York, The Mac Millan company, c. 1967.
- Chaunu, P., *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Arthaud, 1971.
- Chaunu, P., *La liberté*, Paris, A. Fayard, 1987.
- Chaussinand-Nogaret, G., *La noblesse au XVIIIe siècle. De la féodalité aux Lumières*, Paris, Hachette, 1976.
- Chaussinand-Nogaret, G., *Mirabeau*, Paris, Le Seuil, 1982.
- Chaussinand-Nogaret, G., *Madame Roland, Une Femme en Révolution*, Paris, Le Seuil, 1985.
- Chevallier, P., *Histoire de la Franc-Maçonnerie française* 3 tomes, Paris, Fayard, 1974.
- Chouillet, J., *Diderot*, Paris, 1977.
- Cloots, A., *Écrits révolutionnaires, 1790-1794*, Paris, 1979.
- Clouscard, M., *De la modernité : Rousseau ou Sartre : de la philosophie de la révolution française au consensus de la contre-révolution libérale*, Paris, Messidor/Editions sociales, 1985.
- Cobban, A., *In search of humanity: The role of the enlightenment in Modern History*, Chicago, 1960.
- Conway, M.-D., *Thomas Paine et la Révolution dans les deux mondes*, Paris, Plon-Nourrit, 1900.
- Crampe-Casnabet, M., *Condorcet, lecteur des Lumières*, Paris, P.U.F., 1985.
- Darnton, R., *La Fin des Lumières, le Mesmérisme et la Révolution*, Paris, Perrin, 1984.
- Darnton, R., *Bohème littéraire et révolution, le monde des livres au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, Éd. du Seuil, 1983.
- Daumas, M., *Les instruments scientifiques aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, P.U.F., 1951.
- David, M., *Fraternité et révolution française*, Paris, Aubier, 1987.
- Delaporte, A., *L'idée d'égalité en France au XVIIIe siècle*, Paris, P.U.F., 1987.
- Derathé, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, P.U.F., 1950.

- Desné, R., *Les matérialistes français de 1750 à 1800* Paris, Buchet-Chastel, 1965.
- Dieckmann, H., *Le philosophe*, Text and interpretation — Washington University Studies. New Series. Language and Literature, n°18, Saint-Louis, 1948 ed cr., 1948.
- Dieckmann, H., *Cinq Leçons sur Diderot*, 1959.
- Dieckmann, H., "On Interpretations of the Eighteenth Century" *Modern Language Quarterly*, December 1954, XV, 4295-311.
- Dix-huitième siècle, "la franc-maçonnerie", n°19, Paris, P.U.F., 1987.
- Duchet, M., *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières* Paris, Maspéro, 1971.
- Duchet, M., *La naissance de l'anthropologie au dix-huitième siècle* Paris, 1972.
- Ducros, L., *La Société française au XVIIIe siècle d'après les mémoires et les correspondances du temps* Paris, A. Hatier, 1922.
- Dumont, L., *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1976.
- Dumont, L., *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1979.
- Dumont, L., *Homo individualis*, Paris, Gallimard, 1984.
- Ehrard, Y., *Les fermiers généraux au XVIIIe siècle* Paris, P.U.F., 1971.
- Ehrard, J., *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières* Paris, Flammarion, 1970.
- Fabre, J., *Lumères et romantisme*, Paris, Klincksieck, 1963.
- Faÿ B., *L'Esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, E. Champion, 1925.
- Faÿ B., *La Franc-maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIIIe siècle*, Paris, Éditions de Cluny, 1935.
- Faÿ B., *La grande Révolution 1715-1815* Paris, Le Livre contemporain, 1959.
- Flathman, R.E., ed, *Concepts in social and political philosophy*, New York, Macmillan, 1973.
- Foucault, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- Francastel, P., *Utopie et institutions au XVIIIe siècle*, textes recueillis, Paris, La Haye-Mouton & Cie, 1963.
- Frère, J.-C., *La victoire ou la mort. Histoire de Robespierre et la Révolution* Paris, Flammarion, 1983.
- Furet, F., *Penser la Révolution française*, Paris, N.R.F.-Gallimard, 1977.
- Furet, F. et Richet, D., *La Révolution française*, Paris, Hachette, 1966.
- Gallo, M., *L'homme Robespierre*, Paris, Librairie académique Perrin, 1968.
- Gay, P., *The enlightenment: an interpretation*, New York, Vintage Books, 1966.
- Gay, P., *The Party of Humanity. Studies in the French Enlightenment* London, Weidenfeld and Nicolson, 1964.
- Gellner, E.A., "French Eighteenth-Century materialism" in *A critical History of western Philosophy*, ed D.J. O'Connor, 1964, pp. 277-95.
- Godechot, J., *Les Révolutions (1770-1799)*, Paris, P.U.F., 1965.
- Godechot, J., *Les Institutions de la France sous la Révolution et l'Empire* P.U.F., Paris, 2e éd. augmentée, 1968.
- Goodwin, A., *The Friends of Liberty*, Cambridge, Massachussetts, Harvard University Press, 1979.
- Goulebot, J.-M., Mailhot, G., Launay, M., *Le siècle des Lumières*, Paris, Seuil, 1968.

