

République française

Université de Strasbourg II (Marc Bloch)

Faculté de Théologie protestante

**L'immortalité de l'âme dans la conception
religieuse de Maximilien Robespierre :**

***L'influence des idées leibniziennes sur le culte de
l'Être suprême de 1794.***

Thèse présentée pour le doctorat en théologie
par James Damian McDonald
sous la direction du professeur Matthieu Arnold

2007

« Je méprise la poussière qui me compose et qui vous parle. On pourra la persécuter et faire mourir cette poussière. Mais je défie qu'on m'arrache cette vie indépendante que je me suis donnée dans les siècles et dans les cieux. »

Louis-Antoine-Léon de Saint-Just
(1767-1794)

L'immortalité de l'âme dans la conception religieuse de Maximilien Robespierre :

L'influence des idées leibniziennes sur le culte de l'Être suprême de 1794.

INTRODUCTION	11
Problématique	11
PREMIERE PARTIE : HISTORIOGRAPHIE DU CULTE DE L'ETRE SUPREME	15
Chapitre 1. Historiographie générale de Maximilien Robespierre	15
I. Biographie de Robespierre	15
A. Les origines (1758-1781)	15
B. L'avocat artésien (1781-1789)	16
C. Le député à l'Assemblée nationale constituante (1789-1791)	17
D. La période de l'Assemblée législative (1791-1792)	18
E. Le député à la Convention nationale (1792-1793)	19
F. Au Comité de Salut public (1793-1794)	19
G. Thermidor (1794)	20
II. Aperçu général de l'historiographie de Robespierre	22
A. Introduction	22
B. Robespierre souffrait d'aliénation mentale	22
C. Robespierre était méchant et fanatique	23
D. Robespierre était austère et malavisé	25
E. Robespierre était le sauveur de la France	26
F. Robespierre était un personnage minime	28
Chapitre 2. Phénoménologie du culte de l'Être suprême	29
I. Les arrière-plans politique et religieux	29
A. La Révolution française	29
1. Introduction	29
2. Les Etats généraux de 1789	31
3. L'Assemblée nationale	31
4. La prise de la Bastille	32

5.	L'abolition des privilèges	33
6.	L'émergence des factions	33
7.	Vers une constitution	34
8.	Vers la Constitution civile du clergé	34
9.	De la fête de la Fédération à la mort de Mirabeau	35
10.	La fuite à Varennes	36
11.	Les derniers jours de l'Assemblée nationale constituante	37
12.	L'Assemblée législative	38
13.	La guerre	38
14.	La crise constitutionnelle	39
15.	La Convention nationale	40
B.	La Révolution contre l'Eglise et la déchristianisation	42
1.	La réunion des Etats généraux	42
2.	La Déclaration des droits de l'homme	42
3.	La Constitution civile du clergé	44
4.	L'Assemblée législative	48
5.	La Convention nationale, la République jacobine et la Terreur	50
II.	Les principaux discours de Robespierre relatifs à l'instauration du culte de l'Être suprême	55
A.	<i>Pour la liberté des cultes (1^{er} frimaire an II)</i>	55
B.	<i>Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République (17 pluviôse an II)</i>	67
1.	Entre le 1 ^{er} frimaire et le 17 pluviôse an II	67
2.	Discours de Robespierre du 17 pluviôse	70
a.	La rhétorique	71
b.	Le patriotisme	71
c.	La critique du pouvoir absolu	74
d.	La justice éternelle que la France a saisie	76
C.	<i>Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales (18 floréal an II)</i>	81
1.	Introduction	81
2.	La rhétorique de Robespierre	82
3.	L'éducation classique de Robespierre	83
4.	Les héros et les malfaiteurs selon Robespierre	85
5.	Les conspirations contre la République française	91
6.	L'attaque de Robespierre contre les philosophes	95
7.	La rupture finale de Robespierre avec le catholicisme	97
8.	La bonne fortune de la République française	100
9.	L'achèvement et la perfection de la Révolution française	102

10.	La véritable religion de la justice éternelle	105
11.	Les institutions françaises	110
12.	Les fêtes religieuses	113
13.	Conclusion	117
III.	La fête de l'Être suprême du 20 prairial an II	118
A.	Les préparatifs par Jacques-Louis David	118
B.	<i>Fête à l'Être-suprême. Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans la fête à l'Être-suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial</i>	123
1.	Introduction	123
2.	Les thèmes	125
3.	La liturgie de David	126
a.	Les influences judéo-chrétiennes	126
b.	Les influences grecques et romaines	129
c.	Le conservatisme social et la cohésion sociale	131
d.	Le patriotisme et le militarisme	133
e.	Analyse des hymnes	134
4.	Les discours de Robespierre	139
a.	Les influences judéo-chrétiennes	139
b.	Le patriotisme et le militarisme	141
c.	La justice éternelle	142
5.	Les différences entre la liturgie de David et les discours de Robespierre	144
Chapitre 3. Histoire des idées du culte de l'Être suprême		146
I.	Introduction	146
II.	L'explication politique	148
A.	Alphonse Aulard (1892)	148
1.	L'importance d'Aulard	148
2.	L'explication politique du culte de l'Être suprême chez Aulard	150
3.	Refus d'Aulard de prendre en compte d'autres dimensions au culte de l'Être suprême	154
4.	L'opinion d'Aulard sur Robespierre	162
5.	L'opinion d'Aulard sur les relations entre Rousseau et Robespierre	165
6.	L'interprétation par Aulard du discours de Robespierre du 18 floréal	168
7.	Le bilan du culte de l'Être suprême selon Aulard	170
8.	Conclusion	176
B.	Albert Mathiez (1926)	178
C.	Pierre Gaxotte (1928)	186

D.	Gérard Walter (1961)	194
E.	Frank Tallett (1999)	197
F.	John Hardman (1999)	203
G.	Nigel Aston (2000)	213
H.	David Andress (2005)	217
III.	L'explication durkheimienne	222
A.	Mona Ozouf (1976)	222
B.	Michel Vovelle (1988)	232
C.	Jean de Viguerie (1988)	235
IV.	L'explication freudienne	238
A.	Thomas Carlyle (1837)	238
B.	Carol Blum (1986)	242
C.	Simon Schama (1989) et Ruth Scurr (2006)	247
D.	Laurent Dingli (2004) et Jean Deprun (1977)	252
E.	Graham Fife (2004)	258
F.	L'influence de Louis-Antoine-Léon Saint-Just sur la religion de Robespierre	261
1.	La religion de Saint-Just	261
2.	Saint-Just et Robespierre	263
3.	La religion de Saint-Just par rapport à celle de Robespierre	265
V.	L'explication mystique	270
A.	Henri Grégoire (1828)	270
B.	Jacques Bernet (1982)	273
VI.	Insuffisance de ces explications	277
A.	Robert Palmer (1941)	277
B.	Bernard Plongeron (1969)	283
C.	Jean-Philippe Domecq (1999)	289
D.	Conclusion	302

DEUXIEME PARTIE : PHILOSOPHIE DU CULTE DE L'ETRE SUPREME **303**

Chapitre 4. Analyse de la liturgie de la fête de l'Être suprême 303

I.	Comparaison des deux liturgies mises en place par David : celle de la fête de l'Unité du 10 août 1793 et celle de la fête de l'Être suprême du 20 prairial an II	303
II.	Différence entre la liturgie de la fête et le contenu des discours de Robespierre	309

A.	Le rituel	309
B.	Les fêtes de David sont laïques de manière consciente	312
C.	Les fêtes de David ne cherchent pas à véhiculer la notion d'immortalité	314

Chapitre 5. Analyse de la doctrine du culte de l'Être suprême 317

I.	L'influence de Jean-Jacques Rousseau	317
A.	<i>Lettre à Voltaire</i> (1756)	317
B.	<i>Lettres morales</i> (1757-1758)	327
C.	<i>Emile</i> (1761)	331
	1. Introduction	331
	2. Rousseau et l'âme	333
	3. Rousseau et la justice	337
	a. La justice et la bonté	337
	b. La justice divine	338
	c. La justice humaine universelle	339
	d. La justice éternelle	341
D.	<i>Le Contrat social</i> (1761)	343
E.	<i>Lettres à l'abbé Carondelet</i> (1764)	349
F.	<i>Lettres écrites de la Montagne</i> (1764)	351
G.	Rousseau et Robespierre	356
	1. Introduction	356
	2. Robespierre proche de Rousseau	356
	3. Réfutation de l'idée que la dette intellectuelle de Robespierre est essentiellement contractée envers Rousseau	360
	a. L'effet limité de Rousseau sur la Révolution française	362
	b. Robespierre, plus politique que Rousseau	363
	c. Robespierre, plus métaphysique que Rousseau	368
	d. Robespierre et les autres sources dont il dispose pour son culte de l'Être suprême	371
II.	L'influence de Gottfried Wilhelm Leibniz	375
A.	La justice liée à l'immortalité de l'âme	375
	1. <i>Système nouveau</i> (1695)	375

2.	<i>Essais de théodicée</i> (1710)	385
a.	Contexte historique	385
b.	Contexte intellectuel	387
c.	Plan de la <i>Théodicée</i>	391
d.	Préface de la <i>Théodicée</i>	392
e.	Optimisme et immortalité naturelle de l'âme dans la <i>Théodicée</i>	401
3.	<i>Monadologie</i> (1714)	406
4.	<i>Correspondance avec le révérend Samuel Clarke</i> (1715)	415
a.	Introduction	415
b.	Arrière-plan de la correspondance	415
c.	La correspondance	417
d.	Dieu, l'espace et le temps	417
e.	L'immortalité de l'âme	419
f.	Excursus sur la querelle entre Leibniz et Clarke sur l'espace et le temps en tant que propriétés de Dieu	421
5.	<i>Discours sur la théologie naturelle des Chinois</i> (1716)	424
a.	Contexte	424
b.	L' « œcuménisme » de Leibniz	425
c.	La croyance de Leibniz en l'importance capitale de l'immortalité de l'âme	428
6.	<i>Nouveaux essais sur l'entendement humain</i> (1765)	431
a.	Contexte historique	431
b.	Description des <i>Nouveaux essais</i>	432
c.	L'immortalité de l'âme dans les <i>Nouveaux essais</i>	433
i.	Introduction	433
ii.	L'importance de la justice éternelle	435
iii.	La qualité innée des idées humaines de Dieu et de l'immortalité de l'âme	435
iv.	La qualité naturelle et manifeste de l'immortalité de l'âme	437
v.	Le souci de justice rend nécessaire la conservation de l'identité personnelle <i>post mortem</i>	439
vi.	Conclusion	441
B.	L'immortalité de l'âme chez Leibniz	445
1.	L'immortalité dans la pensée chrétienne	445
2.	La doctrine de l'immortalité de l'âme selon Leibniz	447

3.	Excursus sur l'optimisme métaphysique de Leibniz	452
----	--	-----

Chapitre 6. Diffusion des idées de Leibniz dans la pensée de Robespierre 457

I.	Premières éditions de Leibniz	457
A.	R.E. Raspe, <i>Œuvres philosophiques latines et françaises de Leibniz</i> (1765) et L. Dutens, <i>Leibnitii opera omnia</i> (1768)	457
B.	Jacques-André Emery, <i>Esprit de Leibniz</i> (1772)	459
II.	La bibliothèque de Robespierre	461
A.	Inventaire de la bibliothèque de Robespierre	461
B.	<i>L'Essay concerning Human Understanding</i> de John Locke (1690)	464
C.	Le rejet de Locke par Robespierre : le culte de l'Être suprême	469
III.	L'influence de la théologie de Leibniz sur la religion de Robespierre : Dieu comme garant de la justice éternelle et naturelle	471
A.	Introduction	471
B.	La proximité intellectuelle de Leibniz et Robespierre	473
1.	L'attachement de Robespierre à la métaphysique	473
2.	Robespierre, défenseur d'une religion universelle de la justice	474
3.	L'engagement de Robespierre en faveur de la théodicée radicale	475
C.	Les liens pratiques qui unissent Leibniz et Robespierre	476
	CONCLUSION	478

Chapitre 7. Conséquences historiques 478

I.	Le culte de l'Être suprême par rapport à la loi du 22 prairial an II : la justice supprimée par la sentimentalité	478
A.	La Terreur	478
B.	Analyse de la loi du 22 prairial	481
II.	La théophilanthropie : le culte de l'Être suprême né et supprimé de nouveau	486
A.	La politique religieuse en France après Thermidor	486
B.	Le culte décadaire	490
C.	La théophilanthropie	491

Chapitre 8. Commentaire théologico-philosophique	495
I. Le but collectif de Robespierre : le culte de l'Être suprême comme complément métaphysique de la Déclaration des droits de l'homme	495
II. Le but individuel de Robespierre : l'immortalité de l'âme conçue comme la suite morale du dualisme substantiel	500
Glossaire	502
Bibliographie	525
Iconographie	545
I. Jacques-Louis David :	545
A. « Le serment des Horaces »	545
B. « La mort de Marat »	545
II. Pierre-Antoine Demachy :	546
A. « La fête de l'Unité »	546
B. « La fête de l'Être suprême »	546
Annexes	547
I. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen :	547
A. Assemblée nationale : Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789)	547
B. Convention nationale : Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1793)	550
II. Discours de Maximilien Robespierre :	560
A. 1 ^{er} frimaire an II (au club des Jacobins)	560
B. 17 pluviôse an II (à la Convention nationale)	566
C. 18 floréal an II (à la Convention nationale)	581
D. 8 thermidor an II (à la Convention nationale)	600
III. Liturgie de la fête de l'Unité du 10 août 1793	629
IV. Liturgie de la fête de l'Être suprême du 20 prairial an II	634
V. Convention nationale : Loi du 22 prairial an II	643

VI.	Inventaire de la bibliothèque personnelle de Maximilien Robespierre
-----	---

646

INTRODUCTION

Problématique : « Le peuple français reconnoît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme. »

L'étude du culte de l'Être suprême soulève beaucoup de questions. Institué par la Convention nationale en France en mai 1794, il est pratiqué comme une religion d'Etat jusqu'à la chute et l'exécution de Robespierre le 27 et 28 juillet de la même année.

Nous commencerons par analyser les événements historiques qui amenèrent la création de cette religion d'Etat. Quel était le contexte politique et ecclésiastique qui a permis que les religions traditionnelles et historiques de France fussent temporairement supplantées par un culte neuf et différent ?

Peu avant le culte de l'Être suprême, une autre innovation religieuse, en apparence, fit son apparition en France, le culte de la Raison. Quels étaient les liens entre ces deux cultes ?

La personnalité et le caractère de Robespierre occupent une place importante dans tous les aspects du culte de l'Être suprême. Dans quelle mesure Robespierre était-il vraiment à l'initiative de celui-ci ? Dans quelle mesure était-ce une partie de son plan visant à devenir un dictateur ? Le culte s'effondra totalement après l'exécution de Robespierre. Qu'est-ce qui rendait ce culte si superficiel pour qu'il disparût en même temps que son créateur présumé ?

De même, il existe une multitude de questions relatives à l'Eglise. Quelles étaient les préoccupations de l'Eglise française lors de l'inauguration du culte de l'Être suprême ? A cette période, le catholicisme français était

profondément partagé entre une Eglise constitutionnelle relativement fidèle à la nouvelle république et une Eglise réfractaire qui rejetait totalement la Révolution française. Comment les Eglises en sont-elles arrivées à perdre tant d'influence qu'elles furent temporairement évincées par le culte de l'Être suprême ?

Viennent ensuite de nombreuses questions religieuses, surtout au sujet de la liturgie. Les fêtes rattachées au culte étaient-elles considérablement différentes de celles qui caractérisaient la Révolution depuis la fête de la Fédération du 14 juillet 1790 ? Si tel était le cas, étaient-elles semblables au culte catholique ou véritablement nouvelles ? La notion et le respect de la vertu et de la justice étaient vitaux pour Robespierre. Était-ce perceptible dans la pratique publique du culte ? Étant donnée la pratique publique de ce culte, peut-il être considéré comme une religion, à proprement parler ?

En poursuivant dans le domaine théologique, les questions foisonnent. Le culte de l'Être suprême possédait-il des principes reconnaissables ? Une motivation théologique claire (ou même confuse) apparaissait-elle dans les discours de Robespierre sur le sujet ? Une fois encore, le culte de l'Être suprême était-il vraiment une religion ?

Le culte de l'Être suprême empiète sur le domaine philosophique. Ainsi, nous pouvons nous demander si l'apparent théisme du culte offrait d'autres préceptes que la simple affirmation de l'existence de Dieu. Nous verrons que l'immortalité de l'âme était un principe fondateur du culte, et les philosophes seront curieux de savoir si cette doctrine était une conséquence d'un dualisme, fût-il cartésien ou de nature analogue.

Ainsi, cette éphémère religion d'Etat soulève de nombreuses questions dans différents domaines d'étude.

Beaucoup d'entre elles ont trouvé une réponse satisfaisante, et nous avons,

par ailleurs, clairement délimité les domaines pertinents pour la présente étude.

En ce qui concerne l'historiographie, le débat fait rage entre les historiens qui réproouvent Robespierre et ceux qui le soutiennent, ce qui rappelle les conclusions antinomiques de deux ouvrages majeurs, *Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême* (1892) d'Alphonse Aulard et *Autour de Robespierre* (1926) d'Albert Mathiez. En raison de la prépondérance de la personnalité et des croyances de Robespierre sur l'instauration du culte de l'Être suprême, nous étudierons en détail ce débat et analyserons les motivations religieuses de ce dernier. Toutefois, nous ne jugeons pas opportun de prendre parti pour Aulard ou Mathiez puisque nous ne trouvons aucune de ces deux conclusions satisfaisantes, pour des raisons philosophiques plutôt qu'historiques.

Afin d'évaluer la pratique et la popularité du culte à travers la France, nous nous en remettons à l'étude rigoureuse de Michel Vovelle dans *La Révolution contre l'Eglise : de la Raison à l'Être suprême* (1988). De la même manière, dans le but d'analyser le cérémonial du culte, il n'est pas utile de reprendre les travaux concluants de Mona Ozouf, en particulier dans *La Fête révolutionnaire* (1976). Sa description des caractéristiques sociales des fêtes révolutionnaires françaises est exemplaire. Toutefois, nous jugeons pertinent de faire un compte-rendu précis de la pratique du culte à Paris, ainsi que des interprétations de la fête.

L'aspect le plus fascinant, à notre avis, et qui est presque absent des études sur le sujet, est la théologie et la philosophie du culte de l'Être suprême. D'après nous, il n'y a actuellement aucune publication qui ait accordé suffisamment d'importance à ce thème. Même Ozouf, en différenciant avec sagacité les fêtes révolutionnaires françaises, selon qu'elles répondaient au conformisme social, à des manoeuvres politiques ou à des violences et un exutoire populaires, ne comprend pas la nécessité d'y ajouter une catégorie

supplémentaire, la fête révolutionnaire en tant que métaphysique publique.

Nous soutiendrons que l'association particulière des doctrines promulguées par Robespierre au sujet de l'immortalité de l'âme et de la justice éternelle distingue son culte des autres fêtes révolutionnaires françaises, et cela, peu importe la similitude entre la liturgie de son culte et celle des autres.

Nous affirmerons également que, sous ses origines doctrinales clairement inspirées de *Emile* (1761) et du *Contrat social* (1761) de Jean-Jacques Rousseau*, le culte de l'Être suprême semble visiblement pointer vers une métaphysique fondatrice qui est nécessaire pour bien apprécier le culte. Cette métaphysique est le mieux illustrée par les doctrines de Gottfried Wilhelm Leibniz, dans son *Système nouveau de la nature* (1695) et sa *Correspondance avec Samuel Clarke* (1715), qui concernent l'immortalité de l'âme, dans *Théodicée* (1710), qui traite de la justice éternelle, et dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), qui abordent les deux thèmes. Nous étudierons en détail les questions relatives à ces deux doctrines.

Pour répondre à l'argument selon lequel il est incertain que Robespierre ait eu connaissance de l'œuvre de Leibniz, nous nous fonderons sur la bibliothèque personnelle de Robespierre pour affirmer qu'il avait accès aux idées de Leibniz. Nous soutiendrons, en outre, que Robespierre connaissait Jacques-André Emery*, dont le résumé réputé des enseignements de Leibniz, *Esprit de Leibniz* (1772), aurait dû être familier au révolutionnaire.

Nous avancerons finalement la thèse que le culte de l'Être suprême, en dépit de sa dissolution rapide dans l'histoire, possède un caractère métaphysique particulier qui rend sa teneur moderne.

PREMIERE PARTIE : HISTORIOGRAPHIE DU CULTE DE L'ETRE SUPREME

Chapitre 1 : Historiographie générale de Maximilien Robespierre

I. Biographie de Robespierre

A. Les origines (1758-1781)

Maximilien François Isidore Marie Robespierre est né le 6 mai 1758 à Arras, vers deux heures du matin. Il est le fils de François de Robespierre, âgé de vingt-six ans, avocat au Conseil d'Artois, et de Jacqueline Carrault, âgée de vingt et un ans, d'une famille de la petite bourgeoisie. Le baptême a lieu le jour même de sa naissance, comme d'usage dans le catholicisme de cette époque.

Maximilien est le premier-né. Charlotte naît le 8 février 1760, Henriette le 28 décembre 1761 et Augustin Bon*, dit « Bonbon », le 21 janvier 1763. L'année suivante, le 14 juillet, sa mère meurt de tuberculose après avoir donné naissance à une petite fille qui ne survit pas. Suite au décès de son épouse, François de Robespierre va souffrir de troubles comportementaux ; en 1767, il quitte Arras où il était devenu premier avocat au Conseil supérieur, pour un périple qui le conduit en Belgique, puis en Hollande et enfin en Allemagne, où il meurt en novembre 1777.

Maximilien et Augustin sont confiés aux grands-parents maternels, la famille Carrault, qui réside à Arras ; Charlotte et Henriette sont confiées chez les deux soeurs célibataires de François de Robespierre, à Tournai en Belgique.

Bon élève, l'orphelin Maximilien Robespierre obtient, grâce au soutien de Monseigneur de Conzié*, évêque d'Arras, une bourse d'étude pour le

collège Louis le Grand à Paris. A la rentrée de 1769, Maximilien quitte sa ville natale pour rejoindre ce prestigieux établissement. Il y passe douze années ; il est cité trois fois à l'ordre de l'université, et choisi pour réciter le compliment à Louis XVI au retour du couronnement à Reims le 15 juin 1775. Ces années d'études voient cet élève studieux, passionné d'antiquité latine, découvrir les grands auteurs de son siècle parmi lesquels Jean-Jacques Rousseau (*Le Contrat social* et le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*), Montesquieu (*l'Esprit des lois*), mais aussi l'abbé Mably* (*la Théorie du pouvoir politique*) ; Robespierre fait aussi la connaissance de Camille Desmoulins*.

Au terme de ses études, Maximilien de Robespierre est reçu bachelier en droit le 31 juillet 1780, puis licencié le 15 mai 1781. Il devient avocat et décide d'intégrer le barreau d'Arras.

B. L'avocat artésien (1781-1789)

De retour à Arras, il s'installe avec sa soeur Charlotte. Le 8 novembre 1781, il prête serment devant la cour et commence à traiter ses premières affaires (dix-sept en 1782). Il obtient une bourse pour son frère Augustin qui, à son tour, peut intégrer le collège Louis le Grand à Paris. Le 9 mars 1782, il est nommé juge au tribunal épiscopal d'Arras, puis secrétaire du président Madré, second au Conseil d'Artois. En août 1782, il gagne un procès contre l'abbaye de Saint-Sauveur d'Anchin : il défend une lingère qui avait refusé les avances d'un moine (l'affaire Deteuf). La même année, il entre dans la société des Rosati¹, cénacle littéraire qui regroupe les notables de sa ville et où il rencontre Carnot*, qu'il retrouvera au Comité de Salut public.

En 1783, parmi les dix-huit affaires traitées, figure l'affaire dite du

¹ Société fondée en 1778. Son emblème est la rose, Rosati étant l'anagramme d'Artois. Robespierre est intronisé le 22 juin 1787, jour de la fête des Roses.

« paratonnerre » : un de ses collègues, avocat de Saint-Omer, avait mis un paratonnerre sur sa maison ; attaqué en justice par une voisine, il perd, mais fait appel, confie sa défense à Robespierre qui gagne le procès. Sa plaidoirie du 31 mai 1783 sera publiée et connue au plan national.

En novembre 1783, Robespierre entre à l'académie des Belles Lettres d'Arras ; il en devient le président en février 1786.

En août 1788, les Etats généraux sont convoqués. Le même mois, Robespierre publie un « Appel à la nation artésienne sur la nécessité de réformer les Etats d'Artois ». Robespierre est choisi par les savetiers mineurs (corporation pauvre) afin de les aider à rédiger leurs cahiers de doléances.

Le 26 avril 1789, à presque trente et un ans, Robespierre est élu député du Tiers état de l'Artois aux Etats généraux.

C. Le député à la Constituante (1789-1791)

L'Assemblée constituante dure du 9 juillet 1789 au 30 septembre 1791. Les débuts de l'orateur Robespierre sont timides² . Mais il prend de l'assurance ; ses interventions deviennent de plus en plus fréquentes, et reprises par les journaux, lui assurent une popularité croissante. Militant pour une meilleure justice sociale, il défend le suffrage universel et direct pour tous les citoyens y compris les plus pauvres, l'accès aux grades militaires pour tous, la liberté de parole, l'abolition de la censure et de l'esclavage dans les colonies, l'instruction publique obligatoire, la possibilité pour les prêtres de porter des vêtements civils et de se marier.

² On oppose alors avec ironie la « torche de Provence » (Mirabeau) à la « chandelle d'Arras » (Robespierre).

Assidu aux séances de l'Assemblée, Robespierre l'est également aux séances du club des Jacobins, en plein développement, où ses interventions sont respectées (bien plus qu'à l'Assemblée). Vivant de manière austère, logeant dans un petit appartement loué à un menuisier, il acquiert une réputation d'incorruptible.

Le 16 mai 1791, Robespierre réussit à faire voter une loi sur le non-cumul des mandats, interdisant aux députés de la Constituante de se présenter à l'Assemblée législative.

D. La période de la Législative (1791-1792)

Désormais sans mandat parlementaire, Robespierre rentre un mois et demi à Arras, où il est triomphalement accueilli par le peuple, mais de manière distante par les autorités locales.

De retour à Paris le 28 novembre 1791, il retrouve la capitale en proie à une sorte d'hystérie guerrière. En décembre au club des Jacobins, il s'oppose à Brissot qui fait l'apologie de la guerre (« il faut détruire Coblençe ») : « Tout cela pourquoi ? Pour exporter la Révolution française ? Nullement, personne n'aime les missionnaires armés. Pour la liberté ? Pas du tout. La guerre fait le lit du despotisme. » Robespierre craint par-dessus tout une dictature militaire de La Fayette*.

Le 17 mai 1792, Robespierre débute la publication de son propre journal, le *Défenseur de la Constitution* ; il y défend les soldats patriotes et attaque La Fayette, suspecté de complicité avec la cour. Le 11 juillet 1792, les défaites militaires vont contraindre l'Assemblée à décréter la « Patrie en danger », ce qui inspire à Robespierre le commentaire suivant : « La patrie est en danger parce qu'il existe une cour scélérate et inconvertissable. Si dans un mois la patrie est encore en danger, si l'état des choses n'est pas entièrement

changé, il faudra dire : la nation est perdue. »

Le 29 juillet 1792, Robespierre demande la déchéance du roi : « Il faut que l'Etat soit sauvé, de quelque manière que ce soit ; il n'y a d'inconstitutionnel que ce qui tend à sa ruine ». Il suggère l'élection d'une nouvelle assemblée au suffrage universel direct.

Le 10 août 1792, les sans-culottes et les fédérés sous la conduite de la Commune insurrectionnelle prennent le château des Tuileries. Robespierre est élu au Conseil général de la Commune.

E. Le député à la Convention nationale (1792-1793)

Robespierre entre à la Convention nationale en tant que député de Paris ; l'affrontement avec les girondins est immédiat. Il se rallie à la République (proclamée le 21 septembre 1792) et vote la mort du roi : « Il n'y a point ici de procès à faire ; Louis n'est point un accusé ; vous n'êtes point des juges. Je prononce à regret cette fatale vérité, mais Louis doit mourir parce qu'il faut que la patrie vive. » Les girondins au pouvoir n'arrivent pas à résoudre la crise économique qui frappe le pays et la trahison du général girondin Dumouriez* va faire basculer la situation. Robespierre se déchaîne contre les girondins jusqu'aux émeutes parisiennes des 31 mai et 2 juin qui verront leur élimination : c'est le triomphe de la Montagne jacobine.

F. Au Comité de Salut public

A l'été 1793, le contexte politique, extérieur et intérieur, est difficile : les nations européennes coalisées assiègent le pays, l'insurrection vendéenne royaliste prend de l'ampleur et certaines régions d'où étaient originaires les députés girondins se révoltent.

Le 27 juillet 1793, Robespierre est élu au Comité de Salut public à la place de Danton. Le politicien–démagogue se transforme en homme d’Etat tout en conservant sa popularité.

Sous l’influence des Enragés (hébertistes), la Convention nationale est amenée à adopter des lois conduisant à la Terreur, comme la loi des suspects, la loi contre les accapareurs, la loi du maximum des prix, ou encore la loi de l’armée révolutionnaire. Les Enragés, toujours plus présents dans les nouvelles institutions, finissent par constituer un pouvoir qui menace celui de la Convention. Pour contrer cette menace et maîtriser la Terreur, Robespierre institue le gouvernement révolutionnaire et parvient à enrayer la déchristianisation voulue par les hébertistes.

La politique mobilisatrice de Robespierre voit l’écrasement des Vendéens ainsi qu’une série de victoires militaires jusqu’au printemps 1794 (surtout à Fleurus), qui éloigne le danger extérieur.

C’est alors que les divisions internes aux montagnards se font plus aiguës : il y a les hébertistes qui souhaitent accentuer la Terreur, les dantonistes partisans du compromis avec l’ennemi, et les robespierristes qui soutiennent le gouvernement. Robespierre réussit à abattre les chefs des deux autres clans : il a désormais les mains libres pour appliquer sa politique.

G. Thermidor

Cette période, souvent nommée « la dictature de Robespierre », dure trois mois. Deux événements vont marquer les derniers jours de Robespierre : le 8 juin 1794, il préside la fête de l’Être suprême (nous y reviendrons longuement dans la suite de la thèse) ; et le 8 juin / 22 prairial , il contresigne la loi proposée par Couthon, aussi appelée « loi de la Grande Terreur » :

plus de défenseurs, plus d'interrogatoires préalables, plus de témoins ; le verdict doit être l'acquittement ou la mort, ce qui a pour conséquence une accélération des procédures.

Le 28 juin 1794 / 10 messidor, Robespierre quitte le Comité en claquant la porte. Pendant son absence d'environ cinq semaines, la Terreur prend toute son ampleur, ce qui discrédite Robespierre aux yeux du peuple. Le 26 juillet / 8 thermidor, Robespierre revient à la Convention nationale pour dénoncer un complot. Puis il se défend de l'accusation d'être un dictateur : « Qui suis-je, moi que l'on accuse? Un esclave de la liberté, un martyr vivant de la République, la victime autant que l'ennemi du crime. » Enfin, il appelle à l'épuration, mais refuse de citer des noms : « Pour cela il faut éliminer du gouvernement cinq ou six députés qui doivent payer leurs méfaits. Je suis fait pour combattre le crime, non pour le gouverner. »

La plupart des députés prennent peur. Le 27 juillet / 9 thermidor, Robespierre est arrêté à la Convention nationale sans pouvoir s'exprimer. A l'Hôtel de Ville, il refuse que les sectionnaires, accourus pour le défendre, se mettent en état d'insurrection. Le gendarme Merdat lui fracasse la mâchoire d'un coup de pistolet. A la Conciergerie, il est présenté devant le Tribunal révolutionnaire et, en vertu des lois qu'il avait contresignées, guillotiné le 28 juillet 1794 / 10 thermidor à 18 heures.

II. Aperçu général de l'historiographie de Robespierre

A. Introduction

Après Thermidor, une très grande partie des documents personnels de Robespierre furent détruits, et ceux qui purent échapper à la destruction avaient, bien entendu, été approuvés par les Thermidoriens, les ennemis et les bourreaux de Robespierre. Cette absence de témoignages documentaires n'a toutefois pas empêché une surabondance de commentaires ultérieurs au sujet de Robespierre. Cette historiographie peut être divisée en cinq grandes théories :

1. Robespierre souffrait d'aliénation mentale ;
2. Robespierre était méchant et fanatique ;
3. Robespierre était austère et malavisé ;
4. Robespierre agissait conformément à la vertu et à ses principes ;
5. Robespierre était un personnage mineur.

Nous illustrerons chacune de ces théories par des exemples tirés d'ouvrages qui leur sont consacrés. Nous réserverons les études de plusieurs historiens pour une plus ample réflexion dans le chapitre 3, où nous étudierons en détail l'historiographie du culte de l'Être suprême.

B. Robespierre souffrait d'aliénation mentale

Afin de pouvoir distinguer un comportement pernicieux d'un comportement dérangé, il faut tout d'abord que des théories de l'aliénation mentale existent. Or, la plupart des premiers analystes qui jugeaient déficiente l'attitude de Robespierre se basaient sur de simples théories de malignité active, plutôt que sur des théories plus psychologiques d'aliénation mentale. L'idée que

Robespierre était dérangé, plutôt que simplement méchant, est donc une théorie moderne. Jean Anouilh dans *Pauvre Bitos* (1956) dresse le portrait d'un Robespierre collet monté et suffisant qui se transforme peu à peu en un homme hystérique, agité et méticuleux qui utilise la religion et la terreur dans le but de régler de vieux comptes. L'appréciation d'Anouilh fut renforcée par des analyses psychiatriques similaires : Reginald Somerset Ward dans *Maximilien Robespierre: a Study in Deterioration* (1934) décrit Robespierre comme un homme dérangé. Max Gallo dans *Maximilien Robespierre: histoire d'une solitude* (1984) nous offre une analyse freudienne plus subtile qui conclut que l'abandon de Robespierre par son père l'a conduit, de manière délibérée, à son propre sacrifice en Thermidor.

C. Robespierre était méchant et fanatique

Cette théorie est, de loin, la plus répandue dans les ouvrages sur le sujet. Elle est également la plus ancienne. Les nombreux récits thermidoriens qui suivirent la chute de Robespierre le décrivaient tous comme un monstre. Sur ce sujet, nous pouvons citer Francois-Xavier Pages, *Histoire secrète de la Révolution française* (1796); Galart de Montjoye, *Histoire de la conjuration de Maximilien Robespierre* (1796) qui décrit l'Incorruptible comme l'habitué improbable d'orgies avec des prostituées ; et Des Essarts, *Les crimes de Robespierre et de ses principaux complices* (1797) pour qui Robespierre est, en résumé, la plus belle fripouille que la terre ait jamais portée.

L'*Essai historique et critique sur la Révolution française* de Paganel n'exprime aucun regret quant à la chute de Robespierre, mais rend toutefois hommage à ses grands idéaux, à sa haute influence et à sa forte personnalité.

The Life of Napoleon (9 volumes, 1827) de sir Walter Scott, la première œuvre en anglais traitant de Robespierre, est entièrement négative à son

sujet. En effet, Robespierre est « a cold creeping calculating hypocrite, whose malignity resembled that of a paltry and second-rate fiend. » *La mort de Danton* de Georg Büchner, paru la même année, développe des idées similaires³. Scott et Büchner se prennent tous deux de sympathie pour Danton.

En Angleterre, au dix-neuvième siècle, régnait un sentiment d'hostilité à l'encontre de la Révolution française et de Robespierre, que ce fût de la part des tories ou des whigs⁴. *The History of Europe during the French Revolution* (1833) de sir Archibald Alison en est une illustration typique. En effet, il utilise des mémoires royalistes, celles de Châteaubriand en particulier, pour dresser un portrait ignoble de Robespierre. Les whigs ont tendance, plus que les tories, à faire l'éloge de la Révolution française dans leurs descriptions mais tous stigmatisent Robespierre : William Smyth dans ses *Lectures on the History of the French Revolution* (1850); Henry Brougham dans *Historical Sketches* (1843); George Henry Lewis dans *Life of Maximilien Robespierre* (1849, la première biographie détaillée de Robespierre en anglais) ; tous décrivent Robespierre comme un odieux fanatique.

³ Considérons cette citation de Büchner, relevant de la manie religieuse de Robespierre : « Robespierre : 'En vérité, le Fils de l'homme est crucifié en chacun de nous, baignés d'une sueur de sang, nous luttons tous au jardin de Gethsémani [...] je suis seul.' » Georg Büchner, *La mort de Danton*, Montreuil, Editions Théâtrales, 2005, p. 47.

⁴ Les théoriciens britanniques pensent généralement que la Terreur de Robespierre a indigné même les radicaux anglais, jusqu'alors partisans des principes de la Révolution française. Les attaques à l'encontre de la Révolution débutent avec les *Letters on the Regicide Peace* (1794-1795) d'Edmund Burke, où il affirme que la Révolution est une catastrophe pour la France. Un autre royaliste, John Adolphus, reprend ce thème dans ses *Biographical Memoirs of the French Revolution* (1799), dans lesquels il déclare que la Révolution est un véritable désastre. Samuel Taylor Coleridge adhère à l'opinion de Burke, et prétend que les philosophes, Napoléon et Robespierre ne sont que les illustrations d'un rationalisme des Lumières irréflecti. (Voir Samuel Taylor Coleridge, *The Friend*, No. 9, du 12 octobre 1809, également publié dans *Collected Works of Coleridge*, Princeton, RKP, 1969, Vol II, pp. 123-33). Cependant, Robert Southey refuse de voir Napoléon, ou Sieyès, comme les héritiers naturels de Robespierre, et décrit la République jacobine de 1792 à 1794 comme la phase la plus pure de la Révolution. Il fait, en outre, l'éloge de l'austérité néo-spartiate de Robespierre, ainsi que de sa fascination pour la restauration morale et de sa méfiance envers la propriété privée, qu'il considère comme les expressions d'un idéal révolutionnaire. Southey décrit Robespierre comme « the benefactor of mankind / le bienfaiteur de l'humanité » et déplore sa mort qu'il estime être « the greatest misfortune Europe could have sustained / le plus grand malheur que l'Europe ait connu » (Voir *New Letters of Robert Southey*, Vol I, New-York, 1965, p. 73).

Hippolyte Taine, un libéral démocrate de la Révolution de 1848 qui critiqua fermement tout sentiment libéral après la proclamation de la Commune de Paris en 1871, se montra très virulent à l'encontre de Robespierre, comme tout le monde lors de la Révolution de 1789. Son étude se base à peine sur des faits historiques rationnels, mais eut toutefois un impact important sur les études ultérieures. Par exemple, dans *l'Essai sur la Révolution française* (1879) de Lanfrey, Robespierre est décrit comme un adepte hypocrite et obsédé par les idées de Rousseau : « Robespierre, c'est le *Contrat social* fait homme ».

D. Robespierre était austère et malavisé

Karl Marx considérait la Révolution française comme le renversement d'un gouvernement aristocratique par une bourgeoisie manipulant la populace pour parvenir à ses fins, à savoir fonder un état bourgeois. Robespierre et les jacobins faisaient un usage judicieux de la Terreur devant des guerres révolutionnaires et ils furent eux-mêmes inévitablement renversés lorsque la menace d'invasions étrangères s'estompa. Les jacobins pensaient, de manière absurde, qu'un état pouvait se construire sur des bases classiques (le culte de l'Être suprême en est un bel exemple) et ils ne comprirent pas que des changements étaient nécessaires pour parvenir à un état bourgeois. Robespierre était un utopiste, ce qui constituait son handicap et causa sa perte.

L'Histoire de la Révolution française (1847) de Jules Michelet est également imprégnée de cette notion de déchéance de Robespierre. Il y présente un peuple adulé, un Danton héroïque mais un Robespierre ambivalent : il est travailleur, honorable et pauvre mais solitaire, ne comprend pas les hommes ou les affaires et est trop influencé par Rousseau et Mably. Il endosse le rôle de chef de la Terreur et, ce qui est pour Michelet sa plus grave erreur,

devient le grand prêtre du culte de l'Être suprême, un rôle autodestructeur⁵.

John Wilson Crocker utilise dans ses *Essays on the Early Period of the French Revolution* (1857) un éventail complet de sources néanmoins influencé par son admiration pour Edmund Burke, afin de dépeindre la Révolution française comme un désastre. Crocker y dénonce tous ceux qui furent impliqués, à l'exception de Robespierre. Il retrace la carrière de ce dernier depuis 1789 en tant que leader naturel de la Montagne jusqu'aux attaques des Thermidoriens à son encontre : « *Obscure and unaccountable as Robespierre's later conduct was, we repeat our inclination to believe that the chief cause of his fall was his being suspected of an intention of returning to some system of decency, mercy and religion.* »

La Révolution française (1865) d'Edgar Quinet* révèle les préjugés libéraux-conservateurs de son auteur. Hostile au Second Empire ainsi qu'à la démocratie populaire et à l'Église catholique, Quinet se méfie du culte de l'Être suprême qu'il considère comme un catholicisme déguisé, une concession importune à Rome et un obstacle à la véritable liberté. Ainsi, Robespierre ne fait pas que supprimer la véritable liberté par la Terreur, il devient également, à tort, le pontife d'un nouveau catholicisme.

Hilaire Belloc, catholique pratiquant et auteur de *Robespierre* (1901) et de *La Révolution française* (1911), voit en la Révolution une bataille cruciale pour « l'âme » de la France. Tout comme Michelet, il considère la Révolution comme un événement régénérateur pour la France. Belloc, malgré sa sympathie pour Danton, fait un éloge circonspect de Robespierre.

La Gauche aussi accuse Robespierre d'être un dupe. Daniel Guérin dans *La lutte des classes sous la première République: bourgeois et "bras-nus" (1793-1797)* (1946), rédigé d'un point de vue trotskiste, décrit Robespierre

⁵ Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Editions Robert Laffont, 1979, tome II, chapitres XIII-XXI, pp. 553-896.

comme un bourgeois réactionnaire qui contrarie les projets des prolétaires Sans-culottes. Thermidor n'est donc qu'une continuation de la répression bourgeoise, pas une rupture.

E. Robespierre est le sauveur de la France

Dans ses *Observations sur Maximilien Robespierre* (1837), Le Thermidorien Filippo Buonarroti voit Robespierre comme la victime de l'immoralité et va même jusqu'à affirmer qu'il aurait été bon pour la France d'être sous une dictature réformatrice de Robespierre.

De la même manière, l'*Histoire parlementaire de la Révolution française* de Buchez et Roux, écrite en 40 volumes de 1834 à 1838, est un soutien monumental à Robespierre. Buchez était un socialiste chrétien qui pensait que la Révolution représente l'apogée de la civilisation chrétienne en Europe.

D'autres soutiens suivirent rapidement avec Tissot, *Histoire de Robespierre* (1844); Cabet, *Histoire populaire de la Révolution* (1845) et Esquires, *Histoire des Montagnards* (1848).

L'*Histoire de la Révolution* de Louis Blanc, rédigé en 12 volumes de 1847 à 1862, considère les Montagnards comme les révolutionnaires les plus purs (notons qu'il a rédigé cette œuvre au moment de l'échec de la Seconde République qu'il avait soutenu) et Robespierre comme le personnage le plus digne d'admiration. Sa réussite absolue fut la Constitution de 1793, le fondement théorique d'un nouvel ordre social en France. Blanc minimise le rôle de Robespierre dans la Terreur et pense que les Thermidoriens ont, par malveillance, exagéré son rôle de pontife du culte de l'Être suprême.

Le chartiste anglais Bronterre O'Brien fait, dans *The Life and Character of Maximilien Robespierre* (1837) et *Dissertation and Elegy on the Life and*

Death of Maximilien Robespierre (1857), un éloge simpliste mais révérencieux de Robespierre, et est ainsi le premier auteur anglais à le faire.

L'Histoire de Robespierre (1865) d'Ernest Hamel est un éloge funèbre de 2.200 pages, un hommage à la vie entière de Robespierre.

Jean Jaurès, dans son *Histoire socialiste de la Révolution française* (1901-1904), combine, de son propre aveu, la vigueur narrative de Plutarque, le nationalisme mystique de Michelet et le matérialisme de Marx. Son interprétation est dominée par la lutte des classes, et il est le premier à défendre systématiquement les Sans-culottes. A cet égard, il admire en Robespierre le démocrate et le pacifiste, bien qu'il condamne sa mesquinerie et sa jalousie, en particulier à l'encontre des Girondins. Toutefois, sa véritable qualité se révéla durant l'année qui suivit les événements de juin 1793, alors que l'avenir de la République était en jeu. Jaurès refuse de ne voir en Robespierre qu'un utopiste et considère que sa politique est pragmatique.

La biographie complète de J. M. Thompson, *Robespierre* (1935), est un hymne en son honneur, dans la lignée d'Albert Mathiez.

F. Robespierre était un personnage minime

Dans *L'Ancien régime et la Révolution française* (1856), Alexis de Tocqueville ne mentionne Robespierre à aucun moment. D'autres historiens du Second Empire ont tendance à faire l'éloge de Robespierre pour la seule raison qu'il a ouvert la voie à Napoléon I^{er}. Ceci constitue évidemment un éloge bien minime puisque Robespierre lui-même avait horreur de la dictature militaire. De même, George Sand est une romancière impérialiste qui ne fait qu'un vague éloge de Robespierre.

Après ces diverses analyses historiographiques (nous étudierons ultérieurement d'autres visions d'historiens, tout aussi variées), passons à l'étude des événements à l'origine de la Révolution française et aux réelles déclarations de Robespierre sur la religion.

Chapitre 2 : Phénoménologie du culte de l'Être suprême

I. Les arrière-plans politique et religieux

A. La Révolution française

1. Introduction

Beaucoup de facteurs ont conduit à la Révolution française : l'Ancien régime succombe du fait de sa propre rigidité face à un monde en pleine mutation ; il s'effondre sous la pression d'une bourgeoisie montante et ambitieuse, sous la pression des paysans et des salariés meurtris et de ceux qui, toutes classes confondues, ont adhéré aux idées des Lumières sans oublier le prix du pain (constituant la base de l'alimentation en France) qui est trop cher, ce qui déclenche des troubles et éveille le désir d'un changement radical.

Les causes de la Révolution sont nombreuses. Parmi celles-ci, il convient de citer en premier lieu le ressentiment général envers l'absolutisme royal, mais aussi le ressentiment des paysans, des salariés et de la bourgeoisie envers la société féodale, celui du Tiers état envers les privilèges de la noblesse. Autre ressentiment non négligeable est celui envers l'intolérance religieuse de l'Ancien régime. D'autres phénomènes sont également à souligner, à savoir : la propagation des idéaux des Lumières concernant l'égalité et la démocratie ; la banqueroute de l'Etat causée par un système fiscal totalement inéquitable ; une situation économique déplorable en partie due à l'engagement de la France aux côtés des indépendantistes américains ; la disette sévissant les mois précédant la Révolution. Toutes ces causes furent amplifiées par l'incapacité de Louis XVI à trouver des solutions efficaces pour sortir la France de la crise.

La première offensive révolutionnaire débute quand Louis XVI doit faire face à une crise des finances du royaume pendant les années 1780. La France a accumulé de lourdes dettes. Durant les règnes de Louis XV et de Louis XVI, plusieurs ministres, dont Turgot et Necker*, tentèrent en vain de réformer le système d'impôts pour le rendre uniforme. De telles réformes rencontrèrent une forte résistance de la part des parlementaires, qui se considéraient comme les garants de la nation face à la tendance centralisatrice de la cour. Ces deux ministres furent congédiés. Calonne* mène une politique de dépense ostentatoire pour convaincre les éventuels créanciers de la stabilité des finances françaises. Cependant, Calonne, ayant étudié minutieusement la situation financière de la France, juge que ces dépenses outrancières ne sont pas viables et propose un impôt proportionnel aux revenus fonciers pour rétablir sur le long terme les finances de la France. A court terme, il espère qu'une manifestation de soutien de la part d'une assemblée de notables sélectionnés restaurera la confiance dans les finances françaises et permettra de continuer à emprunter jusqu'à ce que l'impôt foncier commence à permettre le début du remboursement de la dette nationale. Bien que Calonne convainque le roi de la nécessité de ces réformes, l'Assemblée de notables refuse de les approuver, insistant sur le fait que le seul vrai corps représentatif, à savoir les Etats généraux du royaume, est à même de voter de nouveaux impôts. Le roi, voyant que Calonne lui-même est une charge, le congédie et le remplace par l'archevêque de Toulouse, Loménie de Brienne*. Ce dernier se prononce en faveur d'une réforme approfondie, garantissant divers droits civils (dont la liberté de culte aux protestants) et promettant la convocation des Etats généraux dans les cinq ans ; mais il tente en même temps de mettre en œuvre le projet de Calonne. Lorsque les mesures sont refusées au Parlement de Paris, Brienne passe à l'attaque, tentant de dissoudre complètement les parlements et de percevoir les nouveaux impôts malgré eux. Ceci entraîne une résistance à travers tout le pays. Ce chaos convainc les créanciers, dont dépend le trésor royal à maintenir à court terme leurs opérations quotidiennes, à savoir le retrait de leurs prêts ; ceci annonce

une banqueroute imminente et force Louis XVI et Brienne à capituler. Le 8 août 1788, le roi accepte de convoquer les Etats généraux en mai 1789, pour la première fois depuis 1614.

2. Les Etats généraux de 1789

Les Etats généraux de 1614 sont composés d'un nombre égal de députés de chaque ordre et les votes ont lieu par ordre : le clergé, la noblesse et le Tiers état comptant chacun pour une voix. Presque immédiatement, le Comité des Trente formé de libéraux parisiens fait campagne contre cette disposition, prônant le doublement du Tiers et le vote par tête (ce qui a déjà été fait dans diverses assemblées de province). Necker, au nom du gouvernement, concède que le nombre de membres du Tiers serait doublé mais que la question du vote par tête resterait en suspens jusqu'à l'ouverture des Etats généraux. Mais le ressentiment provoqué par ce désaccord grandit, et les pamphlets tels celui de l'abbé Sieyès* « Qu'est-ce que le Tiers Etat ? », qui affirme que les ordres privilégiés sont des parasites et que le Tiers état constitue la nation en elle-même, nourrissent ce ressentiment. A l'ouverture des Etats généraux à Versailles, le 5 mai 1789, les longs discours de Necker et de Lamoignon (le garde des sceaux) n'éclairent pas les députés sur les orientations politiques. Ces derniers sont ensuite envoyés dans des salles de réunion différentes pour s'enregistrer. La question du vote par tête ou par ordre est à nouveau laissée provisoirement de côté, mais le Tiers état exige que l'enregistrement ait lieu en commun. Les négociations avec les autres ordres échouent et le clergé (dans une faible majorité) ainsi que les nobles (dans une large majorité) continuent à soutenir le vote par ordre.

3. L'Assemblée nationale

Le 28 mai 1789, l'abbé Sieyès propose que le Tiers état (dorénavant appelé

Communes) procède à la vérification des pouvoirs et invite les deux autres ordres à participer, les menaçant toutefois de ne pas les attendre indéfiniment. En l'absence d'aucune réponse, le Tiers état achève seul le processus le 17 juin. Puis il vote une mesure bien plus radicale, s'autoproclamant Assemblée nationale, représentant non plus un ordre, mais le peuple dans son ensemble. Il invite les autres ordres à le rejoindre, mais leur fait comprendre que l'Assemblée nationale compte gérer les affaires de la nation, avec ou sans eux. Louis XVI fait condamner la salle des Etats, où siège l'Assemblée. Cette dernière poursuit ses délibérations dans la salle du Jeu de paume où ses membres prêtent serment le 20 juin, jurant de ne pas se séparer avant d'avoir doté la France d'une constitution, Serment du Jeu de paume. La majorité des députés du clergé se joint rapidement à eux, ainsi que quarante-sept membres de la noblesse. Le 27 juin, le roi reconnaît officiellement l'existence de l'Assemblée nationale, même si l'armée encercle Paris et Versailles. Des messages de soutien sont envoyés en grand nombre à l'Assemblée depuis Paris et d'autres villes de France. Le 9 juillet, l'Assemblée se renomme Assemblée nationale constituante.

4. La prise de la Bastille

Le 11 juillet 1789, Louis XVI, pris de panique et agissant sous l'influence tant des nobles conservateurs de son conseil privé que de sa femme Marie-Antoinette et de son frère le comte d'Artois, congédie le ministre réformiste Necker et restructure complètement le gouvernement. Beaucoup de Parisiens, interprétant comme le début d'un coup de force de la part du roi, se révoltent ouvertement. Une partie de l'armée les rejoint ; d'autres restent neutres. Le 14 juillet, après quatre heures de lutte, la population s'empare de la prison de la Bastille, tuant le gouverneur, le marquis Bernard de Launay, et plusieurs de ses gardes. Bien que le peuple de Paris ne libère que sept prisonniers (quatre faussaires, deux aliénés et un criminel sexuel), la Bastille représente un symbole puissant de tout ce qui est haïssable dans l'Ancien

régime. Retournant vers l'Hôtel de Ville, le peuple accuse le prévôt des marchands Jacques de Flesselles de trahison. Son assassinat a lieu sur le chemin du Palais royal, où devait se tenir son procès. Le roi et les militaires qui le soutenaient reculent, du moins pour un temps. Lafayette prend la tête de la Garde nationale de Paris. Jean-Sylvain Bailly*, président de l'Assemblée nationale lors du Serment du Jeu de paume, devient maire de la ville sous une nouvelle structure gouvernementale connue sous le nom de Commune. Le roi se rend à Paris, où il accepte, le 27 juillet, la cocarde tricolore sous des cris mêlant à la fois « Vive la nation ! » et « Vive le roi ! ». Néanmoins, après cette flambée de violence, des nobles, peu rassurés par cette réconciliation temporaire du roi avec le peuple, commencent à fuir le pays. D'autres, restés en France, se préparent à une guerre civile en menant campagne pour une coalition européenne contre la France. Dès la fin du mois de juillet, l'insurrection et l'idée d'une souveraineté populaire se propagent partout en France. Dans les campagnes, les paysans brûlent les titres de propriétés ainsi que les châteaux lors d'une insurrection agricole générale appelée la Grande Peur.

5. L'abolition des privilèges

Le 4 août, l'Assemblée nationale abolit le système féodal, supprimant tant les droits seigneuriaux dont jouissait la noblesse que les impôts dus au clergé. En l'espace de quelques heures, les nobles, le clergé, les villes, les provinces, les corporations et les cités perdent leurs privilèges.

6. L'émergence des factions

Des factions commencent à émerger à l'intérieur de l'Assemblée. L'aristocrate Jacques Antoine Marie Cazalès et l'abbé Jean-Sifrein Maury constituent ce qui deviendra l'aile droite, c'est-à-dire les opposants à la

Révolution. Les monarchiens, ralliés à Necker, veulent un régime calqué sur le modèle britannique, à savoir une monarchie parlementaire. Les nationalistes, formant le centre ou le centre-gauche de l'Assemblée, comptent parmi eux Mirabeau, Lafayette et Bailly. Dans son radicalisme de gauche, Robespierre, avocat à Arras, demeure presque tout seul. L'abbé Sieyès, le principal rédacteur de textes législatifs à cette époque, parvient à un compromis temporaire entre le centre et la gauche. Prenant comme modèle la Déclaration d'indépendance américaine, l'Assemblée publie le 26 août la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui, comme la déclaration américaine, rassemble plus une suite de principes théoriques qu'une constitution juridiquement et réellement applicable.

7. Vers une constitution

L'Assemblée constituante n'est pas seulement législative mais bel et bien censée établir une nouvelle constitution. Necker et d'autres plaident, en vain, pour la création d'un sénat dont les membres seraient institués non par la couronne mais d'après le vote du peuple. La majorité des nobles demande une Chambre haute composée d'aristocrates élus par la noblesse (comme en Grande-Bretagne). L'aile populaire propose que la France ait une assemblée unicamérale. Le roi garde seulement son droit de veto suspensif : il peut retarder la mise en application d'une loi mais sans pouvoir la bloquer définitivement. Le roi ne cache pas son opposition à voir son pouvoir ainsi amoindri. Le peuple de Paris empêche les royalistes de bloquer cette nouvelle constitution par la marche sur Versailles, le 5 août. Après diverses échauffourées et incidents, le roi et sa famille acceptent d'eux-mêmes de quitter Versailles pour Paris. L'Assemblée remplace les provinces historiques par quatre-vingt-trois départements administrés uniformément et à peu près de taille et de population égales. Les Etats généraux étant originellement convoqués pour faire face à la crise financière, Mirabeau propose de régler ce problème en faisant donner par l'Assemblée les pleins pouvoirs financiers

à Necker.

8. Vers la Constitution civile du clergé

L'Assemblée s'occupe du problème financier en faisant racheter les biens de l'Eglise par la nation (prenant ainsi en charge les frais de l'Eglise) par la loi du 2 novembre 1789. Afin de transformer rapidement cette énorme somme de biens en monnaie courante, le gouvernement introduit une nouvelle monnaie papier, l'assignat, financée par les terres confisquées à l'Eglise. Plus tard, la loi du 13 février 1790 abolit les vœux religieux. La Constitution civile du clergé, votée le 12 juillet (mais ratifiée par le roi seulement le 26 décembre), transforme les membres restants du clergé en employés de l'Etat et exige qu'ils prêtent serment de loyauté à la Constitution. La Constitution civile du clergé fait donc de l'Eglise catholique une branche de l'Etat. En réponse à cette législation, l'archevêque d'Aix et l'évêque de Clermont exigent que les membres du clergé de l'Assemblée nationale constituante se retirent. La papauté n'accepte pas ce nouvel état des choses et cela mène à un schisme entre les prêtres qui prêtent serment et acceptent la Révolution (les « jureurs » ou « constitutionnels ») et les « non jureurs » ou « réfractaires » qui refusent de le faire.

9. De la fête de la Fédération à la mort de Mirabeau

Pour la fête de la Fédération le 14 juillet 1790 et durant quelques jours, la foule célèbre au Champ-de-Mars l'anniversaire de la prise de la Bastille. Talleyrand* dit la messe ; les participants prêtent serment de « fidélité à la nation, à la loi et au roi ». Le roi et sa famille y participent. Les électeurs ont, à l'origine, choisi les membres des Etats généraux pour ne servir qu'un an mais, avec le Serment du Jeu de paume, les communes se sont promis de rester ensemble jusqu'à ce que la France soit dotée d'une constitution. Les

partisans de l'aile droite plaident pour de nouvelles élections, mais Mirabeau tranche le débat en déclarant que le statut de l'Assemblée a radicalement changé et qu'il n'y aura aucune nouvelle élection avant l'achèvement de la Constitution. A la fin de l'année 1790, des soldats fidèles à l'Ancien régime tentent de soulever l'armée toute entière, ou du moins une partie, contre la Révolution. Cela échoue. Le nouveau code militaire, selon lequel toute promotion dépend des anciens et s'acquiert au mérite (et non sur un titre nobiliaire), effraie certains membres du corps officier existant qui rejoignent les rangs des émigrés ou deviennent dès lors des opposants à la Révolution dits « contre-révolutionnaires ».

Cette époque voit l'émergence de clubs politiques au sein de la politique française, avec au premier rang les Jacobins. Les royalistes fondent tout d'abord le club des Impartiaux qui ne fait pas long feu, puis le club Monarchique. Ils tentent en vain de se faire bien voir du peuple en distribuant du pain. Ils deviennent néanmoins la cible de fréquentes protestations et même d'émeutes. En janvier 1791, les autorités municipales de Paris finissent par interdire le club Monarchique.

Au milieu de ces intrigues, l'Assemblée continue à travailler pour une nouvelle constitution. Une nouvelle organisation judiciaire rend toute magistrature temporairement indépendante du trône. Les députés abolissent les charges héréditaires sauf la monarchie elle-même. Des procès avec jurés s'ouvrent pour juger des cas criminels. Le roi serait le seul à pouvoir proposer la guerre, les députés décidant ensuite de la déclarer ou pas. L'Assemblée abolit toutes les barrières douanières intérieures et supprime corporations et associations de travailleurs : tout individu obtient le droit de faire du commerce dès l'acquisition d'une licence. Les grèves deviennent illégales. Durant l'hiver 1791, l'Assemblée envisage pour la première fois une législation contre les émigrés. Le débat oppose la sécurité de l'Etat à la liberté qu'ont les individus de quitter le pays. Mirabeau tranche le débat, s'opposant à une telle mesure. Cependant, Mirabeau meurt le 2 avril 1791 et

la nouvelle Assemblée législative adopte cette mesure avant la fin de cette même année.

10. La fuite à Varennes

Louis XVI, opposé au déroulement de la Révolution, rejette cependant toute aide venant d'autres monarques européens ; mais il se joint au général Bouillé qui condamne à la fois l'émigration et l'Assemblée, et qui lui offre asile et soutien dans son camp de Montmédy. Dans la nuit du 20 juin 1791, la famille royale fuit les Tuileries en secret. Cependant, le lendemain, le roi est reconnu et arrêté à Varennes. Il retourne à Paris sous escorte militaire. Pétion, Latour-Maubourg et Barnave*, représentants l'Assemblée, rencontrent la famille royale à Epernay et s'en reviennent avec elle. Dès lors, Barnave devient son conseiller et partisan. L'Assemblée suspend provisoirement le roi de ses fonctions. Ce dernier et Marie-Antoinette restent sous surveillance.

11. Les derniers jours de l'Assemblée nationale constituante

La majorité de l'Assemblée préférant une monarchie constitutionnelle plutôt qu'une république, les diverses factions parviennent à un compromis qui souligne les pouvoirs donnés à Louis XVI dans la Constitution de 1791 : il lui faut prêter serment à la Constitution. Un décret déclare que toute rétraction de sa part ou toute levée d'armée pour faire la guerre contre la nation ou toute autorisation qu'il donnerait à quelqu'un d'autre de le faire en son nom équivaldrait, de fait, à une abdication. Mais les réclamations publiques en faveur d'une république se manifestent de plus en plus. Brissot* rédige une pétition demandant qu'aux yeux de la nation, Louis XVI soit déposé en raison de sa fuite. Le 17 juillet 1791, une immense foule se rassemble sur le Champ-de-Mars pour signer la pétition. Danton et Desmoulins prononcent

des discours passionnés. L'Assemblée fait appel aux autorités municipales pour préserver l'ordre public. La Garde nationale dirigée par Lafayette affronte la foule. Les soldats commencent par répondre à une barricade de pierres en tirant en l'air. La foule ne recule pas et Lafayette ordonne à ses hommes de tirer. Cet affrontement ne fait pas moins de cinquante morts. A la suite de ce massacre, les autorités font interdire beaucoup de clubs patriotiques ainsi que les journaux radicaux comme *L'Ami du Peuple* de Marat*. Danton s'enfuit en Angleterre. Desmoulins et Marat se cachent.

Entre temps, la menace renouvelée venant de l'étranger grandit : l'empereur d'Autriche Léopold II*, Frédéric II de Prusse et le frère de Louis XVI, le comte d'Artois, publient, le 27 août 1791, la Déclaration de Pillnitz, qui exige la liberté totale de Louis XVI et la dissolution de l'Assemblée, et promet l'invasion de la France si les autorités révolutionnaires refusent ces conditions. Cette déclaration compromet Louis XVI. L'Assemblée ne montre aucun respect pour les ordres de ces monarques étrangers, et la menace d'utiliser la force a pour conséquence la militarisation des fronts. Même avant la fuite à Varennes, les membres de l'Assemblée avaient (à la suite d'une intervention de Robespierre) décidé de s'exclure de la législature qui devait leur succéder, à savoir l'Assemblée législative. Ils rassemblent alors les différentes lois constitutionnelles qu'ils font passer en une seule constitution promulguée le 4 septembre 1791. Ils la soumettent à Louis XVI qui l'accepte neuf jours plus tard.

12. L'Assemblée législative

Avec la Constitution de 1791, la France est dirigée comme une monarchie constitutionnelle. Le roi doit partager son pouvoir avec l'Assemblée législative élue, mais il conserve son veto suspensif royal, valable pour une durée maximum de quatre ans, ainsi que le droit de nommer les ministres. L'Assemblée législative se réunit pour la première fois le 1er octobre 1791 et

tombe en déliquescence moins d'un an plus tard. Elle se compose de 165 Feuillants (monarchistes constitutionnels) à droite, d'environ 330 Girondins (des républicains libéraux) et des Jacobins (révolutionnaires radicaux) à gauche et d'à peu près 250 députés ne cautionnant aucune faction. Dès le début, le roi utilise son veto contre la loi qui menace les émigrés de mort et qui décrète que tout prêtre réfractaire doit prêter serment sous huit jours à la Constitution civile du clergé. En un an, des désaccords portant sur ce dernier point mènent à une grave crise constitutionnelle.

13. La guerre

La politique de cette époque précipite inévitablement la France dans une guerre contre l'Autriche et ses alliés. Le roi, les Feuillants et les Girondins veulent absolument déclarer la guerre. Le roi (et beaucoup de Feuillants avec lui) attend de la guerre qu'elle accroisse sa propre popularité. Il prévoit, en plus, l'opportunité de tirer le bénéfice d'une défaite (laquelle affaiblirait la Révolution) : n'importe quel résultat le rendrait plus fort. Les Girondins veulent exporter la Révolution à travers toute l'Europe. Seuls certains Jacobins radicaux s'opposent à la guerre, préférant consolider la Révolution en France. L'empereur autrichien Léopold II, frère de Marie-Antoinette, aurait pu éviter la guerre, mais il meurt le 1er mars 1792. La France déclare la guerre à l'Autriche le 20 avril 1792 et la Prusse s'allie à cette dernière quelques semaines plus tard. Après quelques escarmouches qui mirent la France en difficulté, le premier engagement militaire significatif a lieu avec la bataille de Valmy, le 20 septembre 1792, et constitue une victoire française. Néanmoins, au même moment, la France est troublée par des événements intérieurs.

14. La crise constitutionnelle

Dans la nuit du 10 août 1792, des insurgés soutenus par une nouvelle Commune de Paris révolutionnaire attaquent les Tuileries. Le roi et la reine deviennent les prisonniers de l'Assemblée, et une session extraordinaire de l'Assemblée législative ne rassemblant presque que des Jacobins, suspend la monarchie. Ce qui reste du gouvernement national dépend du soutien de la Commune insurrectionnelle. Il est prévu de remplacer l'Assemblée législative par la Convention nationale chargée de rédiger une nouvelle constitution. A la suite de la victoire prussienne lors de la bataille de Longwy, le 23 août 1792, des groupes d'assassins se lèvent dans les prisons pour abattre 1 200 hommes et envoient une circulaire aux autres villes de France, les invitant à suivre cet exemple. La situation anarchique perdure jusqu'à ce que la Convention nationale devienne le nouveau gouvernement de la France, lors de la réunion du 21 septembre 1792. Le lendemain, ce nouveau gouvernement abolit la monarchie et proclame la République. Cette date est adoptée plus tard et de façon rétroactive comme le commencement de l'an I du calendrier républicain.

15. La Convention nationale

Dans la nouvelle République le pouvoir législatif revient à la Convention. Les Girondins sont le parti le plus influent à la Convention. Dans le Manifeste de Brunswick du 25 juillet 1792, les armées autrichienne et prussienne ont menacé de représailles la population française au cas où elle refuserait de restaurer la monarchie. Par conséquent, Louis XVI est envisagé comme conspirant avec les ennemis de la France. Le 20 novembre 1792, des preuves impliquant le roi dans des complots visant à renverser la Révolution sont découvertes aux Tuileries. Son procès s'ouvre le 11 décembre ; le 17 janvier 1793, Louis XVI est condamné à mort pour « conspiration contre la liberté publique et la sécurité générale » à une faible majorité par la Convention. Son exécution le 21 janvier 1793 provoque la guerre contre l'Angleterre et la Hollande. Marie-Antoinette suit son mari à la guillotine le 16

octobre 1793.

Après la défaite du général Dumouriez, battu par les Autrichiens à Neerwinden le 18 mars 1793, la République est menacée et la conscription devient nécessaire. Les prix augmentent et les Sans-culottes manifestent. Les activités contre-révolutionnaires commencent dans certaines régions, en particulier en Vendée, où la rébellion catholique débute en mars 1793. Le Tribunal révolutionnaire, qui permette des procès rapides contre les ennemis de la République, est créé le 10 mars 1793. En avril, Dumouriez se rend aux Autrichiens et tente d'organiser une marche sur Paris pour restaurer la monarchie. Cette trahison ouverte combinée à une guerre civile en province conduit à un recours aux solutions extrêmes. Les Girondins souffrant d'être associés à Dumouriez, intentent un procès à Marat, le président des jacobins, par le biais du Tribunal révolutionnaire ; mais Marat est acquitté le 24 avril 1793. Ensuite, les Girondins jettent leur dévolu sur René Hébert, éditeur du journal radical *Le Père Duchesne*, et sur d'autres membres radicaux de la Convention qui sont arrêtés le 24 mai. Ces agissements provoquent l'invasion de la Convention par les Sans-culottes le 27 mai et la chute des Girondins le 2 juin. L'alliance des Jacobins et des sans-culottes devient le véritable centre du nouveau gouvernement. La politique se radicalise considérablement.

Le Comité de Salut public passe sous le contrôle de Robespierre, et la Convention, dominée par les Jacobins, enclenche la Terreur le 17 septembre 1793, avec la loi des suspects : elle autorise l'arrestation de quiconque pour n'importe quel motif de suspicion. Au moins 1 200 personnes sont guillotonnées, la plupart du temps à la suite d'accusations d'activités contre-révolutionnaires à peine fondées. Le moindre soupçon de pensée ou d'activité contre-révolutionnaire (ou dans le cas d'Hébert, de zèle révolutionnaire excédant celui de ceux au pouvoir) peut faire figurer n'importe qui au rang de suspect, le procès étant, la plupart du temps, assez expéditif.

Le 10 octobre 1793, la Convention établit « le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix », ce qui suspend toute application de la nouvelle Constitution. Le 31 octobre 1793, les dirigeants girondins sont exécutés. Le 24 mars 1794, Robespierre exécute les dirigeants des *ultras*. Les modérés suivent à la guillotine le 5 avril 1794. A la suite de ces exécutions, le soutien qu'apportait le peuple à Robespierre diminue fortement. Le 10 juin, avec la loi du 22 prairial, ce dernier élargit la définition d'ennemi du peuple et ouvre la voie à la Grande Terreur. La nécessité de ces mesures semble moins apparente après la grande victoire de l'armée française à Fleurus, le 26 juin, qui garantit la sécurité de la République. Le 27 juillet 1794, la Convention se révolte contre les excès de la Terreur : les membres modérés, associés à ceux qui sont encore plus radicaux que Robespierre et qui craignent de devenir ses victimes, le renversent et l'exécutent, avec plusieurs membres du Comité de Salut public. Le nouveau gouvernement est surtout composé de Girondins ayant survécu à la Terreur. La loi du 22 prairial est abrogée le 1^{er} août 1794, ce qui permet la libération des prisonniers et en novembre 1794, on ferme le club des Jacobins.

B. La Révolution française contre l'Eglise, et la déchristianisation⁶

1. La réunion des Etats généraux

Lors de la réunion des Etats généraux, le 5 mai 1789, le Tiers état demande que la révision des pouvoirs se fasse en commun par les trois ordres, son but étant de faire des Etats une assemblée unique où aucune distinction ne serait faite entre les « ordres » et où le vote par tête serait instauré. Moins du quart du clergé défend cette réforme. Dès le 23 mai 1789, le clergé, réunis à la maison de l'archevêque de Bordeaux, convient que le pouvoir des députés doit être révisé par l'assemblée générale des Etats. Lorsque les membres du Tiers état se proclament, le 17 juin, « Assemblée nationale », la majorité du clergé décide de se joindre à eux, le 19 juin.

Durant la nuit du 4 août 1789, à la demande du vicomte de Noailles, l'Assemblée se prononce avec enthousiasme pour l'abolition de tous les privilèges et droits féodaux, et pour l'égalité de tous les Français. Un rude coup est ainsi porté à la richesse du clergé. La pluralité des bénéfices et les annates sont abolies. Deux jours plus tard, le haut clergé, dont l'inquiétude grandit, exige un autre débat sur le vote. Le résultat en est l'abolition pure et simple de la dîme, sans aucune compensation. Dans le cours de la discussion, Buzot déclare que les propriétés du clergé appartiennent maintenant à la nation.

2. La Déclaration des droits de l'homme

Avant de doter la France d'une constitution, l'Assemblée juge nécessaire de rédiger une « déclaration des droits de l'homme et du citoyen », en

⁶ Pour une exposition anglaise équilibrée, voir Nigel Aston, *The French Revolution, 1789-1804, Authority, Liberty and the Search for Stability*, Basingstoke, Palgrave, 2004, pp. 113-118.

préambule de la Constitution. La proposition de Camus d'y ajouter une déclaration des devoirs du citoyen est rejetée. La Déclaration des droits de l'homme mentionne en son préambule qu'elle fut rédigée en présence et sous les auspices de l'Être suprême. Cependant, des trois articles soumis par le clergé et garantissant le respect dû à la religion et au culte public, deux sont rejetés à la suite des discours du pasteur protestant Rabaut de Saint-Etienne* et de Mirabeau*. Le seul article se rapportant à la religion est celui-ci : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi » Il est manifeste que l'Assemblée souhaite que le catholicisme cesse d'être la religion d'Etat et que la liberté de culte prévale. Elle déclare par la suite les protestants éligibles à toutes les fonctions (24 décembre 1789), restitue leurs biens et leur statut de citoyens français aux héritiers de réfugiés protestants (10 juillet et 9 décembre 1790) et prend des mesures favorables aux juifs (28 janvier, 26 juillet et 16 août 1790). Il devient vite évident au travers des débats sur la constitution civile du clergé que l'Assemblée souhaite que l'Eglise catholique soit soumise à l'Etat et régie par lui.

L'idée de confisquer les biens du clergé afin de satisfaire les exigences financières de l'Etat fait son chemin dans un certain nombre de journaux et de pamphlets. Cette idée, suggérée dès le 8 août par le marquis de Lacoste, est reprise le 24 septembre par l'économiste Dupont de Nemours. Le 10 octobre, elle est soutenue au nom du Comité des Finances dans un rapport de Talleyrand, évêque d'Autun, qui fut, ironiquement, un des deux agents généraux chargés de défendre les intérêts financiers du clergé français sous l'Ancien régime. Le 12 octobre, Mirabeau demande à l'Assemblée de décréter que les biens de l'Eglise sont propriétés de la nation et qu'ils soient utilisés pour subvenir aux besoins des prêtres, dont le salaire ne doit pas être inférieur à 1 200 livres. Le projet est débattu du 13 octobre au 2 novembre. L'abbé de Montesquieu et l'abbé Maury s'y opposent et contestent les estimations de la richesse du clergé ; ils proposent que ces biens soient simplement gagés pour un prêt de 400 000 000 de livres à la nation. Les

partisans de la confiscation soutiennent que le clergé a cessé d'être un ordre et que l'Etat est en droit de revendiquer les biens de l'Eglise. Ils ajoutent que le gouvernement royal n'a jamais expressément reconnu le clergé comme propriétaire, et que Louis XV avait, en 1749, interdit au clergé de recevoir quoi que ce soit sans l'accord de l'Etat. En outre, il avait confisqué les biens de la société de Jésus. Finalement, le 2 novembre 1789, l'Assemblée décide de placer à la disposition de la Nation tous les biens du clergé.

Le 13 février 1790, l'Assemblée, sous l'influence des propositions plus radicales de Barnave et de Thouret, décrète non seulement que la loi ne reconnaît plus les vœux monastiques, mais aussi que les congrégations et ordres religieux seront abolis en France et qu'aucun autre ordre ne pourra être fondé à l'avenir. Après avoir projeté une abolition partielle des ordres monastiques, l'Assemblée vote finalement leur abolition totale.

La proposition de Cazalès du 17 février appelant à la dissolution de l'Assemblée nationale, ainsi que les efforts du clergé pour empêcher les catholiques de se porter acquéreur des biens confisqués à l'Eglise sont à l'origine de représailles de la part de l'Assemblée. Le 17 mars 1790, celle-ci décide la vente aux municipalités de 400 000 000 de livres de biens ecclésiastiques confisqués ; les municipalités pourront, à leur tour, les revendre à des particuliers. Le 14 avril 1790, l'Assemblée décide que le maintien du culte catholique doit être financé sans avoir recours aux revenus provenant des anciens biens ecclésiastiques, et qu'une somme limitée, fixée à 133 000 000 de livres pour la première année, sera allouée au clergé par le budget. Le 17 avril, les biens ecclésiastiques sont décrétés propriété nationale. Finalement, le 9 juillet, il est décrété que ces biens seront mis en vente.

3. La Constitution civile du clergé

Le 6 février 1790, l'Assemblée charge son Comité ecclésiastique, nommé le 20 août 1789 et composé de quinze membres, de préparer la réorganisation du clergé ; quinze nouveaux membres sont ajoutés au comité le 7 février. Ce comité est composé de disciples des philosophes, qui plaçaient la religion sous l'autorité de l'Etat. Les membres de ce comité furent particulièrement furieux contre le clergé après le discours consistorial du 22 mars 1790 dans lequel Pie VI condamna certaines des mesures prises par l'Assemblée constituante.

Le Comité est aussi fâché d'entendre que le mécontentement des catholiques de l'ouest et du sud de la France était à l'origine de troubles. L'élection du protestant Rabaut de Saint-Etienne à la présidence de l'Assemblée nationale, en particulier, cause un grand émoi à Toulouse et à Nîmes. La Constitution civile du clergé est donc rédigée sous l'influence de ces événements et est finalement soumise à l'Assemblée le 29 mai 1790. Bonal, évêque de Clermont, demande que le projet soit soumis à une assemblée ecclésiastique ou au pape, mais l'Assemblée n'y donne pas suite et examine la Constitution civile du clergé du 1^{er} juin au 12 juillet 1790, date à laquelle le projet est ratifié.

La Constitution comprend quatre titres.

Titre I : Les fonctions ecclésiastiques

Les limites diocésaines correspondent désormais à celles des départements, cinquante-sept évêchés sont donc supprimés. Le titre d'archevêque est aboli. Sur quatre-vingt-trois évêchés, dix sont nommés évêchés métropolitains et obtiennent juridiction sur les diocèses voisins. Aucune partie du territoire français ne peut reconnaître l'autorité d'un évêque, ou de l'un de ses délégués, vivant à l'étranger. Charges canoniques, prébendes et prieurés sont abolis. Il n'y aura plus de postes sacerdotaux consacrés spécifiquement aux fondations de messe. Tous les appels à Rome sont interdits.

Titre II : Nominations aux bénéfices

Les évêques seront nommés par l'assemblée électorale du département, puis seront consacrés par l'évêché métropolitain. Ils jureront fidélité à la Nation, au roi, à la loi et à la Constitution. Ils ne devront en aucun cas chercher l'aval du pape. Les prêtres de paroisse seront élus par les assemblées électorales des districts ; par conséquent, tout citoyen, même protestant, juif, ou catholique non-pratiquant, peut élire des prêtres à des fonctions ecclésiastiques. En outre, le premier devoir des prêtres et évêques est de jurer fidélité à la Constitution, qui refuse au Saint-Evêché tout pouvoir effectif sur l'Eglise française.

Titre III : Le salaire des ministres du culte

La Constitution fixe le salaire de l'évêque de Paris à 51 000 livres, des évêques des villes de plus de 50 000 habitants à 20 000 livres, des autres évêques à 12 000 livres, et celui des curés de 6 000 à 1 200 livres. Pour le bas clergé, il s'agit d'une amélioration de ses conditions matérielles.

Le titre IV, dont le thème est la résidence des prêtres et évêques, impose des règles très strictes concernant les absences de ces derniers.

A la fête de la Fédération du 14 juillet 1790, Talleyrand et trois cents prêtres officiant à l'autel de la patrie érigé sur le Champ-de-Mars, portent l'écharpe tricolore sur leur habit sacerdotal et demandent à Dieu de bénir la Révolution. Des délégations de tous les départements français sont présentes pour assister, ce jour, à l'inauguration d'une sorte de culte de la patrie, à l'origine de tous les cultes révolutionnaires.

Le 10 juillet 1790, dans un courrier confidentiel, Pie VI exprime à Louis XVI son inquiétude au sujet de ce projet. Il charge deux ecclésiastiques, Champion de Cicé et Lefranc de Pompignan, tous deux ministres de Louis XVI, d'exhorter le roi à ne pas ratifier la Constitution civile du clergé. Le 28 juillet, dans une lettre au pape, Louis XVI écrit qu'il sera contraint, la mort

dans l'âme, de promulguer la Constitution et qu'il se réserve le droit de demander des concessions dès que possible. Cependant, il indique que sa vie et celle des siens seraient mises en danger s'il refusait de signer. Le pape lui répond le 17 août que son opinion sur la Constitution n'a pas changé, mais qu'il ne fera aucune déclaration publique sur le sujet avant de consulter le Sacré Collège. Le 24 août, le roi promulgue la Constitution, ce qui lui vaut des critiques de la part du pape dans un courrier confidentiel du 22 septembre.

A la fin d'octobre 1790, quelques évêques publient l'« Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé », rédigée par Boisgelin, archevêque d'Aix, dans laquelle ils rejettent la Constitution et appellent les fidèles à en faire de même. Cette publication marque le début d'un conflit ouvert entre l'épiscopat et la Constitution.

Le 27 novembre 1790, suite à un discours de Mirabeau, un décret stipule que tous les évêques et prêtres doivent prêter serment à la Constitution dans la semaine, sous peine de perdre leur fonction, et que ceux qui refuseraient et continueraient leur fonctions sacerdotales seront poursuivis pour trouble à l'ordre public. Le roi, très troublé par ce décret, finit par l'accepter, le 26 décembre 1790, afin de ne pas déclencher un conflit ouvert. Une grande partie du bas clergé éprouve de la sympathie pour la Révolution, mais suite à la Constitution civile, le clergé se divise en deux catégories. D'une part, les non-jureurs, ou prêtres réfractaires, sont loyaux à Rome et refusent de prêter serment. D'autre part, les jureurs, ou prêtres constitutionnels, ont prêté serment à la Constitution civile du clergé. Sur les cent vingt-cinq évêques, seuls quatre prêtent serment : Talleyrand d'Autun, Brienne de Sens, Jarente d'Orléans et Lafond de Savine de Viviers, ainsi que trois évêques assistants, Gobel, évêque coadjuteur de Bâle, Martial de Brienne, évêque coadjuteur de Sens, et Dubourg-Miraudet, évêque de Babylone. Beaucoup de prêtres refusent de prêter serment dans les grandes villes, mais les statistiques sont plus difficiles à obtenir en ce qui concerne les communes plus petites et le

pays entier.

Les Archives nationales conservent aujourd'hui les documents envoyés à l'Assemblée constituante par les autorités administratives de 42 départements. Dans ces départements, 13 118 prêtres prêtèrent serment, sur 23 093 prêtres appelés à le faire. Ainsi, sur cent prêtres, cinquante-sept sont jureurs contre quarante-trois non-jureurs.

Le 5 février 1791, l'Assemblée constituante interdit à tous les prêtres non-jureurs de prêcher en public. En mars ont lieu les élections qui doivent pourvoir aux postes vacants de l'évêché et des paroisses, sur fond de troubles grandissants dans l'Eglise catholique française. Alors qu'il assiste à la création de l'Eglise constitutionnelle en France, Pie VI condamne la Constitution civile dans une annonce solennelle au clergé et au peuple du 13 avril 1791. Le 2 mai 1791, l'annexion du comtat Venaissin et de la ville d'Avignon par les troupes françaises marque la rupture des relations diplomatiques entre la France et Rome. A partir de mai 1791, il n'y a plus à Paris de nonce apostolique, ni d'ambassadeur de France à Rome. L'annonce de Pie VI encourage la résistance des catholiques contre la Révolution. Le 7 mai 1791, l'Assemblée décide alors que les prêtres non-jureurs, en tant que prêtres habitués, peuvent continuer à dire la messe dans les églises paroissiales ou célébrer leurs offices dans d'autres églises à la condition qu'ils respectent les lois et n'appellent pas à la révolte contre la Constitution civile. Finalement, le 9 juin 1791, l'Assemblée interdit la publication en France de tous les projets de loi et décrets de la cour de Rome, jusqu'à ce qu'ils aient été examinés et autorisés par l'Assemblée. C'est ainsi qu'un schisme eut lieu entre la France révolutionnaire et Rome.

4. L'Assemblée législative

L'Assemblée législative s'empare alors de la question des prêtres non-

jureurs. Le 29 novembre, sur la proposition de François de Neufchâteau, elle décide que, si les prêtres non-jureurs ne prêtent pas le serment civil sous huit jours, ils seront dépossédés de tout salaire et placés sous la surveillance des autorités civiles. En outre, s'ils sont à l'origine de troubles dans leur résidence, ils devront être bannis, voire emprisonnés pendant un an, s'ils persistent à rester, et pendant deux ans s'ils sont reconnus coupables d'avoir appelé à la désobéissance au roi. Finalement, elle prive les prêtres non-jureurs de leur droit d'exercice du culte. Elle demande également aux départements les listes des jureurs et non-jureurs afin d'écraser la rébellion qui se cache sous les traits d'une dissidence simulée dans l'exercice de la religion catholique.

Une annonce papale du 19 mars 1792 renouvelle la condamnation de la Constitution civile et menace d'excommunication tout prêtre jureur qui ne se rétracte pas après soixante jours, ainsi que tout catholique qui demeure fidèle à ces prêtres. L'Assemblée répond par le décret du 27 mai 1792 qui déclare que tous les prêtres non-jureurs risquent d'être expulsés par le directoire de leur département à la demande de vingt citoyens et que, en cas de retour après expulsion, ils encourent une peine de dix ans d'emprisonnement. Louis y oppose son veto. S'ensuit un bras de fer entre l'Assemblée et Louis XVI. Le 3 juin 1792, l'Assemblée décrète l'établissement d'un camp près de Paris où 20 600 volontaires seront chargés de garder le roi. Lors du conseil des ministres, Roland lit une lettre à Louis dans laquelle il lui demande d'approuver les décrets de novembre et de mai contre les prêtres non-jureurs. Mais il est renvoyé par le roi, à la suite de quoi la population parisienne se soulève et envahit les Tuileries, le 20 juin 1792. Durant plusieurs heures, le roi et sa famille sont la risée du public et les victimes de tentatives d'agression. Après le manifeste public du duc de Brunswick du 25 juillet 1792 au nom des forces de coalition contre la France, et à la suite de la déclaration de « la patrie en danger » de la part de l'Assemblée, des pétitions circulent demandant la déposition du roi. Celui-ci est (justement) accusé d'entretenir des relations secrètes avec des

souverains étrangers. Le 10 août, à la tête de la Garde nationale, Santerre, Westermann et Fournier l'Américain attaquent les Tuileries, défendues par huit cents soldats suisses. Louis refuse de se défendre et trouve refuge avec sa famille à l'Assemblée législative. L'Assemblée passe alors un décret qui suspend les pouvoirs du roi, établit un programme d'éducation pour le jeune dauphin, et convoque une Convention nationale. Louis XVI est ensuite emprisonné au Temple sur ordre de la Commune insurrectionnelle de Paris.

Les troubles se répandent à travers la France sous l'effet de la menace d'une invasion étrangère et les arrestations de prêtres non-jureurs se multiplient. Dans un effort pour les faire céder, l'Assemblée décide, le 15 août, que le serment ne consistera plus qu'en la promesse de respecter, de toutes ses forces, la liberté, l'égalité et la loi. Cependant, la plupart des prêtres non-jureurs s'obstinent à refuser ce deuxième serment. Le 26 août, l'Assemblée décrète que ceux-ci seront expulsés du royaume dans quinze jours, et que ceux qui resteront ou reviendront en France seront ensuite déportés en Guyane, ou passibles d'une peine de dix ans d'emprisonnement. Cette tentative ferme d'écraser l'Eglise réfractaire entraîne une révolte ouverte contre la Révolution. Un grand nombre de paysans prennent les armes en Vendée. Cette nouvelle, ainsi que celle de l'invasion de la Champagne par l'armée prussienne, sème la panique à Paris, et provoque les Massacres de septembre : dans les prisons de la Force, de la Conciergerie et à l'abbaye Saint-Germain, au moins 1 200 prisonniers sont massacrés au hasard. L'Assemblée législative achève son terme avec deux mesures visant l'Eglise : d'abord, elle prive les prêtres du droit d'enregistrer les naissances, les mariages et les décès ; ensuite, elle autorise le divorce.

5. La Convention nationale, la République jacobine et la Terreur

L'ouverture de la Convention nationale a lieu le 21 septembre 1792, le lendemain de la victoire de Dumouriez sur la Prusse à Valmy. L'évêque

constitutionnel Henri Grégoire* proclame la République française lors de la première session. Il est entouré, dans l'Assemblée, de quinze évêques et de vingt-huit prêtres constitutionnels. Pourtant, le clergé constitutionnel à son tour est vite considéré comme suspect par une grande partie de la Convention, hostile au christianisme dans son ensemble.

Dès le 16 novembre 1792, Cambon exige que les traitements des prêtres soient supprimés et que, et à dater de ce jour, aucune religion ne soit subventionnée par l'Etat, mais la motion est rejetée. La hardiesse de la Convention, lors de sa présidence du jugement et de l'exécution de Louis XVI, le 21 janvier 1793, est contrebalancée par une politique religieuse plus mesurée. En effet, la Convention craint d'inquiéter les peuples de Savoie et de Belgique, que ses armées sont alors en train d'annexer à la France.

Du 10 au 15 mars 1793, des insurrections majeures éclatent en Vendée, en Anjou et dans une partie de la Bretagne. Dans le même temps, Dumouriez, après avoir été défait à Neerwinden, cherche à retourner son armée contre la Convention. Il se rend donc aux Autrichiens et passe à l'ennemi. Cette trahison effraie la Convention. Elle instaure par conséquent un Tribunal révolutionnaire le 9 mars, et le Comité de Salut public, le 6 avril, qui jouit des complets pouvoirs exécutifs. Des mesures de plus en plus sévères sont prises, notamment à l'encontre du clergé non-jureur. Le 18 février 1793, la Convention vote une prime de cent livres à quiconque dénonce un prêtre susceptible d'être déporté. Le 1^{er} mars, des émigrés sont condamnés au bannissement à vie et leurs biens sont confisqués. Le 18 mars, il est décrété que tout émigré ou prêtre déporté arrêté sur le territoire français sera exécuté dans les vingt-quatre heures. Le 23 avril, il est décidé que tout ecclésiastique, prêtre ou moine qui n'a pas prêté le serment imposé par le décret du 15 août 1792 sera déporté en Guyane. Même les prêtres ayant prêté serment encourent la même peine si six citoyens les dénoncent pour manque de citoyenneté. Les représentants en mission de la Convention, Fréron et Ballas à Marseille et Toulon, Tallien* à Bordeaux et Carrier* à

Nantes perpètrent des massacres au nom de la République. A Paris, le Tribunal révolutionnaire, inspiré par le procureur Fouquier-Tinville, inaugure le règne de la Terreur. La proscription des Girondins par les Montagnards, le 2 juin 1793, marque un durcissement de la politique de la Convention.

L'assassinat de Marat par Charlotte Corday, le 13 juillet 1793, donne lieu à des manifestations extravagantes à la mémoire du révolutionnaire, à Paris et dans toute la France.

Des nouvelles arrivent relatant des insurrections à Caen, Marseille, Lyon et Toulon. Pendant ce temps, on apprend que les Espagnols font une incursion dans le Roussillon, les Piedmontais en Savoie, les Autrichiens à Valenciennes, et que les rebelles vendéens ont battu Kléber à Torfou en septembre 1793. La Convention décrète un soulèvement en masse pour sauver la République de ses ennemis. Au même moment, elle fait voter la loi des suspects du 17 septembre 1793, qui autorise quasiment tout emprisonnement, à la suite de quoi 30 000 personnes sont jetées en prison. La France fait de la délation un commerce. La reine Marie-Antoinette est guillotinée le 16 octobre 1793.

Sur le plan religieux, un nouvel élément fait surface. En effet, le clergé constitutionnel, accusé de sympathie avec les Girondins, en vient à être suspecté autant que les prêtres non-jureurs. Par ailleurs, de nombreux conflits éclatent entre prêtres constitutionnels et autorités civiles concernant le décret de la Convention qui interdit aux prêtres de demander à de futurs mariés s'ils sont baptisés, s'ils sont allés à confesse, ou s'ils sont divorcés. Les évêques constitutionnels refusent de se soumettre à la Convention lorsque celle-ci leur demande de célébrer des mariages de prêtres. Malgré l'exemple de l'évêque constitutionnel Thomas Lindet*, député de la Convention, qui fut applaudi par l'Assemblée à l'annonce de son mariage, et celui de Gobel, évêque de Paris, qui nomme un prêtre marié à un poste à Paris, la majorité des évêques constitutionnels demeurent hostiles au

mariage des prêtres. Le conflit qui les oppose à la Convention apparaît au grand jour lorsque, le 19 juillet 1793, un décret de la Convention décide que les évêques qui auront entravé, directement ou indirectement, le mariage de prêtres seront déportés et remplacés. En octobre, la Convention déclare que les prêtres constitutionnels eux-mêmes seront déportés s'ils sont coupables de manque de citoyenneté.

Les mesures prises par la Convention afin de substituer le calendrier révolutionnaire au calendrier grégorien montre que la tendance à la déchristianisation est forte en son sein. Ainsi, le repos du décadi, tous les dix jours, remplace celui du dimanche. Le 19 septembre 1793, la Convention charge Léonard Bourbon de réunir les actes de bravoure des républicains dans un ouvrage destiné à remplacer les vies des saints dans les écoles.