- Goyard-Fabre, S., *La philosophie des Lumières en France*, Paris, Klincksieck, 1972.
- Groethuysen, B., *Philosophie de la Révolution française*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1956.
- Groethuysen, B., *J.J. Rousseau*, Gallimard, Paris, 1949.
- Grosclaude, P., *Malesherbes: témoin et interprète de son temps*, Paris, 1961.
- Guérin, D., *La lutte de classes sous la Première République*, Paris, Gallimard, 1946.
- Guibert-Sledziewski, E., *Idéaux et conflits dans la Révolution française*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- Gusdorf, G., *Les sciences humaines et la pensée occidentale* en partic., tomes 4 à 8, Paris, Payot, 1966.
- Guyénot, E., *L'évolution de la pensée scientifique*, Paris, Albin Michel, 1941.
- Hall, A.R., *The Scientific revolution, 1500-1800: the formation of the modern Scientific attitude*, New-York, 1954.
- Hampson, N., *A cultural history of the Enlightenment*, New York, Pantheon books, c. 1968.
- Harasti, Z., *John Adams and the Prophets of Progress*, 1952.
- Hazard, P., *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, 3 tomes, Paris, Boivin, 1946.
- Hearn, F., *Reason and freedom in sociological thought*, Boston, G. Allen & Unwin, 1985.
- Histoire générale des civilisations*, sous la direction de M. Crouzet, t. V., *Le XVIII^e siècle. Révolution intellectuelle, technique et politique* (1715-1815), par R. Mousnier et E. Labrousse, avec la collaboration de M. Bouloiseau, P.U.F., Paris, 1953.
- Hoffmann, P., *La femme dans la pensée des Lumières*, préf. de Georges Gusdorf, Paris, Ophrys, 1977.
- Hubert, R., *Les sciences sociales dans l'encyclopédie: la philosophie de l'histoire et le problème des origines sociales*, Paris, 1923.
- Jaurès, J., *Histoire socialiste de la Révolution Française*, 3^e édition par A. Soboul, 6 vol., Paris, Éditions Sociales, 1968-1972.
- Kaplan, S., *La paix, le Peuple et le Roi. La bataille du libéralisme sous Louis XV*, Paris, Perrin, 1986.
- Kingsley, M.F., *Liberal Thought in the Eighteenth Century: a study of political Ideas from Bayle to Condorcet*, 1929.
- Kintzler, C., *Condorcet, l'Instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris, Le Sycomore, 1985.
- Koselleck, R., *Le règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979.
- Laufer, R., *Style rococo, style des Lumières*, Paris, José Corti, 1963.
- Le Flamanc, A., *Les utopies prérévolutionnaires et la philosophie du XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1934.
- Lefebvre, G., *Quatre-vingt-neuf*, Paris, Éditions Sociales, 1970.
- Lefebvre, G., *La Révolution française*, Paris, coll. «Peuples et Civilisations», P.U.F., c. 1957.
- Leith, J.A., *The idea of art as propaganda in France 1750-1799: a study in the history of ideas*, Toronto, Toronto University Press, 1969, c 1965.
- Lemay, E. (Hindie), *La vie quotidienne des députés aux États-Généraux/1789*, Paris, Hachette, 1987.

- Leroy, M., *Histoire des idées sociales en France* t.1 et 2, Paris, Gallimard, 1950.
- Loménie, L., (de), *Les Mirabeau. Nouvelles études sur la société française au XVIIIe siècle*, Paris, 1878-1879.
- Lough, J., *The Encyclopédie*, Durham, 1963.
- Lovejoy, A., *The great chain of being: a study of the history of an Idea*, 1936.
- Lucas, C., ed., *The political culture of the French Revolution*, Oxford, Pergamon Press, 1988.
- Martin, K., *French Liberal Thought in the 18th Century, a study of political ideas from Bayle to Condorcet*, ed by J.-P. Mayer, London, Turnstile Press, 1954.
- Mc Cloy, S.T., *The humanitarian movement in XVIIIth France*, 1957.
- Macpherson, C.B., *The political theory of possessive individualism: From Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1964, c 1962.
- Malafosse, J. (de), *Histoire des institutions et des régimes politiques de la Révolution à la Ve République*, Paris, éd. Montchrétien, 1975.
- Mandrou, R., *La France au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, P.U.F., 1974.
- Manfred, A., *Rousseau, Mirabeau, Robespierre, trois figures de la Révolution*, Moscou, Éditions du Progrès, 1979.
- Mathiez, A., *La Révolution française*, trois volumes, Paris, A. Colin, 1927.
- Mathiez, A., *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*, Paris, 1927.
- Mathiez, A., *Girondins et Montagnards*, Paris, Firmin-Didot, 1930.
- Mathiez, A., *Études sur Robespierre*, Paris, Éditions sociales, 1958.
- Mathiez, A., *Autour de Robespierre*, Paris, 1957.
- Mauzi, R., *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1965.
- Mayer, J., *Diderot, homme de sciences*, Rennes, 1959.
- Melchior-Bonnet, B., *Les Girondins*, Paris, 1972.
- Michelet, J., *Les Femmes de la Révolution, héroïnes, victimes, amoureuses*, Paris, A. Delahays, 1854.
- Michelet, J., *Histoire de la Révolution française*, rééd., en 2 volumes, Paris, Robert Laffont, 1979.
- Mornet, D., *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1933.
- Naville, P., *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique du XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1943.
- Norman, K. S., *The philosophy of David Hume: A critical study of its origins and central doctrines*, 1941.
- Olivier, P., *Les antécédents d'une révolution. Études sur le développement de la société française de 1715 à 1785*, Paris, Librairie des Sciences politiques et sociales, Marcel Rivière, 1936.
- Ory, P., (sous la direction de), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, 1987.
- Ozouf, M., *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976.
- Parain-Vial, J., *La liberté et les sciences de l'homme*, Toulouse, Privat, 1973.
- Patrick, A., *The Men of the First French Republic. Political Alignments in the National Convention of 1792*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.
- Pellissier, G., *Voltaire philosophe*, Paris, 1908.
- Pellisson, M., *Les hommes de lettres au XVIIIe siècle*, Paris, A. Colin, 1911.