Les représentants de la Convention envoyés en province ferment les églises, pourchassent les citoyens suspectés de pratiques religieuses, tentent de forcer les prêtres à se marier et menacent de déportation pour manque de citoyenneté ceux qui s'obstinent à rester en poste. La persécution des idées chrétiennes débute. Sous la menace de la Commune de Paris, Gobel, évêque de Paris, et treize membres de son clergé, sont forcés de présenter leur démission à la barre de la Convention, le 7 novembre 1793 ; ils sont suivis par plusieurs évêques constitutionnels.

Les Montagnards qui considèrent le culte nécessaire remplacent la messe dominicale par la messe civile du décadi. Après avoir échoué à réformer et nationaliser le catholicisme, ils tentent de mettre en place une sorte de culte civil, une continuation du culte de la patrie inauguré lors de la fête de la Fédération du 14 juillet 1790. Notre-Dame de Paris est transformée en temple de la Raison, où la fête de la Raison est célébrée le 10 novembre. Le 23 novembre 1793, Chaumette* passe une loi fermant toutes les églises de la capitale. Cet exemple est suivi en province où de nombreuses églises, tant en ville qu'à la campagne, sont fermées au culte catholique. La Convention

offre également, par décret, une récompense à tout prêtre reniant sa foi. Ceux-ci se voient offrir une pension versée par l'Etat. Le 20 novembre 1793, des hommes, des femmes et des enfants habillés de vêtements sacerdotaux dérobés à l'église de Saint-Germain-des-Prés traversent l'enceinte de la Convention. Laloï, qui préside la séance, les félicite, déclarant qu'ils effacent dix-huit siècles d'erreur.

En dépit du rôle joué par Chaumette et la Commune de Paris dans ce violent processus de déchristianisation, il n'est pas correct de les tenir pour seuls responsables. En effet, un Indulgent, Thuriot*, l'ami de Danton, en est un des instigateurs les plus violents. La raison pour laquelle Robespierre, qui veut répliquer à ces excès, doit s'attaquer aux Enragés et aux Indulgents est donc évidente.

Un mouvement réactionnaire ne tarde pas à se créer. Dès le 21 novembre, Robespierre critique la déchristianisation. Le 5 décembre, il fait voter à la Convention un manifeste destiné aux nations européennes dans lequel les membres déclarent chercher à protéger la liberté de foi. Le 7 décembre, il soutient la motion déposée par le Comité de Salut public, qui dénonce l'effet néfaste de la violence et de l'intolérance des représentants de la Convention en province et qui interdit à l'avenir toute violence ou menace contraire à la liberté de culte. Ces décrets soulèvent évidemment des conflits entre Robespierre et ses opposants tels qu'Hébert et Cloots*. Dans un premier temps, il envoie ses ennemis à l'échafaud : Hébert et Cloots sont guillotins en mars 1794, Chaumette et Gobel en avril. Mais Robespierre envoie à l'échafaud, en avril également, les modérés Desmoulins et Danton, qui veulent mettre fin à la Terreur.

Le 6 avril 1794, Robespierre charge Couthon* de proposer, au nom du Comité de Salut public, l'instauration d'un culte en l'honneur de l'Être suprême. Le 7 mai, Robespierre en personne présente à la Convention le projet de la nouvelle religion.

II. Les principaux discours de Robespierre relatifs à l'instauration du culte de l'Être suprême

A. *Discours pour la liberté des cultes prononcé par Maximilien Robespierre aux Jacobins le 1er frimaire an II / 21 novembre 1793*⁷

L'interprétation de ce discours religieux de Robespierre fait l'objet de nombreux commentaires. En guise d'introduction, nous pouvons considérer la remarque suivante :

Dans le discours robespierriste, la cité vertueuse n'a ni visage ni contenu. C'est un artifice rhétorique, ce n'est pas une politique. En réalité, le discours relatif à l'ordre de la vertu ne parle pas de la cité future, de la république, si ce n'est sous une forme indirecte, vague et hyperbolique ; il parle de la Terreur, et seulement de la Terreur.⁸

L'interprétation qui consiste à voir des intentions politiques dans tous les écrits de Robespierre est compréhensible. Même dans un discours intitulé « Pour la liberté des cultes », Robespierre commence sa harangue par des références d'ordre politique :

Est-il vrai que nos plus dangereux ennemis soient les restes impurs de la race de nos tyrans, les odieux captifs dont les noms servent encore de prétexte à la politique criminelle de quelques rebelles, et surtout des puissances étrangères ? Je vote en mon cœur pour que la race des tyrans disparaisse de la terre, mais puis-je m'aveugler sur la situation de mon pays au point de croire que cet événement suffiroit pour éteindre le foyer des conspirations qui nous déchirent ? A qui persuadera-t-on que la punition de la méprisable soeur de Capet en imposeroit plus à nos ennemis que celle de Capet lui-même et de sa

⁷ Voir *Gazette nationale ou le Moniteur universel*, No. 66, p. 266-267 (*Moniteur*, XVIII, 507) ; Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 194-201 ; Maximilien Robespierre, *Discours sur la religion, la République, l'esclavage*, Paris, Editions de l'Aube, 2006, pp. 45-52.

⁸ Voir Patrice Gueniffey, *La politique de la Terreur*, Paris, Gallimard, 2000, p. 317.

criminelle compagne ?⁹

Tous les thèmes politiques chers à Robespierre en 1793 – à savoir le mal que représente la monarchie, le danger représenté par les forces rebelles qui risquent de déchirer la France, les innombrables complots qui menacent la République – se retrouvent dans le premier paragraphe de son discours. Même son apparente clémence envers ce qui reste de la famille royale est en réalité une attaque contre Jacques-René Hébert, lequel avait exigé la mort de tous ses membres. Il y a un impact politique manifeste dans les discours de Robespierre.

Cependant, notre discours allie préoccupations politiques et religieuses. En effet, il doit son origine au début de la déchristianisation dans les départements, à l'instar de ce que fit Fouché* dans la Nièvre et dans l'Allier. Nous pouvons remarquer que, tandis que la déchristianisation commence en marge de la Convention nationale, celle-ci y trouve vite de l'intérêt. Le 16 brumaire an II / 6 novembre 1793, la Convention autorise toutes les communes à renier le culte catholique ; la Convention approuve donc la déchristianisation. Le même jour, Léonard Bourdon prononce un discours passionné aux Jacobins contre les abus et les méfaits des prêtres, et le Comité central des Sociétés populaires à Paris (composé d'extrémistes révolutionnaires comme Desfieux, Pereira* ou Proli*) propose que l'Eglise catholique cesse d'être la bénéficiaire de subventions de l'Etat. Le 17 brumaire an II / 7 novembre 1793, les promoteurs de cette pétition, avec Anacharsis Cloots et Léonard Bourdon à leur tête, font pression sur Jean-Baptiste Joseph Gobel*, l'évêque constitutionnel de Paris, pour qu'il renonce à son office épiscopal. Le 20 brumaire an II / 10 novembre 1793, la Commune de Paris, sous l'influence de Chaumette, organise la fête de la Liberté à Notre-Dame. La Convention assiste à une deuxième célébration de cette fête, et décrète (à la demande expresse de Chaumette) que Notre-Dame sera dorénavant dédiée à la Raison. Le 3 frimaire an II / 23 novembre

⁹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 194.

1793 – et ce même après ce discours-ci de Robespierre – la Commune décrète la fermeture de toutes les églises de Paris.

Cette déchristianisation ne se fait pas sans opposition. Des escarmouches verbales ont lieu aux Jacobins le 18 brumaire an II / 8 novembre 1793 entre ses partisans et ses adversaires. La principale opposition est sans aucun doute menée par Robespierre. Le 19 brumaire an II / 9 novembre 1793, au club des Jacobins, il soutient que la déchristianisation est un moyen employé par les hébertistes pour prendre le contrôle du gouvernement de la France. A la Convention nationale, le 27 brumaire an II / 17 novembre 1793, il prévient les députés que la déchristianisation risque de menacer la politique extérieure de la France en s'aliénant des pays neutres. Le discours aux Jacobins du 1er frimaire an II / 21 novembre 1793 est sa première attaque majeure contre la déchristianisation.

Robespierre introduit la question religieuse dans le débat concernant le futur de la République parce qu'il veut aborder les problèmes de fond de cette dernière - et ces problèmes de fond dépassent les détails superficiels du processus politique de la Révolution :

Est-il vrai encore que la principale cause de nos maux soit le fanatisme ? Le fanatisme ! il expire ; je pourrais même dire qu'il est mort. En dirigeant, depuis quelques jours, toute notre attention contre lui, ne la détourne-t-on pas de véritables dangers ?¹⁰

La confiance témoignée ici par Robespierre aux Jacobins s'avère surprenante. En novembre 1793, la République française est loin d'être solide sur ses bases. Néanmoins, Robespierre est persuadé que le « fanatisme » de la rébellion catholique en Vendée est mort *de facto*, que l'attention qui lui est donnée détourne les énergies de la République des dangers réels auxquels elle doit faire face. Ces dangers proviennent, selon Robespierre, de ce que l'Eglise catholique est doctrinalement fausse ; tant

¹⁰ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 195.

que l'endroit où elle se trouvait était connu de la Nation, elle pouvait au moins être surveillée; mais l'apparition de la déchristianisation, et celle d'une renaissance du catholicisme à travers de nouveaux cultes civiques, laisse supposer une menace cachée pour la République :

Vous craignez, dites-vous, les prêtres ! Les prêtres craignent bien davantage les progrès de la lumière. Vous avez peur des prêtres ! et ils s'empressent d'abdiquer leurs titres pour les échanger contre ceux de municipaux, d'administrateurs, et même de présidents de sociétés populaires : croyez seulement à leur amour pour la patrie, sur la foi de leur abjuration subite, et ils seront très contents de vous. [...] Vous ne le serez peut-être pas également d'eux. Avez-vous peur de ces évêques qui, naguère, étoient très attachés à leur bénéfice constitutionnel qui leur rapportait 70 000 livres de rentes, et qui en ont fait le sacrifice dès qu'il était réduit à 6 000 livres ; de ces évêques qui, aujourd'hui, en sollicitent et en ont peut-être obtenu l'indemnité ? Oui, craignez, non pas leur fanatisme, mais leur ambition ; non pas l'habit qu'ils portoient, mais la peau nouvelle dont ils se sont revêtus. Au reste ceci ne s'applique point à tous les prêtres ; je respecte les exceptions, mais je m'obstine à croire qu'elles sont rares.¹¹

Nous avons ici un double thème chez Robespierre. Tout d'abord, ce dernier accepte la survivance du catholicisme à condition que le clergé catholique remplisse ses fonctions religieuses mais n'occupe aucune autre fonction publique¹². Deuxièmement, il tient que la France a besoin de se poser des questions métaphysiques, sous l'éclairage de la raison, sur la signification de la République ; et il soutient qu'un catholicisme discrédité et affaibli ne joue aucun rôle dans ce processus :

Non, ce n'est point le fanatisme qui doit être aujourd'hui, le principal objet de nos inquiétudes. Cinq ans d'une Révolution qui a frappé sur les prêtres, dépose de son impuissance : la Vendée même, son dernier asile, ne prouve point du tout son pouvoir. C'est la politique, c'est l'ambition, ce sont les trahisons de ceux qui gouvernoient jadis, qui ont créé la Vendée ; c'étoient des hommes sans honneur, comme

¹¹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 195.

¹² Voir Maximilien Robespierre, « Sur l'incompatibilité des fonctions de prêtres avec celles de juges », dans : Robespierre, *Oeuvres*, (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome VI, pp. 522 et s.

sans religion, qui traînoient des brigands étrangers ou français au pillage, et non au pied des autels. Encore la force de la République et le zèle du gouvernement actuel les ont-ils frappés à mort, malgré tant d'obstacles et de crimes.

Car, ils ont perdu leurs places d'armes, leurs magasins, la plus grande partie de leur force ; il ne leur reste qu'une horde fugitive dont l'existence ne pourroit être prolongée que par la malveillance et par l'ineptie. Je ne vois plus qu'un seul moyen de réveiller parmi nous le fanatisme, c'est d'affecter de croire à sa puissance. Le fanatisme est un animal féroce et capricieux ; il fuyoit devant la raison : poursuivez-le avec de grands cris, il retournera sur ses pas.¹³

Robespierre révèle ensuite sa profonde frustration face aux déchristianisateurs qui parodient le catholicisme en présentant à la nation une image inversée des superstitions, crédulité et hypocrisie catholiques. C'est une chose que de reconnaître la faillite morale du catholicisme et de railler sa fausseté, c'en est une autre que d'ériger sur ses ruines un culte parallèle ne le lui cédant en rien en matière de farce et de ridicule. Voir ces nouveaux cultes athées prétendre être des religions supposément dédiées à la raison froisse particulièrement Robespierre :

Que des citoyens, animés par un zèle pur, viennent déposer sur l'autel de la patrie, les monumens inutiles et pompeux de la superstition pour les faire servir à son triomphe, la patrie et la raison sourient à ces offrandes. Que d'autres renoncent à telles ou telles cérémonies et adoptent sur toutes choses l'opinion qui leur paroît la plus conforme à la vérité, la raison et la philosophie peuvent applaudir à leur conduite. Mais de quel droit l'aristocratie et l'hypocrisie viendroient-elles ici mêler leur influence à celle du civisme et de la vertu ? De quel droit des hommes inconnus jusqu'ici dans la carrière de la Révolution, viendroient-ils chercher, au milieu de tous ces événemens, les moyens d'usurper une fausse popularité, d'entraîner les patriotes même à de fausses mesures, et de jeter parmi nous le trouble et la discorde ? De quel droit viendroient-ils troubler la liberté des cultes, au nom de la liberté, et attaquer le fanatisme par un fanatisme nouveau ? De quel droit feroient-ils dégénérer les hommages solennels rendus à la vérité pure, en des farces éternelles et ridicules ? Pourquoi permettrait-on de se jouer ainsi de la dignité du peuple, et d'attacher les grelots de la folie au sceptre même de la philosophie.¹⁴

¹³ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 195.

¹⁴ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau

Nous avons ici les prémices de la critique d'une liturgie inutile. Les allusions de Robespierre aux « monuments inutiles et pompeux de la superstition » et à « telles ou telles cérémonies » renvoient au catholicisme, et celles à « un fanatisme nouveau », à « des farces éternelles et ridicules » et aux « grelots de la folie » renvoient, elles, au nouveau culte de la Raison. A l'opposé de ces deux aberrations se trouvent « les hommages solennels rendus à la vérité pure ». Ce qui constitue pour Robespierre ces « hommages solennels » reste encore peu clair à ce stade du discours.

Lui-même député à la Convention nationale, Robespierre fait appel à l'autorité de celle-ci en tant qu'Assemblée nationale pour démentir les rumeurs selon lesquelles la Convention aurait officiellement aboli le culte catholique. Il le nie avec véhémence :

On a supposé qu'en accueillant des offrandes civiques, la Convention avait proscrit le culte catholique. Non, la Convention n'a point fait cette démarche téméraire. La Convention ne la fera jamais. Son intention est de maintenir la liberté des cultes qu'elle a proclamée et de réprimer en même-temps tous ceux qui en abuseroient pour troubler l'ordre public ; elle ne permettra pas qu'on persécute les ministres paisibles du culte, et elle les punira avec sévérité toutes les fois qu'ils oseront se prévaloir de leurs fonctions pour tromper les citoyens et pour armer les préjugés ou le royalisme contre la République. On a dénoncé des prêtres pour avoir dit la messe ! ils la diront plus longtemps si on les empêche de la dire. Celui qui veut les empêcher est plus fanatique que celui qui dit la messe.¹⁵

En réalité, le démenti de Robespierre est prématuré : la Convention n'abolit *de facto* la religion catholique que le 18 floréal an II / 7 mai 1794. L'article XI du décret sur la religion conserve la liberté de culte, mais l'article XII interdit « tout rassemblement aristocratique et contraire à l'ordre public », tandis que l'article XIII, lui, interdit les « prédications fanatiques » comme les « insinuations contre-révolutionnaires ». Ces deux articles ont été écrits pour

et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 195-196.

¹⁵ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 196.

supprimer le culte catholique, mais le décret n'altère pas la portée de l'argument de Robespierre : le député insiste sur la nécessité, suite à la dérégulation du catholicisme, d'institutionnaliser l'identité religieuse de la France, et ce grâce à l'autorité légalement constituée. Contrevenant à cette démarche rationnelle, les déchristianisateurs et leurs excès la prolongent et donnent au catholicisme une fausse aura de martyr.

La faiblesse philosophique de la déchristianisation constitue en outre une faute grave, dans la mesure où elle remplace des catégories catholiques par des catégories athées et superficielles :

Il est des hommes qui veulent aller plus loin ; qui, sous le prétexte de détruire la superstition, veulent faire une sorte de religion de l'athéisme lui-même. Tout philosophe, tout individu, peut adopter là-dessus l'opinion qui lui plaira. Quiconque voudrait lui en faire un crime est un insensé ; mais l'homme public, mais le législateur, seroit cent fois plus insensé, qui adopteroit un pareil système. La Convention nationale l'abhorre. 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 suprême.¹⁶

En contraste flagrant avec ce zèle déchristianisateur, Robespierre décrit sobrement le rôle de la Convention comme devant éviter toute spéculation métaphysique et comme devant garantir le respect des lois et le caractère de la nation française. Néanmoins, juste après avoir exposé son point de vue, il associe la proclamation de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen à la foi en l'Être suprême.

Le jugement de Robespierre est subtil : au lieu de célébrer l'*absence* de toute religion révélée, les déchristianisateurs ne font que parodier l'ancienne religion en la remplaçant par le culte de la Raison. Robespierre prône la séparation des pouvoirs temporel et spirituel : le pouvoir législatif n'a pas à

¹⁶ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 196.

interférer dans les doctrines religieuses, ni à en ébaucher. Cependant, ayant fait remarquer que quelles que soient les opinions personnelles de ses membres un corps législatif ne devrait pas se prononcer quant à la religion, Robespierre se contredit immédiatement en louant la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, laquelle fut rédigée « en présence de l'Être suprême », pour ses allusions religieuses.

De cette façon, Robespierre expose son plan en matière de religion. Les lois et le caractère de la Nation française exigent de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qu'elle soit complétée et rééquilibrée par une profession religieuse, une sorte de « Déclaration de la métaphysique de l'homme ». Celle-ci ne ressemblerait ni aux paroles creuses de l'Eglise catholique, ni à la farce qu'est la parodie anti-catholique. Ce sera un type de religion complètement différent. Robespierre commence par n'en donner aucun détail. La seule précision qu'il nous livre concerne une alliance entre une religion vraie et une justice divine protégeant l'innocence opprimée :

On dira peut-être que je suis un esprit étroit, un homme à préjugés ; que sais-je, un fanatique. J'ai déjà dit que je ne parlois 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 ; si je trouvois des censeurs, ce seroit parmi les riches et parmi les coupables. 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 politique que je viens de vous exposer.¹⁷

Robespierre nous offre une version de la justice divine liée à première vue à des systèmes politiques : son identification de l'athéisme à l'aristocratie semble exagérée ; il en va de même pour son identification d'une suprême justice divine au peuple. Mais sa position est en accord avec une doctrine cohérente de la justice selon laquelle les aristocrates perpètrent leurs crimes

¹⁷ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 196-197.

contre les faibles parce qu'ils croient pouvoir échapper éternellement au châtement, tandis qu'un Dieu vraiment bon qui punit chaque homme pour ses méfaits représente un réconfort pour les faibles et les opprimés. Nous pouvons remarquer que l'exigence philosophique requise par cette interprétation n'est pas une préférence pour le peuple, mais un universalisme humain dans lequel tout homme est également soumis à une justice divine à laquelle il ne peut échapper. Ainsi, la composante essentielle de la religion de Robespierre n'est pas le soutien du peuple, mais l'égalité. En raison de sa focalisation sur l'égalité, Robespierre est à même d'ajouter que sa faible pratique religieuse personnel n'empêche pas qu'il soit un fervent défenseur de l'humanité en général ; les expressions religieuses particulières n'ont pas de rapport avec les vérités les plus cruciales de la religion.

Robespierre clôt cette section du discours en ajoutant que « si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ». Des commentaires de Robespierre, comme cette citation, bien qu'elle soit de Voltaire*, ont encouragé certains exégètes à voir en Robespierre un disciple loyal de Rousseau dans son attachement à une religion civique construite afin d'accéder à une société ordonnée. Néanmoins, la citation n'a pas de rapport avec le paragraphe précédant ni avec le suivant, et Robespierre ne fait que l'utiliser en tant que citation admirable et proverbiale qui ne représente pas son opinion personnelle en matière de religion, opinion qu'il exprime à un autre passage du discours :

Je parle dans une tribune où l'impudent Guadet* osa me faire un crime d'avoir prononcé le mot de *Providence*. Et dans quel temps ? Lorsque le coeur ulcéré de tous les crimes dont nous étions les témoins et les victimes ; lorsque, versant des larmes amères et impuissantes sur la misère du peuple éternellement trahi, éternellement opprimé, je cherchois à m'élever au-dessus de la tourbe impure des conspirateurs dont j'étois environné en invoquant contre eux la vengeance céleste, à défaut de la foudre populaire. Ce sentiment est gravé dans tous les coeurs sensibles et purs ; il anima dans tous les tems les plus magnanimes défenseurs de la liberté. Aussi long-tems qu'il existera des tyrans, il sera une consolation douce au coeur des opprimés ; et si jamais la tyrannie pouvoit renaître parmi nous, quelle est l'âme énergique et vertueuse qui n'appelleroit point en secret, de son triomphe sacrilège, à cette éternelle justice qui

semble avoir écrit dans tous les coeurs l'arrêt de mort de tous les tyrans. Il me semble du moins que le dernier martyr de la liberté exhale son âme avec un sentiment plus doux en se reposant sur cette idée consolatrice. Ce sentiment est celui de l'Europe et de l'univers ; c'est celui du peuple français. Ce peuple n'est attaché ni aux prêtres, ni à la superstition, ni aux cérémonies religieuses ; il ne l'est qu'au culte en lui-même, c'est-à-dire à l'idée d'une puissance incompréhensible, l'effroi du crime et le soutien de la vertu, à qui il se plaît à rendre des hommages qui sont autant d'anathèmes contre l'injustice et contre le crime triomphant.¹⁸

Sous la prose flamboyante de Robespierre, la simplicité essentielle de sa religion perce : la divine providence est vraie ; il n'y a pas de vérité plus importante que celle qui voit les souffrances des opprimés rééquilibrées par la justice éternelle de Dieu ; ceci est vrai d'un point de vue métaphysique, et consolateur d'un point de vue psychologique. Nous pouvons remarquer que Robespierre en fait une vérité humaine universelle et perçue par « tous les coeurs sensibles et purs ». Parce qu'elle est universelle, cette vérité rassure et est de mise même si la tyrannie règne. Elle sera un soutien caché pour les opprimés et les assurera que le triomphe du tyran est un sacrilège qui sera éternellement puni.

Cette justice religieuse réconfortante est pour Robespierre un « culte en lui-même », une vérité universelle appréciée par les Européens et par les hommes dans le monde entier, et qui rend les prêtres, les rites et les cérémonies religieuses obsolètes. Robespierre renonce à la pratique de la liturgie religieuse au profit de la reconnaissance d'une justice divine, laquelle implique la punition du vice et l'encouragement de la vertu. C'est à cette divinité de justice éternelle que les hommes doivent adresser des louanges, grâce à sa justice divine, et pas afin de chercher des récompenses particulières, ni seulement pour participer à des traditions sociales¹⁹.

¹⁸ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 197.

¹⁹ Ces propos de Robespierre, selon lesquelles la jurisprudence universelle ne s'attache ni à la prêtrise ni au culte public prévient le discours de Robespierre du 18 floréal et son inauguration du culte de l'Être suprême – culte qui n'a pas besoin théorique d'une expression publique.

Ces propos sur l'effet personnel de la justice divine témoignent d'une grande distance entre le dieu de Robespierre et le dieu politiquement opportun de Voltaire que Robespierre vient de citer, bien qu'ils aient une utile fonction sociale. Robespierre allie la vie publique et la vie privée ; la justice divine est une idée intime qui protège et l'ordre social et les vertus privées :

Si le philosophe peut attacher sa moralité à d'autres bases, gardons-nous néanmoins de blesser cet instinct sacré, et ce sentiment universel des peuples. Quel est le génie qui puisse en un instant remplacer, par ses inventions, cette grande idée protectrice de l'ordre social et de toutes les vertus privées ?²⁰

Ayant exposé sa propre vision de la religion, Robespierre redonne ensuite son unique argument en faveur de la liberté des cultes, à savoir que la nier revient à faire le jeu des ennemis de la France en faisant apparaître la République française intolérante et immorale. Nous pouvons remarquer que cet argument politique n'a rien à voir avec le long développement sur la justice divine éternelle que Robespierre vient de nous exposer :

Je le répète ; nous n'avons plus d'autre fanatisme à craindre que celui des hommes immoraux soudoyés par les cours étrangères pour éveiller le fanatisme et pour donner à notre Révolution le vernis de l'immoralité qui est le caractère de nos lâches et féroces ennemis.

J'ai parlé des cours étrangères. Oui, voilà les véritables auteurs de nos maux et de nos discordes intestines. Leur but est d'avilir, s'il étoit possible, la nation française, de déshonorer les représentans qu'elle a choisis, et de persuader aux peuples que les fondateurs de la République n'ont rien qui les distingue des valets de la tyrannie.

Ils ont deux espèces d'armées : l'une sur nos frontières, impuissante, plus près de sa ruine à mesure que le gouvernement républicain prendra de la vigueur, et que la trahison cesse de rendre utiles les efforts héroïques des soldats de la patrie ; l'autre, plus dangereuse, est au milieu de nous ; c'est une armée d'espions, de fripons stipendiés qui s'introduisent partout, même au sein des sociétés populaires. Depuis que les chefs d'une faction exécrationnelle, le plus ferme appui des trônes étrangers, a péri ; depuis que la journée du 31 mai²¹

²⁰ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 197.

²¹ La chute des Girondins et la triomphe des Jacobins à la Convention nationale a lieu le 31

a régénéré la Convention nationale qu'ils vouloient anéantir, ils redoublent d'activité pour séduire, pour calomnier, pour diviser tous les défenseurs de la République, pour avilir et pour dissoudre la Convention nationale.²²

Le reste du discours sur la liberté des cultes – c'est-à-dire la moitié du discours – ne se rapporte en fait pas à cette liberté, mais à la campagne politique de Robespierre contre Hébert*. Cela montre l'ampleur indubitable de sa sensibilité politique.

Cependant, Robespierre a d'ores et déjà explicité ses chevaux de bataille en matière de religion, et qui sont :

1. la nécessité d'ordre et de respect pour la Convention nationale en tant que seule et unique corps législatif de la République française, responsable également de la politique en matière de religion ;
2. la nécessité, suite à l'effondrement du catholicisme, de créer une religion publique, fondée non sur les rites ou sur la superstition, mais sur une justice divine éternelle.

Dans ses discours ultérieurs, Robespierre va approfondir ces premières remarques.

mai 1793.

²² Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 198.

B. *Discours sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République, prononcé par Maximilien Robespierre à la Convention nationale le 17 pluviôse an II / 5 février 1794*²³.

1. Entre le 1^{er} frimaire et le 17 pluviôse an II.

Robespierre commence ce discours de la façon suivante :

Nous avons exposé, il y a quelque temps, les principes de notre politique extérieure : nous venons développer aujourd'hui les principes de notre politique intérieure.²⁴

Il indique ainsi qu'il a fait des contributions au débat sur la philosophie de la République française après son discours du 1^{er} frimaire et avant le discours du 17 pluviôse qui nous préoccupe, plus particulièrement ses discours à la Convention nationale du 27 brumaire an II / 17 novembre 1793 et du 15 frimaire an II / 5 décembre 1793. Ces deux discours ont rapport à la description de la religion de Robespierre.

Le rapport de Robespierre du 27 brumaire sur la situation politique de la République est un immense traité sur les luttes nécessaires pour que la République française survive²⁵. Il se termine par un décret de sept articles, adoptés à l'unanimité. Le premier article indique que : « La Convention nationale déclare, au nom du peuple français, que la résolution constante de la République française est de se montrer terrible envers ses ennemis, généreuse envers ses alliés, juste envers tous les peuples. » Nous notons

²³ Voir *Gazette nationale ou Moniteur universel*, No. 139, 19 pluviôse an II / 7 février 1794, pp. 561-564 ; ou Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 350-366.

²⁴ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 350.

²⁵ Voir *Archives parlementaires*, LXXIX, pp. 377-385 ; Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 167-184.

que même en parlant de façon générale, Robespierre place la notion de justice au centre même de ses considérations théoriques.

La « Réponse de la Convention nationale au manifeste des rois ligués contre la République, proposée par Robespierre, au nom du Comité de Salut public » du 15 frimaire traite très profondément de la religion²⁶. Deux passages sont particulièrement significatifs :

Ils nous accusent d'irreligion; ils publient que nous avons déclaré la guerre à la divinité même, Qu'elle est édifiante, la piété des tyrans; et combien doivent être agréables au ciel les vertus qui brillent dans les cours, et les bienfaits qu'ils répandent sur la terre ? De quel dieu nous parlent-ils ? en connoissent-ils d'autre que l'orgueil, que la débauche et tous les vices ? Ils se disent les images de la divinité... est-ce pour la faire haïr ? Ils disent que leur autorité est son ouvrage. Non : Dieu créa les tigres; mais les rois sont le chef-d'oeuvre de la corruption humaine. S'ils invoquent le ciel, c'est pour usurper la terre; s'ils nous parlent de la divinité, c'est pour se mettre à sa place : ils lui renvoient les prières du pauvre et les gémissemens du malheureux ; mais ils sont eux-mêmes les dieux des riches, des oppresseurs et des assassins du peuple. Honorer la divinité et punir les rois, c'est la même chose. Et quel peuple rendit jamais un culte plus pur que le nôtre au grand Etre sous les auspices duquel nous avons proclamé les principes immuables de toute société humaine ? 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 proposé par la nature contre les tyrans dormoit oublié dans les coeurs abattus des timides mortels ; nous l'avons mis à l'exécution. Le monde appartenoit à quelques races de tyrans, comme les déserts de l'Afrique aux tigres et aux serpens ; nous l'avons restitué au genre humain.²⁷

Ce passage a un contenu dense quant à la théologie personnelle de Robespierre.

²⁶ Voir *Mercure universel*, XXXIV, pp. 278-280 ; Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 226-238.

²⁷ Voir Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 229.

Tout d'abord, nous notons que l'idée de Dieu est au coeur de sa pensée. Pour Robespierre, Dieu (qu'il s'appelle « Dieu », « la divinité », « le grand Etre » ou l'« Etre suprême ») se manifeste à travers les oeuvres de la nature ; il est le créateur de merveilles naturelles telles que les tigres. Il est clair d'après ce passage que Robespierre, en dépit d'affirmations ailleurs²⁸, ne croyait pas sincèrement que Dieu n'était rien d'autre qu'un concept social utile, une idée qu'il fallait inventer même si c'était faux. Robespierre est plutôt attaché à l'argument en faveur de l'existence de Dieu d'après le dessein de la nature. Pour accompagner cet argument, Robespierre adopte l'idée de hiérarchie naturelle, dans laquelle il est blasphématoire pour les hommes d'essayer de prendre la place de Dieu. Il y a en outre un sentiment du « prophétique » dans l'identification, par Robespierre, de la volonté de Dieu avec la situation des pauvres et des opprimés. Et nous remarquons que cette « préférence » de Dieu pour les pauvres et les opprimés est un résultat direct, pour Robespierre, de sa justice éternelle et universelle : Dieu ne préfère pas un peuple particulier (comme dans l'Ancien Testament, où Dieu est représenté comme ayant une relation spéciale avec le peuple d'Israël) ; en effet, la justice éternelle de Dieu s'applique également à tous les hommes. Robespierre voit la main de la divine providence dans la Révolution française surtout parce qu'elle a permis à la France de mettre en pratique les principes de justice éternelle qui n'ont été auparavant présents que dans l'esprit de Dieu.

Peu après le passage ci-dessus, Robespierre dit ce qui suit :

Vos maîtres vous disent que la nation française a proscrit toutes les religions, qu'elle a substitué le culte de quelques hommes à celui de la divinité ; ils nous peignent à vos yeux comme un peuple idolâtre ou insensé. Ils mentent : le peuple français et ses représentans respectent la liberté de tous les cultes, et n'en proscrivent aucun. Ils honorent la vertu des martyrs de l'humanité, sans engouement et sans idolâtrie ; ils abhorrent l'intolérance et la persécution, de quelque

²⁸ Ainsi voir la citation de Voltaire par Robespierre pendant son discours du 18 floréal an II : Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 452.

prétexte qu'elles se couvrent. Ils condamnent les extravagances du philosophisme, comme les folies de la superstition, et comme les crimes du fanatisme. Vos tyrans nous imputent quelques irrégularités, inséparables des mouvemens orageux d'une grande révolution ; ils nous imputent les effets de leurs propres intrigues et les attentats de leurs émissaires. Tout ce que la Révolution française a produit de sage et sublime, est l'ouvrage du peuple; tout ce qui porte un caractère différent, appartient à nos ennemis.²⁹

Ici, Robespierre avance une explication plus pragmatique de sa position théologique. Il rassure l'opinion européenne sur le fait que la République française garantit la liberté religieuse à tous, sans exprimer de préférence pour une quelconque confession en particulier. Robespierre prend ses distances notamment par rapport au culte grandissant des martyrs de la Révolution (dans lequel, par exemple, la nouvelle trinité formée par Le Peletier, Marat et Bara, auxquels des guérisons miraculeuses furent attribuées, remplace la trinité traditionnelle chrétienne), critiquant ces développements comme étant des « irrégularités » et les conséquences inévitables du grand bouleversement causé par la Révolution. En critiquant la superstition (à savoir le catholicisme), le fanatisme (à savoir le catholicisme monarchique, de même que les excès de la déchristianisation) et le philosophisme (à savoir l'athéisme matérialiste de la déchristianisation), Robespierre se place sur un terrain théologique, celui du théiste, qui est favorable à la chrétienté, mais il ne refuse à parrainer une nouvelle religion républicaine analogue à la chrétienté, à savoir le culte de la Raison.

2. Discours de Robespierre du 17 pluviôse.

Le discours de Robespierre à la Convention nationale du 17 pluviôse est un exposé beaucoup plus complet que les deux discours que nous venons d'étudier. Quatre thèmes sont particulièrement saillants :

²⁹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 230.

- a : la rhétorique ;
- b : le patriotisme ;
- c : la critique du pouvoir absolu ;
- d : la justice éternelle que la France a saisie.

a. La rhétorique

Comme politicien et homme de loi, Robespierre souffrait de la tentation de mettre l'accent sur la forme au détriment du fond. Le discours qui nous occupe est plein de passages qui sont presque poétiques, mais qui manquent de contenu concret. Celui-ci en est typique :

Nous voulons substituer, dans notre pays, la morale à l'égoïsme, la probité à l'honneur, les principes aux usages, les devoirs aux bienséances, l'empire de la raison à la tyrannie de la mode, le mépris du vice au mépris du malheur, la fierté à l'insolence, la grandeur d'âme à la vanité, l'amour de la gloire à l'amour de l'argent, les bonnes gens à la bonne compagnie, le mérite à l'intrigue, le génie au bel esprit, la vérité à l'éclat, le charme du bonheur aux ennuis de la volupté, la grandeur de l'homme à la petitesse des grands, un peuple magnanime, puissant, heureux, à un peuple aimable, frivole et misérable, c'est-à-dire, toutes les vertus et tous les miracles de la République, à tous les vices et à tous les ridicules de la monarchie.

Nous voulons, en un mot, remplir les vœux de la nature, accomplir les destins de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie, absoudre la providence du long règne du crime et de la tyrannie. 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 briller au moins l'aurore de la félicité universelle. [...] Voilà notre ambition, voilà notre but.³⁰

Nous pourrions saluer le noble sentiment et la poésie de ce passage, ce que

³⁰ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 352.

l'on trouve dans l'anthologie de Hardman des documents relatifs à la Révolution française³¹, cependant cela n'ajoute pas grand chose à notre compréhension de la politique de Robespierre.

b. Le patriotisme

Si nous voyons clair dans la rhétorique de Robespierre et reconnaissons ses idées politiques, alors un patriotisme républicain extrême devient évident :

La démocratie est un état où le peuple souverain, guidé par des lois qui sont son ouvrage, fait par lui-même tout ce qu'il peut bien faire, et par des délégués tout ce qu'il ne peut faire lui-même.³²

Robespierre définit ici la loi comme étant un corpus de règles décrétées par un peuple souverain sans référence à aucune instance supérieure. Ici, un thème s'oppose à Rousseau : Robespierre plaide ouvertement en faveur d'une démocratie représentative, dans laquelle le peuple entier délègue aux représentants le pouvoir de décréter des lois qui sont au-delà de la compétence pratique des gens à le faire³³. Plus fondamentalement, Robespierre situe la démocratie et la législation entièrement à l'intérieur du domaine du peuple souverain, sans aucune référence à une quelconque garantie externe ou métaphysique de justice légale. Ceci amène Robespierre à identifier la vertu comme étant la même chose que l'amour de la patrie et de ses lois. Ceci préserve la notion de vertu comme étant désintéressée, parce que l'amour de la patrie n'est pas identique à l'amour de soi. Il retient aussi la distinction traditionnelle entre la bonté et la vertu, où la bonté est une qualité personnelle automatique, tandis que la vertu demande un effort et une détermination personnelle. Cependant, la définition de Robespierre est

³¹ John Hardman, *The French Revolution Sourcebook*, Londres, Arnold, 1981 et 1999, pp. 225-226.

³² Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 353.

³³ Dans le *Contrat social*, Rousseau combat la notion de la démocratie représentative, en faveur de la démocratie directe. Néanmoins, nous notons les difficultés interprétatives de ces deux formes de la démocratie : voir D. Scarca, « Démocratie », dans Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger (éditeurs), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2001, pp. 201-202.

fondamentalement nationaliste et étroite :

Or, quel est le principe fondamental du gouvernement démocratique ou populaire, c'est-à-dire, le ressort essentiel qui le soutient et qui le fait mouvoir ? C'est la vertu ; je parle de la vertu publique qui opéra tant de prodiges dans la Grèce et dans Rome, et qui doit en produire de bien plus étonnant dans la France républicaine ; de cette vertu qui n'est autre chose que l'amour de la patrie et de ses lois.³⁴

Robespierre insiste sur l'altruisme de la vertu, un altruisme dirigé vers un refus de l'égoïsme en faveur du bien futur de la patrie :

Il est vrai encore que ce sentiment sublime suppose la préférence de l'intérêt public à tous les intérêts particuliers ; d'où il résulte que l'amour de la patrie suppose encore ou produit toutes les vertus : car sont-elles autre chose que la force de l'âme qui rend capable de ces sacrifices ? et comment l'esclave de l'avarice et de l'ambition, par exemple, pourroit-il immoler son idole à la patrie ?³⁵

Cette préoccupation pour la patrie comme le but premier de l'effort du citoyen permet à Robespierre de subordonner des considérations morales normales au bien-être de la patrie. L'insistance de Robespierre sur la liberté de religion dans ses discours du 1^{er} et du 15 frimaire an II ne l'empêche pas de grouper ensemble l'aristocratie et le clergé comme représentant les pires idéaux de l'Ancien régime et comme étant un obstacle à l'exécution de la justice :

Ira-t-on exhumer la noblesse et le clergé, ou réclamer les droits imprescriptibles de la haute bourgeoisie à leur double succession ?³⁶

Désormais, les besoins politiques de la patrie suppriment les considérations sur la liberté de religion. Mais le zèle patriote de Robespierre est motivé non par de la pure brutalité mais par des motifs plus subtils, comme le montre l'exemple suivant :

³⁴ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 353.

³⁵ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 353.

³⁶ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 361.

On souffre, avec patience, la misère des citoyennes généreuses qui ont sacrifié à la plus belle des causes leurs frères, leurs enfans, leurs époux ; mais on prodigue les plus généreuses consolations aux femmes des conspirateurs ; il est reçu qu'elles peuvent impunément séduire la justice, plaider contre la liberté la cause de leurs proches et de leurs complices ; on en a fait presque une corporation privilégiée, créancière et pensionnaire du peuple.³⁷

La violence apparente de Robespierre acquiert sa propre logique interne. L'agressivité de Robespierre envers les épouses des conspirateurs contre la République est motivée par son intérêt pour la justice universelle. Il lui semble injuste que la majorité des françaises soient obligées d'endurer la perte de leurs maris, de leurs fils et de leurs frères du fait de la trahison des autres, tandis que les épouses des traîtres prospèrent. Un juriste ne verrait aucun motif à punir les épouses des conspirateurs ; mais la quête de Robespierre est en quête d'une justice universelle, et cela l'oblige à appuyer sur la logique de l'égalité de justice jusqu'à la limite : la « justice » et l' « égalité » sont unes. C'est dans ce contexte qu'on doit considérer l'identification par Robespierre de la vertu et de la terreur :

Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois *la vertu et la terreur* : la vertu, sans laquelle la terreur est funeste ; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante. La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible ; elle est donc une émanation de la vertu ; elle est moins un principe particulier, qu'une conséquence du principe général de la démocratie, appliqué aux plus pressans besoins de la patrie.³⁸

A partir de l'analyse historique et politique qu'il vient d'exposer, l'insistance de Robespierre sur la terreur sans que la vertu soit meurtrière, et sur la vertu sans que la terreur soit impuissante, a au moins une signification interne. Robespierre ne veut pas démentir que cette croyance prend ses racines

³⁷ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 358.

³⁸ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 357. Les italiques sont de Robespierre lui-même.

dans les principes de base selon lesquels la démocratie est la forme de gouvernement qui s'accorde le mieux à la justice éternelle ; que la démocratie a besoin de prêter attention à la vertu publique ; que l'exercice de la vertu publique implique l'application de la justice sans crainte ou faveur ; et que cette « terreur » est justifiée. Bien sûr, avec le recul historique, cette logique patriote a acquis une réputation abominable. Mais en ses propres termes, elle a du sens.

c. La critique du pouvoir absolu

En total contraste avec le patriotisme redoutable que nous venons d'étudier, le discours de Robespierre contient un troisième thème, la critique du pouvoir absolu :

Il est temps de marquer nettement le but de la Révolution, et le terme où nous voulons arriver ; il est temps de nous rendre compte à nous-mêmes, et des obstacles qui nous en éloignent encore, et des moyens que nous devons adopter pour l'atteindre : une idée simple et importante qui semble n'avoir jamais été aperçue. Eh ! comment un gouvernement lâche et corrompu auroit-il osé la réaliser ? Un roi, un sénat orgueilleux, un César, un Cromwell, doivent avant tout couvrir leurs projets d'un voile religieux, transiger avec tous les vices, caresser tous les partis, écraser celui des gens de bien, opprimer ou tromper le peuple, pour arriver au but de leur perfide ambition. Si nous n'avions pas eu une plus grande tâche à remplir, s'il ne s'agissait ici que des intérêts d'une faction ou d'une aristocratie nouvelle, nous aurions pu croire comme certains écrivains, plus ignorants encore que pervers, que le plan de la Révolution étoit écrit en toutes lettres dans les livres de Tacite et de Machiavel, et chercher les devoirs des représentans du peuple dans l'histoire d'Auguste, de Tibère ou de Vespasien, ou même dans celle de certains législateurs français ; car, à quelques nuances près de perfidie ou de cruauté, tous les tyrans se ressemblent.³⁹

Ce passage pourrait surprendre le lecteur qui est habitué à voir Robespierre lui-même en tant que dictateur. Mais quelle que soit notre opinion du statut personnel de Robespierre en tant que dictateur, nous devons reconnaître la

³⁹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 351.

force de son observation selon laquelle les rois et les dictateurs habillent leur tyrannie de religion. La référence à Oliver Cromwell⁴⁰ indique que l'argumentation de Robespierre n'est pas simplement dirigée contre les rois (Cromwell étant un roturier), mais contre ceux qui prennent le pouvoir absolu. On pourrait faire une comparaison avec Jules César dont le titre était « dictateur » de Rome, mais jamais celui de « roi »⁴¹.

La position de Robespierre est subtile. Il critique l'exercice du pouvoir politique absolu comme étant peu représentatif et tyrannique. Et il critique particulièrement le voile de la religion que les tyrans adoptent habituellement. Cette critique, ainsi que son rejet du clergé catholique comme contraire à sa ferveur patriote, nous amènent à nous attendre de la part de Robespierre à la proposition d'une alternative religieuse pour la France.

d. La justice éternelle que la France a saisie

Robespierre était, sans aucun doute, un orateur porté à une rhétorique flamboyante, et son intérêt pour la sécurité immédiate de la France est évident dans ce discours. Mais le thème qui par dessus tout imprègne le discours en entier est sa confiance en l'actualisation d'une justice éternelle dans la nouvelle République française.

Même en ayant soutenu la terreur comme un moyen de garantir la sécurité de la République, la concentration de l'esprit de Robespierre sur la justice éternelle lui permettra de développer des idées de compassion⁴². Il se

⁴⁰ Cromwell était lord protecteur de Grande-Bretagne de l'exécution de Charles I^{er} en 1649 à sa propre mort en 1659.

⁴¹ En cas de grave danger pour l'Etat, les Romains remettaient l'ensemble des pouvoirs pour six mois à l'un des deux consuls en exercice avec le titre de « dictateur ». Pendant la guerre civile, César reçut ce titre mais fut assassiné, entre autres raisons parce qu'il fut soupçonné de vouloir rétablir à son profit le titre de « roi » que les Romains avaient en exécration depuis le renversement de Tarquin le superbe (510 av. J-C).

⁴² Nous notons cette citation du présent discours, qui plaide pour la grâce aux innocents : « Il faut cependant que l'un ou l'autre succombe. Indulgence pour les royalistes, s'écrient certaines gens. Grâce pour les scélérats ! Non : grâce pour l'innocence, grâce pour les faibles, grâce pour les malheureux, grâce pour l'humanité ! » Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris,

distanciera aussi de la nécessité de l'austérité nationale que sa préoccupation pour la sécurité nationale impliquait⁴³. Mais son intérêt principal n'est pas pratique mais théorique, c'est-à-dire, pour Robespierre, la merveilleuse bonté historique que constitue la saisie de la justice éternelle par la France :

Il faut prendre de loin ses précautions pour remettre les destinées de la liberté dans les mains de la vérité qui est éternelle, plus que dans celle des hommes qui passent, de manière que si le gouvernement oublie les intérêts du peuple, ou qu'il retombe entre les mains des hommes corrompus, selon le cours naturel des choses, la lumière des principes reconnus éclaire ses trahisons, et que toute faction nouvelle trouve la mort dans la seule pensée du crime.⁴⁴

Cette remarque est presque biblique dans sa poésie et son imagerie. Elle souligne la croyance de Robespierre en l'ancrage de la vérité dans un domaine métaphysique et éternel, comme étant opposé au monde faillible de l'expérience. Cette confiance dans un fondement métaphysique pour la Révolution historique de la France est un thème cher à Robespierre :

Mais les Français sont le premier peuple du monde qui ait établi la véritable démocratie, en appelant tous les hommes à l'égalité et à la plénitude des droits du citoyen ; et c'est là, à mon avis, la véritable raison pour laquelle tous les tyrans ligués contre la République seront vaincus.⁴⁵

Robespierre soutient que la position historique sans précédent de la France comme étant le premier pays dans l'histoire à jouir d'une vraie démocratie assurera son succès contre tous les ennemis. Ce succès n'est pas le résultat

Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 357.