- Péronnet, M., *Cinquante mots clés de la Révolution française*, Toulouse, éd. Privat, 1984.
- Philonenko, A., *L'oeuvre de Kant*, Paris, Vrin, 2 vol., 1969, 1972.
- Pinot, V., *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France 1640-1740.*, Paris, 1932.
- Pomeau, R., *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969.
- Pomeau, R., *L'Europe des Lumières*, Paris, 1966.
- Pomeau, R., *Voltaire par lui-même*, Paris, Le Seuil, 1955.
- Proust, J., *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, 1962.
- Ratinaud, J., *Robespierre*, Paris, Le Seuil, 1960.
- Roche, D., *Le Siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, Paris-Lahaye, Mouton, 1978.
- Rocquain, F., *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution, 1715-1789*, Paris, 1878.
- Roger, J., *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle* Paris, Armand Colin, 1963.
- Roustan, M., *Les Philosophes et la société française au XVIIIe siècle*, Lyon, A. Rey, 1906.
- Schachner, N., *Thomas Jefferson: a biography*, 1951.
- R. Shackleton, *Montesquieu, une biographie critique*, version française de Jean Loiseau, Presses Universitaires de Grenoble, 1977.
- Sée, H., *La France économique et sociale au XVIIIe siècle* Paris, A. Colin, 1925.
- Shackleton, R., *Montesquieu: une biographie critique*, vers. fr. de J. Loiseau, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1977.
- Smith, D.H., *Helvétius: a study in Persecution*, 1965.
- Smith, P.A., *An history of Modern Culture, vol II: The Enlightenment, 1687-1776* 1934.
- Soboul, A., «Les Institutions républicaines de Saint-Just d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale», in *Annales historiques de la Révolution française*, 1948, tome 20, pp. 193-262.
- Soboul, A., *La France à la veille de la Révolution*, 2 tomes, Paris, SEDES/CDU, 1966, 1968.
- Soboul, A., *La civilisation et la Révolution française*, Paris, Arthaud, 1980.
- Soboul, A., *Comprendre la Révolution française*, Paris, 1981, recueil d'articles.
- Soboul, A., *La Révolution française*, nouvelle édition, Paris, Gallimard, coll. Tel., 1984.
- Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau ; la transparence de l'obstacle* Paris, Plon, 1958.
- Starobinski, J., *1789, Les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, 1973.
- Starobinski, J., *L'invention de la liberté*, Genève, Skira, 1964.
- Tocqueville, A., (de), *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Michel-Lévy frères, 1856.
- Van Inwagen, P., *An essay on free will*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Vellay, C., *Saint-Just, théoricien de la Révolution* Monaco, Jaspard, 1946.
- Vernière, P., *Lumières ou clair-obscur?*, Paris, P.U.F., 1987.
- Vernes, P-M., *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, Paris, Payot, 1978.

- Vovelle, M., *La Mentalité révolutionnaire, société et mentalités sous la Révolution française*, Paris, Éditions sociales, 1985.
- Vovelle, M., *La chute de la monarchie 1789-92*, Paris, Le Seuil, 1972.
- Vovelle, M., *Les images de la Révolution française*, Paris, 1988.
- Wade, I., *The clandestine organization and diffusion of philosophical ideas in France from 1770 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938.
- Wade, I., *The intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1971.
- Wade, I., *Voltaire et Madame du Châtelet*, 1941.
- Wade, I., *Voltaire and Candide: a study in the Fusion of History, Art and Philosophy*, 1959.
- Walter, G., *Robespierre*, deux volumes, Paris, Gallimard, 1961.
- Wasserman, E., R., ed, *Aspects of the Eighteenth Century*, Baltimore, Maryland, The John Hopkins Press, 1965.
- Weulersse, G., *La physiocratie sous le ministère de Turgot et de Necker, (1774-1781)* Paris, P.U.F., 1950.
- Weulersse, G., *La physiocratie à la fin du règne de Louis XV*, Paris, P.U.F., 1959.
- Wickwar, W.H., *Baron d'Holbach: a prelude to French Revolution*, New York, Augustus M. Kelley, c.1968.
- Wiley, B., *The Eighteenth Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, London, Chatto and Windus, 1940.
- Wilson, A.M., *Diderot*, Oxford, Oxford University Press, 1972, c 1957.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

DU SUJET AU CITOYEN	1
---------------------------	---

Où l'on présente de quelle manière on entendra les jeux de mimésis au XVIII^e siècle et dans quel sens on soutiendra que les valeurs léguées par les hommes de la Révolution, la liberté, l'égalité, la fraternité, le bonheur sont à la fois une reprise et, surtout, une transformation originale de l'idéologie des Lumières philosophiques. L'accent sera mis sur la manière dont, notamment par le discours de l'*Encyclopédie*, les textes de Diderot, d'Holbach, Rousseau, les interventions de Robespierre et Saint-Just, s'imposent, petit à petit, au cours du siècle, des thèmes, des concepts, des perceptions, des affects, et comment ceux-ci sont utilisés, interprétés, modifiés, détournés dans le projet révolutionnaire pour changer le monde et la vie.

«C'est la faute à Voltaire! c'est la faute à Rousseau!»	3
Liberté! Égalité! Fraternité!	11
Notes de l'Introduction	17

CHAPITRE PREMIER

L'EFFICACITÉ DU SYMBOLIQUE	25
----------------------------------	----

Où l'on situe les idées-forces qui, sous le paradigme dominant de la nature, articulent et contrôlent le vaste champ de discours s'étendant de l'oeuvre de Montesquieu jusqu'aux dernières interventions publiques de Robespierre, et qui sont, comme telles, révélatrices des modes sociaux de l'action symbolique. On suivra ainsi la construction de l'*esprit philosophique* et son travail à travers les continuités et les ruptures discursives et pratiques qui en actualisent l'efficacité symbolique-idéologique. On prêterait enfin du discours outré de Madame de Genlis, pris comme la métaphore générale du fonctionnement de l'activité symbolique à valence idéologique, de ses stratégies et de ses effets sociétaux, pour mettre en place le modèle qui encadrera les analyses subséquentes du discours des *Philosophes* et de celui des orateurs révolutionnaires, de leurs interrelations ainsi que de leurs effets idéologiques, polémiques et politiques.

De l'affrontement intellectuel aux frontons républicains	27
Le paradigme euphorique de la nature	30
Une nation de philosophes	37

Le polémôs idéologique	42
Notes du Premier Chapitre	56

CHAPITRE DEUXIÈME

L'AMOUR DE LA PATRIE ET DE L'ÉGALITÉ	65
--	----

Où après avoir dégagé les déterminations anthropologiques, éthiques et politiques du concept du bonheur, individuel et collectif, comme l'*idée neuve* du siècle, et examiné le rôle d'embrasseur théorico-pratique que jouent les développements sur ce thème insistant, conjointement avec l'élaboration du concept du progrès et de celui de vertu, l'on examinera autour du conflit qui oppose, à propos du concept de représentation politique, les thèses de l'*Encyclopédie* à celles du *Second Discours* et du *Contrat* les modalités de la lutte pour imposer contre les «préjugés» des Privilégiés, l'idée d'égalité civique et les conditions de sa diffusion auprès de l'Opinion.

«Oh Happiness! Our being's end and aim!»	67
Les conditions politiques du bonheur	76
«Tout le mal vient de l'inégalité»	86
Notes du Deuxième Chapitre	103

CHAPITRE TROISIÈME

QU'ILS TREMBLENT TOUS LES TYRANS

ARMÉS CONTRE LA LIBERTÉ!	115
--------------------------------	-----

Où l'on étudiera, sur le plan de la critique philosophique du despotisme et du système politique français fondé sur le principe de monarchie absolue, la fortune révolutionnaire de l'idée de liberté politique telle que défendue, ensemble, quoique de manière divergente, par Montesquieu, l'*Encyclopédie* et par Rousseau. On détaillera d'abord les fonctions idéologiques de l'article «tyran» qui constitue le noyau du corpus d'analyse tout en exploitant l'ensemble des articles auxquels cet article renvoie, de même que les Discours V et VII de *La Politique naturelle* de d'Holbach qui donnent leur assise théorique à l'idéal politique de la plupart des Encyclopédistes. Dans la perspective du débat sur les *vraies formes du gouvernement*, ces thèses seront ensuite confrontées aux positions de Rousseau sous deux aspects: une première fois, sur la question de la représentation, et il s'agira des différences éthiques qu'établit le *Contrat* entre despote et tyran de même que de la critique du régime représentatif faite par Rousseau à contre-courant de la pensée de l'époque; une deuxième fois, par le repérage des enjeux idéologiques du *Second Discours* et la mise au jour des conséquences politiques et anthropologiques entraînées par la réévaluation radicale des notions de peuple et de souveraineté du peuple.