⁴³ Nous notons cette citation du présent discours, où Robespierre se prononce contre l'austérité de Sparte : « Nous ne prétendons pas jeter la République française dans le moule de celle de Sparte ; nous ne voulons lui donner ni l'austérité, ni la corruption des cloîtres. Nous venons de vous présenter, dans toute sa pureté, le principe moral et politique du gouvernement populaire. » Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 354.

⁴⁴ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 351.

⁴⁵ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 354.

d'un caractère historique inévitable, mais du souhait par la divine providence, de voir la justice éternelle rendue publique parmi les hommes.

La confiance de Robespierre s'exprime à travers une lutte historique :

Cette grande pureté des bases de la Révolution française, la sublimité même de son objet est précisément ce qui fait notre force et notre faiblesse ; notre force, parce qu'il nous donne l'ascendant de la vérité sur l'imposture, et les droits de l'intérêt public sur les intérêts privés ; notre faiblesse, parce qu'il rallie contre nous tous les hommes vicieux, tous ceux qui dans leurs coeurs méditoient de dépouiller le peuple, et tous ceux qui veulent l'avoir dépouillé impunément, et ceux qui ont repoussé la liberté comme une calamité personnelle, et ceux qui ont embrassé la Révolution comme un métier et la République comme une proie : de-là la défection de tant d'hommes ambitieux ou cupides, qui, depuis le point du départ, nous ont abandonné sur la route, parce qu'ils n'avoient pas commencé le voyage pour arriver au même but. On diroit que les deux génies contraires que l'on a représenté se disputant l'empire de la nature combattent dans cette grande époque de l'histoire humaine, pour fixer sans retour les destinées du monde, et que la France est le théâtre de cette lutte redoutable.⁴⁶

En dépit de l'imprécision factuelle de l'analyse politique de Robespierre, il est clair qu'il présente une thèse qui est cohérente intérieurement : la base de la nouvelle République française dans la vertu publique est à la fois une force (parce que c'est un état des choses fondamentalement bon et en harmonie avec la volonté divine), et une faiblesse (parce que tous les intérêts de l'Ancien régime en Europe sont obligés de s'y opposer par la force armée). Robespierre situe ainsi la période cruciale dans l'histoire européenne dans la Révolution française, lorsque l'Europe doit décider soit de suivre la volonté de Dieu pour la vertu, l'égalité et la liberté, ou de suivre la volonté des despotes pour une continuation des anciennes servitudes. Nous faisons une distinction entre la précision historique et factuelle de cet énoncé (qui est évidemment discutable), et sa cohérence intérieure en tant que base théorique de la lutte pour défendre la République.

⁴⁶ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 356.

Mais Robespierre ne s'arrête pas à cette lutte historique. Ayant fait remarquer que la République française se trouve à l'apogée de la bataille pour l'âme de l'Europe, il étend sa vision à une application universelle :

Ira-t-on, à l'exemple des premiers champions de l'aristocratie, vanter les douceurs de la servitude et les bienfaits de la monarchie, le génie surnaturel et les vertus incomparables des rois ?

Ira-t-on proclamer la vanité des droits de l'homme et des principes de la justice éternelle ?⁴⁷

De nouveau, sous la rhétorique anti-aristocratique coutumière chère à Robespierre, apparaît sa théorie plus profonde. Il lie la lutte révolutionnaire pour la liberté de la patrie aux droits de l'homme et à la justice éternelle. Les droits de l'homme et la justice éternelle sont le vrai fondement pour un comportement social humain, sans lesquels la tyrannie et l'oppression doivent réussir.

L'étendue universaliste de la doctrine de la justice de Robespierre se montre pleinement dans cette remarque :

Heureux le peuple qui peut arriver à ce point ! car, quelques nouveaux outrages qu'on lui prépare, quelles ressources ne présente pas un ordre des choses où la raison publique est la garantie de la liberté !

Quel est le but où nous tendons ? la jouissance paisible de la liberté et de l'égalité ; le règne de cette justice éternelle, dont les lois ont été gravées, non sur le marbre ou sur la pierre, mais dans les coeurs de tous les hommes, même dans celui de l'esclave qui les oublie, et du tyran qui les nie.⁴⁸

Donc, pour Robespierre, la justice est éternelle ; elle est perçue par tous les hommes ; elle est perçue par ceux qui sont obligés de l'ignorer par l'oppression ; elle est perçue même par ceux qui la suppriment délibérément

⁴⁷ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 361.

⁴⁸ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 351-352.

par l'aspiration à la tyrannie ; mais elle est toujours universellement perçue comme la justice. Il y a des allusions platoniciennes évidentes ici ; mais Robespierre expose aussi un genre de théologie qui pourrait préfigurer la théologie de la libération, selon laquelle une redistribution juste des profits de la richesse profite non pas simplement aux pauvres mais aussi à l'opprimeur qui est aveuglé par son avarice et libéré par une redistribution obligatoire de sa richesse.

Une courte phrase contient l'explication que Robespierre donne à la saisie de cette justice universelle par la France :

Heureusement la vertu est naturelle au peuple, en dépit des préjugés aristocratiques.⁴⁹

Si nous demandons : comment les hommes savent-ils ce qu'est la vertu ? comment les hommes savent-ils se conduire moralement ? la réponse chrétienne traditionnelle implique de faire appel soit au contenu des textes sacrés, soit à l'autorité enseignante d'une institution particulière, soit les deux. Mais Robespierre suit une route différente et naturaliste : les hommes savent naturellement comment se comporter, comme une caractéristique innée. Le pessimisme décadent des classes dirigeantes de l'Europe a supprimé cette vérité naturelle, qui est une caractéristique naturelle de la justice divine éternelle ; Dieu qui est éternellement juste doit permettre à tous les hommes de posséder un sens naturel de la justice et doit donner à tous les hommes la faculté de se comporter avec justice.

Pour Robespierre, dans le domaine religieux on n'a besoin que de cette pratique de la vertu en réponse à la justice divine, et de rien de plus. Nous verrons plus tard que ces doctrines sont fondamentalement leibniziennes.

⁴⁹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 355.

C. *Discours sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales, prononcé par Maximilien Robespierre à la tribune de la Convention nationale le 18 floréal an II / 7 mai 1794*⁵⁰.

1. Introduction

Les autres déclarations de Robespierre au sujet de la religion apparaissent bien pâles et insuffisantes en comparaison de son discours du 18 floréal an II. Ce long discours de près de dix mille mots est à l'origine de la création d'une nouvelle religion. Après avoir étudié les discours qui expliquent le contexte du discours du 18 floréal, analysons maintenant le grand œuvre de Robespierre.

La seule analyse thématique du discours du 18 floréal est celle de Jean-Philippe Domecq, que nous considérons en dessous. Puisque la division qu'il fait du discours de Robespierre ne nous paraît pas satisfaisante sur le plan logique, nous proposons l'alternative suivante :

- (1) la rhétorique ;
- (2) l'érudition grecque et romaine ;

- (3) les héros et les malfaiteurs ;
- (4) les conspirations contre la République française ;

- (5) l'attaque de Robespierre contre les philosophes ;

⁵⁰ Voir la *Gazette nationale, ou le Moniteur universel*, No. 229, 19 floréal an II / 8 mai 1794, pp. 928-932. (*Moniteur*, XX, 403) ; Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 442-465 ; Maximilien Robespierre, *Discours sur la religion, la République, l'esclavage*, Paris : Editions de l'Aube, 2006, pp. 7-44 ; *Les grands discours parlementaires de la Révolution*, textes présentés par Guy Chaussinand-Nogaret, Paris, Armand Colin (pour l'Assemblée nationale), 2005, pp. 227-234. Chaussinand-Nogaret y décrit Robespierre comme « Disciple de Rousseau », *ibid.*, p. 227 ; John Hardman, *The French Revolution Sourcebook*, Londres, Arnold, 1981 et 1999, pp. 226 et s.

- (6) la rupture finale avec le catholicisme ;
- (7) la bonne fortune de la République française ;
- (8) l'achèvement et la perfection de la Révolution française ;
- (9) la véritable religion de la justice éternelle ;

- (10) les institutions françaises ;
- (11) les fêtes religieuses.

Notre division est faite de paires thématiques, à l'exception des sections (7), (8) et (9) qui s'enchaînent naturellement. Nous avons choisi un plan thématique plutôt que chronologique.

2. La rhétorique de Robespierre

Il ne fait aucun doute que l'avocat et le politicien Robespierre était tenté par les formules emphatiques, et le discours du 18 floréal ne déroge pas à la règle. Parmi les idées les moins intéressantes qui imprègnent le discours du 18 floréal se trouve la capacité de Robespierre à être grandiloquent :

Le monde moral, beaucoup plus encore que le monde physique, semble plein de contrastes et d'énigmes. La nature nous dit que l'homme est né pour la liberté, et l'expérience des siècles nous montre l'homme esclave. Ses droits sont écrits dans son coeur, et son humiliation dans l'histoire. Le genre-humain respecte Caton, et se courbe sous le joug de César.⁵¹

Nous pouvons noter le procédé rhétorique utilisé par Robespierre, qui inclut contraste et opposition. Le contraste entre Caton et César trahit l'esprit manichéen de Robespierre. Nous pouvons également remarquer que, même dans ses envolées rhétoriques, Robespierre aborde des notions profondes.

⁵¹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 443-444.

Dans ce passage, il souligne l'état naturel de liberté et de vertu. La vision de Robespierre n'est pas simplement d'opposer la liberté et la tyrannie mais de donner une prépondérance naturelle à la liberté, la vertu et la bonté, contrairement aux perversions de l'asservissement, de la méchanceté et des maux imposés par les tyrans.

Néanmoins, le discours du 18 floréal est alourdi dans certains passages par une rhétorique juridique très présente :

La raison de l'homme ressemble encore au globe qu'il habite ; la moitié en est plongée dans les ténèbres, quand l'autre est éclairée. Les peuples de l'Europe ont fait des progrès étonnants dans ce qu'on appelle les arts et les sciences, et ils semblent dans l'ignorance des premières notions de la morale publique. Ils connoissent tout, excepté leurs droits et leurs devoirs. D'où vient ce mélange de génie et de stupidité ? De ce que, pour chercher à se rendre habile dans les arts, il ne faut que suivre ses passions, tandis que, pour défendre ses droits et respecter ceux d'autrui, il faut les vaincre. Il en est une autre raison: c'est que les rois qui font le destin de la terre ne craignent ni les grands géomètres, ni les grands peintres, ni les grands poètes, et qu'ils redoutent les philosophes rigides, et les défenseurs de l'humanité.⁵²

Ce passage nous montre à nouveau la vision manichéenne du monde d'après Robespierre qui interprète le génie et la stupidité du peuple français comme résultant de la mauvaise foi de leurs anciens monarques. Ceux-ci désiraient en effet réprimer toute vérité qui aurait pu les libérer. Nous pourrions également noter que Robespierre se livre à un exercice oratoire plus ou moins réussi.

3. L'éducation classique de Robespierre

La référence à Caton et César dans le passage ci-dessus démontre l'attachement de Robespierre au classicisme grec et romain, puisqu'il ne fait

⁵² Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 444.

aucune autre allusion historique dans son discours. A l'image de sa rhétorique, ces références classiques sont parfois utilisées de manière inconsistante :

Sparte brille comme un éclair dans des ténèbres immenses.⁵³

L'admiration que voue Robespierre à Sparte dans cet exemple est contrebalancée par sa critique de la rigueur spartiate dans son adresse du 17 pluviôse an II⁵⁴. Le lecteur moderne doit garder à l'esprit que la culture classique est omniprésente dans le programme du lycée français du dix-huitième siècle. Les constantes allusions classiques de Robespierre sont également utilisées par les deux autres auteurs présents dans notre étude, Leibniz* et Rousseau. Toutefois, si nous considérons le passage suivant, les références classiques embrouillent l'idée directrice de Robespierre :

Voyez-vous avec quel art profond César plaidant dans le sénat romain en faveur des complices de Catilina, s'égaré dans une digression contre le dogme de l'immortalité de l'âme, tant ces idées lui paroissent propres à éteindre dans le coeur des juges l'énergie de la vertu, tant la cause du crime lui paroît liée à celle de l'athéisme. Cicéron, au contraire, invoquoit contre les traîtres et le glaive des lois, et la foudre des dieux. Socrate mourant entretient ses amis de l'immortalité de l'âme. Léonidas aux Thermopyles, soupant avec ses compagnons d'armes, au moment d'exécuter le dessein le plus héroïque que la vertu humaine ait jamais conçu, les invite pour le lendemain à un autre banquet dans une vie nouvelle. Il y a loin de Socrate à Chaumette, et de Léonidas au Père Duchesne. Un grand homme, un véritable héros s'estime trop lui-même pour se complaire dans l'idée de son anéantissement. Un scélérat méprisables à ses propres yeux, horrible à ceux d'autrui, sent que la nature ne peut lui faire de plus beau présent que les néant.

Caton ne balançait point entre Epicure et Zénon. Brutus, et les illustres conjurés qui partagèrent ses périls et sa gloire, appartenoient aussi à cette secte sublime des Stoïciens, qui eut des idées si hautes de la dignité de l'homme, qui poussa si loin l'enthousiasme de la vertu, et qui n'outra que l'héroïsme. Le stoïcisme enfanta des émules de Brutus

⁵³ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 444.

⁵⁴ Voir ci-dessus, la note en bas de page 43.

et de Caton jusque dans les siècles affreux qui suivirent la perte de la liberté romaine. Le stoïcisme sauva l'honneur de la nature humaine dégradée par les vices des successeurs de César, et sur-tout par la patience des Peuples. La secte épicurienne revendiquait sans doute tous les scélérats qui opprimèrent leur Patrie, et tous les lâches qui la laissèrent opprimer.⁵⁵

Robespierre souligne sa foi dans l'immortalité de l'âme par une association : le dictateur César a publiquement rejeté la doctrine de l'immortalité de l'âme alors que le consul Cicéron, un adepte de cette croyance, prônait le pouvoir de la justice associé au jugement des dieux à l'encontre des traîtres. Pourtant, l'érudition classique de Robespierre est un peu hésitante dans cet exemple. Ainsi, il préfère les Stoïciens aux Epicuriens et oublie certainement que les Stoïciens ne croyaient pas en l'immortalité de l'âme, ni en l'existence de Dieu. La détermination de Robespierre à s'identifier aux Stoïciens plutôt qu'aux Epicuriens est sûrement due à son opposition aux Encyclopédistes, connus pour préférer un amalgame d'épicurisme, de mécanisme et de spinozisme. Le lecteur a donc l'impression que la pertinence des arguments de Robespierre est altérée par son recours mal maîtrisé à des allusions classiques.

Après l'étude de ces deux premiers thèmes, nous ne voyons en Robespierre rien de moins qu'un avocat artésien, un simple rédacteur de discours dont l'unique intention serait de remporter un débat. Comme nous allons le voir ci-dessous, certains analystes refusent même de voir dans les discours de Robespierre autre chose que son éloquence.

4. Les héros et les malfaiteurs selon Robespierre

La sensibilité manichéenne de Robespierre, que nous avons déjà mentionnée, explique une notion profondément ancrée en lui : la division

⁵⁵ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 453-454.

manichéenne du monde en « bons » et en « mauvais ». Le discours du 18 floréal nous apportera de nombreuses illustrations de ses opinions tranchées.

Étudions d'abord sa notion des bons.

L'héritage de Rousseau est particulièrement évident dans le culte de l'Être suprême. Nous aborderons de manière plus précise l'importance de cet héritage dans la suite de cette étude. Signalons simplement qu'il n'est peut-être pas aussi vaste que certains observateurs l'avaient supposé. Toutefois, de manière générale, Rousseau a la préférence de Robespierre :

Parmi ceux qui, au temps dont je parle, se signalèrent dans la carrière des lettres et de la philosophie, un homme, par l'élévation de son âme et par la grandeur de son caractère, se montra digne du ministère de précepteur du genre humain. Il attaqua la tyrannie avec franchise ; il parla avec enthousiasme de la divinité ; son éloquence mâle et probe peignit en traits de flamme les charmes de la vertu, elle défendit ses dogmes consolateurs que la raison donne pour appui au cœur humain. La pureté de sa doctrine, puisée dans la nature et dans la haine profonde du vice, autant que son mépris invincible pour les sophistes intrigans qui usurpoient le nom de philosophes, lui attira la haine et la persécution de ses rivaux et de ses faux amis. Ah ! s'il avait été témoin de cette révolution dont il fut le précurseur, et qui l'a porté au Panthéon, qui peut douter que son âme généreuse eût embrassé avec transport la cause de la justice et de l'égalité !⁵⁶

A l'opposé du cynisme et de l'égoïsme des Encyclopédistes, Robespierre fait un éloge sans réserve, mais superficiel, de Rousseau. Nous remarquons qu'il ne cite qu'une seule doctrine théologique de celui-ci : « il parla avec enthousiasme de la divinité », ainsi qu'une référence à « la cause de la justice et de l'égalité ». Notons également que, bien que Robespierre fait allusion à la mise au Panthéon de Rousseau, celle-ci n'interviendra qu'après la mort de Robespierre. Il y a une certaine ambiguïté dans la relation entre Robespierre et Rousseau à cet égard – nous en considérons

⁵⁶ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 455.

plus tard dans cette thèse. Il nous faut donc chercher d'autres influences dans la théologie de Robespierre. Néanmoins, il est clair qu'il considère Rousseau comme un héros.

Lors de notre étude de la *Réponse de la Convention nationale au manifeste des rois ligués contre la République* de Robespierre du 15 frimaire an II, nous avons pu observer que sa position vis-à-vis du culte des martyrs de la Révolution est réellement ambiguë. Toutefois, son discours du 18 floréal choisit de faire l'éloge du célèbre martyr révolutionnaire Joseph Bara et de mettre en lumière un nouveau martyr, Agricol Viala.

Tout d'abord, il dit au sujet de Bara :

Jeunes Français, entendez-vous l'immortel Bara qui, du sein du Panthéon, vous appelle à la gloire ? Venez répandre des fleurs sur sa tombe sacrée. Bara, enfant héroïque, tu nourrissois ta mère et tu mourus pour ta patrie ! Bara, tu as déjà reçu le prix de ton héroïsme ; la patrie a adopté ta mère ; la patrie, étouffant les factions criminelles, va s'élever triomphante sur les ruines des vices et des trônes. O Bara, tu n'as pas trouvé de modèle dans l'antiquité, mais tu as trouvé parmi nous des émules de ta vertu.⁵⁷

Joseph Bara (1779-1793) était un volontaire tué à l'âge de quatorze ans lors de l'attaque de Jallais par les rebelles de Vendée. L'adjudant général Desmarres signala son courage au ministère de la Guerre. A la demande de Robespierre, la Convention nationale lui accorda les honneurs du Panthéon le 8 nivôse an II / 28 décembre 1793, lors d'une cérémonie initialement fixée le 30 messidor an II / 18 juillet 1794, puis reportée au 10 thermidor an II / 28 juillet 1794. Cependant, elle ne fut jamais célébrée en raison de la chute de Robespierre la veille de ce jour⁵⁸. Sur la forme, l'éloge de Robespierre inclut de la rhétorique, des allusions classiques, mais, en revanche, il contient peu de fond. D'une certaine manière, Robespierre est en pleine confusion face

⁵⁷ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 460.

⁵⁸ Voir Michel Vovelle, *Joseph Bara (1779-1793). Pour la deuxième centenaire de sa naissance*, Paris, 1981.

aux martyrs de la Révolution, puisque sa propre conviction religieuse (que nous étudierons au point 9 ci-dessous) exclut le culte des martyrs et privilégie l'égalité face à l'immortalité de l'âme.

Néanmoins, Robespierre ajoute un nouveau martyr au panthéon révolutionnaire :

Par quelle fatalité ou par quelle ingratitude a-t-on laissé dans l'oubli un héros plus jeune encore et digne des hommages de la postérité ? Les Marseillois rebelles, rassemblés sur les bords de la Durance, se préparaient à passer cette rivière pour aller égorger les patriotes faibles et désarmés de ces malheureuses contrées ; une troupe peu nombreuse de républicains, réunis de l'autre côté, ne voyoit d'autre ressource que de couper les câbles des pontons qui étoient au pouvoir de leurs ennemis : mais tenter une telle entreprise en présence des bataillons nombreux qui couvroient l'autre rive, et à la portée de leurs fusils, paroissoit une entreprise chimérique aux plus hardis. Tout à coup un enfant de treize ans s'élançe sur une hache ; il vole au bord du fleuve, et frappe le câble de toute sa force. Plusieurs décharges de mousqueterie sont dirigées contre lui : il continue de frapper à coups redoublés ; enfin, il est atteint d'un coup mortel ; il s'écrie : " Je meurs, cela m'est égal ; c'est pour la liberté ". Il tombe ; il est mort !... Respectable enfant, que la patrie s'enorgueillisse de t'avoir donné le jour ! Avec quel orgueil la Grèce et Rome auroient honoré ta mémoire, si elles avoient produit un héros tel que toi !⁵⁹

Agricol Joseph Viala (1780-1793) était un Avignonnais dont l'oncle, Agricole Mourreau, leader jacobin local, fut emprisonné à Paris durant l'hiver 1793-1794 pour avoir proféré des accusations à l'encontre du représentant en mission, Rovère. Pendant son séjour en prison, il écrivit à Robespierre pour se justifier et décrire la bravoure de son neveu lors de la bataille de la Garde nationale avignonnaise contre les fédéralistes marseillais, où il perdit la vie, à l'âge de treize ans. Cet éloge de Robespierre encouragea Barère* à proposer à la Convention nationale l'ajout de Viala à la panthéonisation, aux côtés de Bara⁶⁰. Une fois encore, Robespierre mélange rhétorique, allusions

⁵⁹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 460.

⁶⁰ Voir Michel Vovelle, « Agricol Viala ou le héros malheureux » dans Vovelle, *op. cit.*, pp. 63-82.

classiques et la simple répétition d'une biographie.

Passons maintenant à l'étude de la notion des mauvais d'après Robespierre.

Robespierre était très loquace au sujet de ceux qu'il considérait comme des « malfaiteurs ». En effet, il voyait le mal là où le lecteur moderne ne le verrait. Penchons-nous d'abord sur la malveillance de Robespierre pendant ce discours à l'encontre de Condorcet :

Hommes petits et vains, rougissez, s'il est possible. Les prodiges qui ont immortalisé cette époque de l'histoire humaine, ont été opérés sans vous et malgré vous ; le bon sens sans intrigue, et le génie sans instruction, ont porté la France à ce degré d'élévation qui épouvante votre bassesse et qui écrase votre nullité. Tel artisan s'est montré habile dans la connoissance des droits de l'homme, quand tel faiseur de livres, presque républicain en 1788, défendoit stupidement la cause des rois en 1793. Tel laboureur répandoit la lumière de la philosophie dans les campagnes, quand l'académicien Condorcet, jadis grand géomètre, dit-on, au jugement des littérateurs, et grand littérateur, au dire des géomètres, depuis conspirateur timide, méprisé de tous les partis, travailloit sans cesse à l'obscurcir par le perfide fatras de ses rapsodies mercenaires.⁶¹

Robespierre démontre l'étendue de sa redoutable rhétorique en livrant cette violente critique de Jean Antoine Nicholas de Caritat, marquis de Condorcet (1743-1794). Issu d'une noblesse ancienne mais modeste, Condorcet excellait en mathématiques et fut élu à l'Académie des sciences en 1769 puis à l'Académie française en 1782. En 1774, il débute une nouvelle carrière de polémiste en rédigeant la *Lettre à l'auteur de Dictionnaire des trois siècles*, une œuvre qui attaque la moralité chrétienne, la qualifiant d'« abjecte ». Il défend avec ferveur la thèse de la perfectibilité naturelle de l'homme. Il devient autodidacte en économie et produisit des œuvres défendant les protestants et attaquant l'esclavage. Il est élu à la Législative en 1791 et à la Convention nationale en 1792. Il refuse de voter la mort de Louis XVI. En 1793, il est accusé d'avoir osé critiquer la Constitution

⁶¹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 455-456.

proposée par Hérault de Séchelles et échappe à l'arrestation pendant des mois. Après son arrestation, il se donne la mort en prison. La colère de Robespierre était nourrie par le fait que Condorcet avait défendu la vie du roi, ainsi que par son matérialisme absolu. En effet, il niait ouvertement l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. La teneur de l'attaque de Robespierre est frappante. Ainsi, plutôt que d'argumenter que Condorcet était un faible car il souhaitait épargner la vie de Louis XVI, Robespierre déclare que Condorcet était un imposteur intellectuel, admiré pour ses belles-lettres par les hommes de science et pour sa science par les hommes de lettres. Pourtant, Robespierre connaissait à peine Condorcet, et n'était certainement pas qualifié pour juger son œuvre de manière académique.

Dans le cas de réels différends personnels, les propos de Robespierre deviennent véhéments, comme le montre son mépris envers Guadet dans cet extrait :

Nous avons entendu, qui croiroit à cet excès d'impudeur ! nous avons entendu dans une société populaire le traître Guadet dénoncer un citoyen pour avoir prononcé le nom de la Providence.⁶²

Ce passage reflète la rancune tenace de Robespierre. Il était profondément opposé à Marguerite Elie Guadet (1755-1794). Celui-ci était un avocat qui adhéra aux principes de la Révolution dès ses débuts. Il fonda avec Ducos, Vergniaud et Gensonné la Société bordelaise des Amis de la Constitution en 1790 dont il prit la présidence. Il fut élu en 1791 à la Législative et aux Jacobins. Il était réputé pour son opposition aux prêtres réfractaires. Tout comme le mouvement girondin, il était extrêmement hostile à l'intrusion de questions religieuses dans la vie politique, ce qui fut à l'origine de son conflit avec Robespierre. La citation ci-dessus se rapporte à un argument utilisé par Guadet durant la séance des Jacobins du 26 mars 1792, pendant laquelle il se moqua de Robespierre et de ses allusions répétées et insistantes à la

⁶² Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 456.

providence divine⁶³. Leurs différends religieux, ainsi que la correspondance secrète qu'entretenait Guadet avec Louis XVI (et dénoncée à l'occasion du jugement du roi), suscitaient une forte inimitié entre les deux hommes. Guadet fut élu à la Convention nationale où il prit la tête de la résistance girondine contre la Montagne jacobine⁶⁴. Le 15 avril 1793, il fut évincé de la Convention nationale et son arrestation fut décidée le 2 juin 1793. Il s'enfuit à Caen, puis en Bretagne avant de se rendre en Gironde. Découvert et arrêté à Bordeaux le 19 juin 1793, il fut exécuté le lendemain. Pour Robespierre, Guadet était purement et simplement un « traître ».

Parmi les « malfaiteurs » figurent les anciens amis de Robespierre, et plus particulièrement Danton* :

Danton, qui sourioit de pitié aux mots de vertu, de gloire, de postérité ;
Danton, dont le système était d'avilir ce qui peut élever les âmes ;
Danton, qui était froid et muet dans les plus grands dangers de la liberté, parla après eux avec beaucoup de véhémence en faveur de la même opinion.⁶⁵

Les relations entre Robespierre et Georges Jacques Danton (1759-1794) étaient tumultueuses. Très proche de Robespierre au départ, Danton fut évincé du Comité de Salut public le 10 juillet 1793. Danton se retira alors progressivement de la vie publique et se réfugia dans sa demeure d'Arcis durant de longues périodes. Il retourna à Paris en novembre 1793 pour rejoindre Robespierre dans sa lutte contre les Hébertistes et les ultra-révolutionnaires. Cependant, pour Robespierre, son combat pour une véritable religion manquait de sincérité. De plus, Danton s'associait à

⁶³ Robespierre également fait allusion à cet incident dans son discours du 1^{er} frimaire an II / 21 novembre 1793 : Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 197.

⁶⁴ En particulier, Guadet vote l'appel au peuple concernant l'exécution de Louis XVI ; il accuse Robespierre d'inciter des émeutes contre les Girondins du 10 mars 1793 ; il s'oppose à l'instauration du Tribunal révolutionnaire ; et il propose le déménagement de la Convention nationale à Versailles afin de l'écartier de l'influence de la Commune de Paris.

⁶⁵ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 456.

Desmoulins pour fonder le journal des indulgents, le *Vieux Cordelier*. Arrêté le 29 mars 1794 suite à un rapport de Saint-Just*, il fut abandonné par Robespierre et rapidement condamné à mort le 5 avril 1794⁶⁶. L'approche laxiste de Danton face aux questions politiques et son indifférence aux questions religieuses et morales en firent au bout du compte un ennemi de Robespierre, qui le dénonça ici comme un hypocrite.

5. Les conspirations contre la République française

Tout à fait en accord avec les attaques qu'il lance contre ceux qu'il considère comme ses ennemis, le thème de la conspiration contre la nouvelle République est récurrent dans le discours du 18 floréal. Celle-ci serait menée par les aristocrates, les monarchistes, les tyrans et les Anglais. Et puisqu'il lui est très difficile d'appuyer une thèse de la conspiration par des preuves, Robespierre se repose sur ses envolées rhétoriques lorsqu'il aborde ce thème :

Sous la monarchie, il est permis d'aimer sa famille, mais non la patrie ; il est honorable de défendre ses amis, mais non les opprimés. La probité de la monarchie respecte toutes les propriétés, excepté celle du pauvre : elle protège tous les droits, excepté ceux du peuple.⁶⁷

Cependant, nous remarquons que Robespierre, en abordant ce thème de la pauvreté du royalisme, prend le parti de comparer deux formes de gouvernement, et y oppose deux doctrines de justice. Il s'agit essentiellement d'une comparaison entre universel et individuel. En effet, sous la monarchie, la France était soumise à des formes de justice où les relations individuelles dominaient la vie morale. Par opposition, sous la République, la France jouit d'une application universelle des principes immuables de justice, ce qui

⁶⁶ Pour le procès de Danton, voir *Actes du Tribunal révolutionnaire*, recueillis et commentés par Gérard Walter, Paris, Mercure de France, 1968 et 1986, pp. 531-584, et surtout pp. 531-533, où Walter expose les opinions anti-dantonistes chez Albert Mathiez.

⁶⁷ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 446.

permet d'en faire bénéficier toute une tranche de la population auparavant exclue de l'application pratique de ces principes.

Même lorsqu'il dénigre les complots des Anglais visant à renverser la République française, Robespierre fonde ses attaques sur des questions religieuses. Comme c'était le cas avec Danton, l'objection la plus sincère de Robespierre porte sur l'hypocrisie religieuse de William Pitt, le premier ministre britannique :

Admirable politique du ministre de Georges, qui faisoit insulter l'Etre suprême par ses émissaires, et vouloit le venger par les baïonnettes anglaises et autrichiennes ! J'aime beaucoup la piété des rois, et je crois fermement à la religion de Monsieur Pitt. Il est certain du moins qu'il a trouvé de bons amis en France ; car, suivant tous les calculs de la prudence humaine, l'intrigue dont je parle devoit allumer un incendie rapide dans toute la République, et lui susciter de nouveaux ennemis au dehors.⁶⁸

Le vif ressentiment de Robespierre envers les Anglais explique que ses convictions religieuses excluaient le protestantisme. La France ne pouvait pas devenir un pays protestant car ses ennemis, les monarchies anglaise et prussienne, étaient protestants. Faire de la France un pays protestant serait revenu à la lier au passé, plutôt que de tenter d'instaurer un nouveau culte porteur de valeurs universelles.

Par conséquent, nous voyons déjà poindre, sous la rhétorique acharnée de Robespierre contre le mal et les conspirations politiques, un cadre de référence religieux fondamental qui guide sa colère :

Quand l'énergie républicaine eut confondu ce lâche système et fondé la démocratie, l'aristocratie et l'étranger formèrent le plan de tout outrer et de tout corrompre. Ils se cachèrent sous les formes de la démocratie, pour la déshonorer par des travers aussi funestes que ridicules, et pour l'étouffer dans son berceau.⁶⁹

⁶⁸ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 451.

⁶⁹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau

Robespierre analyse donc la déchristianisation comme une mesure désespérée de la part des monarchies étrangères. Celles-ci visent à ébranler la République française en créant d'absurdes simulacres de religion qui jetteraient le discrédit sur le nouveau gouvernement. Les complots étrangers contre la France et les tentatives d'instauration d'une nouvelle religion athée et républicaine en France sont, pour Robespierre, la même chose :

Les tyrans ennemis de la France avoient ordonné un plan qui devoit, si leurs espérances avoient été parfaitement remplies, embraser tout-à-coup notre République, et élever une barrière insurmontable entre elle et les autres peuples ; les conjurés l'exécutèrent. Les mêmes fourbes qui avoient invoqué la souveraineté du peuple pour égorger la Convention nationale, alléguèrent la haine de la superstition, pour nous donner la guerre civile et l'athéisme.⁷⁰

Robespierre voit un lien direct entre « la haine de la superstition » et « la guerre civile et l'athéisme ». Les forces qui se sont soulevées en France afin de déstabiliser le catholicisme sont l'œuvre de despotes étrangers manipulateurs, soucieux de créer des troubles en Vendée et d'instaurer une anarchie religieuse généralisée, à savoir la déchristianisation. Robespierre assimile donc la révolte en Vendée à la déchristianisation : elles ont toutes deux des origines superstitieuses et séditeuses. En effet, elles sont similaires d'un point de vue pratique :

Que vouloient-ils ceux qui, au sein des conspirations dont nous étions environnés, au milieu des embarras d'une telle guerre, au moment où les torches de la discorde civile fumoient encore, attaquèrent tout-à-coup tous les cultes par la violence, pour s'ériger eux-mêmes en apôtres fougueux du néant, et en missionnaires fanatiques de l'athéisme ? Quel était le motif de cette grande opération tramée dans les ténèbres de la nuit, à l'insu de la Convention nationale, par des prêtres, par des étrangers et par des conspirateurs ? Etoit-ce l'amour de la patrie ? la patrie leur a déjà infligé le supplice des traîtres. Etoit-ce la haine des prêtres ? les prêtres étoient leurs amis. Etoit-ce l'horreur du fanatisme ? c'étoit le seul moyen de lui fournir des armes.

et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 448.

⁷⁰ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 450.

Etoit-ce le désir de hâter le triomphe de la Raison ? mais on ne cessait de l'outrager par des violences absurdes, et par des extravagances concertées pour la rendre odieuse : on ne sembloit la reléguer dans les temples, que pour la bannir de la République.⁷¹

La manière dont Robespierre associe deux phénomènes apparemment distincts (la révolte catholique et la déchristianisation) est remarquable. Dans ce passage d'un pouvoir rhétorique indubitable, il voit une conspiration massive montée par des monarques étrangers, des prêtres et des traîtres de la nation, unis pour lancer la déchristianisation. La raison qu'ils invoquent serait la poursuite de la raison et la loyauté envers la patrie ; cependant, pour Robespierre, leur réelle motivation est le fanatisme qui vise à ridiculiser la République, tant à l'intérieur du pays qu'à l'étranger, et ainsi ôter toute raison à la nation française dans son ensemble. Pour ce faire, ils perpétuent d'absurdes liturgies laïques.

Robespierre ne présente aucune preuve de cette conspiration. Pourtant, il nous faut insister sur le fait que, sous sa ferveur politique, Robespierre construit bien plus posément un modèle de justice universelle qui jugera et le catholicisme et la déchristianisation et les complots contre la République :

Aussi, voyez combien d'art les rois et leurs complices ont épuisé pour échapper à l'application de ses principes, et pour obscurcir toutes les notions du juste et de l'injuste !⁷²

Robespierre fait appel aux principes universels d'une justice qui fut malheureusement bafouée par les malversations de rois tyranniques.

6. L'attaque de Robespierre contre les *philosophes*

Robespierre choisit de décrire les complots contre la République française en

⁷¹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 450-451.

⁷² Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 446.

termes religieux, comme une alliance de forces catholiques et athées. Ce choix le conduit à mener une attaque plus profonde à l'encontre des inspirations intellectuelles de la déchristianisation, les philosophes :

Dès longtemps les observateurs éclairés pouvoient appercevoir quelques symptômes de la Révolution actuelle. Tous les événements importants y tendoient ; les causes mêmes des particuliers susceptibles de quelque éclat s'attachoient à une intrigue politique. Les hommes de lettres renommés, en vertu de leur influence sur l'opinion, commençoient à en obtenir quelque une dans les affaires. Les plus ambitieux avoient formé dès lors une espèce de coalition qui augmentoit leur importance ; ils sembloient s'être partagés en deux sectes, dont l'une défendoit bêtement le clergé et le despotisme. La plus puissante et la plus illustre étoit celle qui fut connue sous le nom d'encyclopédistes. Elle renfermoit quelques hommes estimables et un plus grand nombre de charlatans ambitieux. Plusieurs de ces chefs étoient devenus des personnages considérables dans l'Etat : quiconque ignorerait son influence et sa politique, n'auroit pas une idée complète de la préface de notre Révolution. Cette secte, en matière politique, resta toujours au-dessous des droits du peuple : en matière de morale, elle alla beaucoup au-delà de la destruction des préjugés religieux. Ses coryphées déclamoient quelquefois contre le despotisme, et ils étoient pensionnés par les despotes ; ils faisoient tantôt des livres contre la Cour, et tantôt des dédicaces aux rois, des discours pour les courtisans, et des madrigaux pour les courtisanes ; ils étoient fiers dans leurs écrits, et rampans dans les anti-chambres. Cette secte propagea avec beaucoup de zèle l'opinion du matérialisme qui prévalut parmi les grands et parmi les beaux esprits. On lui doit en grande partie cette espèce de philosophie pratique qui, réduisant l'égoïsme en système, regarde la société humaine comme une guerre de ruse, le succès comme la règle du juste et de l'injuste, la probité comme une affaire de goût ou de bienséance, le monde comme le patrimoine des fripons adroits. J'ai dit que ses coryphées étoient ambitieux ; les agitations qui annonçoient un grand changement dans l'ordre politique des choses, avoient pu étendre leurs vues. On a remarqué que plusieurs d'entre eux avoient des liaisons intimes avec la maison d'Orléans, et la constitution anglaise étoit, suivant eux, le chef-d'oeuvre de la politique et le *maximum* du bonheur social.⁷³

L'attaque de Robespierre, élargie aux philosophes, ne concerne pas une question philosophique (pour laquelle Robespierre est mal armé pour mener

⁷³ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 454-455.

les débats). Il se peut que Robespierre ait été motivé par la jalousie ou par sa loyauté envers Rousseau (qui était mal aimé et raillé par les Encyclopédistes⁷⁴). Néanmoins, si tel est le cas, Robespierre n'en fait pas état. Il préfère argumenter que ses attaques sont orientées vers le manque d'équité des philosophes. Il prétend en effet que les Encyclopédistes sont des individualistes dénués de sens moral et prêts à céder à toute forme d'hypocrisie. Ils sont à la solde des despotes, obséquieux devant la Cour royale, moralement frivoles, anglophiles et égocentriques. Pour Robespierre, il est clair que tous les défauts des philosophes sont dus à leur matérialisme. Toutes les autres frivolités de ces courtisans sont axées sur ce défaut fondamental. Ceci amène les philosophes à commettre une erreur capitale, d'après Robespierre, faire de l'immoral une religion :

Ils ont érigé l'immoralité, non seulement en système, mais en religion ; ils ont cherché à éteindre tous les sentiments généreux de la nature par leurs exemples, autant que par leurs préceptes.⁷⁵

A nouveau, Robespierre formule en termes religieux des critiques contre ceux qui sont, selon lui, les ennemis de la République. Il fustige ainsi ceux qui créent des formes de religion erronées qui anéantissent « tous les sentiments généreux de la nature », une religion naturellement évidente, morale et juste. Il croit fermement que l'athéisme des philosophes est un mensonge de conspirateurs :

Je n'ai pas besoin d'observer qu'il ne s'agit pas ici de faire le procès à

⁷⁴ L'*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* fut écrit principalement par Diderot et D'Alembert, et publié entre 1751 et 1772 en vingt-huit volumes. Il s'agit du dictionnaire le plus complet jamais publié, avec plus de 68 000 entrées. Son ton est résolument iconoclaste, ce qui entraîna l'interdiction de sa publication en France dès 1752, et la révocation formelle de ses privilèges royaux en 1759. Les derniers volumes durent, par conséquent, être publiés en Suisse. Même si les articles furent rédigés avec une grande prudence de peur d'être censurés par la monarchie (ce qui se produisit de toute manière), ils illustrent parfaitement l'esprit critique et matérialiste des Lumières. Par conséquent, les études portant sur l'*Encyclopédie* sont légion. Jean de Vigurie a fait une introduction sommaire à son sujet dans *Histoire et Dictionnaire du Temps des Lumières, 1715-1789*, Paris, Editions Robert Laffont, 2003, pp. 954-955.

⁷⁵ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 450.

aucune opinion philosophique en particulier, ni de contester que tel philosophe peut être vertueux, quelles que soient ses opinions, et même en dépit d'elles, par la force d'un naturel heureux ou d'une raison supérieure. Il s'agit de considérer seulement l'athéisme comme national, et lié à un système de conspiration contre la République.⁷⁶

7. La rupture finale de Robespierre avec le catholicisme

Alors qu'il attaque l'athéisme des philosophes, Robespierre décide de rompre avec le catholicisme dont il estime maintenant que les prêtres sont des « fanatiques » :

Fanatiques, n'espérez rien de nous. Rappeler les hommes au culte pur de l'Être suprême, c'est porter un coup mortel au fanatisme.⁷⁷

Robespierre proclame ouvertement l'avènement du nouveau culte de l'Être suprême, comme pour annoncer la fin du « fanatisme » catholique en France :

Toutes les fictions disparaissent devant la Vérité et toutes les folies tombent devant la Raison. Sans contrainte, sans persécution, toutes les sectes doivent se confondre d'elles-mêmes dans la religion universelle de la Nature.⁷⁸

Robespierre prend toutefois soin de ne pas parler ouvertement de l'écrasement délibéré de l'Eglise catholique. Il préfère défendre sa décision qui veut qu'aucune persécution formelle menée à l'encontre du catholicisme n'est nécessaire ou souhaitable. Ainsi, le catholicisme en tant que « fictions et folies » disparaîtra face à la religion naturelle et universelle qui, seule, est vraie et raisonnable. Contre une telle force naturelle, les fondations artificielles du catholicisme ne peuvent subsister :

⁷⁶ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 452.

⁷⁷ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 457.

⁷⁸ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 457.

Prêtres ambitieux, n'attendez donc pas que nous travaillions à rétablir votre empire ; une telle entreprise seroit même au-dessus de notre puissance. Vous vous êtes tués vous-mêmes, et on ne revient pas plus à la vie morale qu'à l'existence physique.⁷⁹

Robespierre se félicite qu'il n'y ait officiellement aucune raison d'altérer la liberté de culte en France. En effet, les prêtres catholiques, en étant les pourvoyeurs de mensonges politiques et religieux, ont précipité leur propre chute face à la vérité naturelle. Leur empire s'est effondré.

Ces propos relativement modérés sont contrebalancés par un langage bien plus virulent de la part de Robespierre qui fut, peu de temps auparavant, un défenseur de l'Eglise catholique :

Et, d'ailleurs, qu'y a-t-il entre les prêtres et Dieu ? Les prêtres sont à la morale ce que les charlatans sont à la médecine. Combien le Dieu de la nature est différent du Dieu des prêtres ! Il ne connoît rien de si ressemblant à l'athéisme que les religions qu'ils ont faites. A force de défigurer l'Etre suprême, ils l'ont anéanti autant qu'il étoit en eux ; ils en ont fait tantôt un globe de feu, tantôt un boeuf, tantôt un arbre, tantôt un homme, tantôt un roi. Les prêtres ont créé Dieu à leur image: ils l'ont fait jaloux, capricieux, avide, cruel, implacable. Ils l'ont traité comme jadis les maires du palais traitèrent les descendants de Clovis, pour régner sous son nom et se mettre à sa place. Ils l'ont relégué dans le ciel comme dans un palais, et ne l'ont appelé sur la terre que pour demander à leur profit des dîmes, des richesses, des honneurs, des plaisirs et de la puissance. Le véritable prêtre de l'Etre 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 cœurs sensibles et purs.⁸⁰

La critique prononcée plus largement contre la pratique chrétienne représente la rupture finale de Robespierre avec le catholicisme. Il avait à plusieurs reprises abordé les questions religieuses dans le passé. Ainsi,

⁷⁹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 457.

⁸⁰ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 457.

dans son *Sur le plan de la Constitution du clergé*⁸¹ il suggérait l'élection des évêques au suffrage universel. Dans son *Sur l'incompatibilité des fonctions de prêtres avec celles de juges*⁸², il assignait un rôle religieux et sans ambiguïté aux prêtres, distinct d'un rôle juridique. Ces deux discours prennent la religion catholique au sérieux, reconnaissant son rôle dans l'éducation et l'assistance sociale. A l'occasion de son discours *Pour la déportation des prêtres réfractaires à la Guyane*⁸³, Robespierre durcit son attitude face à l'« entêtement » des catholiques à refuser la République. Toutefois, il parvient à délivrer son *Contre l'exclusion systématique des prêtres* aux Jacobins le 26 frimaire an II / 16 décembre 1793⁸⁴.

Pourtant, dans son discours du 18 floréal, Robespierre expose ses raisons pour l'exclusion totale du catholicisme. Comme si souvent dans l'esprit de Robespierre, ces raisons reposent sur une distinction manichéenne entre catholicisme et religion naturelle. Il considère les prêtres comme les pourvoyeurs d'une doctrine mensongère, à la manière des charlatans qui vendent de faux remèdes. Ce scepticisme est typique de l'anti-cléricalisme des Lumières. Cependant, cette analyse de Robespierre est plus profonde qu'un simple anti-cléricalisme. Ainsi, le catholicisme est faux pour Robespierre parce que sa doctrine est soit anthropomorphique (il considère Dieu comme s'il était un homme), soit matérialiste (il traite Dieu comme un objet). Dans le catholicisme, on prête à Dieu des attributs humains et l'homme communique avec lui de la même manière obséquieuse qu'il le fait avec les rois. Pour Robespierre, ceci se rapproche de la vénération des idoles dans les religions primitives. Les catholiques ne diffèrent pas des

⁸¹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome VI, 1950, pp. 397-404 et pp. 406-415.

⁸² Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome VI, 1950, pp. 522-523.

⁸³ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre, Jean Dautry et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome IX, 1957, pp. 626-627.

⁸⁴ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 258-262.

athées tant leur communication avec le véritable Dieu est inexistante. Robespierre, pour sa part, voit la religion naturelle comme un concept bien plus large. Selon celui-ci, le prêtre de l'Être suprême (celui qui le révèle aux hommes) est le monde naturel lui-même ; son temple est l'univers tout entier ; son culte est la pratique de la vertu humaine sous tous ses aspects. Robespierre veut une distinction intellectuelle aussi claire que possible entre catholicisme et religion naturelle ; notons que cette distinction est en effet davantage intellectuelle que politique. Nous avons vu auparavant que Robespierre était persuadé que le catholicisme était au cœur d'une conspiration contre la République française. Néanmoins, dans ce cas, il fonde ses critiques sur de la doctrine pure, et non sur des questions d'allégeance politique.