La liberté guide nos pas	117
«La patrie ne peut subsister sans la liberté»	124
«Hommes, soyez humains, c'est votre premier devoir»	136
Notes du Troisième Chapitre	158

CHAPITRE QUATRIÈME**LA RAISON EST SÉDITIEUSE 165**

Où l'on analysera en regard de la conjoncture socio-symbolique d'ensemble, quelques-unes des assises théoriques, ontologiques, éthiques et politiques du discours révolutionnaire en le renvoyant aux Lumières philosophiques comme vers son amont, et en particulier aux thèses conjointes de Diderot et de d'Holbach sur l'unité du système de la nature, du système-homme et du système social. La redéfinition des rapports sociaux à laquelle ces conceptions appellent les *hommes de la raison future*, le modèle onto-politique qu'elles élaborent est inséparable d'une éthique. Elles légitiment comme à l'avance les valeurs qui seront celles de l'homme de la Révolution et dont celui-ci n'aura cesse de se réclamer.

La philosophie des Philosophes..... 167

Un système matérialiste de la nature 173

«Est-ce qu'on ne peut faire taire ces hommes?» 203

Notes du Quatrième Chapitre 208

CHAPITRE CINQUIÈME**L'ÊTRE SUPRÊME ET SON VICAIRE 215**

Où l'on partira cette fois du discours politique de la Révolution et de son mouvement à l'intérieur de la relation qui l'unit au discours spéculatif des Lumières philosophiques, pour déduire la portée idéologique et doctrinale d'abord de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* celle de 89 et celle de 93, puis des principes sociaux, anthropologiques et politiques sous-jacents aux *Discours* de Robespierre et les examiner par rapport, d'une part, à la fondation des institutions républicaines et à la politique du gouvernement révolutionnaire, d'autre part aux thèmes et aux représentations précédemment dégagés. Les conceptions de Rousseau sur la douce «fraternité publique» ainsi que sur l'homme social nouveau appelé à naître, le véritable *homme de l'homme*, sont ensuite analysées. On évaluera ainsi à la lumière des positions religieuses et de la métaphysique du *Vicaire Savoyard*, la signification idéologique de la Fête de l'Être Suprême ordonnée par Robespierre ainsi que la portée ontologique, éthique et politique du programme montagnard de régénération et d'instruction publique. On commentera les rapports entre la *révolution physique* et la *révolution morale* qui sous l'impulsion de la Convention jacobine et de son chef, Robespierre, devait venir accomplir la première révolution comme le proclame cet admirateur de Rousseau, ce lecteur attentif de Plutarque et de Montesquieu mais qui est en même temps le théoricien du Comité de Salut Public pour lequel *la vertu sans la terreur est impuissante*.

Le peuple est roi 217

«Le député de l'humanité» 230

«Père de l'univers, suprême intelligence» 250

Notes du Cinquième Chapitre..... 280

CHAPITRE SIXIÈME**L'ESPRIT DE LA RÉVOLUTION 303**

Où l'on résume, avec le travail à la fois de sape et de construction du redoutable *Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* le chemin que la Révolution a parcouru jusque-là et celui où désormais elle va s'engager de manière irrésistible, ouvrant notre modernité politique. On qualifie les relations réciproques qui unissent de part et d'autre de l'événement Révolution, les hommes de la Raison dans un même projet spécifique: critique, laïque et humaniste. Et l'on s'interroge sur ce que signifie la Révolution de la liberté, de l'égalité, de l'unité et de l'indivisibilité de la République et sur son dessein grandiose: actualiser sous les formes d'une organisation sociale exemplaire, l'ontologie de nous-mêmes que la pensée critique des Philosophes lui avait léguée. En prenant appui sur les analyses de Kant, on y verra pourquoi l'*Aufklärer* pouvait s'*enthousiasmer* pour la Révolution française. Ce qui nous permettra, en final, de tenir le siècle de la Critique, autrement dit le siècle de la Philosophie, comme le siècle de la Révolution, ou, indifféremment, le siècle de la Révolution comme le siècle de la Critique ou de la Philosophie, c'est-à-dire de la Liberté.

Qu'est-ce que les Lumières?..... 305

«Ô flamme, qui étais-tu, si la cendre est brûlante?»..... 327

L'«enthousiasme» pour la Révolution..... 331

Notes du Sixième Chapitre 337

INDEX DES NOMS 349

INDEX DES MATIÈRES 353

BIBLIOGRAPHIE..... 359

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES ILLUSTRATIONS

<i>La Marseillaise</i> de Rude	page couverture
<i>Lucius Junius Brutus. Fondateur de la République. L'an de Rome 244.</i> Burin par Pierre Audoin d'après Malenchon, Paris, Bibliothèque Nationale.	2
<i>La Liberté armée du spectre de la Raison donnée par la Philosophie foudroie l'ignorance et le fanatisme.</i> Gravure au pointillé en noir, dessinée par Boizot, gravée par Chapuy, Paris, Musée Carnavalet.	26
<i>Égalité.</i> Gravure à l'aquatinte en couleurs par Jean-François Janinet, d'après Jean-Guillaume Moitte, 1793, Paris, Musée Carnavalet.	66
<i>Liberté.</i> Gravure à l'aquatinte par Jean-François Janinet, d'après Jean-Guillaume Moitte, 1792, Paris, Musée Carnavalet.	116
<i>Minerve remet à Hercule le décret qui a aboli les vices de l'ancien gouvernement.</i> Huile sur toile par Clément Belle, Paris, Musée du Louvre.	166

La Fontaine de Régénération sur les débris de la Bastille, le 10 août 1793.

Gravure au burin par Isidore-Stanislas Helman,
d'après Charles Monnet, l'An 5, Montréal,
Collection particulière. 216

Nature, Raison, Philosophie, Liberté, Égalité, Fraternité, Unité, Indivisibilité, Justice.

Frontispice du *Livre indispensable aux enfants de la Liberté...* ,
par François Jean Dusausoir, 2^e édition, Paris, An II, Paris,
Bibliothèque Nationale. 304

JOSIANE BOULAD-AYOUB, née à Alexandrie d’Egypte, est à Montréal depuis 1969. Ses intérêts théoriques, sa familiarité avec la culture et la société du XVIII^e siècle l’ont portée depuis toujours à aimer et à étudier la France des Lumières. Très active à la Société de Philosophie du Québec, dont elle a été la présidente de 1982 à 1984, directrice-adjointe de la revue *Philosophiques* pendant quatre ans, professeur de philosophie politique à l’Université du Québec à Montréal depuis 1979, Josiane Ayoub conçoit son rôle intellectuel et institutionnel, un peu à la manière des “Philosophes” qu’elle admire.

Elle a publié une trentaine d’articles relatifs à la théorie de l’activité idéologique et symbolique, ainsi que des études de cas mettant en scène le discours des Encyclopédistes, et en particulier Diderot et Rousseau. Josiane Boulad-Ayoub appartient aux Sociétés française et canadienne d’Études du XVIII^e siècle, à la Société Diderot et à la Société Nord-Américaine d’Études Jean-Jacques Rousseau dont elle est actuellement la vice-présidente.

***CONTRE NOUS DE LA TYRANNIE...* dérive d’une certaine idée de l’efficace symbolique.**

Égalité, Liberté, Fraternité-Humanité, mots de fronton, enjeux éternels d’affrontement. L’ouvrage suit le scénario polémique que dessine, autour de ce tryptique idéologique, les Sujets Symboliques en cette fin du XVIII^e siècle qui ouvre notre modernité politique. Diderot, Voltaire, Rousseau, d’Holbach changent pour toujours les manières de penser et d’agir, Mirabeau, Danton, Saint-Just, Robespierre, leurs interprètes, transforment l’histoire et réinventent la Révolution.