Toutefois, Robespierre est disposé à faire usage de la force de l'Etat pour faire face au catholicisme qu'il considère maintenant comme inutile. Les articles du décret suite à ce discours démontre cette position :

XIII. En cas de troubles, dont un culte quelconque seroit l'occasion ou le motif, ceux qui les exciteroient par des prédications fanatiques, ou par des insinuations contre-révolutionnaires ; ceux qui les provoqueroient par des violences injustes et gratuites seront également punis selon la rigueur des lois.⁸⁵

Par cet article, Robespierre espère éradiquer le catholicisme, dont les ministres ne seront autorisés à prêcher et à exercer une fonction religieuse qu'à la stricte condition que leur activité ne provoque aucun trouble à l'ordre public.

8. La bonne fortune de la République française

Une autre thématique du discours du 18 floréal concerne les éloges dont

⁸⁵ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 464.

Robespierre couvre la République française car elle occupe une place unique dans l'histoire mondiale. Ce sentiment s'exprime d'abord par un éloge de la volonté politique des Français d'écraser la tyrannie, ce qui force l'admiration du reste de l'Europe :

Le peuple français semble avoir devancé de deux mille ans le reste de l'espèce humaine ; on seroit tenté même de le regarder, au milieu d'elle, comme une espèce différente. L'Europe est à genoux devant les ombres des tyrans que nous punissons.⁸⁶

Robespierre ne s'arrête toutefois pas aux progrès politiques de la République française. Il avance également que la France a surpassé toutes les autres nations dans sa quête de la vérité. Sa vision est celle d'un monde politique bipolaire où les forces proches de la vérité, de la liberté et de la vertu s'opposent à des forces antagonistes. Les premières ont l'avantage d'être d'inspiration naturelle et universellement reconnue, alors que ces dernières n'ont connu l'essor que grâce à la mauvaise foi des tyrans. La civilisation et la culture françaises ont réalisé des progrès importants, mais ont été réprimées par la même politique royaliste totalitaire. Il y a un aspect providentiel au succès de la Révolution française, et la réponse des Français est de reproduire cette justice providentielle sur terre. L'appréciation de la nature et de la vérité rendront les hommes heureux de vivre dans cette France qui profite de la fortune providentielle pour saisir ces vérités essentielles :

Vous ne concluez pas de là sans doute qu'il faille tromper les hommes pour les instruire, mais seulement que vous êtes heureux de vivre dans un siècle et dans un pays dont les lumières ne vous laissent d'autre tâche à remplir que de rappeler les hommes à la nature et à la vérité.⁸⁷

La bonne fortune de la France révolutionnaire rendra les hommes heureux

⁸⁶ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 444-445.

⁸⁷ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 453.

d'être patriotes, selon Robespierre :

Il y a deux sortes d'égoïsme ; l'un, vil, cruel, qui isole l'homme de ses semblables, qui cherche un bien-être exclusif acheté par la misère d'autrui : l'autre, généreux, bienfaisant, qui confond notre bonheur dans le bonheur de tous, qui attache notre gloire à celle de la patrie. Le premier fait les oppresseurs et les tyrans : le second, les défenseurs de l'humanité. Suivons son impulsion salutaire : chérissons le repos acheté par de glorieux travaux ; ne craignons point la mort qui les couronne, et nous consoliderons le bonheur de notre patrie et même le notre.⁸⁸

Robespierre reprend son thème manichéen, d'après lequel il existe deux égoïsmes opposés : l'un est égocentrique et avide, l'autre magnanime et désintéressé. Le symbole de cet égoïsme est l'identification à une entité plus grande, la patrie. Robespierre associe également cet égoïsme à de glorieux travaux altruistes effectués pour la patrie, et à l'absence de la peur de la mort. Cette allusion à l'immortalité signifie simplement que l'individu n'atteindra l'immortalité qu'à travers la grandeur de ses actes pour la patrie. Robespierre développera plus loin dans son discours une autre description plus existentielle de l'immortalité.

Robespierre croit fermement aux avantages naturels acquis pour le peuple français. Mais il demeure tout aussi ferme dans sa conviction que ce patriotisme n'est pas que pur chauvinisme, mais plutôt une réponse rationnelle aux bienfaits fondamentaux du système républicain adopté par la France :

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.⁸⁹

Remarquons que Robespierre ne porte pas sa préférence au gouvernement républicain de manière inconsidérée, mais soutient la République car elle est

⁸⁸ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 446.

⁸⁹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 447.

en soi démocratique et juste. De même, il s'oppose à la monarchie, non pas à cause du titre de « roi », mais parce que la monarchie est despotique en soi.

9. L'achèvement et la perfection de la Révolution française

L'élément le plus surprenant dans le discours du 18 floréal de Robespierre est le fait qu'il ne termine pas son adresse par un éloge à la République de l'an II. Il considère plutôt que la grande œuvre révolutionnaire de la République est inachevée. Il est donc nécessaire de prendre des mesures complémentaires pour qu'elle soit totale :

Nous venons aujourd'hui soumettre à votre méditation des vérités profondes qui importent au bonheur des hommes, et vous proposer des mesures qui en découlent naturellement.⁹⁰

Cependant, dès le début de son discours, Robespierre est persuadé que les mesures qu'il propose sont celles qui vont s'épanouir naturellement, en suivant une théorie naturelle de l'évolution :

Le monde a changé, il doit changer encore. Qu'y a-t-il de commun entre ce qui est et ce qui fut ? Les nations civilisées ont succédé aux sauvages errans dans les déserts ; les moissons fertiles ont pris la place des forêts antiques qui couvroient le globe. Un monde a paru au-delà des bornes du monde ; les habitans de la terre ont ajouté les mers à leur domaine immense ; l'homme a conquis la foudre et conjuré celle du ciel. Comparez le langage imparfait des hiéroglyphes avec les miracles de l'imprimerie ; rapprochez le voyage des Argonautes de celui de la Peyrouse ; mesurez la distance entre les observations astronomiques des mages de l'Asie, et les découvertes de Newton, ou bien entre l'ébauche tracée par la main de Dibutade et les tableaux de David*.⁹¹

⁹⁰ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 443.

⁹¹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 444.

Le sens évolutionniste de Robespierre paraît évident aux yeux de l'observateur moderne. Ainsi, les progrès sont naturels et inéluctables dans les domaines de l'agriculture, du commerce, de l'exploration, des sciences, de la littérature, de l'astronomie et des arts. Pourtant, cette confiance dans le progrès naturel était bien moins évidente au dix-huitième siècle. L'opinion dominante, empruntée à la Renaissance, était que les Grecs et les Romains avaient excellé dans tous les domaines de l'humanité, et qu'il était du devoir de la modernité de reproduire cette culture classique. La vision prépondérante chez les catholiques était que l'Eglise était dépositaire de toute vérité, un principe quasiment immuable de siècle en siècle. Robespierre combine son affection pour la culture classique avec son intérêt pour les découvertes des Lumières. Les éloges de Robespierre pour les Lumières ne signifient pas qu'il nie l'efficacité d'une religion organisée, comme le pensaient les Encyclopédistes. Robespierre se place en penseur moderne, qui reste toutefois fidèle à la culture classique et religieuse.

Même s'il adhère aux Lumières et ses sciences, ses arts et ses technologies, la religion occupe une place centrale pour Robespierre, comme en atteste cette citation :

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.⁹²

Robespierre pense que la Révolution et le nouveau régime ont été un succès pour l'ordre physique de la connaissance humaine. Il reste donc à achever la moitié de la tâche de la Révolution, et cela concerne les sensibilités politiques et morales. Pour Robespierre, la France se désintéresse totalement de cette moitié à ses risques et périls, puisqu'il s'agit de l'aspect essentiel de la Révolution :

⁹² Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 444.

Le fondement unique de la société civile, c'est la morale.⁹³

L'amour de Robespierre pour sa patrie n'est donc pas une loyauté aveugle, dénuée de considérations morales. Il est lié de manière objective à la représentation des vérités morales universelles par la patrie. Pour lui, la supériorité de la nation française n'est ni raciale, ni historique ; elle est métaphysique, dans le sens où elle est entièrement liée à la proximité providentielle entre le peuple français et son gouvernement et les valeurs universelles de moralité et de justice. Pour Robespierre, cette vérité n'a rien de complexe ; elle est en effet élémentaire :

La Révolution, qui tend à l'établir, n'est que le passage du règne du crime à celui de la justice.⁹⁴

Cependant, le fait que Robespierre juge nécessaire de soutenir que la Révolution est moralement incomplète le pousse à proposer une solution pour pallier ce manque : le culte de l'Être suprême.

10. La véritable religion de la justice éternelle

Nous avons observé une progression conceptuelle, mais pas chronologique, dans le discours de Robespierre du 18 floréal, dont le style oratoire est imprégné de ses préoccupations, à savoir l'identification des ennemis et des conspirations, et l'éloge de la République française. Toutefois, celles-ci sont à replacer dans le contexte d'une quête, celle d'un fondement métaphysique pour le nouveau régime français. Pour Robespierre, ce fondement se doit d'être véritable, naturel et perpétuel. La principale religion en place du temps de Robespierre, le catholicisme romain, n'avait pu, selon lui, transmettre au peuple une véritable foi religieuse ; la France était donc partie à la

⁹³ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 446.

⁹⁴ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 447.

découverte des fondements éternels de la moralité et d'un respect religieux pour l'homme :

Laissons les prêtres, et retournons à la divinité. 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 ;⁹⁵

Robespierre a la certitude que la fin de cette quête sera marquée par le bien-être social. Il est également persuadé que le moyen d'y parvenir est de croire en « une puissance supérieure à l'homme », dans la mesure où elle sanctionne les préceptes de moralité :

La Nature a mis dans l'homme le sentiment du plaisir et de la douleur qui le force à fuir les objets physiques qui lui sont nuisibles, et à chercher ceux qui lui conviennent. Le chef-d'oeuvre de la société seroit de créer en lui 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 ; car la raison particulière de chaque homme, égarée par ses passions, n'est souvent qu'un sophiste qui plaide leur cause, et l'autorité de l'homme peut toujours être attaquée par l'amour-propre de l'homme. 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.⁹⁶

Bien que Robespierre fait l'éloge du rôle de la nature dans la société, il ressent néanmoins les limites d'un fondement exclusivement naturel pour une réelle doctrine de la justice. Il fait donc une distinction essentielle entre ce qui est implanté dans l'homme par la nature (à savoir un désir égoïste pour tout ce qui peut lui profiter), et ce qui est inspiré par la croyance supplémentaire en l'Être suprême et l'immortalité de l'âme (à savoir un véritable comportement moral garanti par la déférence de l'homme pour une autorité supérieure divine).

⁹⁵ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 458.

⁹⁶ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 452-453.

Robespierre est convaincu que l'idée de Dieu est essentielle, et que la nier serait pure folie :

Au reste, celui qui peut remplacer la Divinité dans le système de la vie sociale est à mes yeux un prodige de génie ; celui qui, sans l'avoir remplacée, ne songe qu'à la bannir de l'esprit des hommes, me paroît un prodige de stupidité ou de perversité.⁹⁷

Pour Robespierre, Dieu n'est pas tant un objet d'amour et d'adoration qu'une garantie de justice. Il déclare même que celui qui réussirait à remplacer Dieu ne serait pas un blasphémateur, mais un génie. Cependant, il serait inconcevable de faire disparaître Dieu de l'esprit de l'homme sans proposer une garantie alternative de justice éternelle.

Ce bond du matérialisme vers le théisme apporte à Robespierre tous les éléments nécessaires à son credo politique et religieux :

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.⁹⁸

Dieu et l'immortalité de l'âme sont le fruit de sa quête pour la justice et la vérité dans la société. Ici, Robespierre fait appel à l'efficacité sociale de la justice collective. Le but de la société est d'inculquer aux citoyens un sens du comportement moral qui permettra à chaque individu de distinguer le bien du mal sans recourir à un raisonnement prolongé (qui, de toute manière, permettrait à l'individu d'échapper au véritable sens moral du bien et du mal pour préférer ce qui lui profiterait personnellement). La méthode utilisée par la société pour inspirer un comportement moral à ses citoyens est de lier l'immortalité de l'âme aux doctrines divines et à la justice éternelle.

Robespierre contrebalance cette explication de son credo social par un

⁹⁷ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 453.

⁹⁸ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 452.

discours sur les implications, pour l'individu, de la foi en Dieu et en l'immortalité de l'âme :

L'idée de son néant lui inspirera-t-elle des sentimens plus purs et plus élevés que celle de son immortalité ? lui inspirera-t-elle 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 volupté ? Vous qui regrettez un ami vertueux, vous aimez à penser que la plus belle partie de lui-même a échappé au trépas ! Vous qui pleurez sur le cercueil d'un fils ou d'une épouse, êtes-vous consolés par celui qui vous dit qu'il ne reste plus d'eux qu'une vile poussière ? Malheureux qui expirez sous le coup d'un assassin, votre dernier soupir est un appel à la justice éternelle ! L'innocence sur l'échafaud fait pâlir le tyran sur son char de triomphe : auroit-elle cet ascendant, si le tombeau égalait l'oppresseur et l'opprimé ? Malheureux sophiste ! de quel droit viens-tu arracher à l'innocence le sceptre de la raison, pour le remettre dans les mains du crime, jeter un voile funèbre sur la nature, désespérer le malheur, réjouir le vice, attrister la vertu, dégrader l'humanité ? Plus un homme est doué de sensibilité et de génie, plus il s'attache aux idées qui agrandissent son être, et qui élèvent son coeur ; et la doctrine des hommes de cette trempe devient celle de l'univers. Eh ! comment ces idées ne seroient-elles point des vérités ? Je ne conçois pas du moins comment la nature auroit 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'étoient que des songes, elles seroient encore la plus belle de toutes les conceptions de l'esprit humain.⁹⁹

Cet extrait est ce qui se rapproche le plus de la rédaction du credo de Robespierre. Il y révèle une véritable capacité pour la pensée métaphysique, même s'il débute avec des considérations essentiellement patriotiques. Après s'être interrogé sur la valeur de l'athéisme en relation avec les besoins de la patrie, Robespierre expose sa propre théologie fondamentale qui pourrait être résumée comme suit :

1. En l'absence de divine providence, le destin de l'humanité est déterminé par le sort aveugle.
2. Il en résulte que l'univers est forcément injuste puisque l'âme meurt

⁹⁹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 451-452.

avec le corps. Par conséquent, les vertus et les crimes terrestres ne seront ni récompensés, ni punis.

3. La doctrine de l'immortalité de l'âme implique à la fois l'acceptation de la mort et un appel à la justice éternelle, grâce à laquelle les erreurs de la justice terrestre ainsi que la souffrance causée par des méfaits terrestres seraient réparées.
4. L'athéisme est à la mode, mais il est un concept aride. Il n'offre aucune inspiration. Il est fondamentalement injuste. Il soutient le crime. Il est pessimiste d'un point de vue métaphysique. Il dégrade l'humanité.
5. S'il s'avérait que la croyance en un dieu providentiel et en l'immortalité de l'âme était erronée, et que ces doctrines étaient fausses, elles n'en resteraient pas moins les plus belles constructions de l'esprit humain.

Robespierre est tellement convaincu de la réalité des deux assertions qui composent son credo, et de la valeur de celui-ci dans l'achèvement de la Révolution, qu'il propose de l'inclure dans la politique publique de la République et de la nation :

Art. I. Le peuple français reconnoît l'existence de l'Être suprême, et l'immortalité de l'âme.¹⁰⁰

Par cette seule phrase, Robespierre promulgue une révolution religieuse en France. Il y aurait la liberté de culte dans le pays (voir l'article XI de ce décret), mais les Français ne reconnaîtraient officiellement et nationalement qu'une confession particulière qui est fondée sur un principe binaire et minimaliste : Dieu et l'immortalité de l'âme. Celui-ci inclut des doctrines reconnues par les chrétiens catholiques et protestants, ainsi que par les juifs et les musulmans¹⁰¹. Il est toutefois novateur dans le sens où il s'arrête

¹⁰⁰ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 462.

¹⁰¹ Il y a un débat qui concerne l'attachement du judaïsme et du christianisme à la croyance en l'immortalité de l'âme ou en la résurrection du corps ; nous en traiterons à la section 5.B.2. en dessous.

délibérément à une notion large et universelle, qui n'est pas limitée et spécifique à l'histoire.

II. Il reconnoît que le culte digne de l'Être suprême est la pratique des devoirs de l'homme.¹⁰²

En réponse à ce credo minimaliste, Robespierre en déduit que le culte est un concept aussi large et universel que la foi. Par conséquent, l'expression primaire du culte religieux réside non pas dans le mysticisme, ni dans les rites, ni dans la prière, mais dans l'accomplissement des devoirs moraux qui incombent à l'homme. Robespierre élargit sa nouvelle religion autant que possible, dans un appel qui se veut populaire, en subordonnant les considérations liturgiques à de plus vastes questions de devoir moral :

III. Il met au premier rang de ces 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 personne.¹⁰³

Robespierre place ici un accent particulier sur le mot devoir. Etudions cette analyse de Patrice Gueniffey, qui porte sur la Constitution de 1793 :

Aussi son projet ressemble-t-il moins, par le rappel insistant des exigences de la justice, à une « déclaration des droits » qu'à une « déclaration des devoirs », d'ailleurs identique par l'esprit à cette véritable déclaration des devoirs que constituera l'année suivante le décret du 7 mai 1794 reconnaissant « l'existence de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme ».¹⁰⁴

L'énonciation par Robespierre de ces devoirs de l'homme inclut un mélange de politique (la haine de la tyrannie et le châtement des tyrans) et de moralité conventionnelle (l'assistance aux faibles, la défense des opprimés, la

¹⁰² Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 462.

¹⁰³ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 462-463.

¹⁰⁴ Voir Patrice Gueniffey, *La politique de la Terreur*, Paris, Gallimard, 2000, p. 322.

générosité, et la justice envers autrui). Il n'y a rien d'innovant dans cette énumération de devoirs, et rien de blessant pour les éthiques juive et chrétienne. L'innovation de Robespierre réside dans son approche minimaliste (seul est inclus ce qui est nécessaire pour garantir la moralité humaine), ainsi que dans son insistance prononcée sur devoir plutôt que sur droit.

Nous pouvons par conséquent considérer le discours du 18 floréal comme un immense projet de théologie nationale. Toutes les convictions personnelles et politiques de Robespierre sont associées dans ses nouveaux principes religieux. Il pense que sa déclaration de foi en Dieu et en l'immortalité de l'âme pourra achever la Révolution.

11. Les institutions françaises

Toutefois, Robespierre ne s'arrête pas à ce paroxysme religieux. Au vu des thèmes qu'il aborde, le discours du 18 floréal se poursuit par un examen de l'institutionnalisation de cette religion. Robespierre procède tout d'abord de manière générale, accueillant toutes les institutions qui aident à l'avancement de la République :

Ne consultez que le bien de la patrie et les intérêts de l'humanité. Toute institution, toute doctrine qui console et qui élève les âmes, doit être accueillie ; rejetez toutes celles qui tendent à les dégrader et à les corrompre.¹⁰⁵

Aux yeux de Robespierre, puisque toutes les doctrines qui favorisent la consolation personnelle doivent être approuvées, toutes celles qui dégradent et abaissent l'esprit humain doivent être rejetées. De même, ceci s'applique aux institutions¹⁰⁶. Robespierre se rend effectivement compte que traiter des

¹⁰⁵ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 451.

¹⁰⁶ Robespierre semble se distancier de la présence au sein des institutions chrétiennes des

institutions est bien plus aisé que de traiter des doctrines, surtout durant une législature :

Eh ! que vous importe à vous, législateurs, les hypothèses diverses par lesquelles certains philosophes expliquent les phénomènes de la nature ? Vous pouvez abandonner tous ces objets à leurs disputes éternelles : ce n'est ni comme métaphysiciens, ni comme théologiens, que vous devez les envisager. Aux yeux du législateur, tout ce qui est utile au monde et bon dans la pratique, est la vérité.¹⁰⁷

Après son exposé d'une métaphysique particulière de la justice éternelle, avec les principes qui s'y rattachent, Robespierre exhorte maintenant la Convention nationale à ne pas se livrer à des spéculations métaphysiques et théologiques, mais à introduire dans la législation ce qui est bénéfique au peuple. La position de Robespierre est ici incohérente. En effet, ses contradictions sont évidentes lorsqu'il aborde l'institutionnalisation de la religion :

Vous vous garderez bien de briser le lien sacré qui les unit à l'auteur de leur être. Il suffit même que cette opinion ait régné chez un peuple, pour qu'il soit dangereux de la détruire. Car les motifs des devoirs et les bases de la moralité s'étant nécessairement liés à cette idée, l'effacer, c'est démoraliser le peuple. Il résulte du même principe qu'on ne doit jamais attaquer un culte établi qu'avec prudence et avec une certaine délicatesse, de peur qu'un changement subit et violent ne paraisse une atteinte portée à la morale, et une dispense de la probité même.¹⁰⁸

L'apparente prudence de Robespierre face à l'abolition d'une religion existante contraste avec la teneur de l'intégralité de son discours, qui remplace en réalité le catholicisme par le culte de l'Être suprême.

C'est ainsi que Robespierre, après avoir ébauché sa nouvelle doctrine pour le culte de l'Être suprême, se retrouve à ébaucher des festivités

credo élaborés, ainsi que du lien entre la croyance crédale et le salut individuel.

¹⁰⁷ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 452.

¹⁰⁸ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 453.

institutionnelles afin d'accompagner cette doctrine :

VI. La République française célèbrera tous les ans les fêtes du 14 juillet 1789, du 10 août 1792, du 21 janvier 1793, du 31 mai 1793.¹⁰⁹

Ces fêtes, qui représentent pour Robespierre un retour vers ce qui est historiquement particulier, célèbrent respectivement la prise de la Bastille, le renversement de la monarchie, l'exécution de Louis XVI et l'éviction des Girondins de la Convention nationale. Le lien avec les quatre premiers articles du décret (qui concernent la doctrine) se trouve dans l'article V, dans lequel Robespierre dresse un lien providentiel et causal entre la grandeur de Dieu et les événements mémorables et heureux de la République française.

Robespierre se retrouve même dans une situation particulière puisqu'il fonde une nouvelle institution religieuse et recherche, par conséquent, des liturges :

X. Le Comité de salut public distinguera les ouvrages qui lui paroîtront les plus propres à remplir cet objet, et récompensera leurs auteurs.¹¹⁰

A travers cet article, Robespierre souligne le caractère officiel du culte de l'Être suprême. Ainsi, ceux qui transmettront au Comité de Salut public des contenus liturgiques appropriés seront publiquement récompensés.

12. Les fêtes religieuses

Robespierre s'intéresse maintenant à la pratique liturgique de la religion :

Rassemblez les hommes, vous les rendrez meilleurs ; car les hommes rassemblés chercheront à se plaire, et ils ne pourront se plaire que

¹⁰⁹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 463.

¹¹⁰ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 464.

par les choses qui les rendent estimables. Donnez à leur réunion un grand motif moral et politique, et l'amour des choses honnêtes entrera avec le plaisir dans tous les cœurs ; car les hommes ne se voient pas sans plaisir.¹¹¹

Robespierre n'a pas toujours été bien disposé envers les fêtes nationales. Par exemple, dans *Sur la pompe funèbre de Marat et les mesures de salut public*¹¹², il exprime son opposition aux grandioses fêtes publiques soutenues par l'Etat et il s'opposa aux fêtes dédiées aux héros révolutionnaires et associées au culte de la Raison.

Robespierre allait également prendre une part active dans la suppression des « repas fraternels ». Cette décision politique apporte un nouvel éclairage à ses préoccupations liturgiques qui ne semblent pourtant pas conformes à l'esprit de ses nouveaux principes :

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.¹¹³

L'allusion au « banquet fraternel et sacré » dans le discours du 18 floréal coïncide avec la brève émergence des « repas fraternels » à Paris durant l'été de 1794. Ceux-ci résultent principalement d'une tentative des sans-culottes de réaffirmer leur pouvoir, traditionnellement exprimé par le biais des Sociétés populaires, à la suite de la dissolution de ces sociétés juste après l'exécution des hébertistes et des « ultras » le 24 mars 1794. L'idée essentielle de ces repas fraternels n'était ni de mettre en scène une sorte de fête de rue, ni d'instaurer une Sainte Cène laïque, mais d'essayer de faire pression sur la Convention nationale pour que celle-ci accepte de mettre en

¹¹¹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 458.

¹¹² Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre, Jean Dautry et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome IX, 1957, pp. 622-625.

¹¹³ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 459.

application la Constitution de 1793, suspendue à la faveur du « gouvernement révolutionnaire » le 14 frimaire an II / 4 décembre 1793. C'est ainsi que des pétitions appelant à l'application de la Constitution furent signées lors de repas fraternels. Une de ces pétitions organisée par la section de la Montagne récolta 10 000 signatures entre le 1^{er} et le 10 messidor an II / 19-28 juin 1794¹¹⁴. En pratique, l'application de la Constitution de 1793 implique le remplacement de la Convention nationale qui l'avait rédigée. La victoire française à Fleurus le 8 messidor an II / 26 juin 1794 amplifia le désir des modérés parisiens et des sans-culottes de mettre fin au gouvernement révolutionnaire, puisque la stabilité politique de la République ne le nécessitait plus. L'anniversaire de la prise de la Bastille le 26 messidor an II / 14 juillet 1794 leur servit de prétexte pour des repas fraternels à grande échelle. La réplique du gouvernement révolutionnaire en place fut ferme. Claude-François Payan* (1766-1794) en particulier, l'agent national de la Commune de Paris, était décidé à maintenir le gouvernement révolutionnaire au pouvoir. Au mépris de l'intention originelle qui était d'instaurer un gouvernement révolutionnaire jusqu'à la signature d'un traité de paix avec les ennemis extérieurs de la France, il argua que la Constitution ne pouvait être appliquée tant que tous les ennemis de la République à l'intérieur de la nation ne fussent éliminés¹¹⁵. Robespierre alla plus loin dans cette logique et soutint qu'un gouvernement révolutionnaire était essentiel durant la guerre interne contre l'immoralité. Après la condamnation par Robespierre des repas fraternels devant les Jacobins le 28 messidor an II / 16 juillet 1794, très peu eurent encore lieu. L'impératif politique des Jacobins de se maintenir au pouvoir est évident dans cette affaire. Penchons-nous sur un argument qu'il utilisa devant les Jacobins le 28 messidor pour dénoncer les repas fraternels :

Il étoit grand et sublime le jour de la fête de l'Être suprême; le crime n'osoit alors se monter, les intrigans n'y étoient pas, ou ils étoient si petits, qu'on ne pouvait pas même les appercevoir : mais si nous le

¹¹⁴ Voir John Hardman, *Robespierre*, p. 139 et p. 224.

¹¹⁵ Voir *Gazette nationale, ou Moniteur universel*, XXI, p. 238.

divisons par tables, ce n'est plus le peuple; ce ne sont que des coteries, des mélanges de patriotes et d'aristocrates : soyons moins unis avec ces derniers, et nous serons beaucoup plus amis entre nous.¹¹⁶

Robespierre marque ainsi un contraste entre le caractère universel de la fête de l'Être suprême, puisque tout le peuple s'est rassemblé ouvertement, et le caractère avant tout privé des repas fraternels, avec des coteries de citoyens assis à des tables séparées. Il y a ici une implication liturgique évidente, quels que soient les motifs politiques concomitants. Le culte selon Robespierre doit être public, ouvert, universel, afin de refléter les vérités universelles qu'il véhicule.

Dans le développement de sa théorie de la fête, Robespierre place le peuple au centre de celle-ci, à l'image des festivals de la Grèce antique. L'objectif premier de la fête sera d'unir les gens dans la magnanimité, la justice et le patriotisme :

L'homme est le plus grand objet qui soit dans la nature ; et le plus magnifique de tous les spectacles, c'est celui d'un grand peuple assemblé. On ne parle jamais sans enthousiasme des fêtes nationales de la Grèce : cependant elles n'avoient guère pour objet que des jeux où brilloient la force du corps, l'adresse ou tout au plus le talent des poètes et des orateurs. Mais la Grèce étoit là ; on voyoit un spectacle plus grand que les jeux : c'étaient les spectateurs eux-mêmes ; c'était le peuple vainqueur de l'Asie, que les vertus républicaines avoient élevé quelquefois au-dessus de l'humanité ; on voyoit les grands hommes qui avoient sauvé et illustré la patrie : les pères monroient à leurs fils Miltiade, Aristide, Epaminondas, Timoléon, dont la seule présence étoit une leçon vivante de magnanimité, de justice et de patriotisme.¹¹⁷

Robespierre nous offre ensuite un précis de sa théorie sur la fête moderne :

Que toutes tendent à réveiller les sentimens généreux qui font le

¹¹⁶ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 534-535.

¹¹⁷ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 458.

charme et l'ornement de la vie humaine, l'enthousiasme de la liberté, l'amour de la patrie, le respect des lois. Que la mémoire des tyrans et des traîtres y soit vouée à l'exécration ; que celle des héros de la liberté et des bienfaiteurs de l'humanité y reçoive le juste tribut de la reconnaissance publique ; qu'elles puisent leur intérêt et leurs noms même dans les événements immortels de notre révolution, et dans les objets les plus sacrés et les plus chers au coeur de l'homme ; qu'elles soient embellies et distinguées par les emblèmes analogues à leur objet particulier. Invitons à nos fêtes, et la nature, et toutes les vertus ; que toutes soient célébrées sous les auspices de l'Être suprême ; qu'elles lui soient consacrées ; qu'elles s'ouvrent et qu'elles finissent par un hommage à sa puissance et à sa bonté.¹¹⁸

La fête se doit d'être belle. Elle doit célébrer la liberté, la patrie et la loi. Elle doit exécuter la tyrannie et glorifier les martyrs et les bienfaiteurs de l'humanité. L'histoire de la Révolution française et des objets qui lui sont associés doivent être exposés. La nature et la vertu doivent être fêtées. Tout doit se dérouler sous les auspices de la bonté de l'Être suprême. Ce précis est remarquable, tant pour ses omissions que pour sa teneur positive.

Il y a néanmoins ambiguïté quant à l'objet de la « gloire » de la célébration : est-ce Dieu, ou la République ?

Toutes les vertus se disputent le droit de présider à nos fêtes. Instituons la fête de la Gloire, non de celle qui ravage et opprime le monde, mais de celle qui l'affranchit, qui l'éclaire et qui le console ; de celle qui, après la patrie, est la première idole des cœurs généreux.¹¹⁹

Le concept de gloire énoncé par Robespierre est très commode, car il englobe à la fois la gloire nationale de la Révolution et la gloire éternelle de l'Être suprême, une gloire qui éclaire et console.

Robespierre étend cette approche minimaliste au culte, dont le but, tel qu'il est exposé ici, est de rappeler à l'homme la grandeur de Dieu :

¹¹⁸ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 459.

¹¹⁹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 461.

IV. Il sera institué des fêtes pour rappeler l'homme à la pensée de la Divinité, et à la dignité de son être.¹²⁰

Robespierre ne fait aucune mention de la prière pétitionnaire, ou prière de contrition. Pour lui, seules l'adoration et l'action de grâce demeurent convenables pour Dieu.

13. Conclusion

Parmi nos onze sections thématiques, les sept premières sont toutes dirigées vers les sections (9) et (10), où Robespierre construit son analyse des problèmes et des avantages de la République française en proposant un culte national pour parvenir à l'achèvement métaphysique de la Révolution. Les sections (11) et (12) traitent des conséquences pratiques de cette proposition, à savoir la nécessité d'une institution nationale. De plus, la préférence de Robespierre vers l'abstrait l'amène à des considérations plus pragmatiques concernant la mise en œuvre précise de la nouvelle religion. En voici une illustration avec l'article final du décret qui termine le discours du 18 floréal :

XV. Il sera célébré le 20 prairial prochain une fête nationale en l'honneur de l'Être suprême.¹²¹

La France possédera dorénavant un nouveau culte national et public dont l'objet sera un Dieu garant de la justice sociale et individuelle à travers l'immortalité de l'âme humaine. Cette combinaison de métaphysique et de patriotisme est au cœur de la conviction personnelle et publique de Robespierre. Elle se traduira par une fête publique¹²².

¹²⁰ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 463.

¹²¹ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 465.

¹²² Pour savoir comment fut accueilli les propos de Robespierre dans son discours du 18 floréal au sujet du nouveau culte, voir Maurice Dommanget, « Robespierre et les cultes » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, No. 1, 1924, pp. 193-216, en

particulier pp. 210-214.

III. La fête de l'Être suprême du 20 prairial an II

A. Les préparatifs de la fête de l'Être suprême par Jacques-Louis David

Après le grand discours de Robespierre du 18 floréal de l'an II / 7 mai 1794, c'est sans surprise que la Convention nationale décide de confier l'organisation de la fête de l'Être suprême à Jacques-Louis David.

Depuis le commencement de la Révolution, David contribue à la propagande révolutionnaire. Son tableau, *Les licteurs rapportent à Brutus le corps de ses fils*, bien que commandé par Louis XVI en 1788, est perçu, dans les mois suivant son exposition après la prise de la Bastille en 1789, comme une œuvre révolutionnaire. L'histoire de Brutus, qui accepta la condamnation à mort de ses deux fils pour leur tentative de renversement de la nouvelle République romaine en faveur de la monarchie des Tarquin, peut se lire comme une histoire prônant des valeurs républicaines, et effectivement elle n'a pas manqué d'être interprétée de cette façon¹²³. Dans les croquis préparatoires au tableau, David intègre un bonnet phrygien suspendu à la pointe d'une lance tenue par un des soldats qui portent les corps¹²⁴.

La confiance que les révolutionnaires ont en David pour les affaires politiques s'affirme lorsqu'il projette de peindre *Le Serment du Jeu de paume*. Cet

¹²³ Lucius Junius Brutus est traditionnellement considéré comme fondateur de la république romaine ; mais sa vie reste un mystère. Il fut probablement consul de la république romaine en 509 av. J.C. L'histoire selon laquelle il aurait infligé la peine capitale à ses fils est discutée. Voir Walbank, *Polybius*, p. 339.

¹²⁴ Selon Albert Mathiez, le bonnet phrygien, ou bonnet rouge, a été aperçu pour la première fois pendant la Révolution à la fédération de Lyon le 30 mai 1790 et à la fédération de Troyes les 8 et 9 mai 1790. Ce bonnet est d'origine gréco-romaine mais le fait de savoir s'il constituait un signe relatif au droit de vote n'est pas clairement établi. Le bonnet phrygien est rapidement devenu le symbole des sans-culottes, et à partir de 1793 était un élément vestimentaire quasi-obligé dans les sections parisiennes. Voir Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires, 1789-1792*, 1904.

immense tableau conçu en 1790 est destiné à décorer l'Assemblée nationale. L'Assemblée législative accepte de couvrir les dépenses nécessaires au tableau en septembre 1791, alors que David expose les premières ébauches dans le Salon. Mais la chute de la monarchie met fin à ce projet qu'on associait à la monarchie constitutionnelle. Faisant figure d'opportuniste, David signe la pétition du 17 juillet 1791 sur le Champ-de-Mars demandant la fin de la monarchie ; mais pas plus tard qu'en mars 1792, il élabore des esquisses pour un portrait représentant Louis XVI en train de donner la constitution au dauphin. Néanmoins, le rôle de David dans l'organisation de la fête en l'honneur des Suisses de Chateaufort, le 15 avril 1792, lui donne une certaine crédibilité auprès des Jacobins¹²⁵. Soutenu par Danton et Marat, il est élu à la Convention nationale. Alors que Robespierre fait son discours au sujet de l'Être suprême, David siège au Comité de Sûreté générale. Il peint deux tableaux pour la salle de la Convention : *La mort de Le Peletier de Saint-Fargeau** et *La mort de Marat*, célèbre tableau qui représente le révolutionnaire mort dans sa baignoire.

Il a également arrangé tous les détails pour la fête de l'Unité du 10 août 1793¹²⁶. Simon Lee décrit sa carrière ainsi :

Following his election to the Convention David became extremely active in politics. He was President of the Convention for a month,

¹²⁵ Des régiments de mercenaires suisses servaient en France à la fin du dix-huitième siècle, en particulier le régiment Chateaufort de Genève, qui était à Nancy aux côtés de deux régiments français en 1790. Des représentants de Chateaufort ont assisté à la fête de la Fédération le 14 juillet 1790. Les troupes se plaignaient que leurs officiers exerçaient une discipline trop stricte et qu'ils étaient insuffisamment payés. Ils se joignirent au club militaire formé par l'infanterie du roi de la région. La Constituante (d'après une proposition de La Fayette) supprima les clubs militaires le 6 août 1790. Il y eut alors une mutinerie dans le régiment de Chateaufort. En dépit de protestations de représentants de l'infanterie du roi à la Constituante, celle-ci décréta le 16 août 1790 l'exécution des leaders de la mutinerie. Le Marquis de Bouillé arriva à Nancy avec 5 000 hommes et obtint l'évacuation des deux régiments français. Pourtant, les Suisses de Chateaufort refusèrent de se rendre et une bataille s'ensuivit. Les Suisses furent vaincus et désarmés ; quarante et un d'entre eux furent condamnés aux galères pour trente ans. Dans un premier temps, le marquis de Bouillé fut fêté pour ce succès à l'Assemblée ; mais sous la pression des Jacobins, les Suisses furent amnistiés le 15 mars 1792, après la chute des Feuillants. Une fête en l'honneur des Suisses fut célébrée le 15 avril 1792, ce qui fut interprété comme un triomphe des Sans-culottes.

¹²⁶ Cette fête célèbre le premier anniversaire de la chute de la monarchie.

Nivose Year II (January-February 1794), served a term as President of the Jacobin Club, and was a member of the Committee of General Security and the Committee of Public Instruction.¹²⁷

Lee insiste également sur le rôle des fêtes populaires organisées par David :

The aspect of David's work that reached the most people was his organisation of the great festivals or feasts which involved hundreds of thousands of the populus of Paris. As the 'Pageant Master of the Republic', he was responsible for four of these and contributed to two others. Such popular spectacles, which were themselves based on traditional Catholic festivals, were meticulously planned and choreographed and meant to be both socially unifying and celebrations of key revolutionary events. They were also calculated to bring order and control to the chaotic masses by overawing them with the sheer scale and strict organisation of the operation.¹²⁸

Bien que, de nos jours, David demeure célèbre pour ses peintures, il est clair que, durant la période révolutionnaire, c'est l'organisation des fêtes publiques qui contribue à sa notoriété. Les commentateurs s'accordent à dire que cette renommée est due au message politique véhiculé par ces fêtes. Juste après la Seconde Guerre mondiale, David Lloyd Dowd fait une étude de la manipulation politique des foules par le biais des fêtes, qu'il expose ainsi :

One of the most effective of all propaganda techniques is the festival or pageant. Roman emperors, French "Terrorists," and twentieth-century Bolsheviks, Nazis and Fascists alike have found it an excellent means of maintaining their regimes by channeling mass emotions and directing the current of public opinion. During the French Revolution the fete perhaps achieved the highest development heretofore of its political, social and aesthetic functions as the consummate assertion of solidarity, the highest mode of collective enjoyment, and the supreme expression of contemporary culture.¹²⁹

S'attachant plus particulièrement aux fêtes de la Révolution française, Dowd

¹²⁷ Voir Simon Lee, *David*, Londres, Phaidon, 1999, p. 150.

¹²⁸ *Ibid*, p. 179.

¹²⁹ David Lloyd Dowd, « Pageant-Master of the Republic: Jacques-Louis David and the French Revolution », Lincoln, Nebraska, *University of Nebraska Studies*, juin 1948, p. 98.

(qui est le principal commentateur anglophone à considérer David plus comme un propagandiste que comme un artiste) demeure intransigeant sur le fait que les fêtes révolutionnaires ont contribué, de manière délibérée, à la manipulation sociale des masses :

These manifestations of revolutionary solidarity and patriotic fervor were spontaneous in their origin, but they were soon adopted and consciously employed by a relatively small group of political leaders for propaganda purposes. They were found to be particularly effective in appealing to the illiterate masses and those who could not afford the relatively expensive club memberships, newspapers and theater tickets.¹³⁰

Après le défi lancé par Robespierre le 18 floréal, consistant à trouver une liturgie visant à montrer la vérité au sujet de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme, la Convention accepte tous les articles du décret de Robespierre. Du 18 floréal / 7 mai au 20 prairial / 8 juin, les délais de préparation de cette fête sont de trente-deux jours, ce qui constitue un laps de temps très bref. David est réquisitionné pour arranger tous les détails de la fête ; il s'y attache avec application, allant même jusqu'à faire voter à la Convention le 17 prairial / 5 juin le port obligatoire d'une tenue spécifique pour ses propres députés (en fait celle décrétée le 4 avril 1793 pour les représentants en mission). Le 19 prairial, David est en mesure de présenter à la Convention son plan détaillé pour les festivités du lendemain. Le tout se retrouve dans l'ouvrage *Instruction particulière* qui montre bien le souci du détail et le sens méticuleux de l'organisation que possède David. En effet, aucun détail n'est laissé au hasard ; et *Ordre, marche et cérémonies de la Fête de l'Être suprême* (voir Annexe IV) met en évidence son lyrisme enclin à la dramatisation. Il conçoit, de manière appliquée, des liturgies qui nécessitent la participation de la foule :

Rousseau had recommended that the spectators be made participants and had cited Spartan and Genevese precedents, but David seems to have been the first to apply the principle on a large scale and with a

¹³⁰ *Ibid*, p. 45.

purpose which was primarily political propaganda.¹³¹

Même si ce point, nous semble-t-il, a été peu mis en évidence par la plupart des historiens, le rôle qu'a joué David dans l'orchestration de la fête de l'Être suprême fut, en son temps, très remarqué :

The last and most brilliant of the great festivals, the Fete of the Supreme Being, was celebrated not long before the fall of Robespierre and the end of the regime of "Virtue." It was therefore significant as the culmination of David's propaganda pageants and marks the height of Robespierre's power. More than this it represented the triumph of the dechristianising deism of the Enlightenment and the fruition of the educational programme of the Committee of Public Instruction. Last of all the scheme has been commonly regarded as a personal project of Robespierre to acquire pontifical and dictatorial powers.¹³²

De la même manière, les commentateurs ont tendance à réduire la fête de l'Être suprême à une tentative de séduction destinée au peuple de Paris pour qu'il accepte la dictature de Robespierre. Pour cette raison, nous allons, dans le chapitre suivant, analyser de manière détaillée les événements et les discours de cette journée.

¹³¹ *Ibid*, p. 66. La citation dans la citation est extraite de la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* de Jean-Jacques Rousseau.

¹³² *Ibid*, p. 119. Il convient de noter que Dowd confond la déchristianisation et la religion de Robespierre, ce qui nous semble constituer une erreur d'analyse. Sur la même page, Dowd ne peut expliquer les raisons qui ont conduit à la fête de l'Être suprême autrement qu'en ayant recours à l'explication politique. Il écrit : « Since the Feast of the Supreme Being is the best known of the revolutionary festivals, and various aspects of the problem have already been discussed by such scholars as Aulard and Mathiez, the present treatment is confined to a brief summary with some elaboration of its less known aspects » (*Ibid*, p. 119.) – Cela signifie un abandon des recherches sur d'autres explications possibles quant à la signification du culte de l'Être suprême.

B. FETE A L'ETRE-SUPREME : Détail des cérémonies, et de l'ordre à observer dans la fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial¹³³.

1. Introduction

Les cinq sections suivantes décrivent les événements de la fête de l'Etre suprême le 20 prairial an II / 8 juin 1794 :

- Rassemblement au Jardin national / Jardin des Tuileries ;
- Deux sermons et acte rituel aux Tuileries ;
- Procession vers le Champ de la Réunion / Champ de Mars accompagnée d'un hymne ;
- Deux hymnes et actes rituels sur la Montagne au Champ de la Réunion ;
- Fin des événements.

Résumé des événements de la fête

(d'après le compte-rendu de David. Le texte intégral de la fête de l'Etre suprême se trouve dans l'annexe IV.)

¹³³ Il existe plusieurs versions quant à l'ordre réel des événements de la fête de l'Etre suprême. La plus fiable, d'après David Lloyd Dowd, est celle de la *Gazette nationale, ou Moniteur universel*, No. 265, 25 prairial an II / 13 juin 1794, p. 1077, qui se base sur les plans de David rédigés et présentés à la Convention nationale, puis imprimés par l'Imprimerie nationale en 1794, en même temps que le rapport du *Moniteur*. Cependant, nous notons que le compte-rendu dans la *Gazette nationale* est peu détaillé. Il faut se référer à David Lloyd Dowd, « Pageant-Master of the Republic: Jacques-Louis David and the French Revolution », Lincoln, Nebraska, *University of Nebraska Studies*, juin 1948, p. 122, pour une liste étendue de publications contemporaines en rapport avec les détails de la fête de l'Etre suprême. Il indique que la quasi-totalité de ces parutions repose largement sur le compte-rendu officiel établi par David : *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans la fête à l'Etre suprême qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794. Il existe aussi un compte-rendu moins détaillé, *Ordre, marche et cérémonies de la fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial, d'après le plan proposé par David, et décrété par la Convention nationale*, Paris, Imprimerie Lerouge et Berthelot, 1794, ainsi que des instructions aux citoyens particuliers : *Instruction particulière pour les commissaires chargés des détails de la fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial, conformément au décret de la Convention nationale du 18 floréal, l'an deuxième de la République française une et indivisible*, Paris, Imprimerie nationale, 1794. Nous utilisons le compte-rendu préparé par David lui-même.

Rassemblement au Jardin national / Jardin des Tuileries

1. Les cérémonies débutent à l'aube : de la musique militaire accompagne le réveil de la population puis les personnes présentes s'embrassent afin de célébrer à la divinité.
2. Les habitations sont décorées de guirlandes tricolores et de rameaux.
3. On fait ensuite l'apologie des mères.
4. Au signal, tous sont invités à sortir de leur foyer et à rejoindre la fête.
5. Les jeunes gens, les mères ainsi que les différents groupes sociaux sont astreints à porter des vêtements précis.
6. Dès le tir d'artillerie, la foule se réunit au Jardin national puis se rassemble autour de l'amphithéâtre érigé pour la Convention nationale. On pénètre alors dans les bâtiments environnants décorés de rubans et de guirlandes tricolores.
7. A l'arrivée des Sections parisiennes, il est annoncé que tout est prêt pour la fête.

Deux sermons et acte rituel aux Tuileries

1. La Convention nationale, accompagnée par un fond musical, se présente au peuple.
2. Le président de la Convention nationale (Robespierre) s'adresse ensuite à la foule du haut de la tribune.
3. Au pied de l'amphithéâtre se dresse une statue symbolisant tous les ennemis de la nation : l'athéisme, entouré de l'égoïsme, de la discorde, de la fausse simplicité et de la misère ainsi que des emblèmes de la défunte monarchie.
4. Chacun peut lire la devise apparaissant sur ces allégories « Seul espoir de l'étranger ».
5. A la fin de son discours, le président immole la statue de l'athéisme et fait ainsi apparaître, de ses cendres, la statue de la sagesse.
6. Un hymne est ensuite interprété, suivi de roulements de tambours.

Procession vers le Champ de la Réunion / Champ-de-Mars, accompagnée d'un hymne

1. Lors de la procession qui s'ensuit, hommes et femmes marchent en deux colonnes séparées, suivant l'ordre alphabétique de leurs Sections. Les députés de la Convention nationale sont vêtus d'habits précis et arborent des bouquets composés d'épis de blé, de fleurs et de fruits. Quatre bœufs tirent un char exhibant une composition d'arts nationaux, d'artisanat et de produits divers.
2. La procession est suivie d'un hymne.

Deux hymnes et actes rituels sur la Montagne au Champ de la Réunion

1. La procession arrive au Champ de la Réunion, à la Montagne érigée afin de remplacer l'autel de la Patrie, qui fut construit à l'occasion de la fête de la Fédération du 14 juillet 1790. Les députés se rendent en haut de la Montagne où se dresse l'arbre de la Liberté. Les hommes et les femmes s'y rendent en deux colonnes séparées.
2. On observe un instant de silence suivi de musique. Les hommes entonnent un hymne jurant leur loyauté martiale. Tous chantent ensuite le couplet puis les femmes promettent, dans un air, d'épouser des héros. Tous interprètent en chœur le troisième couplet.
3. Les mères présentent leurs bébés aux cieux, en hommage à l'auteur de la nature.
4. Les jeunes femmes jettent des fleurs vers le ciel, les jeunes hommes tirent leurs sabres et les vieillards embrassent les jeunes.
5. L'artillerie fait feu, suivi d'un hymne chanté par les hommes.
6. Tous échangent un baiser fraternel universel avant que la fête ne s'achève par un « Vive la République ! » offert à la divinité.

Fin de la journée.

2. Les thèmes

Les thèmes suivants sont particulièrement importants pour notre analyse des événements de la fête de l'Être suprême :

(1) La liturgie de David

1. les influences judéo-chrétiennes ;
2. les influences grecques et romaines ;
3. le conservatisme social et la cohésion sociale ;
4. le patriotisme et le militarisme ;
5. les hymnes.

(2) Les deux discours de Robespierre

1. les influences judéo-chrétiennes ;
2. le patriotisme et le militarisme ;
3. le Dieu garant de la justice éternelle à travers l'immortalité de l'âme.

(3) Les oppositions entre la liturgie de David et les discours de Robespierre

Nous allons examiner ces thèmes plus précisément.

3. La liturgie de David

a. Les influences judéo-chrétiennes

Les allusions au christianisme sont à la fois abondantes et limitées dans la fête de l'Être suprême. En effet, si l'on exclut les trois hymnes, qui ne sont pas l'œuvre de David et que nous étudierons séparément, il y a une importante omission dans la liturgie de la fête, à savoir la référence à Dieu. A l'arrivée de la Section parisienne aux Tuileries, David fait l'annonce suivante :

Lorsque toutes les sections seront arrivées au jardin national, une députation ira annoncer à la Convention que tout est préparé pour célébrer la fête de la divinité.¹³⁴

Ceci constitue la première des rares références à la divinité. En outre, dès que mention est faite de Dieu, celle-ci est tout à fait mineure :

Le président¹³⁵, placé à la tribune, fera sentir au peuple les motifs qui ont déterminé cette fête solennelle, et l'invitation à honorer l'Auteur de la nature.¹³⁶

Il est frappant de constater le rôle mineur que tient Dieu dans la fête à tel point qu'elle ne semble même pas le concerner. Par contre, les allusions au christianisme abondent. Ainsi, même en décrivant l'organisation détaillée de la marche des Sections vers les Tuileries, David glisse une allusion aux apôtres :

Ces adolescents formeront dans chaque section un bataillon carré marchant sur douze de front, et au milieu duquel seront placés les flammes et le drapeau de la force armée de la section, portés par ceux qui en sont ordinairement chargés.¹³⁷

Que celle-ci soit délibérée ou non, les jeunes gens marchant à douze de front sont une allusion évidente, à la fois aux douze tribus d'Israël et aux douze apôtres de Jésus. Dans une France républicaine qui a entériné le système décimal, on pourrait s'attendre à voir les adolescents marcher en rangs de dix. Or, cette division « apostolique » est répétée plus tard :

Les citoyens et citoyennes partiront de leurs sections respectives en deux colonnes, sur six de front par colonnes ; les hommes et les garçons, à droite ; et les femmes, les filles et les enfants au-dessous

¹³⁴ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans la fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 5.

¹³⁵ Le président de la Convention nationale le 20 prairial est Maximilien Robespierre.

¹³⁶ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans la fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 6.

¹³⁷ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans la fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 2.

de huit ans à gauche.¹³⁸

Cette séparation des sexes est révélatrice du conservatisme social de la Révolution sous la Convention nationale.

Le recours à une montagne artificielle sur le Champ-de-Mars comme centre de la liturgie est également chargé de symbolisme judéo-chrétien :

Arrivé au champ de la Réunion, la colonne des hommes se développera à droite de la Montagne, et la colonne des femmes à gauche.¹³⁹

Bien entendu, chacun sait que les Jacobins étaient connus comme « la Montagne », en référence à leur disposition au sein de la chambre de la Convention nationale. Par ailleurs, dans le contexte d'une République jacobine, David, lui-même fidèle Jacobin, a probablement reproduit cette image politique sur le Champ-de-Mars. Toutefois, si l'on excepte que l'origine elle-même de la Montagne jacobine se situe inconsciemment dans l'imagerie judéo-chrétienne, l'utilisation d'une montagne comme lieu de la célébration renvoie aux théophanies du judaïsme et du christianisme. En effet, celles-ci se produisent traditionnellement dans des lieux situés en altitude, qu'il s'agisse de la remise du décalogue à Moïse sur le Mont Sinaï dans le livre de l'Exode (chap. 20), de la Transfiguration de Jésus-Christ aux apôtres sur le Mont Tabor (Luc, chap. 9), ou de l'Ascension de Jésus-Christ après sa résurrection sur le Mont Béthanie (Luc, chap. 24). Les images invoquées sont celles de la théophanie, de l'apparition de Dieu sur terre, de l'énonciation d'instructions divines.

Il semble même que David reproduit la disposition des tribus d'Israël autour du Mont Sinaï lors de la remise des Tables de la Loi à Moïse, en plaçant les Sections sur, et autour, de la montagne. La place de la Convention nationale,

¹³⁸ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 4.

¹³⁹ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 9.

au sommet de la montagne, rappelle celle de Moïse, le législateur, lorsqu'il reçoit les dix commandements.

Mais peu importe le débat sur le recours de David à une montagne lors de la célébration ; il y a une référence bien plus évidente à la théologie judéo-chrétienne, la représentation de la sagesse durant la fête. Aux Tuileries, après son premier discours, Robespierre immole la statue de l'athéisme, révélant ainsi la statue de la sagesse :

Après ce discours, on exécutera une symphonie ; pendant ce temps le président, armé du flambeau de la vérité, descendra de l'amphithéâtre, s'approchera d'un monument élevé sur le bassin circulaire, et représentant le monstre de l'athéisme. Du milieu de ce monument, incendié par le président, apparaîtra la sagesse.¹⁴⁰

La référence à la sagesse ne concorde pas du tout avec le vocabulaire usuel de la République et doit certainement être issue de la théologie biblique. Selon celle-ci, la sagesse est une émanation de la puissance et de la bonté divines¹⁴¹, et Jésus-Christ en est une pure représentation¹⁴². David aura préféré une métaphore judéo-chrétienne évidente à une image républicaine.

b. Les influences grecques et romaines

Il est difficile de séparer les influences chrétiennes et païennes dans la célébration du 20 prairial parce que certains aspects de ces cultes coïncident et que, par conséquent, les deux ne peuvent être considérés comme totalement distincts. Ainsi, les processions, les prières, les actes rituels et les hymnes sont communs aux cultes chrétiens et païens. En outre, il existe un nombre considérable d'ouvrages consacrés à l'influence grecque et romaine

¹⁴⁰ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 6.

¹⁴¹ Voir, par exemple, Proverbes chap. 1, 30-32 ou chap. 3, 13-18. Dans la pensée chrétienne, l'acte créateur divin n'est pas aveugle, mais plutôt guidé par sa propre intelligence infinie.

¹⁴² Voir, par exemple, I Corinthiens chap. 1, 24.

sur les débuts du christianisme¹⁴³.

David connaissait bien la culture classique, comme en témoignent plusieurs de ses peintures les plus célèbres¹⁴⁴. Deux éléments dans la fête de l'Être suprême sont révélateurs de cette culture classique.

Tout d'abord, l'utilisation qu'il fait du bois de chêne :

Tous les citoyens et les jeunes garçons tiendront à la main une branche de chêne. Toutes les citoyennes, mères et filles seront parées des couleurs de la liberté ; les mères tiendront à leurs mains des bouquets de roses, et les filles porteront des corbeilles remplies de fleurs.¹⁴⁵

De même :

Les citoyens et citoyennes auront soin de se pourvoir de branches de chêne, de bouquets, de guirlandes et de corbeilles de fleurs, et de se parer des couleurs de la liberté.¹⁴⁶

Chez les Romains, le chêne était le symbole de la victoire et du succès, et son apparition dans la célébration du 20 prairial, à deux reprises, semble être un choix délibéré de David afin de donner aux fastes un parfum classique.

La mise en scène du propre tableau de David, « Le serment des Horaces¹⁴⁷ », lors des cérémonials sur la montagne du Champ-de-Mars est encore plus significative à cet égard :

¹⁴³ Voir James Rives, *Religion in the Roman Empire*, Oxford, Blackwell, 2006.

¹⁴⁴ Nous notons plusieurs des tableaux de David sur des thèmes gréco-romains : *Le Serment des Horaces* ; *Bélisaire demandant l'aumône* ; *Léonidas aux Thermopyles* ; *Jupiter et Antiopé* ; *Le combat de Minerve contre Mars* ; *Apollon et Diane tuant les enfants de Niobé* ; *La mort de Sénèque* ; *Les funérailles de Patrocle* ; *Pâris et Hélène* ; *Les licteurs rapportent à Brutus le corps de ses fils* ; *Les Sabines* ; *Alexandre, Apelle et Campaspe* ; *La colère d'Achille* ; etc.

¹⁴⁵ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Être suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 2.

¹⁴⁶ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Être suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 3.

¹⁴⁷ *Le serment des Horaces*, Paris, Musée du Louvre, inv. 3692) est reproduit à l'Iconographie, I.A.

Pendant ce temps, les jeunes filles jeteront des fleurs vers le ciel, et simultanément les adolescents tireront leurs sabres, et jureront de rendre par-tout leurs armes victorieuses. Les vieillards ravis apposeront leurs mains sur leurs têtes, et leur donneront la bénédiction paternelle.¹⁴⁸

Cette peinture met en scène la promesse des frères Horace à leur père de ne pas déposer les armes avant qu'Hannibal ne soit vaincu. Ce tableau rendit David célèbre lors de son exposition au Salon en 1785¹⁴⁹. Le thème de jeunes hommes sacrifiant leur vie à la République romaine est repris par David lors de la fête de l'Être suprême. Ainsi, les jeunes hommes tirent leurs sabres sur la montagne et promettent d'apporter à la République la victoire militaire, avec la bénédiction de leur père. La similitude entre la peinture et l'acte liturgique est sans ambiguïté et les allusions à la virilité, au sacrifice et à la vertu républicaine sont analogiques.

Ni le recours au chêne, ni l'adaptation du « serment des Horaces » de David n'ont véritablement de lien avec le culte religieux, mais ils sont plutôt des symboles patriotiques classiques¹⁵⁰.

c. Le conservatisme social et la cohésion sociale

Un des paradoxes de la Révolution française est qu'elle entraîna un grand conservatisme social. On choisit, par exemple, de ne pas modifier les rôles traditionnels au sein de la famille, et les divisions traditionnelles entre hommes et femmes furent conservées¹⁵¹. De même, les hiérarchies sociales

¹⁴⁸ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Être suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 12.

¹⁴⁹ Voir Musée Jacquemart-André, *Jacques-Louis David, 1748-1825*, Paris, Institut de France, 2005, pp. 74-77.

¹⁵⁰ Voir Natalie-Barbara Robisco, « L'idée de vertu chez Rousseau et Robespierre : J.-J. Rousseau et la Révolution française » in *Etudes J.-J. Rousseau*, 1989, No 3, pp. 27-53, pp. 42-43, pour les fêtes romaines comme étant des modèles de la célébration de la vertu ainsi que de la tyrannicide.

¹⁵¹ La théorie selon laquelle la Révolution française relève d'un extrémisme déchainé a ses origines dans Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790). Pour une analyse du conservatisme social de la Révolution, voir Anthony Thomson, *The Making of Social Theory – Order, Reason and Desire*, Oxford, Oxford University Press, 2005, partie I, chapitre IV : « Rousseau, Rights, Revolution ».

traditionnelles survécurent avec toute leur rigidité. Pourtant, l'abolition de l'aristocratie en 1789 et de la monarchie en 1792, ainsi que l'insistance des Jacobins sur le tutoiement dans les échanges sociaux, semblaient prouver le contraire.

La fête de l'Être suprême offre une belle illustration de la rigidité de la hiérarchie sociale, comme le démontre ce détail, d'apparence insignifiante :

Chaque représentant portera à sa main un bouquet composé d'épis de bleds, de fleurs et de fruits.¹⁵²

Les députés de la Convention nationale portaient pendant la fête des bouquets composés d'épis de blé, de fleurs et de fruits. Cependant, des études contemporaines ont fait apparaître que le bouquet de Robespierre était plus grand et plus richement orné que celui des autres députés de la Convention nationale¹⁵³. De la même manière, et d'après certains récits, la couleur de la redingote qu'arborait Robespierre était différente¹⁵⁴. Si elles sont avérées, ces anecdotes évoqueraient la hiérarchie de l'Ancien régime.

La disposition détaillée des participants sur la montagne est une autre preuve du conservatisme social de la fête :

Le premier groupe de tambours se placera derrière la Montagne, du côté de la rivière, à une distance qui lui sera indiquée.

Tous les bataillons carrés des adolescents se rangeront en cercle autour de la Montagne.

Le groupe des vieillards et des adolescents se placera sur la Montagne à droite.

Le groupe des jeunes filles et des mères de famille, conduisant par la main les enfants de sept à dix ans, se rangera sur la Montagne à

¹⁵² Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans la fête à l'Être suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 7.

¹⁵³ Ainsi voir Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Editions Robert Laffont, 1979, p. 802.

¹⁵⁴ Voir *ibid.*, p. 802.

gauche.

La Représentation nationale occupera la partie la plus élevée de la Montagne, et les musiciens se placeront sur le milieu.

Le deuxième groupe de tambours restera devant la Montagne, du côté de l'Ecole militaire, à la distance qui lui sera indiquée.¹⁵⁵

Les tambours derrière la montagne, les bataillons des adolescents encerclant celle-ci, les hommes à sa droite et les femmes à sa gauche, les musiciens au milieu et les députés au sommet : David tente sans nul doute de mettre en scène une illustration spectaculaire de la structure républicaine (car il s'agit bel et bien d'une structure), une hiérarchie incluant des fonctions sociales clairement délimitées.

Il y a une insistance sur cet ordre social jusque dans l'interprétation des hymnes :

Les mères soulèveront dans leurs bras les plus jeunes de leurs enfants, et les présenteront en hommage à l'Auteur de la nature.

Le peuple entier répétera en chœur le dernier refrain.

Les trompettes placés sur le haut de la colonne élevée sur la montagne, indiqueront au peuple répandu dans le champ de la Réunion le commencement de chaque strophe, et le moment où sera chanté en chœur le refrain.

Les vieillards, les adolescents, les mères de famille, et les jeunes filles placés sur la montagne, seront guidés pour le chant de chaque strophe par le chœur de musique.¹⁵⁶

Avec l'hommage aux mères de famille, tous les protagonistes entonnant en chœur le dernier couplet de l'hymne et l'interprétation de certaines strophes par différents groupes sociaux (peu importe le contenu de celles-ci), il apparaît, de manière évidente, que leur force réside dans leur structure

¹⁵⁵ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans la fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 9.

¹⁵⁶ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans la fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 12-13.

sociale.

d. Le patriotisme et le militarisme

La fête de l'Être suprême débute et s'achève avec des expressions de ferveur patriotique associées aux victoires militaires de la République française. Dans ses instructions, David spécifie que les maisons de Paris doivent être ornées de drapeaux et de couleurs révolutionnaires :

Tous les citoyens et citoyennes seront invités, par ce rappel, à décorer à l'instant leurs maisons des couleurs chéries de la liberté, soit en renouvelant les drapeaux, soit en les embellissant de guirlandes de fleurs et de verdure.¹⁵⁷

De la même manière, la fête (censée être dédiée à Dieu) s'achève avec le cri « Vive la République! ». Par ailleurs, la décharge d'artillerie symbolise « la vengeance nationale » ; et la célébration prend alors des airs de parade militaire :

Après la dernière strophe, une décharge générale d'artillerie, interprète de la vengeance nationale, se fera entendre ; et tous les Français, confondant leurs sentimens dans un embrassement fraternel, termineront la fête, en faisant retentir les airs du cri général : *vive la République !*¹⁵⁸

e. Analyse des hymnes

Premier hymne : Hymne à la divinité, chantée par les aveugles dans la marche; paroles du citoyen Deschamps, musique du citoyen Bruni.

O Dieu puissant, invisible à nos yeux,
Mais qu'en tes oeuvres l'on contemple !
O toi, dont l'espace est le temple,

¹⁵⁷ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Être suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 1.

¹⁵⁸ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Être suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 13.

Qui dans ta main tiens la terre et les cieux !
Vers toi dont il a reçu l'être,
Le Français élève sa voix ;
S'il a rougi d'obéir a des rois,
Il est fier de t'avoir pour maître.¹⁵⁹

L'hymne de Deschamps essaie clairement de faire le lien entre l'ancien asservissement des Français à leurs rois et une présentation de Dieu comme le nouveau souverain des Français. Ce Dieu invisible, pour qui tout lieu est temple et qui règne sur la terre et le ciel, inspire de la gratitude aux Français, qui préfèrent son autorité à celle d'un roi.

Reçois de nous, pour culte et pour autels,
Nos coeurs tout remplis de toi-même !
Au sein de ta grandeur suprême,
D'un oeil égal tu vois tous les mortels :
Mais nous suivrons ta loi première ;
Et nous seront tes vrais enfants.
Si nous t'offrons des vertus pour encens
Et des actions pour prière.¹⁶⁰

Cette strophe décrit, d'une manière chrétienne traditionnelle, la relation spirituelle entre Dieu et les hommes. Face à la grandeur de Dieu, les hommes offrent leur cœur comme un véritable culte et un véritable autel. Les hommes aspirent à suivre la loi divine et à être les véritables enfants de Dieu. En remplacement de l'encens et des prières, les hommes offrent leur vertu et leurs meilleures actions. Ces sentiments sont identiques à ceux d'Esaië¹⁶¹.

Où sont-ils, ceux qui t'osaient menacer,
Qui sous le manteau du civisme,
Vils professeurs de l'athéisme,
Du coeur de l'homme espéraient t'effacer ?
C'est à dire à l'instant de leur naufrages,
Qu'ils ont vu dans tous les esprits

¹⁵⁹ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 15.

¹⁶⁰ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 16.

¹⁶¹ Voir, par exemple, Esaië, chap. 1, 11.

Leurs noms voués à d'éternels mépris,
Le tien à d'éternels hommages.

Penseraient-ils donc, lorsqu'il n'est plus d'erreur,
Qu'on croirait à leur imposture ;
Qu'en revenant à la nature,
De la nature on oublierait l'Auteur ?
Tandis que chacun s'aime en frère,
C'est Dieu seul qu'on rejetait !
Tous, en famille, on se réunirait
Pour en connaître le père !¹⁶²

Cet hymne se transforme ici en attaque ouverte contre la déchristianisation. Ainsi, des expressions comme « sous la manteau du civisme » et « vils professeurs de l'athéisme » sont rares dans les hymnes religieux. En outre, il révèle une agressivité politique fondamentale avec des mots comme « naufrages », « éternels mépris » et « imposture » qui tranchent avec l'importance des prières adressées à Dieu dans les deux premières strophes.

Quand donc jamais des prodiges plus grands
Ont-ils signalé ta puissance ?
N'as-tu pas délivré la France
D'un joug antique, et de ses vils tyrans ?
De leur famille avec audace
S'élevait l'arbre détesté !
Tu l'as proscrit et de la liberté
C'est l'arbre qui croît à sa place.

Lorsque vingt rois, pour nous perdre aujourd'hui,
Unissent le fer et l'intrigue,
Contre leur détestable ligue
Que de bienfaits nous prouvent ton appui !
Tu couvres nos armes de gloire,
Et nos champs de riches moissons.
Tu fais, pour nous, combattre les saisons,
Et la nature et la victoire.

Nous ne voulons que défendre nos droits :
Soutiens une cause si juste !
Protège ce sénat auguste,
L'appui de l'homme et la terreur des rois :

¹⁶² Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 16.

Que tous les peuples de la terre,
Reconnaissant leur longue erreur,
Au lieu d'avoir le Français pour vainqueur :
S'empressent de l'avoir pour frère.¹⁶³

Les trois dernières strophes de l'hymne de Deschamps concernent la politique derrière la fête de l'Être suprême. Dieu n'est présenté que comme l'autorité céleste qui a instigué la transformation de la France, d'un fief royaliste en une république libre. Il n'a fait que libérer la France de la tyrannie. La réponse de l'homme est de « défendre nos droits », et de prier la divinité de « protéger ce sénat auguste ». Cela revient à transformer la théologie tout entière en politique. Dans le même esprit, la fin de l'hymne est une main tendue pour la paix à l'encontre des autres nations que l'on exhorte à embrasser les Français comme des frères plutôt que de les recevoir comme des conquérants.

L'hymne aborde la divinité en termes généraux seulement, et ne fait aucunement référence à l'immortalité de l'âme et à la justice éternelle, en dehors des combats politiques français en cours.

Deuxième hymne : Hymne à l'Être suprême, paroles par T.H. Desorgues*, musique de Gossec.

Père de l'univers, suprême intelligence ;
Bienfaiteur ignoré des aveugles mortels,
Tu révélas ton être à la reconnaissance,
Qui seule éleva tes autels. (bis)

Ton temple est sur les mons, dans les airs, sur les ondes ;
Tu n'as point de passé, tu n'as point d'avenir,
Et sans les occuper tu remplis tous les mondes,
Qui ne peuvent te contenir. (bis)

Tout émane de toi, grande et première cause,
Tout s'épure aux rayons de ta divinité ;

¹⁶³ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans la fête à l'Être suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 16.

Sur ton culte immortel la chorale repose,
Et sur les moeurs de la Liberté. (bis)¹⁶⁴

L'hymne de Desorgues débute comme tous les hymnes d'adoration puisque Dieu est le créateur de l'univers, l'intelligence suprême, le bienfaiteur des mortels, et son temple est le monde naturel qui ne peut toutefois pas le contenir. Tout est l'œuvre de sa création, et sa volonté est la liberté. Ces strophes sont un éloge élégant du créateur.

Pour venger leur outrage et ta gloire offensée,
L'auguste Liberté, ce fléau des pervers,
Sortit au même instant de ta vaste pensée.
Avec le plan de l'univers. (bis)

Dieu puissant ! elle seule a vengé ton injure.
De ton culte elle-même instruisant les mortels,
Leva le voile épais qui couvrait la Nature,
Et vint absoudre tes autels. (bis)¹⁶⁵

Dans les strophes quatre et cinq ici, Desorgues nous soumet une analyse purement politique de la divinité. En effet, Dieu apparaît passif lorsque la Liberté émane de ses divines pensées afin de venger le déshonneur infligé par des certains anti-républicains.

De la haine des rois anime la Patrie,
Chasse les vains désirs, l'injuste orgueil des rangs,
Le luxe corrompteur, la basse flatterie,
Plus fatale que les tyrans. (bis)¹⁶⁶

Dans ce passage, l'hymne prend la forme d'un appel à l'aide divin contre les rois et leurs erreurs, contre l'orgueil, le luxe, la corruption et la flatterie associés à la royauté.

¹⁶⁴ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 14.

¹⁶⁵ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 14-15.

¹⁶⁶ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 15.

Dissipe nos erreurs, rends-nous bons, rends-nous justes,
Règne, règne au-delà du tout illimité ;
Enchaîne la nature à tes décrets augustes,
Laisse à l'homme la Liberté. (bis)¹⁶⁷

De la même manière, l'hymne s'achève par un appel à l'aide divin pour pardonner les erreurs des hommes et les rendre bons et justes mais aussi pour leur donner la Liberté. Cet hymne ne fait aucune allusion à l'immortalité de l'âme, si ce n'est dans le seul vers relatif à l'éternité du culte.

Troisième hymne : hymne sur l'air de la Marseillaise

Dieu puissant, d'un peuple intrépide
C'est toi qui défends les remparts :
La victoire a, d'un vol rapide,
Accompagné nos étendards, (bis)
Les Alpes et les Pyrénées
Des rois ont vu tomber l'orgueil ;
Au nord, nos champs sont le cercueil
De leurs phalanges consternées.
Avant de déposer nos glaives triomphants,
Jurons d'anéantir le crime et les tyrans. (bis)

Entends les vierges et les mères,
Auteur de la fécondité :
Nos époux, nos enfants, nos frères,
Combattons pour la liberté : (bis)
Et si quelque main criminelle
Terminait des destins si beaux,
Leurs fils viendront sur des tombeaux
Venger la cendre paternelle.
Avant de déposer nos glaives triomphants,
Jurons d'anéantir le crime et les tyrans. (bis)

Guerriers, offrez votre courage ;
Jeunes filles, offrez des fleurs ;
Mères, vieillards, pour votre hommage
Offrez vos fils triomphateurs : (bis)
Bénissez dans ce jour de gloire
Le fer consacré par leurs mains :

¹⁶⁷ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 15.

Sur ce fer vengeur des humains
L'Eternel grava la victoire.
Avant de déposer nos glaives triomphants,
Jurons d'anéantir le crime et les tyrans.
Jurez d'anéantir le crime et les tyrans.¹⁶⁸

Cela ne peut être considéré comme un hymne que parce qu'il fait une allusion unique et furtive à Dieu. Il ne s'agit ni plus, ni moins que d'une chanson de guerre patriotique.

Au vu des deux premiers hymnes, l'intention originelle de traiter de Dieu d'une manière théologique est très vite abandonnée. En l'absence de principes théologiques, les auteurs des hymnes appellent à la ferveur et à l'agressivité patriotiques. Avec le troisième hymne, ils ne tentent même pas de placer la fête dans un cadre théologique. Au contraire, la théologie se fond dans la politique nationale.

4. Les discours de Robespierre¹⁶⁹

Dans les deux discours qu'il prononce durant la première partie de la fête de l'Etre suprême aux Tuileries, Robespierre adopte quelques thèmes de la liturgie de David.

a. Les influences judéo-chrétiennes

En dépit de son passé revendiqué de piètre catholique¹⁷⁰, Robespierre, dans ses discours, qu'il faudrait plutôt décrire comme des « sermons », fait de la religion traditionnelle un thème-clé. A la différence de David, dont la liturgie

¹⁶⁸ Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Etre suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794, p. 10-12.

¹⁶⁹ Pour les discours de Robespierre pendant la fête de l'Etre suprême, voir *Gazette nationale, ou Moniteur universel*, No. 262, 22 prairial an II / 10 juin 1794, p. 1063 ; Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 481-483.

¹⁷⁰ Dans son *Discours pour la liberté des cultes* du 1^{er} frimaire an II.

utilise des images religieuses, comme nous l'avons vu précédemment, et de Deschamps et Desorgues dont les hymnes incluent des références théistes basiques et minimalistes, Robespierre insiste bien plus sur des questions de pure religion, comme en atteste cet éloge de la sagesse :

C'est sur-tout la sagesse que nos coupables ennemis vouloient chasser de la République. C'est à la sagesse seule qu'il appartient d'affermir la prospérité des empires ; c'est à elle à nous garantir les fruits de notre courage. Associons-la donc à toutes nos entreprises^{.171},

Le passage suivant évoque encore davantage le langage biblique puisque sa ressemblance avec des versets de la première lettre de saint Paul aux Corinthiens est frappante¹⁷² :

Soyons graves et discrets dans nos délibérations, comme des hommes qui stipulent les intérêts du monde ; soyons ardents et opiniâtres dans notre colère contre les tyrans conjurés, imperturbables dans les dangers, patients dans les travaux, terribles dans les revers, modestes et vigilans dans les succès ; soyons généreux envers les bons, compatissans envers les malheureux, inexorables envers les méchants, justes envers tout le monde.¹⁷³

Il ne fait aucun doute que Robespierre n'était pas effrayé à l'idée de s'adresser au peuple de manière quasi-poétique, malgré sa personnalité austère. La liturgie de la fête de l'Être suprême ne contient aucune autre forme aussi évidente de lyrisme religieux.

Robespierre fait même preuve d'une certaine sensibilité religieuse en associant la sagesse et l'empire de la volonté divine. Le passage suivant ne serait en rien blessant pour un catholique pratiquant :

Homme, qui que tu sois, tu peux concevoir encore de hautes pensées de toi-même ; tu peux lier ta vie passagère a Dieu même et a l'immortalité. Que la nature reprenne donc tout son éclat, et la

¹⁷¹ Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 482 ; second discours.

¹⁷² Voir I Corinthiens chap. 9, 19-27.

¹⁷³ Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 482-483 ; second discours.

sagesse tout son empire ; l'Être suprême n'est point anéanti.¹⁷⁴

Robespierre démontre même un certain conformisme en ne se permettant pas de représenter la divinité de manière figurée, mais en faisant référence à la sagesse qui émane d'elle. Son insistance sur le fait que l'Être suprême n'est jamais anéanti tient de la pure foi religieuse.

b. Le patriotisme et le militarisme

Robespierre n'est pas dérangé par le fait que la fête de l'Être suprême est en réalité une célébration nationale de la République. A de maintes reprises dans son discours, il se lance dans de vibrants panégyriques patriotiques, marqués par leur opposition à la monarchie et leur loyauté envers la République. Néanmoins, à chacune de ces occurrences, il associe sa ferveur patriotique à la volonté divine, comme en atteste cet exemple :

Français, vous combattez les rois, vous êtes donc dignes d'honorer la divinité. Être des êtres, auteur de la nature, l'esclave abruti, le vil suppôt du despotisme, l'aristocrate perfide et cruel t'outragent en t'invokant ; mais les défenseurs de la Liberté peuvent s'abandonner avec confiance dans ton sein paternel.¹⁷⁵

Dans un autre passage, Robespierre oppose explicitement le pouvoir créateur de Dieu, non seulement aux despotes, mais également à la faculté des prêtres à atteler l'homme au char du despotisme monarchique :

Il [l'Être suprême] n'a point créé les rois pour dévorer l'espèce humaine ; il n'a point créé les prêtres pour nous atteler, comme de vils animaux, au char des rois, et pour donner au monde l'exemple de la bassesse, de la perfidie, de l'avarice, de la débauche et du mensonge.¹⁷⁶

En désaccord avec le cadre militariste de la liturgie de David, Robespierre lance également un appel pour que le caractère naturel des Français, plutôt

¹⁷⁴ Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 482 ; second discours.

¹⁷⁵ Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 483 ; second discours.

¹⁷⁶ Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 481 ; premier discours.

que leurs armées, devienne leur arme principale contre les complots royalistes des ennemis de la France :

Ecrasons la ligue impie des rois par la grandeur de notre caractère, plus encore que par la force de nos armes.¹⁷⁷

Robespierre décrit le nationalisme français en termes de sacrifice qui vont au delà du « serment des Horaces » de David, de par leur allusion non dissimulée à Dieu et au culte religieux :

Voilà notre prière, voilà nos sacrifices, voilà le culte que nous t'offrons.¹⁷⁸

Les sermons de Robespierre reflètent donc un nationalisme républicain ferme qui est toutefois formulé en termes ostensiblement religieux. Il faut cependant comprendre que Robespierre ne prétend pas que Dieu est français, mais plutôt que les Français ont compris avec justesse sa vérité et sa justice universelles, et que, de ce fait, ils méritent ses faveurs libératrices.

c. La justice éternelle

Dans la justice éternelle, il s'agit du thème fondateur des discours de Robespierre et celui qui explique sa vision de Dieu :

Français républicains, c'est à vous de purifier la terre qu'ils ont souillée, et d'y rappeler la justice qu'ils ont bannie. La liberté et la vertu sont sorties ensemble du sein de la divinité, l'une ne peut séjourner sans l'autre parmi les hommes.¹⁷⁹

Et :

N'est-ce pas lui dont la main immortelle, en gravant dans le cœur de l'homme le code de la justice et de l'égalité, y traça la sentence de

¹⁷⁷ Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 483 ; second discours.

¹⁷⁸ Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 483 ; second discours.

¹⁷⁹ Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 482 ; premier discours.

mort des tyrans ?¹⁸⁰

Robespierre regroupe, en une seule phrase, l'immortalité, la justice, l'égalité entre les hommes et la nécessité politique d'éradiquer la tyrannie. Cette dernière découle naturellement de la loi divine de justice et d'égalité, et de l'attribut divin de l'immortalité. Pour Robespierre, ce qui prend le pas sur d'étroites considérations patriotiques est une vision plus universelle du bonheur, résultant de la volonté divine :

Mais il [l'Être suprême] a créé l'univers pour publier sa présence, il a créé les hommes pour s'aider, pour s'aimer mutuellement et pour arriver au bonheur par la route de la vertu.¹⁸¹

Dans le contexte de ce bonheur universel, le mal et la tyrannie ne peuvent pas vaincre. En effet, Dieu a créé l'univers pour que l'homme prenne conscience des bienfaits de la vie (beauté, instinct maternel, joie filiale, patriotisme, splendeurs de la nature), et que cet état devienne en lui-même une garantie de bonheur futur en dépit de l'opresseur. De même, ce dernier éprouve remords et honte en raison de sa conscience innée que l'univers est fondamentalement juste :

C'est lui [l'Être suprême] qui plaça dans le sein de l'opresseur triomphant le remords et l'épouvante, et dans le cœur de l'innocent opprimé le calme et la fierté : c'est lui qui force l'homme juste à haïr le méchant, et le méchant à respecter l'homme juste ; c'est lui qui orne de pudeur le front de la beauté pour l'embellir encore ; c'est lui qui fait palpiter les entrailles maternelles de tendresse et de joie ; c'est lui qui baigne de larmes délicieuses les yeux du fils presse contre le sein de sa mère ; c'est lui qui fait taire les passions les plus impérieuses et les plus tendres devant l'amour sublime de la patrie ; c'est lui qui a couvert la nature de charmes, de richesses et de majesté : tout ce qui est bon est son ouvrage ou c'est lui-même ; le mal appartient à l'homme dépravé qui opprime ou qui laisse opprimer ses semblables.¹⁸²

Robespierre réitère cette vision universelle de la justice à maintes reprises.

¹⁸⁰ Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 481 ; premier discours.

¹⁸¹ Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 481 ; premier discours.

¹⁸² Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 481-482 ; premier discours.

Depuis la nuit des temps, Dieu a décrété la République française ainsi que la liberté, la bonne foi et la justice, pour tous et pour l'éternité. Pour Robespierre, l'histoire de France se fonde dans les besoins universels et les buts de l'humanité. Il explique le triomphe du peuple français sur ses ennemis par l'accomplissement de son devoir envers Dieu, le devoir de justice. Pour Robespierre, c'est cela le véritable culte :

Peuple généreux, veux-tu triompher de tous tes ennemis ? Pratique la justice et rends à la divinité le seul culte digne d'elle ; peuple, livrons-nous aujourd'hui, sous ses auspices, aux justes transports d'une pure allégresse.¹⁸³

Du véritable culte de la justice divine et éternelle jaillit une source de consolation personnelle pour les hommes :

Infortunes, redressez vos fronts abattus ; vous pouvez encore impunément lever les yeux vers le ciel.¹⁸⁴

La distance qui sépare les paroles de Robespierre des cérémonies en cours apparaît maintenant clairement. En effet, il déclare que la nature parfaite de la justice divine implique la recherche de la vertu ainsi que la haine envers la mauvaise foi et la tyrannie. Ces notions, par leur vérité intemporelle, remplacent les préoccupations traditionnelles et locales que sont les cérémonies et les histoires religieuses. L'action religieuse s'évanouit dans l'acte naturel de vertu qui honore la justice divine.

Ne pas comprendre cette conception, si chère à Robespierre, de Dieu comme le garant de la justice éternelle, c'est ne pas comprendre Robespierre.

5. Les différences entre la liturgie de David et les discours de Robespierre

¹⁸³ Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 482 ; premier discours.

¹⁸⁴ Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 482 ; second discours.

Simon Lee résume la fête de l'Être suprême dans le passage suivant, et insiste sur la contribution personnelle de David à la célébration et sur sa vision romantique de la Rome antique :

The crowd, now swollen to about 200,000, sang a hymn to the divinity, the orchestra played a symphony, and youths and old men swore oaths of allegiance inspired by the figures from David's *Horatii*.¹⁸⁵

Nous avons vu que cet aspect guerrier de la fête de l'Être suprême n'en était pas le thème prépondérant. Notons, par exemple, que le Champ-de-Mars fut rebaptisé, de manière plus pacifiste, Champ de la Réunion. Cette célébration nous donne l'impression d'une cérémonie socialement conservatrice, où les rôles sont clairement définis, suivant l'âge et le sexe des participants, et où les jeunes hommes jurent de défendre la République. Les seuls désaccords avec ces observations se situent dans les deux discours de Robespierre.

Pour conclure, il est évident qu'il y a beaucoup à apprendre sur la société et la politique de la Révolution française grâce à l'étude de la liturgie de la fête de l'Être suprême. Cependant, celle-ci nous en apprend très peu sur la métaphysique ou la croyance théologique de cette époque. Seuls les discours de Robespierre sont plus riches d'enseignements, mais leurs détails et leur force ne sont pas reflétés dans la liturgie de David¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Simon Lee, *David*, Londres, Phaidon 1999, p. 181.

¹⁸⁶ Dowd décrit précisément le déroulement de la fête de l'Être suprême, mais son seul commentaire analytique sur celle-ci est le suivant : « The French revolutionaries felt the thrill of a religious glorification of liberty, equality, and fraternity, and a tremendous patriotic self-confidence in the face of their enemies. / Les révolutionnaires français se délectaient de la glorification religieuse de la liberté, de l'égalité et de la fraternité et plaçaient en leur patrie une confiance immense face à ses ennemis. » (*Ibid.*, p. 124.) – Cette remarque revient à affirmer que la fête était inspirée par une combinaison d'opportunisme politique et d'ingénierie sociale durkheimienne. Dowd confirme plus tard cette interprétation rigide : « Robespierre had come to the conclusion that fêtes should be used to create as well as to control public opinion. This plan [of the Committee of Public Instruction] for a system of festivals provided the basis for a state religion identified with patriotism which might well be used by the government for this very purpose. / Robespierre était arrivé à la conclusion que les fêtes servaient à façonner l'opinion publique autant qu'à la contrôler. Ce projet [du Comité d'Instruction publique] de système de festivals jetait les bases d'une religion d'état associée au patriotisme, ce dont le gouvernement pourrait faire usage afin de parvenir à cet objectif. » (*Ibid.*, p. 120.)

Chapitre 3 : Histoire des idées du culte de l'Être suprême

I. Introduction

Personnage central de la Révolution, Robespierre est l'un des personnages les plus étudiés de l'histoire de France. En nous intéressant aux ouvrages qui lui sont consacrés, nous pensions que les études sur ses conceptions religieuses auraient été plus nombreuses et approfondies. Même s'il serait exagéré de dire que rien n'a été écrit sur le sujet, grande a été notre surprise de constater que d'une part le corpus de textes analysant le culte de l'Être suprême est réduit et que d'autre part la question est abordée par de nombreux biais sauf précisément par celui de l'histoire des idées religieuses voire théologiques.

Avant d'en venir à ce qui constitue le cœur de notre thèse, à savoir l'influence des conceptions leibniziennes sur la religion de Robespierre, il nous faut revenir sur les différentes approches du sujet par les historiens modernes et contemporains. Il ne s'agit pas d'en constituer un relevé exhaustif mais de les classer par catégories.

De notre point de vue, il existe quatre catégories principales.

La première, la plus évidente, qui est aussi la plus importante, est l'explication « politique ». De ce point de vue, si Robespierre a institué le culte de l'Être suprême, ce n'est pour des raisons métaphysiques ou théologiques, mais uniquement dans le but de servir la politique jacobine. Se rejoignent dans ce type d'explication à la fois d'ardents défenseurs de Robespierre comme Albert Mathiez, mais aussi des historiens hostiles comme Alphonse Aulard.

La deuxième explication, qu'à la suite de Mona Ozouf, principale

représentante de ce courant, nous appelons « durkheimienne » est proche de l'explication précédente à la différence que la religion n'est pas subordonnée à la politique jacobine mais à l'intérêt supérieur de la nation française ; il ne s'agit donc pas d'opportunisme politique mais bien plutôt, dans une volonté réelle d'instaurer une religion spécifiquement française, de patriotisme.

La troisième explication, appelée « freudienne » (selon une terminologie suggérée par Mona Ozouf), est privilégiée par de nombreux historiens anglo-saxons : le culte de l'Être suprême serait la manifestation ultime du dérangement mental de Robespierre.

La quatrième explication que nous appelons « mystique » accepte l'idée d'un Robespierre réellement intéressé par les questions religieuses, mais incompetent en la matière, produisant une religion peu structurée.

Certains historiens considèrent qu'aucune de ces approches, prises individuellement ne suffit à comprendre la signification du culte de l'Être suprême. Nous les avons regroupés en une cinquième section.

II. L'explication politique

A. François-Alphonse Aulard

Historien de la Révolution française et député radical, Alphonse Aulard (1849-1928) fut le premier titulaire de la chaire d'histoire de la Révolution française à la Sorbonne, l'un des premiers historiens de la Révolution à s'appuyer sur des véritables recherches archivistiques, avec un corpus scientifiquement confirmé. Pour Aulard, le personnage central de la Révolution est Danton.

1. L'importance d'Aulard

Pour qui souhaite s'attaquer à une analyse du culte de l'Être suprême, il est tout à fait indiqué de commencer par la lecture de l'oeuvre d'Alphonse Aulard. Certes, celle-ci a été écrite un siècle après les événements, mais l'ouvrage intitulé *Le Culte de la raison et le Culte de l'Être suprême*¹⁸⁷ demeure à côté de nombreux articles, le seul livre consacré au sujet qui, de surcroît, a considérablement, pour ne pas dire totalement, influencé les travaux postérieurs consacrés au culte de l'Être suprême, à commencer, bien sûr, par les travaux de son élève Albert Mathiez¹⁸⁸. Comme nous le verrons, Mathiez a constamment exposé ses théories de la vie de Robespierre en opposition à celles d'Aulard, une opposition assumée publiquement. Tout comme Aulard, Mathiez a eu une influence considérable sur les études

¹⁸⁷ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, 1892.

¹⁸⁸ Le grand ouvrage d'Ozouf, *La Fête révolutionnaire* est une étude très large de la religion durant la Révolution. De la même manière, *La Révolution contre l'Eglise : de la Raison à l'Être suprême* de Vovelle ne contient qu'un chapitre sur le culte de l'Être suprême. Et il n'y a pas d'études extensives en anglais du culte de l'Être suprême.

robepierristes¹⁸⁹ : Aulard et Mathiez sont bien les deux « géants » qui ont construit, l'un contre l'autre, ce domaine si particulier des études consacrées à la Révolution française. Le point sur lequel Mathiez et Aulard tombent d'accord est que le culte de l'Être suprême est, fondamentalement, un procédé politique employé par Robespierre¹⁹⁰. Le titre même de notre thèse montre bien notre dette envers la position d'Aulard à savoir que le culte de l'Être suprême est avant tout une manifestation de la pratique politique personnelle de l'« Incorruptible¹⁹¹ ».

En raison de cette influence première d'Aulard, il convient de prendre en compte son livre comme une référence de première importance.

Dès le début, Aulard fait de son mieux pour paraître juste et mesuré dans son traitement de cette question si délicate du culte, bien que sa prévention contre Robespierre apparaisse inévitablement presque immédiatement. Étant donné la manière dont l'historiographie française traite les questions religieuses de cette période, on doit constater qu'Aulard commence son livre de façon sinon bienveillante, du moins sans préjugés, en remarquant :

Cette tentative étonna, en l'effrayant, l'Europe d'alors; mais, comme elle a échoué, on la trouva ensuite plus scandaleuse qu'intéressante, et il a été de bon goût de présenter le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême comme une des plus sottes aberrations du délire révolutionnaire.¹⁹²

¹⁸⁹ John Hardman affirme que toutes les biographies de Robespierre rédigées après celle de Mathiez, y compris la plus importante en français (par Gérard Walter) et la plus importante en anglais (par J. M. Thompson), en incluant aussi celle d'Hardman, furent profondément influencées par celle d'Albert Mathiez.

¹⁹⁰ Aulard et Mathiez sont en accord sur le caractère politique du culte de l'Être suprême, mais en désaccord total sur les conséquences de ce point de vue.

¹⁹¹ En règle générale, nous sommes en profond désaccord avec les analyses d'Aulard. Mais le titre de notre thèse implique tout de même une certaine similitude d'approche dans le fait de reconnaître à Maximilien Robespierre la primauté de « l'invention » du culte de l'Être suprême, invention que d'autres pourraient attribuer à Louis-Antoine-Léon de Saint-Just, à Jacques-Louis David, ou à Georges Couthon.

¹⁹² François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. v. Je dois constater que le point de vue exprimé ici par Aulard est en accord avec le point de vue généralement exprimé dans le domaine anglo-saxon où l'on est « épaté » par cette tentative de culte public en France.

Aulard poursuit sur le même registre en donnant deux explications au sujet du culte de l'Être suprême :

[L]es uns ont cru voir dans l'hébertisme antichrétien l'heureuse réalisation de la pensée de l'*Encyclopédie*; les autres ont présenté le déisme robespierriste comme la religion qui convenait alors et conviendrait encore aujourd'hui à notre race.¹⁹³

Dès le commencement, Aulard expose les interprétations des historiens du dix-neuvième siècle pour mieux s'en distancier. Ainsi, Jules Michelet est présenté comme étant celui qui analysait le culte de la Raison comme quelque chose de sec et le culte de l'Être suprême comme quelque chose non seulement d'aride, mais en plus de froid ; et que si l'on avait présenté aux Français un culte qui aurait consisté en un mélange de Diderot (c'est à dire relevant des sciences des Lumières, en dehors de toute superstition) et de nationalisme fervent, la religion révolutionnaire aurait fleuri en France¹⁹⁴. Autre auteur interprété par Aulard, Edgar Quinet, soupçonné de crypto-protestantisme, qui regrette que les chefs révolutionnaires qui se sont attaqués au catholicisme n'aient pas été, par manque de courage, jusqu'au bout de cette démarche qui aurait finalement abouti à une protestantisation du pays (hypothèse que conteste le républicain Aulard)¹⁹⁵.

2. L'explication politique du culte de l'Être suprême chez Aulard

La citation suivante résume parfaitement la thèse principale d'Aulard sur la question de l'Être suprême :

[...] en intronisant la déesse de la Raison à Notre-Dame ou en

¹⁹³ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p.v.

¹⁹⁴ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p.v.

¹⁹⁵ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. vi. Nous ne voyons pas d'autre explication à cette opinion que le fait que la mère de Quinet était protestante.

glorifiant le Dieu de Rousseau au Champ de Mars, nos pères se proposaient surtout un but patriotique, et, pour la plupart, ne cherchaient dans ces entreprises contre la religion héréditaire [...] qu'un expédient de défense nationale.¹⁹⁶

En aucun point de son grand ouvrage, il ne dévie de son hypothèse selon laquelle le culte de l'Être suprême doit être compris comme un expédient politique. Il ne retient pas du tout la possibilité que ce soit une tentative positive pour créer une religion nationale nouvelle en France. L'analyse d'Aulard du culte de l'Être suprême trouve ici ses limites, non pas tant en raison de ce qui pourrait être un sentiment résolument anti-religieux, même si ce sentiment n'est pas toujours absent de son analyse, mais bien plutôt en raison dans sa conception du primat du politique sur le théologique. Bien sûr, Aulard comprend que la religion était importante dans la pensée européenne au dix-huitième siècle, et il soutient de manière justifiée que Robespierre était intellectuellement redevable à Rousseau¹⁹⁷. Mais, selon Aulard, au final, Robespierre subordonnait toutes les questions religieuses et théologiques à celles concernant les impératifs politiques. C'est après une brève discussion de l'influence de Voltaire, de celle de l'abbé Raynal* et de celle de Mably sur la religion pendant la Révolution que la thèse d'Aulard devient claire :

Si, par exemple, [ces hommes d'action] firent mine de détruire le christianisme, ce n'est point parce que Voltaire avait parlé d'écraser l'infâme, ou parce que l'abbé Raynal avait fait la théorie des droits de l'Etat sur les consciences : c'est parce que le prêtre catholique conspirait avec l'ennemi du dehors. Ils culbutèrent l'autel, non par philosophie, mais par patriotisme, non pour réaliser un principe *a priori*, mais pour assurer la défense nationale.¹⁹⁸

Le raisonnement d'Aulard est principalement qu'il semble inconcevable que la

¹⁹⁶ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. viii.

¹⁹⁷ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 1: « La religion du *Vicaire savoyard* a donné à Robespierre l'idée du culte de l'Être suprême, dogmes et cérémonies. » Aussi p. 1 : « Le nom de Rousseau est même en cela si inséparable de celui de Robespierre, il est si évident que certaines parties de *l'Emile* et les dernières pages du *Contrat social* ont préparé la fête du 20 prairial an II. »

¹⁹⁸ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 15.

France, qui était globalement un pays catholique pratiquant en 1791, ait versé moins de trois ans plus tard dans un déisme pieux. La foi catholique était la risée de la noblesse, de la bourgeoisie et même des échelons supérieurs de la hiérarchie catholique. Mais personne ne songeait sérieusement à proposer une autre religion.

Aulard cite plusieurs exemples montrant que la Révolution à ses débuts était redevable au catholicisme. L'Assemblée constituante était imprégnée des idées des philosophes, mais aussi fortement de catholicisme¹⁹⁹. Jusqu'à la Convention nationale nationale en 1793, les députés répugnaient à agir contre le catholicisme de manière décisive. Aulard mentionne le fait que beaucoup d'assemblées électorales ayant élu la Convention nationale avaient commencé par une messe et s'étaient achevées par un *Te Deum* ; les décrets du 30 novembre 1792 et du 11 janvier 1793 énonçaient formellement que la Constitution civile du clergé n'était pas une tentative de priver les Français de leur clergé ni de leur enlever leur religion. Le décret du 27 juin 1793 souligne que le traitement du clergé catholique fait partie de la dépense publique²⁰⁰. Même les Jacobins, club *a priori* peu suspect de sympathie envers l'Eglise catholique, avaient parfois su faire preuve de bienveillance envers l'institution ecclésiastique romaine. Aulard cite l'intervention de Delacroix au club des Jacobins du 3 juin 1792, selon laquelle l'Eglise catholique devait être supprimée et les saints catholiques remplacés par Jean-Jacques Rousseau et Benjamin Franklin* – requête finalement repoussée, déclarée inconstitutionnelle et non reprise dans le procès-verbal²⁰¹. En outre, Aulard explique que l'article 122 de la Constitution du 24 juin 1793 garantit une totale liberté religieuse²⁰².

¹⁹⁹ La Constituante avait cependant refusé de déclarer le catholicisme comme religion d'Etat, le 13 avril 1790.

²⁰⁰ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 17.

²⁰¹ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 17.

²⁰² François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 19.

C'est la révolte en Vendée, et elle seule, qui aurait poussé la République à changer sa politique bienveillante par rapport à une présence catholique significative dans l'Etat et dans la nation : les prêtres, initialement les réfractaires seulement, mais bientôt les constitutionnels aussi, furent considérés comme anti-patriotes et anti-français. Ce facteur et celui-ci seulement a conduit aux mesures coercitives de la Convention nationale contre l'Eglise catholique²⁰³.

C'est lorsqu'Aulard résume ces mesures draconiennes que sa théorie se précise : si les leaders républicains de la Convention nationale avaient uniquement voulu combattre l'absence supposée du patriotisme catholique, alors la solution retenue (à savoir la création de nouveaux cultes, soit de la raison soit de l'Etre suprême) apparaît inappropriée, une réponse idéologique trop sophistiquée à un problème purement pratique, relevant au fond de la simple police (à savoir arrêter les traîtres). Aulard se réjouit de pouvoir citer les solutions idéologiques retenues, mais refuse d'en tirer toute explication conclusive autre que les exigences de la situation politique immédiate.

Aulard cite en particulier quatre mesures :

1. le décret de la Convention nationale du 29-30 vendémiaire an II / 20-21 octobre 1793 autorise la déportation en Guinée de tout prêtre dénoncé par au moins six citoyens, et privilégie systématiquement les membres mariés du clergé²⁰⁴ ;
2. le soutien apporté par la Convention nationale le 22 juillet 1793 à la spoliation des églises du département de Saône-et-Loire afin de récolter du métal pour faire des canons²⁰⁵ ;
3. le commencement de la déchristianisation doctrinale par Fouché à

²⁰³ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 20.

²⁰⁴ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 21.

²⁰⁵ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 22.

Nevers²⁰⁶ ;

4. l'adoption du calendrier républicain²⁰⁷.

Il semble évident que la situation délicate et explosive en Vendée ait pu être aggravée par les mesures délibérément anti-chrétiennes et par des propositions doctrinaires de la Convention nationale et de ses députés.

Certes, l'adoption de méthodes entièrement nouvelles pour décrire, diviser et marquer les jours de l'année implique de façon la plus définitive une rupture avec le passé chrétien ; mais de dire que le calendrier républicain serait une sorte d'arme militaire en vue de gagner une guerre civile nous paraît une affirmation erronée. Il nous semble plutôt que la France poursuivait une révolution d'idées. Mais Aulard refuse de voir la situation de ce point de vue.

3. Refus d'Aulard de prendre en compte d'autres dimensions au culte de l'Être suprême

Il y a, chez Aulard, un refus tenace d'apercevoir au culte révolutionnaire aucune dimension autre qu'un traitement immédiat et politique ; cette absence de prise en compte de la dimension religieuse de ces événements affaiblit considérablement son analyse dès qu'il est question du rôle de Robespierre quant au culte de l'Être suprême. Mais il ne faut pas se méprendre : Aulard ne traite pas ce sujet juste en passant ; au contraire, il discute longuement, de manière extrêmement détaillée, des cultes jumeaux de la Raison et de l'Être suprême.

Concernant le renoncement de Gobel à sa fonction épiscopale le 17 brumaire an II / 7 novembre 1793, Aulard s'étonne que l'évêque constitutionnel de Paris, poussé à cette démission sous la pression de

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 26 et s.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 33.

Chaumette, procureur de la Commune de Paris, ait pu en conséquence être guillotiné par Robespierre sur un fondement ouvertement religieux :

Remarquez que ce malheureux Gobel, tant flétri, n'apostasie pas; il se borne à cesser ses fonctions et à reconnaître « qu'il ne doit plus y avoir d'autre culte *public* que celui de la liberté et de la sainte égalité ». Et cependant, c'est pour ce crime que Robespierre l'enverra à la guillotine !²⁰⁸

Cette citation montre bien qu'Aulard n'admet pas que Robespierre puisse être intéressé par la religion en soi. Or, si Robespierre a envoyé Gobel à la guillotine, c'est parce que ce dernier avait renoncé à sa fonction épiscopale - ce qui aux yeux de Robespierre constitue une action « immorale » : le reproche est d'ordre moral et donc d'ordre religieux.

Ce qui ressort néanmoins des pages d'Aulard est la profonde subtilité de la position religieuse de Robespierre. D'une façon presque sans rapport avec la révolte de Vendée, ce qui semble contredire les thèses d'Aulard, Paris a été saisie à la fin de l'année 1793 par une vague de ferveur spirituelle « athée », à savoir le culte de la Raison qui, de fait, visait à rendre obsolète l'existence de l'Eglise catholique²⁰⁹. Ainsi la démission de Gobel fut suivie immédiatement (comme le note Aulard²¹⁰) par celles de Lindet, évêque de l'Eure, de Gay-Vernon, évêque de la Haute-Vienne, de Coupé de l'Oise*, ancien curé, de Julien de Toulouse*, ancien pasteur, et de l'abbé Villers, soit cinq ecclésiastiques députés à la Convention nationale. Le même soir, à la Convention nationale, Lindet demanda un décret pour remplacer les fêtes religieuses par des fêtes civiques, et le rapport de Marie-Joseph Chénier sur le sujet fut lu devant une assemblée vivement attentive ; il fut en outre approuvé que le décadi suivant soit marqué par une fête de la liberté et de la

²⁰⁸ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 45.

²⁰⁹ C'est ce facteur qui différencie le culte de la Raison des fêtes révolutionnaires précédentes. Ces dernières coexistaient à peu près harmonieusement avec le culte catholique, tandis que le culte de la Raison avait comme vocation le remplacement du catholicisme.

²¹⁰ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 47 et s.

raison célébrée à Notre-Dame, et qu'un registre de déprêtrisations soit ouvert à l'Hôtel de ville.

La seule ombre à ce tableau fut le refus obstiné d'Henri Grégoire, député à la Convention nationale et évêque constitutionnel du Loir-et-Cher, de se démettre²¹¹. Une théorie (de Michelet) suppose que Grégoire se sentait capable de soutenir les pressions de la Convention nationale qui pesaient sur lui, car Robespierre soutenait sa position de rester évêque. Aulard soutient ce point de vue en élaborant une théorie de la conspiration :

Robespierre vit sans doute avec joie cette pierre d'achoppement jetée sur la route des déchristianisateurs, et il empêcha que le refus de l'évêque de Blois [sic] eut pour lui des suites fâcheuses. Le futur pontife de l'Être suprême n'avait pu encore s'opposer publiquement : mais son silence était un blâme et une menace...²¹²

Cette citation renferme la théorie d'Aulard sur le culte de l'Être suprême, à savoir que le projet de Robespierre, planifié minutieusement et en secret, était d'imposer sa vision d'un culte national après l'élimination de toute opposition politique ; c'est-à-dire que son but était d'obtenir un contrôle politique total de la France sous le déguisement d'une nouvelle religion.

Quoi qu'il en soit, la vérité, concernant la fameuse session de la Convention nationale du 17 brumaire an II est que ce soir là, Robespierre était au club des Jacobins, et que la déchristianisation n'y fut même pas mentionnée.

Cependant, Aulard est capable de relier l'intérêt certain manifesté par Robespierre pour les questions religieuses à sa thèse centrale. Ce qui ressort de manière éloquente des pages d'Aulard est la période de

²¹¹ Grégoire était absent à cette séance de la Convention, occupé au Comité d'Instruction publique. Appelé à la Convention suite à la résignation des autres ecclésiastiques et pressé d'abandonner son statut épiscopal, Grégoire refusa. Jusqu'à la fin de la Convention, il assuma protocolairement, continuant à se faire appeler « monseigneur » et à s'habiller en évêque. Voir François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 48.

²¹² François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 48.

préoccupation intense pour les questions religieuses qui a saisi Paris, puis les provinces, en automne 1793. On peut certainement soutenir qu'un processus parallèle à la « period of religious anarchy » qui caractérisa la France durant la Réforme calviniste eut lieu pendant la Révolution²¹³. La montée en puissance du culte de la Raison fut facilitée par une opposition soutenue au christianisme ; et cette opposition fut trop délibérée pour être vue simplement comme une réponse politique pratique aux prêtres réfractaires qui entretenaient les espoirs cachés de restaurer l'Ancien régime. Si cela avait été le principal problème de Robespierre, alors les prêtres réfractaires auraient pu tous être emprisonnés ou exilés. Ce qui se passa en fait fut plus chaotique et plus destructeur pour le christianisme.

Aulard fait remarquer judicieusement que les événements de la fête de la Raison à Paris le 20 brumaire an II n'ont pas besoin nécessairement d'être vus comme anti-religieux ou même anti-catholiques : la véritable cérémonie à Notre-Dame, même avec ses bustes de Voltaire, de Rousseau, de Franklin et de Montesquieu, son temple grec de pacotille, l'emploi d'une actrice professionnelle comme représentation vivante de « la Liberté », tout cela fut volontiers perçu par les Français de l'époque comme coexistant de manière plutôt heureuse avec la religion traditionnelle. Le décret de la Convention nationale du 20 brumaire qui stipule que Notre-Dame serait à l'avenir le temple de la Raison lui-même ne sous-entendait pas que le culte catholique serait supprimé, pas même dans cet édifice, ce qui arriva plus tard, le 3 frimaire, avec la fermeture des lieux de culte par le Conseil général de la Commune. Le décret peut être interprété comme faisant de Notre-Dame une cathédrale catholique, et il en est de même pour le temple de la Raison.

Pendant la période du culte de la Raison, l'approche religieuse de la Convention nationale est difficile à déterminer. Aulard déclare : « En réalité,

²¹³ Pour l'influence du calvinisme sur la Révolution française, voir Dale K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, Yale, Yale University Press, 1996, traduit de l'anglais par Alain Spiess, Paris, Seuil, 2002, chapitre 1. Van Kley soutient une influence plus profonde du jansénisme sur la conception politique de la Révolution française : ainsi voir *ibid.*, p. 98 et s., p. 494 et s. et p. 512 et s.

la Convention nationale fut plus étonnée que séduite et, croyant ce mouvement irrésistible, elle le suivit²¹⁴ ». Lorsque Thuriot proposa que la Convention nationale soit reconduite immédiatement à Notre-Dame pour voir la reconstitution de la fête, environ la moitié seulement des députés se donnèrent la peine d'y aller. Le jour suivant, après qu'une délégation de la part du Comité central des Sociétés populaires eut demandé l'abolition du paiement de l'Etat au clergé, la Convention nationale sembla aller dans ce sens, mais ne prit aucune mesure. Cette inaction ne fut pas universelle : la Convention nationale décréta le 25 brumaire que l'ancien palais de l'évêque de Paris soit transformé en hôpital, l'Hospice de l'humanité²¹⁵ ; de même, les bâtiments des presbytères et des paroisses, ainsi que les revenus des paroisses qui avaient renoncé au culte chrétien, devraient servir à la médecine et à l'éducation²¹⁶. En procédant ainsi, la Convention nationale ne ferme pas activement les églises, mais réagit à des situations où les églises avaient déjà été fermées.

Néanmoins, la Convention nationale approfondit l'adoption de positions religieuses en accordant à Marat les honneurs du Panthéon le 24 brumaire²¹⁷ ; et le 27 brumaire en louant le pamphlet iconoclaste de Cloots, *La certitude des preuves du mahométisme* (qui de manière grossière avait pour but de saper la crédibilité intellectuelle de toutes les religions instituées), et en approuvant la requête de Cloots que le Comité d'Instruction publique doit ériger une statue de Jean Meslier²¹⁸. Le fait d'acclamer un certain nombre de mascarades anti-religieuses le 30 brumaire souligna le mélange curieux de la position religieuse de la Convention nationale envers la déchristianisation, entre observation intéressée et participation active.

²¹⁴ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 59.

²¹⁵ En tant que l'Hôtel-Dieu, l'immeuble reste un hôpital à nos jours.

²¹⁶ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 60.

²¹⁷ D'après certains déchristianisateurs, une « nouvelle trinité » de Marat, Chalier et Le Peletier a été créée, ce qui montre, paradoxalement, le conservatisme religieux du mouvement.

²¹⁸ Jean Meslier est prêtre qui meurt en 1733. Son testament nie, de façon humoristique, toute croyance chrétienne.

Cette position montre les puissantes forces sociales et intellectuelles en place en France dans les années 1790 : une tornade d'effervescence religieuse plus que les desseins politiques individuels d'un homme ; mais là encore, Aulard ne voit pas des choses de cette façon.

Aulard suggère qu'il y avait beaucoup de confusion religieuse pendant cette période sur la Commune de Paris, un corps normalement vu comme beaucoup plus directement anti-religieux que la Convention nationale. A partir du 21 brumaire, la Commune voit de nombreux d'exemples de Sections parisiennes renoncer à la religion historique ; au même moment, Hébert et d'autres ridiculisent le christianisme. Ce comportement de la Commune fut plus extrême que celui de la Convention nationale : non seulement les églises devinrent des temples de raison à la manière de Notre-Dame, mais on brûla systématiquement des reliques, des missels et vêtements sacerdotaux ; il y eut des mascarades mêlant des ânes vêtus d'habits du clergé ; on assista à la croissance des funérailles civiques²¹⁹.

Il y a un mélange d'accents négatifs²²⁰ : de la mascarade, du blasphème délibéré avec l'âne, de l'incendie des églises, de la tentative consciente de ridiculiser et de tourner en dérision l'Eglise établie. Mais il s'agit aussi d'un désir de susciter une foi républicaine nouvelle et rivale. Ce désir lui-même peut être décomposé en deux mouvements : dans un premier temps, à la manière freudienne, vient une nouvelle religion imagée en vue de se moquer de l'ancienne (la nouvelle trinité de Marat-Chalier*-Le Peletier en est un bon exemple) ; dans un second temps, on ne peut se contenter d'une religion de dérision : vient alors l'esprit sérieux de la Commune de Paris qui nomme Rousseau comme le père fondateur du culte de la Raison et vote l'érection d'une statue à son effigie. Avec un tel père fondateur, le culte de la Raison, même si chaotique, désorganisé et irrévérencieux, ne peut être entièrement

²¹⁹ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 63.

²²⁰ Mona Ozouf dirait : accents « freudiens ».

déclaré athée²²¹.

Mais la lecture de Rousseau par les déchristianisateurs excluait l'immortalité personnelle. Je soutiendrai plus tard que ceci est une lecture de Rousseau parfaitement légitime, et qu'en fait Rousseau n'était pas très ferme dans la conviction que l'immortalité personnelle était un principe fondamental de la foi religieuse. (En cela, il s'opposait à Leibniz ainsi qu'à Robespierre.)

Les suggestions de Chaumette à la Commune de Paris le 1^{er} frimaire sur la conduite des funérailles soulignent cette lecture athée : une bannière portant les mots : « L'homme juste ne meurt jamais, il vit dans la mémoire de ces concitoyens » fut proposée, une mesure qui signala la tendance à l'athéisme du culte de la Raison.

Ce fut certainement de l'athéisme organisé : Grégoire note qu'avant la fin de l'année 1793, des propositions furent présentées pour élire deux « prêtres de la raison » de chaque canton²²². Un livre de prières fut composé, qui inclut les références au « Grand-Etre ». De la même façon, une structure hiérarchique, avec des grades de Sage, Surveillant, Censeur, Aspirant, et Elève fut suggérée pour remplacer les évêques catholiques, les prêtres, les diacres et les sous-diacres. Mais l'athéisme transparaissait : le Grand Etre se caractérisa par son manque total de contenu.

Robespierre commença sa campagne contre la déchristianisation le 1^{er} frimaire ; le même jour la Commune de Paris tenta de faire de l'immortalité une affaire purement sociale et politique. La réponse de la Commune de Paris fut de changer de tactique : la déchristianisation continua, mais seulement pour raison de nécessité politique. Le 3 frimaire, la Commune de Paris ferma toutes les églises de Paris pour la raison explicite suivante : le christianisme était une menace pour la République. De plus, la Commune de

²²¹ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 65.

²²² Henri Grégoire, *Histoire des sectes*, I, 98.

Paris rendit le clergé responsable de tout désordre civil suivant la fermeture des églises, en décrétant aussi que toute personne demandant la réouverture d'une église serait arrêté, et que tous les membres du clergé seraient placés sous surveillance ; la Convention nationale soutiendrait activement l'interdiction aux membres du clergé de tenir des offices publics.

Ce double aspect du culte de la Raison, qui provient de l'effervescence religieuse et du chaos plutôt que d'une philosophie définie, et qui se produit la plupart du temps dans un contexte très politisé, permet à Aulard d'insister sur le fait que le mouvement entier fut une mesure de défense nationale, qui suivit la tentative de certains catholiques d'interférer dans le nouvel ordre républicain après l'exécution du roi. En somme, Aulard prétend que la Vendée provoqua simplement la déchristianisation :

La déchristianisation, le culte de la Raison, ne furent, sinon dans l'idée de Chaumette et de Cloots, du moins dans l'imagination nationale, que des moyens de guerre. [...] Le mouvement (nullement matérialiste, mais généralement déiste) semble avoir été, à Paris, joyeux et superficiel, tant que le peuple s'en mêla ; pédant et stérile, quand il ne fut plus entretenu que par quelques lettrés. [...] Les masses populaires l'ignorent ou le dédaignent. Le coeur du peuple n'est point pris par ces cérémonies savantes. C'est pour ce motif que Robespierre n'eut pas de peine à entraver la marche du culte de la Raison et, politiquement, il n'eut peut-être pas tort de l'appeler aristocratique, en ce sens que ce culte ne fut jamais cher, comme doctrine, qu'à une aristocratie bourgeoise.²²³

Ce modèle de motivation politique généralisée permet à Aulard d'expliquer les variations régionales du culte de la Raison en des termes plus satisfaisants que des différences régionales en matière de piété locale. Par conséquent, l'Alsace, avec les armées autrichiennes ennemies toutes proches de Strasbourg, embrassa chaleureusement le culte de la Raison, alors que Chartres, hors de danger, était indifférente ; le Gers, qui est une

²²³ Pour toutes ces citations, voir François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 200.

scène d'activité réfractaire incessante, produisit une réaction acharnée de déchristianisation violente, alors que Limoges fut à peine touché.

Pour Aulard, la caractéristique du culte de la Raison est la volonté de subordonner les intérêts philosophiques aux intérêts nationaux. Par conséquent, l'accent mis au début de la déchristianisation sur Voltaire, Franklin ou la raison pure est remplacée par un accent sur des martyrs républicains et sur la liberté. « Culte de la Raison » fut un nom mal approprié : ce fut effectivement le culte des martyrs de la nation.

L'analyse politique d'Aulard lui permet aussi d'expliquer pourquoi l'intérêt pour le culte de la Raison diminua si rapidement en 1794 :

Il faut en conclure [...] que le culte de la Raison fut moins un changement de la conscience religieuse des Français qu'un expédient populaire de défense patriotique. Voilà pourquoi il parut et disparut si rapidement, sans laisser de traces profondes dans l'âme nationale.²²⁴

Aulard ne résiste pas à la tentation d'exploiter sa théorie pour expliquer également pourquoi non seulement la défense de la nation mais aussi la fantaisie de Robespierre explique l'ascension et la chute du culte de la Raison :

Voilà aussi pourquoi, le jour où il plut à Robespierre d'indiquer le culte de l'Être suprême comme une meilleure arme de guerre contre l'étranger, les déesses de la Raison tombèrent aussitôt et presque partout dans le discrédit et le ridicule.²²⁵

Mais presque chaque preuve disponible conteste cette analyse simpliste : les contemporains ne voyaient pas le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême comme étant mutuellement exclusifs ; tous les deux coexistèrent avec bonheur dans différentes parties de la France même après la mort de

²²⁴ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 203.

²²⁵ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 203.

Robespierre. Les liturgies des deux cultes étaient presque indissociables.

On peut s'interroger à bon droit sur la position d'Aulard, qui est de soutenir simultanément que la nécessité politique de protéger la nouvelle République fut la motivation et le moteur du culte de la Raison, et qu'une nécessité politique identique fut la motivation de Robespierre pour supprimer le culte de la Raison et le remplacer par une forme différente de religion publique.

La confiance d'Aulard dans le pouvoir et l'influence de Robespierre ne concorde pas avec tous les faits. Ainsi, la Commune ferma toutes les églises de Paris le 3 frimaire, deux jours *après* la célèbre intervention de Robespierre auprès des Jacobins contre la déchristianisation. Comme le souligne Aulard, Monvel fit son grand discours athée à l'église de Saint-Roch le 10 frimaire²²⁶.

4. L'opinion d'Aulard sur Robespierre

Aulard considère ces discussions comme des disputes purement politiques entre Robespierre et la Commune de Paris. Mais il nous apparaît trop simpliste de caractériser ainsi la position religieuse de Robespierre. Il protégea initialement l'Eglise catholique des attaques des déchristianisateurs, plus particulièrement dans son rapport à la Convention nationale du 15 frimaire an II, *Réponse de la Convention nationale aux manifestes des rois ligués contre la République* :

Le peuple français et ses représentans respectent la liberté de tous les cultes et n'en proscrivent aucun. Ils honorent la vertu des martyrs de l'humanité, sans engouement et sans idolâtrie; ils abhorrent l'intolérance et la superstition, de quelques prétextes qu'elles se couvrent ; ils condamnent les extravagances du philosophisme comme les folies de la superstition et comme les crimes du fanatisme.²²⁷

²²⁶ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 203

²²⁷ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-*

Il apparaît que Robespierre avait à l'esprit trois maux religieux : la superstition comme étant le pire défaut du catholicisme, le fanatisme comme étant le pire défaut du protestantisme, et le philosophisme comme étant la pire défaut de l'athéisme. La Convention nationale adopta le rapport de Robespierre le 16 frimaire, dans le décret sur la liberté des cultes. L'article 3 déclare :

La Convention invite tous les bons citoyens, au nom de la patrie, à s'abstenir de toutes disputes théologiques ou étrangères aux grands intérêts du peuple français, pour concourir de tous leurs moyens au triomphe de la République et à la ruine de ses ennemis.²²⁸

Ici, Robespierre se montre favorable au catholicisme : même les pièces de théâtre se moquant de l'Eglise catholique furent interdites. 50 000 copies du décret furent imprimées par le Comité de Salut public et distribuées dans toute la France. Cependant, le décret et la politique de Robespierre furent contestés. Cloots (le seul chef des déchristianisateurs à rester loyal à son matérialisme jusqu'à l'échafaud) fut président des Jacobins jusqu'au 9 frimaire ; puis le déchristianisateur Fourcroy le suivit dans cette fonction. La Commune de Paris résista au décret aussi longtemps que possible, recevant une délégation de la Commune de Charonne le 19 frimaire, annonçant qu'elle avait aboli la religion catholique et qu'elle « ne reconnaît plus de paradis que dans le régime républicain²²⁹ ». Le culte de la Raison continua d'être célébré à Paris et en province. Par contraste, Aulard voit Robespierre à ce moment comme pro-catholique : l'historien cite lui-même l'exemple de la paroisse de Saint-Just dans le Lot-et-Garonne, l'implorant le 18 ventôse d'arrêter la déchristianisation dans la ville de Monestier²³⁰.

1794) : *Essai historique*, p. 230.

²²⁸ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 233.

²²⁹ *Moniteur universel*, XVIII, p. 626. Cette doctrine de la « non-immortalité » de l'âme serait offensive à Robespierre.

²³⁰ Voir *Papiers inédits trouvés chez Robespierre*, III, p. 124 : François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 239.

Aulard voit dans la position pro-catholique de Robespierre les débuts de la conspiration et du complot :

Robespierre, alors qu'il se battait contre Danton et Hébert, parut avoir oublié la question religieuse. En réalité, il attendait, pour revenir à ses projets de pontificat, d'être débarrassé de ses adversaires de droite et de gauche, des modérés et des enragés. Il savait que Danton n'avait adhéré que des lèvres au culte de l'Être suprême, que ses plus chers amis, Fabre d'Eglantine*, Héroult de Sechelles, éprouvaient à l'égard du christianisme les mêmes sentiments d'aversion qu'Hébert, Cloots et la Commune.²³¹

De cette manière, Aulard est capable d'interpréter tout ce qui suit le début de la purge des Jacobins le 9 frimaire an II / 29 novembre 1793 comme faisant partie d'un complot de Robespierre visant à se nommer lui-même pape d'une nouvelle église. Par conséquent, l'expulsion de Cloots et d'Hébert des Jacobins, leur jugement et leur exécution (pour crimes politiques), puis le jugement et l'exécution de Danton et des modérés (pour avoir corrompu les valeurs morales de la nation) tout ces faits se meuvent dans une configuration qui place Robespierre dans la position de créer une nouvelle religion :

A peine la tête de Danton est-elle tombée, que Robespierre revient à sa pensée dominante et, libre enfin de réaliser son rêve, il fait annoncer par Couthon à la tribune de la Convention, le 17 germinal, quelques heures après le meurtre de son rival, la prochaine proclamation du culte de l'Être suprême.²³²

Pour Aulard, Robespierre se caractérisait par une manie religieuse croissante. Le révolutionnaire justifie les exécutions de Chaumette et Gobel, en vue d' « effacer toute idée de divinité et vouloir fonder le gouvernement français sur l'athéisme²³³ ».

²³¹ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 243.

²³² François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 243.

²³³ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 244.

Aulard résume sa position ainsi : « Un dogme va être imposé aux consciences. Le procès de Chaumette est la préface du culte de l'Être suprême²³⁴ ». Le problème, comme pour toutes les théories sur les complots, c'est qu'il n'y a aucune preuve à l'appui de sa thèse, qui repose en effet sur les motivations privées et soi-disant inexprimées de Robespierre. La manière dont Aulard expose les faits est irréprochable, mais l'interprétation qu'il en propose ne peut être ni vérifiée ni contredite. Il est bien évidemment *possible* que Robespierre s'imaginait comme étant le nouveau pape français. Mais c'est là une pure conjecture, étant donné le manque de déclaration publique du révolutionnaire à ce sujet.

5. L'opinion d'Aulard sur les relations entre Rousseau et Robespierre

Une fois encore, cette volonté de discréditer Robespierre colore le traitement d'Aulard concernant la relation entre Robespierre et son héros philosophique, Jean-Jacques Rousseau. Le résumé par Aulard de la philosophie de Rousseau est une description limitée et peu satisfaisante ; Rousseau est accusé de contradictions et d'erreurs innombrables :

1. Rousseau, alors qu'il évitait publiquement la métaphysique, adopta néanmoins une théologie patristique, prêtant à Dieu tous les attributs traditionnels chrétiens ;
2. Rousseau fusionna des idées médiévales et des idées des Lumières (Aulard n'en donne aucun exemple) ;
3. Rousseau projeta une religion déiste nationale obligatoire qui fut complètement en désaccord avec sa définition du libre-arbitre humain et de la liberté de conscience ;
4. la profession de foi civile de Rousseau, qui stipulait les croyances

²³⁴ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 245.

seulement en Dieu, à l'immortalité de l'âme et au sacré de la nation, n'est pas développée ;

5. la doctrine de Rousseau sur l'immortalité de l'âme fut confuse et appliquée par son auteur sans conviction.

Nous discuterons plus loin de Rousseau et de son influence sur Robespierre. Pour l'instant, il suffit de noter qu'il y a certes des éléments de vérité dans la critique d'Aulard²³⁵, mais que sa présentation des idées de Rousseau est tellement simpliste, pour ne pas dire condescendante, que lorsqu'il s'agit d'en venir à Robespierre s'inspirant de Rousseau, l'analyse d'Aulard ne nous paraît pas pouvoir être suivie.

Aulard décrit l'attachement sincère que Robespierre ressentait envers Rousseau, même jusqu'à utiliser les mots de Rousseau presque mot pour mot : comme Rousseau avait plaidé contre les sarcasmes de Voltaire et Diderot, Robespierre fit de même contre Louvet et Fabre d'Eglantine²³⁶. La raison de l'attachement de Robespierre à Rousseau est, selon Aulard, un désir de consolation personnelle :

[...] son âme, naturellement mystique, ait cherché dans l'étude devote du texte de Rousseau une consolation religieuse. Il est possible qu'alors un vague déisme et l'idée de conscience n'aient pas suffi à ce triste cœur.²³⁷

Ici, Aulard nous semble aller trop loin. En effet, il déclare que Robespierre cherche en Rousseau une consolation religieuse, mais aussi qu'une telle consolation est impossible en raison de la théologie limitée et aride de Rousseau sur le sujet. Pourquoi Robespierre n'a-t-il pas regardé ailleurs pour chercher la consolation dont son prétendu esprit « mystique » avait grand besoin ? Une explication plus simple de l'attachement loyal de Robespierre à

²³⁵ Nous proposerons que les doctrines de Robespierre dans le culte de l'Être suprême relèvent à la philosophie leibnizienne plutôt que celle de Rousseau.

²³⁶ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 263.

²³⁷ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 260.

Rousseau (exposé dans le chapitre 22 de l'ouvrage d'Aulard) est que Robespierre, en fait, admire vraiment la théologie et la politique de l'œuvre de Rousseau, et qu'il les trouve réconfortantes. Robespierre a toujours publiquement soutenu la mémoire de Rousseau, bien avant le 18 floréal an II, date du discours d'instauration du culte de l'Être suprême. Aulard cite le discours de Robespierre aux Jacobins contre Guadet (dans lequel l'Incorruptible révéla sa foi en Dieu, en la providence divine et en la vie à venir)²³⁸ et la dénonciation par Robespierre d'Helvétius le 5 décembre 1792, en tant que persécuteur cruel de Rousseau²³⁹. Aulard cite aussi l'affection persistante de Robespierre pour le catholicisme, son opposition aux mesures qui préconisent la cessation du paiement du clergé par l'Etat, à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, au refus par principe de tout membre du clergé au club des Jacobins. Pour ce qui est des rapports de Robespierre avec les protestants, on se contentera de noter que s'il chérissait le protestant Rousseau, il prononça cette excoiation concernant Rabaut Saint-Etienne le jour de son exécution, le 15 frimaire an II : « ce Rabaut, ce ministre protestant [...] ce monstre²⁴⁰ ».

On peut encore s'interroger sur la difficulté, pour Aulard, d'expliquer le fait que Robespierre rejette ouvertement Rousseau sur certains points. Aulard lui-même mentionne l'incident du 26 floréal an II aux Jacobins, lorsque Jullien, un des deux commissionnaires qui formaient la direction du Comité d'Instruction public, tenta de contraindre les Jacobins à affirmer que la croyance religieuse était l'âme du patriotisme, et que les armées françaises qui se battaient contre la Vendée tuaient seulement dans le but de servir la cause de la divinité ; il proposa une adresse à la Convention nationale, qui incluait la mise en pratique de la doctrine de Rousseau stipulant que quiconque qui ne croyait pas en Dieu devrait être interdit de la République.

²³⁸ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 260, et la note en bas de page.

²³⁹ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 261.

²⁴⁰ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 264.

Mais Robespierre lui-même rejeta ce passage, en disant que cela ne devrait pas être adopté :

Ce principe ne doit pas être adopté. Ce serait inspirer trop de frayeur à une multitude d'imbéciles ou d'hommes corrompus. Je ne suis pas d'avis qu'on les poursuive tous, mais seulement ceux qui conspirent contre la liberté. Je crois qu'il faut laisser cette vérité dans les écrits de Rousseau, et ne pas la mettre en pratique.²⁴¹

Ainsi, de notre point de vue, Robespierre, loin d'être un disciple ingénu de son héros, fut tout à fait capable de dévier de ses enseignements, et en effet de dévier dans la direction de la modération. Ce qui émerge fortement du compte-rendu historique de la croyance religieuse de Robespierre est une profondeur de subtilité qui résiste au classement par catégories simplistes. Je soutiens qu'à d'importants égards, Robespierre suit la théologie de Leibniz de plus près que celle de Rousseau. Leibniz et Rousseau étaient tous deux protestants ; et, curieusement, Robespierre sembla entretenir une aversion du protestantisme jusqu'à la fin, peut-être parce que l'ennemi principal de la France, l'Angleterre, était un pays protestant. Il nous apparaît qu'Aulard n'a pas pris en compte cet aspect des choses.

6. L'interprétation par Aulard du discours de Robespierre du 18 floréal

L'analyse que fait Aulard du célèbre discours de Robespierre du 18 floréal an II / 7 mai 1794, nous paraît sujet à discussion. Certes, il reconnaît l'importance de ce discours :

On peut presque dire que Robespierre avait passé sa vie entière à préparer un écrit qui est le résumé de sa politique, le triomphe de son talent, le suprême effort de son âme.²⁴²

²⁴¹ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 288.

²⁴² *Ibid.*, p. 267.

Mais il ajoute à cette évaluation généreuse une observation qui remet en question l'exactitude historique :

[...] la lecture en fut interminable, quoique l'attention de l'auditoire fut soutenue par le caractère même de l'orateur, que l'échafaud avait rendu tout-puissant, par la curiosité d'apprendre enfin quelle religion allait couronner le siècle de Voltaire, et, il faut l'avouer, par la réelle beauté de certains mouvements où le moraliste avait mis tout son coeur.²⁴³

Il est vrai que la Convention nationale adopta le rapport de Robespierre sans discussion²⁴⁴. Il est bien moins sûr que la manière dont Aulard interprète Robespierre soit exacte :

[Aulard cite la phrase suivante du discours de Robespierre] :

« Danton, qui souriait de pitié aux mots de vertu, de gloire, de postérité »;

[ensuite Aulard ajoute une note de bas de page] :

(1) « Peut-être faut-il comprendre: *Danton, qui n'appréciait pas mon éloquence...* »²⁴⁵

Ici, nous considérons qu'Aulard se révèle partial envers Robespierre. Aulard ne saisit pas la complexité religieuse du discours de Robespierre. Il cite l'affirmation centrale de Robespierre, « L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continu à la justice: elle est donc sociale et républicaine²⁴⁶ », mais ne fait rien pour expliquer le mélange inhabituel des considérations métaphysiques et politiques dans ce credo. De la même manière, Aulard n'explore pas la rupture de Robespierre avec le catholicisme considéré comme corrompu, rupture annoncée dans ce discours. Il laisse par

²⁴³ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 268. Voir *Gazette nationale, ou Moniteur universel*, No. 229, 19 floréal an II / 8 mai 1794, pp. 928-932 pour l'affirmation des vifs applaudissements des députés à la Convention nationale en réponse au discours de Robespierre du 18 floréal an II.

²⁴⁴ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 277.

²⁴⁵ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 271.

²⁴⁶ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 269.

conséquent le lecteur avec l'impression que ce discours fut un appel flagrant au pouvoir et une expression de folie religieuse. Aulard fait référence à Robespierre comme étant « le fondateur de la nouvelle religion²⁴⁷ », « le Pontife²⁴⁸ », « celui qui crut vraiment qu'il inaugurerait une religion nouvelle²⁴⁹ », de manière purement spéculative.

Si l'on suit cette analyse, tout ce qui suivit en France, menant à et incluant la fête de l'Être suprême du 20 prairial, semble explicable en termes de peur publique de Robespierre. Aulard tourne en ridicule la déclaration de l'athée hébertiste Lequinio²⁵⁰ concernant la notion d'un culte de l'Être suprême²⁵¹. De manière similaire, le décret du Comité de Salut public du 23 floréal an II visant à effacer la mention « Temple de la Raison » (ou dénominations similaires) du portique de toute église et de graver à la place la phrase de Robespierre « le peuple françois reconnoît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme » est repris par Aulard comme preuve de l'influence politique de Robespierre, et du refus de qui que ce soit de la Convention nationale de s'opposer à lui.

7. Le bilan du culte de l'Être suprême selon Aulard

Si Aulard avait eu raison sur ce dernier point, nul ne se serait publiquement opposé au culte de l'Être suprême, de peur de déplaire au tout-puissant Robespierre. Or, il y eut de nombreuses oppositions : les exemples abondent sur l'opposition au culte de l'Être suprême à la fois de la part des catholiques

²⁴⁷ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 297.

²⁴⁸ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 298.

²⁴⁹ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 323.

²⁵⁰ Lequinio déclarait le 20 brumaire : « Il n'est point de vie future. Jamais il ne restera de nous que des molécules divisées qui nous formaient et le souvenir de notre existence passée. » – thèse opposée à l'immortalité de l'âme.

²⁵¹ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 279.

et de la part des philosophes. De plus, on peut s'interroger sur la connaissance qu'avait le peuple des projets religieux de Robespierre. Aulard souligne ce point :

En fait, une grande partie de la France sembla ignorer la révolution religieuse tentée par Robespierre.²⁵²

Nous trouvons difficile de concilier ce commentaire avec le développement exponentiel des adresses et des liturgies complétant le culte de l'Être suprême qui s'étendit à travers la France en 1794 et dont Aulard lui-même expose le détail²⁵³. C'est un peu comme si Aulard ne supportait pas d'accepter que Robespierre ait su toucher certaines couches de la population avec le culte de l'Être suprême.

Aulard semble tellement hostile à prendre en considération tout argument relevant du religieux ou des croyances qu'il néglige l'un ou l'autre argument qui viendrait pourtant renforcer son explication « politique » de la religion de Robespierre. Un bon exemple est la conversion subite de la Commune de Paris à la cause de l'Être suprême le 24 floréal. La Commune décréta que tous les « temples de la Raison » devraient désormais s'appeler « temples de l'Être suprême »²⁵⁴. Payan fut désigné pour écrire une adresse du jour au lendemain à livrer à la Convention nationale. Cette adresse marque bien en effet une volte-face, et inclut l'explication suivante de la vérité et de la sagesse de l'immortalité de l'âme :

Vous [citoyens et législateurs] étiez persuadés que l'âme est immortelle, parce que l'idée du néant est un supplice pour les coeurs vertueux et qu'il est doux pour des citoyens de penser qu'ils pourront s'occuper encore de leur patrie, même lorsqu'ils auront cessé de vivre.²⁵⁵

²⁵² François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 346.

²⁵³ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, pp. 336-337.

²⁵⁴ La Commune de Paris le décrète avant d'être connaissant du décret pareil du Comité de Salut public.

²⁵⁵ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-*

Il est difficile de trouver un compte-rendu moins convaincant de la doctrine de l'immortalité de l'âme ! L'explication de Payan pourrait en effet indiquer une soumission à Robespierre plus politique que spirituelle. Mais comme Aulard refuse de voir le culte de l'Être suprême comme relevant de considérations métaphysiques, il a manqué ce point.

Donc, concernant le culte de l'Être suprême, Aulard ne prend en compte que l'explication politique, à l'exclusion de toutes les autres, avec pour conséquences logiques les points suivants :

1. voir des machinations politiques dans chaque aspect du culte ;
2. réinterpréter quelque importance religieuse ou métaphysique apparente dans le culte comme la manifestation d'une manoeuvre politique.

Prenons en considération le texte du *Moniteur* XX, p. 573, en avant-propos à l'introduction d'Aulard :

Le 7 prairial, Danjou déclare que la correspondance du jour apporte « une adhésion enthousiaste au décret du 18 floréal, qui reconnaît, au nom du peuple français, l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme. Cette déclaration est regardée comme un gage d'amitié, comme une garantie de sincérité offerte à tous les peuples libres. »

Prenons ensuite en considération l'interprétation immédiate d'Aulard :

C'était dire, en d'autres termes, ce que nous disons, à savoir que le décret du 18 floréal n'était, dans l'opinion de la plupart, qu'un moyen de défense nationale, et qu'on ne l'acceptait qu'à ce titre.²⁵⁶

Il nous est difficile de voir que l'affirmation de Danjou est réduite aux catégories exclusivement politiques d'Aulard ; on peut le voir comme une

1794) : *Essai historique*, p. 285.

²⁵⁶ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 302.

célébration directe de la venue d'un nouveau esprit religieux dans la nation. Et même le fait que cela pourrait être vu de la sorte affaiblit la théorie d'Aulard²⁵⁷. Et ce dernier se contredit lui-même en déclarant parfois que le culte de l'Être suprême fut localement vu comme étant un phénomène purement religieux et théologique :

Mais il se produisit aussi plus d'une tendance à saluer le projet de fête du 20 prairial comme une religion nouvelle. On lut des adresses purement théologiques, et qui durent être agréables à Robespierre.²⁵⁸

Et Aulard de faire la liste des plus belles réactions religieuses, catéchismes et rites qui furent provoqués par le culte de l'Être suprême²⁵⁹.

En rapportant les détails de la fête de l'Être suprême, Aulard accomplit admirablement sa tâche historique. Il fait aussi un excellent point en établissant un lien avec les directions possibles dans lesquelles le culte de l'Être suprême pouvait avoir voyagé de manière doctrinale et liturgique, c'est-à-dire qu'il y avait une tendance le concernant à se modeler lui-même sur le catholicisme, qui s'opposait avec une autre tendance à se rapprocher du culte de la Raison. Cette impasse liturgique est un problème majeur pour une nouvelle forme de culte. Dans quelle mesure emprunte-t-il d'anciens modèles ? Dans quelle mesure tente-t-il de fabriquer quelque chose de nouveau ?

L'évaluation d'Aulard est que, généralement, le culte de l'Être suprême prend modèle sur le culte de la Raison plus que sur le culte catholique. Alors qu'il y avait des exemples de fêtes de l'Être suprême qui étaient célébrées avec de

²⁵⁷ C'est un lieu commun en logique philosophique de dire que, pour réduire toutes propositions d'un discours (A) en un discours alternatif (B), il faut que les notions contenues en (A) puissent être réduites correctement en notions en (B). Par ce biais, par exemple, il est possible de réduire toute proposition chimique en proposition physique. Il est cependant bien moins certain que les propositions métaphysiques puissent être réduites en propositions politiques, comme tente de le faire Aulard.

²⁵⁸ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 304.

²⁵⁹ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, chapitre 28.

l'encens, des prières liturgiques, voire des rosaires, même si ces éléments n'étaient pas, en théorie, censés se trouver dans le nouveau culte²⁶⁰. Certains contemporains voyaient plutôt le nouveau culte comme une extension naturelle du culte de la Raison. Considérons, par exemple, cette remarque des administrateurs de Calais :

Vous avez perfectionné la science de Dieu. Vous avez cité la Divinité au tribunal de la Raison.²⁶¹

De la même façon, on pensait dans certaines régions de France que le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême étaient compatibles²⁶².

Aulard pose la question du culte de l'Être suprême comme remplaçant le catholicisme : sa réponse, positive, marque une rupture claire avec la tradition des fêtes révolutionnaires qui étaient célébrées à côté de la religion catholique nationale habituelle. Alors que Robespierre lui-même a toujours insisté qu'il n'avait pas l'intention de supprimer le catholicisme, certains décrets de la Convention nationale furent utilisés pour persécuter les assemblées catholiques. Le décret même du 18 floréal le fut de cette façon, selon l'article XII (contre les assemblées aristocratiques) et l'article XIII (contre quiconque causant quelque sorte de trouble religieux que ce soit). Cette persécution n'avait rien à voir avec la sécurité de la République, et indique qu'une nouvelle religion d'Etat était en train d'être formulée. Aulard le perçoit, en particulier dans les régions rurales :

²⁶⁰ Voir *ibid.*, p. 340. Aulard utilise Grégoire, *Histoire des sectes* I, p. 114.

²⁶¹ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 344.

²⁶² François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 345. Aulard cite le Gers et Le Havre et prétend que cette identification est source de confusion quant à l'identité religieuse de la fête de l'Être suprême. Elle n'entraîne toutefois pas forcément une telle confusion. En effet, pourquoi ne pas envisager que du culte de la Raison découlait en fait le culte de l'Être suprême qui lui succéda ? Aulard se montre plus confiant en affirmant que la confusion était engendrée par les fêtes de l'Être suprême qui étaient considérées comme athées (comme à Sceaux), ou comme des festivals purement patriotiques sans aucune teneur religieuse, ou encore comme une occasion de poursuivre la déchristianisation radicale, avec des représentations de l'athéisme brûlées sur la place publique aux côtés d'effets liturgiques catholiques. Voir Aulard, *op. cit.*, p. 349.

Il peut paraître surprenant que les communes rurales, où le christianisme était indéracinable, se soient ainsi laissées enlever leurs curés et que la rébellion de Vendée ne se soit pas, à ce propos, étendue à toute la France.²⁶³

Mais l'interprétation que donne Aulard des obstacles au catholicisme est que, dans les régions rurales, la population a accueilli l'éviction du clergé constitutionnel parce qu'elle espérait secrètement une guerre civile générale qui restituerait l'Eglise catholique ultramontaine ; ceci nous semble une hypothèse peu fondée.

En expliquant l'effondrement du culte de l'Etre suprême, Aulard revient à sa thèse majeure, qui est que la religion entière fut une forme pervertie de nationalisme : liturgiquement, le culte se métamorphosa en des formes de cérémonies publiques destinées stimuler à un fort esprit national ; comme cela se passa par exemple en Alsace, avec les armées autrichiennes à proximité :

En somme, on voit que, dans toutes ces manifestations religieuses, les braves citoyens de Strasbourg et de Landau ne songent qu'à la patrie.²⁶⁴

Et :

On peut même dire qu'au bout de quelques semaines, le culte de l'Etre suprême se perd dans le culte de la patrie.²⁶⁵

Il y a, de notre point de vue, un argument fort : le culte de l'Etre suprême impliquait un renforcement de l'identité nationale et de la sécurité face à la menace imminente d'invasions étrangères envers la République ; avec

²⁶³ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 353.

²⁶⁴ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 358.

²⁶⁵ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Etre suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 360.

l'écrasante victoire française à Fleurus et la diminution du danger politique envers la France, le besoin public d'un tel culte déclina. Cependant, cet argument n'exclut pas une justification parallèle du culte de l'Être suprême impliquant une tentative sincère de métaphysique publique. Les considérations patriotiques et religieuses ne s'excluent pas mutuellement. Lorsqu'Aulard insiste « Les dogmes eux-mêmes et la théodicée du *Vicaire savoyard* laissèrent froids ces Français en armes qui se battaient pour la France et pour la Révolution. Orateurs et auditeurs ne s'émurent qu'au nom et à l'idée de la patrie²⁶⁶ », il glisse vers une interprétation que nous jugeons abusive. En effet, en insistant sur le fait qu'à la chute de Robespierre, personne dans la Convention nationale ne cita le culte de l'Être suprême contre lui, Aulard semble contester l'importance du culte dans un sens politique :

Ce n'est pas au nom de la philosophie que les thermidoriens renversèrent Robespierre, mais parce que sa dictature leur faisait peur et, si l'opinion les aida, c'est parce que, je le répète, les victoires avaient tué le système de la Terreur, dont Robespierre était, aux yeux du peuple, le représentant.

Cette interprétation rendrait la loi du 22 prairial beaucoup plus centrale au procès politique contre Robespierre que la fête de l'Être suprême du 20 prairial.

8. Conclusion

Aulard complète sa présentation magistrale du culte de l'Être suprême en faisant remarquer que les événements de thermidor an II ne mirent pas fin au culte immédiatement. Pas plus tard que le 30 frimaire an III, Portiez de l'Oise célébrait une fête de l'Être suprême à Aix-la-Chapelle pour y fêter une nouvelle administration française, et pour souligner le caractère religieux et la

²⁶⁶ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, p. 360.

stabilité de la République française²⁶⁷. Mais, sauf exception, la tendance en France fut l'abandon progressif du culte proposé par Robespierre. La loi du 3 brumaire an IV, qui codifiait sept fêtes nationales, omit de faire référence à toute notion d'être suprême, et plus généralement à toute notion religieuse. Selon Aulard, le culte de l'Être suprême va se muer en théophilanthropie, phénomène bref et peu influent qui s'en suivit, avec une volonté résolue de la classe dirigeante française à rejeter le catholicisme, en tant que religion d'Etat²⁶⁸.

De notre point de vue, l'analyse purement politique du culte de l'Être suprême selon Aulard se heurte à trois obstacles :

Premièrement, il n'arrive pas à convaincre que les ambitions politiques personnelles de Robespierre expliquent, à elles seules, l'avènement du culte de l'Être suprême.

Deuxièmement, il considère que Robespierre, en « inventant » ce culte, avait pour unique but politique de soutenir l'effort de guerre. (Or, d'autres historiens sont d'un avis différent, et peuvent avancer des arguments convaincants ; ainsi, Hardman, qui avance la théorie contraire à celle d'Aulard, à savoir que Robespierre était acharné à terminer la guerre, à garder la France à l'intérieur de ses frontières pré-révolutionnaires et à éviter le militarisme.)

Troisièmement, il n'accorde pas de crédit à une explication du culte de l'Être suprême autre que politique, et il réduit toutes les considérations religieuses et métaphysiques à des considérations politiques. Ceci nous paraît être une position contestable²⁶⁹ comme nous allons tenter de le

²⁶⁷ Voir Musée Carnavalet, Paris, Archive 12, No. 272.

²⁶⁸ François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, pp. 367-368.

²⁶⁹ Aulard se livre ici à une « réduction théorique », d'après laquelle un précepte politique remplace un précepte religieux dans chacun de ses détails, celui-ci étant présumé être une conséquence déductive du politique. Ce raisonnement prend des allures

montrer tout au long de notre travail en mettant en évidence les racines philosophiques voire théologiques du culte de l'Être suprême.

d'argumentation scientifique soignée, mais est remis en cause par une simple objection. En effet, les théories distinctes (par exemple, le « religieux » par opposition au « politique ») sont incommensurables, impliquant des catégories conceptuelles dont les propositions ne coïncident pas parfaitement. Si la religion et la politique sont incommensurables, alors les réductions d'Aulard semblent simplistes et erronées. Aulard ne tente même pas de démontrer que la religion est réductible à la politique, il ne fait que le supposer. Voir E. Nagel, *The Structure of Science*, New-York, 1961, *passim*, qui traite de l'absurdité de ce réductionnisme.

B. Albert Mathiez

Elève de l'École normale supérieure, Albert Mathiez (1874-1932) se distingue par ses opinions « avancées » et se proclame socialiste. Il se spécialise dans l'histoire révolutionnaire et rédige un mémoire sur le 5 et 6 octobre 1789. Alphonse Aulard l'oriente vers l'histoire religieuse de cette époque : il est l'auteur d'une thèse sur les origines des cultes révolutionnaires, et parmi ses œuvres publiées, plusieurs commentent la religion. En 1907, Mathiez décide de se consacrer à Robespierre et fonde avec des historiens et des hommes politiques *la Société des études robespierristes*. Il publie une revue, *Annales historiques de la Révolution française*, qui concurrence celle que dirige Aulard, *La Révolution française*. La brouille s'installe alors entre Aulard et Mathiez, le premier se fait défenseur de Danton et l'autre le champion de Robespierre. Mathiez est nommé en 1911 professeur à la faculté des lettres de Besançon, puis à Dijon en 1919. Il s'intéresse particulièrement à l'histoire économique et sociale de la Révolution. *La Vie chère et le mouvement économique sous la Terreur* (1927) marque une grande étape pour les recherches d'histoires révolutionnaires. C'est dans *La Réaction thermidorienne* publiée plus tard qu'il exprime le plus complètement ses idées²⁷⁰.

Mathiez consacre un chapitre de son *Autour de Robespierre* (1957) à un bilan détaillé du culte de l'Être suprême. L'auteur commence par donner l'opinion historique républicaine commune sur les raisons qui ont motivé Robespierre à instaurer le culte :

²⁷⁰ Mathiez est fondateur de toute une école des études robespierristes, dotée des disciples dévots. Voir Maurice Dommanget, « Robespierre et les cultes » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, No. 1, 1924, pp. 193-216, p. 204 : « Faut-il insister, maintenant, sur l'intrigue qui se tramait contre le Comité de Salut public sous le couvert de la Déchristianisation ? C'est toute l'histoire des luttes politiques de brumaire à germinal an II qu'il faudrait retracer. Cette étude ayant été faite – et magistralement – par Albert Mathiez dans divers ouvrages, considérons-en les résultats comme acquis et passons. »

Robespierre, proclame-t-on, est un cerveau étroit, un homme d'ancien régime, un froid ambitieux qui voulait régner sur la France en lui imposant par la Terreur une contrefaçon du catholicisme, le déisme érigé en religion d'Etat.²⁷¹

Et :

Que disent les historiens républicains hostiles à Robespierre ? Ils opposent le Culte de l'Être suprême au Culte de la Raison. Le Culte de la Raison, qu'ils louent sans réserves, aurait été la création particulière du parti hébertiste. C'aurait été un culte panthéiste ou même athée, un instrument d'émancipation intellectuelle. Le Culte de l'Être suprême au contraire aurait été inventé de toutes pièces par Robespierre pour la satisfaction de ses ambitions effrénées et de ses passions mystiques. C'aurait été une tentative d'asservissement politique et de réaction intellectuelle.²⁷²

Nous avons là la position d'une large partie de l'historiographie sur la religion de Robespierre, description représentant peu ou prou l'opinion d'Aulard sur le sujet. On voit bien Robespierre comme étant pris entre deux « feux historiographiques », entre les historiens républicains qui le considèrent, à cause de l'instauration du culte de l'Être suprême, comme un crypto-roi réactionnaire, et les historiens catholiques qui le considèrent comme un idéologue révolutionnaire dangereux. Mais quel que soit le point de vue adopté, le culte de l'Être suprême sert facilement à souligner le parti pris des historiens : pour les républicains, Robespierre institue un néo-catholicisme essentiellement conservateur, destiné à soutenir ses propres desseins pour établir une dictature personnelle ; pour les catholiques, Robespierre élimine le catholicisme et le remplace par une secte des Lumières, destinée à soutenir ses propres visées personnelles pour établir une sorte de royauté personnelle. Dans un cas comme dans l'autre, le personnage historique de Robespierre n'en sort pas grandi.

Or, Mathiez aspire à réhabiliter Robespierre essentiellement du côté républicain. Il le fait d'abord en combattant l'affection portée par les historiens

²⁷¹ Mathiez, *Autour de Robespierre*, p. 94.

²⁷² *Ibid.*, pp. 94-95.

républicains au culte de la Raison : Mathiez soutient que, en fait, le culte de la Raison n'était en aucun cas nouveau ; il faisait partie de la tradition de la fête publique parisienne inaugurée à la fête de la Fédération du 14 juillet 1790. Le culte de la Raison utilisait les mêmes hymnes, les mêmes processions, la même ferveur patriotique, les mêmes symboles républicains et aussi les mêmes lieux (les églises étaient utilisées pour les fêtes révolutionnaires qui n'étaient pas considérées comme anti-chrétiennes). Le 20 brumaire an II, lors de la fête de la Raison, les seules choses nouvelles étaient l'effondrement simultané de l'Eglise constitutionnelle, la démission des prêtres et l'abandon manifeste du christianisme. Pour Mathiez, l'effondrement de l'Eglise constitutionnelle n'était pas directement lié à l'action des *ultras*, Hébert, Chaumette, Fouché et Cloots ; les Girondins, tels que Guadet et Vergniaud, le cherchaient avec tout autant de ferveur.

Mettre toutes les fêtes révolutionnaires sur le même pied conduit Mathiez à une conclusion logique : il considère le culte de l'Etre suprême comme étant simplement une autre fête révolutionnaire. Ainsi, Mathiez écrit que même Aulard, « l'ennemi personnel de Robespierre »²⁷³, accepte que le culte de l'Etre suprême ne fut pas entièrement instauré par Robespierre, mais était déjà en place et prenait son élan pendant toute la durée du culte de la Raison. Même Aulard accepte que le culte de la Raison n'est pas inconditionnellement athée, et que la plupart des sermons prêchés pendant les fêtes de la Raison étaient déistes ou théistes. Mathiez conclut, en conséquence :

Le Culte de l'Etre suprême ne fut pour eux que la suite revue et corrigée du culte de la Raison. C'était le même culte, la même institution qui se continuait et se perfectionnait.²⁷⁴

Considérer, avec Mathiez, le culte de l'Etre suprême comme n'étant en rien nouveau, n'ayant rien à voir avec la volonté personnelle de Robespierre, est

²⁷³ *Ibid.* p. 96.

²⁷⁴ *Ibid.* p. 97.

un point de vue défendable. Ce qui est plus étrange est le revirement immédiat de Mathiez sur ce point. Sur la même page que la citation ci-dessus, il indique que, loin d'être une progression religieuse normale dans la société française, le culte de l'Être suprême n'était pas seulement la mission personnelle de Robespierre, mais le facteur qui, dans sa vie politique, a le plus contribué à sa propre chute ; que les députés qui ont destitué Robespierre en Thermidor étaient ceux qui l'appelaient « pontife » et qui l'accusaient d'utiliser la religion pour s'assurer une dictature personnelle ; que Robespierre se trouvait au plus bas de son pouvoir le 21 prairial an II, le lendemain de sa fête de l'Être suprême ; que le Comité de Salut public s'opposait sans réserve à sa politique religieuse, et que l'on se moquait de lui à la Convention nationale à cause de cela ; au total, que le culte de l'Être suprême n'a pas été utile à Robespierre, mais a provoqué sa chute²⁷⁵.

Cette « volte-face » de Mathiez est immédiatement suivie par une répétition de sa thèse initiale selon laquelle le culte n'avait rien de nouveau :

Il n'y avait pas dans la proposition qu'il [Robespierre] soumit à la Convention, le 18 floréal an II, la moindre nouveauté, la moindre part d'invention, même d'initiative personnelle.²⁷⁶

Selon nous, Il y a quelque confusion chez Mathiez.

Mathiez soutient fermement que le discours du 18 floréal n'est qu'une réponse aux demandes faites au Comité de Salut public par divers représentants-en-mission concernant des directives sur l'uniformité du culte public, et que les sentiments à l'arrière-plan du discours étaient ceux de Couthon et non ceux de Robespierre. La seule preuve que Mathiez apporte à ces affirmations réside dans le fait que c'est Couthon, et non Robespierre, qui a informé la Convention nationale au nom du Comité de Salut public, le 17 germinal an II, que ce dernier Comité préparait un décret sur les fêtes

²⁷⁵ Voir *ibid.* p. 97.

²⁷⁶ *Ibid.* p. 100.

décadaires dédiées à l'Eternel²⁷⁷. Cette affirmation est exacte, mais pareille constatation n'exclut pas un intérêt religieux supplémentaire et authentique de la part de Robespierre lui-même.

Nous croyons que Mathiez tient à mettre une distance manifeste entre ses points de vue et ceux de « l'ennemi personnel de Robespierre », à savoir Aulard, qui, tout en considérant que l'invention du culte de l'Etre suprême relève de considérations politiques, prenait Robespierre pour un mystique. Par contraste délibéré, Mathiez minimise tout sentiment religieux chez Robespierre :

Autrement dit, Robespierre mettait en avant le critère de l'utilité sociale des doctrines et il conseillait la prédication du déisme, non pas tant parce qu'il était une doctrine vraie que parce qu'il était une doctrine utile.²⁷⁸

Et :

Robespierre tient à l'idée de Dieu, mais parce que cette idée a une valeur sociale, la morale publique lui paraissant en dépendre.²⁷⁹

Mais Mathiez place entre ces deux citations une citation du discours de Robespierre du 18 floréal qui les contredit : « Vous qui pleurez sur le cercueil d'un fils ou d'une épouse, êtes-vous consolé par celui qui vous dit qu'il ne reste plus d'eux qu'une vile poussière ?²⁸⁰ ».

Nous ne voyons pas comment les remarques de Mathiez à propos de la prééminence de l'intérêt de Robespierre pour la politique peuvent s'accorder ici avec les paroles de Robespierre. Mais une fois que Mathiez revêt son masque anti-Aulard et anti-métaphysique, il est obligé de considérer

²⁷⁷ *Ibid.* p. 102. Nous pensons que c'est Saint-Just plus que Couthon qui a influencé la politique religieuse de Robespierre.

²⁷⁸ *Ibid.* p. 110.

²⁷⁹ *Ibid.* p. 111.

²⁸⁰ Voir Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 452.

Robespierre exclusivement en termes politiques. L'ironie ici est que Mathiez, qui s'oppose assez systématiquement à Aulard sur l'analyse du personnage de Robespierre, se retrouve, ici, à imiter et copier fidèlement le point de vue d'Aulard, à savoir que l'on ne doit voir Robespierre que sous un angle politique. Le Robespierre de Mathiez est aussi motivé politiquement que celui d'Aulard, mais plus agréable, plus populaire et plus socialiste. Ainsi, Mathiez considère que Robespierre s'en prend aux Encyclopédistes pour des raisons purement sociales :

Il s'attaque aux encyclopédistes qu'il considère, avec beaucoup de raison, comme des bourgeois épicuriens, très conservateurs dans le domaine des idées sociales. Il leur oppose son maître Rousseau qui, lui, aimait le peuple, sans arrière-pensée.²⁸¹

Mais Mathiez ne choisit pas d'étudier plus précisément comment Rousseau est le maître de Robespierre, si ce n'est que tous les deux aimaient le peuple.

Ayant suggéré que le culte de l'Être suprême n'est qu'une forme médiocre du culte de la Raison, Mathiez expose alors une théorie opposée, selon laquelle le culte de l'Être suprême est une tentative délibérée faite par Robespierre pour conduire la religion française sur une voie moyenne entre le conservatisme catholique et une religion anarchiste de la liberté :

Et Robespierre entend que la religion civique ait elle aussi sa morale et sa règle de vie. Il croit la lui fournir en la faisant reposer sur les deux dogmes sociaux de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. Ainsi, pense-t-il, sera ménagée la transition entre la religion ancienne et la nouvelle.²⁸²

Mathiez utilise le mot « social » dans cette phrase ce qui suggère que le credo à deux articles soutenu par Robespierre (à savoir la croyance en Dieu et la croyance en l'immortalité de l'âme humaine) ne l'était que pour des

²⁸¹ Albert Mathiez, *Autour de Robespierre*, p. 112.

²⁸² *Ibid.* p. 114.

raisons sociales.

Ayant décrit soigneusement comment l'horizon religieux de Robespierre différait de celui des Encyclopédistes pour des raisons sociales, Mathiez poursuit son argumentation en soulignant l'hostilité de Robespierre au catholicisme :

Loin d'avoir favorisé le catholicisme, le décret du 18 floréal sembla lui avoir porté le dernier coup et compléter l'oeuvre commencée avec précipitation le 20 brumaire.²⁸³

Mais, après avoir commencé à étudier l'idée selon laquelle le culte de l'Être suprême était une tentative délibérément organisée de créer une nouvelle foi se situant entre le catholicisme et le matérialisme, Mathiez rejette aussitôt cette thèse, dans le but de prendre ses distances par rapport à Aulard :

M. Aulard veut que Robespierre en présidant cette belle fête "crut vraiment qu'il inaugurerait une religion nouvelle". M. Aulard est cependant obligé de convenir que les contemporains n'eurent aucunement cette impression.²⁸⁴

Et :

La vérité, c'est qu'il n'y eut aucune révolution religieuse à ce moment-là. La révolution religieuse avait eu lieu en brumaire quand les prêtres abdiquèrent.²⁸⁵

Certes, les abdications sacerdotales en brumaire an II décrites par Mathiez sont un fait bien établi, mais il ne les relie pas aux événements qui suivirent, et qui se terminèrent par la fête de l'Être suprême en prairial an II.

Ainsi, Mathiez obscurcit son jugement objectif par son animosité contre Aulard, tout en acceptant en même temps le modèle politique d'Aulard sur le comportement de Robespierre. Son refus de reconnaître un intérêt religieux

²⁸³ *Ibid.* p. 127.

²⁸⁴ *Ibid.* p. 122.

²⁸⁵ *Ibid.* p. 123.

sincère chez Robespierre est récurrent, avec parfois des accents lyriques ; il termine ainsi son essai sur le culte de l'Être suprême :

Il [Robespierre] aimait moins Dieu que le peuple et il n'aimait Dieu que parce qu'il le croyait indispensable au peuple.²⁸⁶

Ce jugement de Mathiez ne nous paraît pouvoir être vérifié par aucune citation de Robespierre ; l'historien contredit son propre point de vue sur le rôle actif joué par la religion dans la chute de Robespierre.

Nous voyons un thème émergeant dans l'historiographie du culte de l'Être suprême, à savoir la réticence des historiens à prendre ce culte au sérieux en tant que tel et à l'étudier d'un point de vue philosophico-théologique. Mathiez nous semble coupable de ce manque d'intérêt. Il reconnaît bien qu'il faut en dire plus sur les racines du culte de l'Être suprême :

Pour Robespierre comme pour les philosophes du XVIIIe siècle la politique n'est qu'une branche de la morale, qu'une morale en action.²⁸⁷

Mais il ne tente en aucune façon d'approfondir cette idée des liens possibles entre la motivation politique et la motivation philosophique qu'avait Robespierre en instaurant le culte de l'Être suprême²⁸⁸.

²⁸⁶ *Ibid.* p. 129.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 109.

²⁸⁸ Les disciples de Mathiez insistent qu'il prend au sérieux le contenu philosophique des discours de Robespierre : voir Maurice Dommanget, « Robespierre et les cultes » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, No. 1, 1924, pp. 193-216, p. 199 : « L'argumentation de Mathiez est forte et décisive parce que, sans négliger le point de vue philosophique cet historien a su placer la question sur son vrai terrain, le terrain politique. » – Mais les propos de Dommanget à cet égard s'affaiblissent en raison de son attachement total à l'analyse politique de Mathiez : voir Dommanget, *ibid.*, p. 201, « La Déchristianisation, était-elle impolitique, inopportune ? Ne constituait-elle pas une manœuvre destinée à dépopulariser et finalement à abattre le nouveau Comité de salut public robespierriste ? C'est ce que je vais montrer. »

C. Pierre Gaxotte

Après des études au lycée de Bar-le-Duc, puis à Henri IV, Pierre Gaxotte (1895-1982) entre à l'École normale supérieure en 1917. Il est professeur d'histoire au lycée Charlemagne puis au lycée d'Evreux. Il se lie d'amitié avec Arthème Fayard, grâce auquel il est présenté à Charles Maurras, dont il devient un temps le secrétaire. L'éditeur lui confie ensuite la direction de la collection des « Grandes Etudes historiques » ainsi que la responsabilité de l'hebdomadaire *Candide*. Auteur de nombreuses études historiques : *La Révolution française* (1928), *Le Siècle de Louis XV* (1933), *Frédéric II* (1938), *La France de Louis XIV* (1946), *Histoire des Français* (1951), *Histoire de l'Allemagne* (1963), *Aujourd'hui, thèmes et variations* (1965), Pierre Gaxotte défend dans ses ouvrages une vision traditionnelle et classique de l'histoire, ses choix politiques le situent nettement à droite sur l'échiquier politique. Il est élu le 29 janvier 1953 à l'Académie française.

Le portrait extrêmement plaisant pour ne pas dire distrayant que Gaxotte fait de Robespierre renvoie à la fois à des commentaires anciens²⁸⁹ et modernes²⁹⁰ qui le désignent comme un personnage médiocre. Pour Gaxotte, Robespierre n'est pas tant un personnage relevant des catégories « bon » ou « mauvais », qu'un brillant élève devenu adulte médiocre. L'auteur explique que Robespierre doit son ascension et son accession au pouvoir à son adhésion et à sa prise de contrôle du club des Jacobins, où sa pure médiocrité n'attisa ni la colère, ni l'opposition²⁹¹. Pour Gaxotte, Robespierre considérait les Jacobins comme sa famille, son milieu privilégié, plus que tout autre lieu institutionnel ; il avait, par exemple, un rôle extrêmement limité au Comité du Salut public :

Il [Robespierre] ne s'intéresse pas au détail des affaires. Il a

²⁸⁹ Par exemple, Henri Grégoire.

²⁹⁰ Par exemple, John Hardman.

²⁹¹ Voir Gaxotte, *La Révolution française*, p. 327.

abandonné à d'autres la guerre, la marine, les finances, le ravitaillement. Il ne va jamais en mission. Sa tâche est de défendre les Jacobins et d'en protéger l'unité.²⁹²

Gaxotte soutient deux points de vue sur la position politique et religieuse de Robespierre. Il maintient d'abord que Robespierre était un opportuniste par excellence, qui avait pour but de rester dans le courant dominant de la Révolution en marche. Robespierre se trouve donc être monarchiste en 1789, républicain modéré après la fuite à Varennes, pur républicain pendant la Législative, et montagnard extrémiste sous la Convention. Cette « souplesse » politique et cette perspicacité s'accompagnaient d'un manque d'intérêt total pour les sentiments et les relations humains²⁹³.

Toutefois, parallèlement à cet opportunisme présumé, Gaxotte affirme la persévérance avec laquelle Robespierre défend la justesse de sa propre politique, et plus particulièrement dans le domaine des conflits confessionnels. Gaxotte cite Mirabeau à propos de Robespierre : « Il ira loin parce qu'il croit tout ce qu'il dit ». ²⁹⁴

En ce qui concerne la guerre, Gaxotte insiste sur la peur pressentie par Robespierre de la dictature militaire en France ; son opposition envers l'expansion territoriale française ; son rapport à la Convention du 17 novembre 1793 dans lequel il dénonce ceux qui voudraient « aller planter l'étendard tricolore jusque sur les bornes du monde » ; son soutien de la motion lors de la convention du 5 décembre 1793 ; et son attaque sarcastique contre Anacharsis Cloots aux Jacobins le 12 décembre 1793 : « Eut-il voulu que nous tentassions la conquête de l'univers ? ». ²⁹⁵ La politique que nous qualifierons « d'anti-guerre » fut pourtant maintenue par

²⁹² *Ibid.* p. 332.

²⁹³ *Ibid.* p. 329. Le caractère froid de la personnalité de Robespierre est attesté par tous les commentateurs. On notera cependant ces paroles de Robespierre à Danton, le 15 février 1793, après la mort de sa première femme, « Je t'aime plus que jamais et jusqu'à la mort. Dans ce moment, je suis toi-même. » Comble de l'ironie, seulement quatorze mois plus tard, Robespierre ordonna l'exécution de Danton. Voir Gaxotte, *op. cit.* p. 330.

²⁹⁴ *Ibid.* p. 330.

²⁹⁵ Voir *Ibid.* p. 332.

Robespierre, contre le sentiment populaire.

De même, Gaxotte considère la position religieuse de Robespierre comme cruciale pour le développement de la Révolution, et comme un facteur constant dans la vie privée et publique de Robespierre²⁹⁶. Gaxotte soutient ce point de vue, même s'il fournit lui-même une explication alternative, et purement politique, afin d'expliquer la campagne de Robespierre contre les hébertistes fin 1793 et début 1794. Pour Gaxotte, l'hostilité de Robespierre envers l'hébertisme s'explique par la menace constituée par la tentative de création par quatre hébertistes d'un réseau de Sociétés populaires qui, bien que nécessitant une affiliation aux Jacobins, auraient eu leur centre de gestion à l'Hôtel de ville à Paris²⁹⁷. C'est alors que Robespierre commença à entrevoir que tout comme l'état constitutionnel fut renversé par une minorité de Jacobins, la République jacobine risquait d'être renversée par une force hébertiste. Aussi, à partir de novembre 1793, il attaqua les hébertistes et la déchristianisation qu'ils prônaient. En janvier 1794, Couthon le rejoignit tout comme, en février 1794, le Comité de Salut public ; en mars 1794, le Comité des Finances (mené par Cambon) enquêta sur des objets confisqués des églises, soupçonnant les hébertistes de se les être appropriés. Cet intérêt, combiné à un certain nombre de scandales financiers et de trafics, permit à Robespierre de mettre en place la chute des hébertistes fin mars 1794. A la suite de quoi, il put assurer la dissolution des Sociétés populaires²⁹⁸.

Une thèse possible serait de d'affirmer que les exigences de Robespierre pour la destruction du centre de pouvoir rival posé par les Sociétés populaires était la seule explication pour l'hostilité de Robespierre envers l'hébertisme et envers la déchristianisation, hostilité qui était sa marque de fabrique. Il est intéressant de remarquer que Gaxotte ne prend pas cette

²⁹⁶ Il est étrange de voir Gaxotte décrire Robespierre comme opportuniste à la lumière de sa description de sa politique anti-guerre et pro-religieuse, politique jugée peu opportune sur le fond.

²⁹⁷ Gaxotte, *op. cit.* p. 338.

²⁹⁸ Hébert et ses proches furent guillotines le 24 mars 1794 ; Danton et ses proches le 30 mars de la même année et le reste de ces deux partis le 13 avril 1794.

position. Il donne une explication principalement religieuse de la politique de Robespierre envers Hébert. Pour Gaxotte, si Robespierre était un ferme partisan d'une politique opposée à la guerre, il tenait encore plus à ses convictions religieuses. Gaxotte ironise à ce sujet, mais il reconnaît néanmoins l'importance fondamentale de la religion pour Robespierre, s'alignant sur le célèbre commentaire de Michelet, pour qui l'Incorruptible est un « clérical masqué »²⁹⁹, « pénétré de Rousseau, pétri de la doctrine du *Contrat social* »³⁰⁰, et qu'il « ne monte à la tribune que pour rappeler la Loi et les Prophètes »³⁰¹. La cape de l'Incorruptible, pense Gaxotte, n'est jamais bien loin de Robespierre.

Pour Gaxotte, la déchristianisation provoque en Robespierre une opposition viscérale. L'histoire bien connue du progrès de la déchristianisation est soulevée par Gaxotte, non comme une victoire des Lumières, mais comme la destruction malicieuse de l'ordre religieux et comme une invitation à l'anarchie - le tout soutenu par les hébertistes pour de sombres raisons. Gaxotte cite la conversation de Grégoire et Romme au sujet du nouveau calendrier : Grégoire : « A quoi sert votre calendrier ? » Romme : « A supprimer le dimanche ». Pour Gaxotte, tel était en effet le but des hébertistes, de se passer des dimanches, des saints, du clergé, des églises, des religions, de l'absolu, de Dieu³⁰².

La réponse de Robespierre, à savoir le culte de l'Être suprême, apparaît à la fois raisonnable et politiquement compréhensible. La déchristianisation est pour lui l'anarchie, et son aversion personnelle pour les prêtres était compensée par son insistance sur le besoin d'idées morales et religieuses pour mettre en forme toute société publique qui avait la prétention de perdurer. Comme le dit Gaxotte :

Il [Robespierre] rêvait d'une religion civile incorporée à l'Etat, servie

²⁹⁹ Gaxotte, *op. cit.* p. 327.

³⁰⁰ *Ibid.* p. 328.

³⁰¹ *Ibid.* p. 328.

³⁰² Voir *ibid.* pp. 334-335.

par lui et garantissant sa morale. L'athéisme crapuleux de Chaumette ruinait son projet et découronnait par avance l'oeuvre de la Révolution, en la réduisant au plus bas matérialisme.³⁰³

Gaxotte rapproche cette ferme conviction religieuse de Robespierre de la crise politique et structurelle qui touchait le catholicisme français à cette époque. L'Eglise réfractaire avait été officiellement éliminée du sol français (ce point de vue est discutable : l'observance religieuse et le soutien de l'Eglise réfractaire clandestine étaient répandus). La fin officielle de l'Eglise réfractaire aurait pu aider la mission de l'Eglise constitutionnelle, mais c'est le contraire qui arriva. En l'absence de l'Eglise catholique romaine, et avec des minorités protestantes et juives non significatives en nombre en dehors de l'Alsace, l'Eglise constitutionnelle devint le centre des accusations républicaines de réaction et de fanatisme. Après tout, les différences entre les deux Eglises étaient insignifiantes, qu'il s'agisse de doctrine ou de liturgie. Le Tribunal révolutionnaire avait guillotiné trois prêtres constitutionnels pour avoir calomnié la Convention, pour avoir dit de Louis XVI qu'il était un martyr, et pour avoir célébré les fastes de Louis XIII le 15 août³⁰⁴. Cela conduisit les hébertistes à classer ouvertement l'Eglise constitutionnelle avec l'Eglise réfractaire comme « caste orgueilleuse » célébrant des « cultes superstitieux et hypocrites » présidés par des « druides rebelles », et à voir la pratique sacerdotale (c'est-à-dire le célibat) comme « une vie outrageante pour la nature ». Alors que Gaxotte tourne en dérision la déchristianisation de Fouché dans la Nièvre, et considère sa suppression du christianisme comme « ce qui revenait à fermer par décision de police le paradis, le purgatoire et l'enfer »³⁰⁵, il reconnaît que la déchristianisation a eu un grand retentissement en France, au delà de tout ce que les hébertistes auraient pu espérer dans les provinces³⁰⁶. Lorsque les clercs abandonnent leurs ordres sous la persécution, lorsque l'Eglise est accusée publiquement de trahison et de stupidité, lorsque les églises sont

³⁰³ *Ibid.* p. 338.

³⁰⁴ *Ibid.* pp. 334-335.

³⁰⁵ *Ibid.* p. 335.

³⁰⁶ *Ibid.* p. 335.

fermées, puis utilisées comme lieux de distractions publiques, lorsque les richesses de l'Eglise sont annexées par l'Etat, naturellement l'Eglise s'affaiblit.

Au printemps 1794, il n'y avait plus en France d'Eglise fidèle à Rome ; elle avait de très petites minorités juive et protestante, et une Eglise d'Etat très affaiblie. Gaxotte cite le triste état de cette dernière : des 85 évêques qui auraient fait serment à la Constitution civile, 24 auraient quitté complètement l'Eglise pour une vie laïque, 23 auraient rompu leur serment et rejoint l'Eglise réfractaire, neuf se seraient mariés, et huit auraient été guillotines (dont cinq qui avaient déclaré leur loyauté à Rome sur l'échafaud). Donc l'Eglise romaine était illégale, et l'Eglise constitutionnelle exsangue³⁰⁷.

Gaxotte énonce le problème posé par cette situation entre Eglise réfractaire et Eglise constitutionnelle de la manière suivante :

Il existe alors [...] un vide métaphysique et religieux.³⁰⁸

Pour Gaxotte, c'était Robespierre, en tant que chargé de la philosophie révolutionnaire au sein du Comité du Salut public, qui se devait de réagir dès lors qu'il était question de religion. Gaxotte fait une description mesurée et pertinente du discours de Robespierre du 18 floréal an II, discours énonçant que le fondement de la société c'est la morale ; que la morale a besoin de sanctions et de récompenses ; qu'il n'y a pas de meilleure source pour cela que la divinité ; que la foi essentielle est la croyance en cette divinité (qui récompensera et punira) et en une âme immortelle. Mais l'évaluation que Gaxotte fait de la fête de l'Etre suprême est négative, comme en témoignent les deux citations suivantes :

Ce fut assez ridicule³⁰⁹

³⁰⁷ *Ibid.* p. 345.

³⁰⁸ *Ibid.* p. 345

³⁰⁹ *Ibid.* p. 346.

Et :

[C]ette bouffonerie.³¹⁰

Il lie également cette fête à la tentative de Robespierre d'accéder au pouvoir dictatorial :

La fête de l'Être suprême avait été l'apothéose de Robespierre.³¹¹

Et :

Les uns avaient jugé grotesque le défilé du 20 prairial et ne pardonnaient pas à Robespierre de les avoir mêlés à cette bouffonerie. Les autres l'accusaient à mots couverts d'aspirer à la dictature.³¹²

Pour Gaxotte, la loi du 22 prairial votée deux jours après la fête de l'Être suprême était la réalisation de cette quête du pouvoir. Pourtant, Gaxotte est tellement convaincu par la prééminence de la religion dans le programme politique de Robespierre qu'il subordonne toute quête politique aux considérations religieuses :

En fait, par la socialisation des idées morales et religieuses, il [Robespierre] était arrivé au bout de son programme.³¹³

Apparaissant comme principal but politique de Robespierre, il n'est pas étonnant que le culte de l'Être suprême ait été renversé, et ceci avec une relative aisance. L'affaire Catherine Théot, qui « prophétisa » l'avènement d'un messie nommé Maximilien Robespierre, ridiculisa la position religieuse de Robespierre à la Convention ; la loi du 22 prairial mena à des dénis de justice, de simples citoyens perdant leur vie ; l'économie française était en faillite, l'assignat de juillet 1795 valant 34% de son équivalent en or. Toutefois, Robespierre n'était pas préparé à prendre le contrôle total en introduisant un Etat « collectiviste ». Le mécanisme inévitable et progressif

³¹⁰ *Ibid.* p. 347.

³¹¹ *Ibid.* p. 347.

³¹² *Ibid.* p. 347.

³¹³ *Ibid.* p. 350.

de la Terreur nécessitait que les ennemis de Robespierre, tels que Fouché et Tallien, soit acceptent leur exécution prochaine, soit complotent pour renverser Robespierre avant qu'il ne puisse les éliminer. La rumeur disait que Robespierre recherchait le pouvoir dictatorial, et que ceci ne le fit aimer que par Saint-Just. Robespierre fut donc renversé, un processus que Gaxotte décrit avec une certaine délectation.

Pour Gaxotte, ce sont des convictions d'ordre politique qui motivaient Robespierre, convictions sous-tendues par un sentiment religieux très puissant. Cette combinaison du politique et du religieux dans un contexte de crise aiguë a incité Robespierre à créer, dans l'urgence, une religion d'Etat. Gaxotte n'approfondit pas ses recherches sur les origines culturelles ou intellectuelles de ce nouveau culte au-delà de la référence obligée à Rousseau. L'auteur considère la fête de l'Être suprême, quand bien même fondée sur une nécessité politique, comme quelque chose de stupide, ridiculisant son instigateur et provoquant sa chute.

D. Gérard Walter

Disciple de Mathiez, l'historien Gérard Walter (1896-1974) est l'auteur d'ouvrages importants sur la révolution : *Hébert et le père Duchesne* (1946), *Robespierre* (1946, édition définitive en 1961), *Histoire de la Révolution française* (1953) et *La Conjuraton du neuf thermidor* (1974).

Dans les milieux universitaires, la biographie de Robespierre par Walter est considérée comme un ouvrage de référence³¹⁴. Il s'agit d'un travail exhaustif, clair, portant sur chaque aspect de la vie de Robespierre et auquel s'ajoute une importante partie historiographique, qui va de la mort de Robespierre aux travaux de Mathiez.

De notre point de vue, il convient d'emblée de faire remarquer que, sur un travail de plus de 750 pages, seules huit pages sont consacrées au culte de l'Être suprême – même si Walter le décrit comme « l'oeuvre, le chef-d'oeuvre, de Robespierre »³¹⁵.

Il est clair pour Walter que l'ensemble du Comité de Salut public était impliqué dans la nouvelle religion :

Ce fut le moment jugé propice par le Comité de Salut public pour se consacrer au redressement des consciences républicaines, et le même jour qu'avait été décidée l'arrestation de Danton, Barère annonçait à la tribune de la Convention que « le Comité s'occupe d'un vaste plan de régénération dont le résultat doit être de bannir à la fois de la république l'immoralité et les préjugés, la superstition et l'athéisme ».³¹⁶

Cette tâche collective du Comité de Salut public est en accord avec la

³¹⁴ *Maximilien de Robespierre* (Paris, Gallimard, 1961, plusieurs re-éditions). Jean Tulard la considère comme la meilleure biographie disponible, comme démontre son commentaire sur l'œuvre de Gaxotte : voir Pierre Gaxotte, *La Révolution française*, p. 353 et s.

³¹⁵ Walter, *op. cit.* p. 429.

³¹⁶ *Ibid.* p. 429.

croisade personnelle de Robespierre :

Si l'on cherche parmi les écrits de Robespierre celui qui reflète le plus intimement, le plus profondément sa pensée c'est incontestablement ce rapport du 18 floréal.³¹⁷

Walter reprend les théories classiques pour expliquer la genèse des convictions de Robespierre au sujet du rapport du 18 floréal : « il se donnera pour but de la [la déchristianisation] combattre de toutes ses forces et il s'attache à cette entreprise avec une particulière ardeur. »³¹⁸ Pour Walter, Robespierre considérait sincèrement la déchristianisation comme « [c]omplot ourdi par les agents de l'étranger et destiné à discréditer la Révolution française ». ³¹⁹ Mais dans son discours aux Jacobins du 1^{er} frimaire an II, Robespierre lia ces considérations politiques à une vision sincère d'une vérité religieuse dans le domaine public ; comme Walter l'écrit :

Ainsi le ton est donné, et la position strictement délimitée : en défendant l'idée de la divinité contre l'atteinte des aristocrates et des traîtres, Robespierre s'est posé cette fois encore en défenseur des pauvres et des opprimés, de leur seul et unique trésor : la foi, l'espoir dans la justice divine.³²⁰

Mais après avoir affirmé l'intérêt personnel de Robespierre en la divine justice, Walter revient sur cette position. Dès la phrase suivante, il dessine sa propre conclusion :

Mais ce qui attire principalement l'attention, c'est la déclaration par laquelle il se constitue, de sa propre autorité, une sorte de porte-voix officieux de la Convention : [...]³²¹

Ce qui intéresse essentiellement Walter, c'est la prise du pouvoir par Robespierre (il n'hésite pas à intituler la deuxième partie de son livre : « le

³¹⁷ *Ibid.* p. 429.

³¹⁸ *Ibid.* p. 430.

³¹⁹ *Ibid.* p. 430.

³²⁰ *Ibid.* p. 430.

³²¹ *Ibid.* p. 430.

bilan d'une dictature »). Mais de notre point de vue, l'auteur note quelque chose d'important au sujet des vues de Robespierre sur la religion : le discours du 18 floréal / 7 mai 1794 trouverait ses sources non pas dans le discours plutôt défensif du 1er frimaire / 21 novembre 1793 (à savoir le début de la campagne de Robespierre contre la déchristianisation), mais dans le discours plus positif du 17 pluviôse / 5 février 1794 (à savoir l'aboutissement de la campagne contre la déchristianisation).

Walter analyse ce *Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention dans l'administration intérieure de la république* du 17 pluviôse en détail, y voyant ainsi que dans le discours du 18 floréal « une corrélation si étroite qu'il devient nécessaire, pour en bien saisir la portée, de les rapprocher l'un de l'autre dans la mesure du possible »³²². Il cite longuement ce discours, le décrivant ainsi : « C'était, on le conçoit, un sondage purement platonique de l'avenir »³²³. Cette vision platonicienne se poursuit le 18 floréal avec l'inauguration du culte de l'Être suprême.

Walter reconnaît la popularité de ce culte, mais en dresse une conclusion pessimiste :

Le retentissement à travers le pays fut énorme. Des adresses inondèrent la Convention. Robespierre fut submergé de félicitations. Parallèlement à un enthousiasme de commande qui s'imposait dans les circonstances, il y avait incontestablement, dans certains milieux bourgeois et ecclésiastiques, un renouveau d'optimisme facilement explicable. Le peuple, le vrai, ne bougea pas. Il avait besoin d'autre chose.³²⁴

Ce jugement nous paraît excessif. Pour justifier son opinion, Walter se contente de citer deux témoins présents à la fête de l'Être suprême du 20 prairial, qui émirent un jugement très négatif sur la fête.³²⁵ Nous ne voyons pas en quoi les témoignages de Charles Nodier et du député Cassanyès

³²² *Ibid.* p. 432.

³²³ *Ibid.* p. 434.

³²⁴ *Ibid.* p. 436.

³²⁵ *Ibid.*, pp. 723-724.

devraient être tenus pour supérieurs aux milliers d'autres témoignages en faveur de la fête reçus à cette même période.

L'analyse de Walter en reste à la surface des choses, réduisant la fête à un choix populaire entre « pour » et « contre ».

E. Frank Tallett

Actuellement professeur d'histoire contemporaine à l'université de Reading (Angleterre), Frank Tallett est un spécialiste de la droite française et de l'histoire du catholicisme depuis la Révolution³²⁶.

L'article de Tallett est un essai important dans le domaine anglo-saxon, seul commentaire entièrement consacré à la religion de Robespierre³²⁷. Il s'agit d'une excellente présentation des faits relatifs à ce domaine particulier, mais l'auteur ne s'attache pas à mettre en évidence les racines philosophiques de la position de Robespierre.

Il est curieux de constater que Tallett, après avoir regretté que le débat acharné entre Aulard et Mathiez avait complètement formaté les débats subséquents à la question de la religion de Robespierre, prenne une position en accord complet avec les conclusions d'Aulard et de Mathiez.

Tallett range les documents existants en trois catégories :

1. Le cas Dupont de 1789 ;
 2. La défense de la notion de providence au club des Jacobins de 1792 ;
 3. Les discours à la Convention puis aux Tuileries au sujet du culte de l'Être suprême de l'an II.

Ce classement omet plusieurs discours au sujet du clergé catholique, mais, si l'analyse doit porter sur la religion de Robespierre plus que sur son ecclésiologie, on peut néanmoins le considérer comme raisonnable.

³²⁶ Ses principaux écrits sont : N. Atkin et F. Tallett, *Priests, Prelates and People: A History of European Catholicism since 1750*, Londres, 2003 ; N. Atkin et F. Tallett (éditeurs), *The Right in France: 1789-1997*, Londres, 1998, réédition 2002 ; F. Tallett et N. Atkin (éditeurs), *Catholicism in Britain and France since 1789*, Londres, 1995 ; F. Tallett et N. Atkin (éditeurs), *Religion, Society and Politics in France since 1789*, Londres, 1991.

³²⁷ Frank Tallett, « Robespierre and Religion », dans : *Robespierre*, Colin Haydon et William Doyle (éditeurs), 1999.

Tallett observe que, sur ce petit nombre de documents, les analyses sont diverses, voire carrément opposées, ce qui signifie que l'interprétation est ouverte et qu'il n'est pas évident de dire des choses précises voire définitives sur le sujet. Ainsi, Tallett cite en parallèle le point de vue d'Hamel, pour qui la pensée religieuse de Robespierre ne varie pas entre la Constituante et la Convention³²⁸, et celui de Jordan, pour qui cette pensée connut une énorme transformation pendant la Révolution³²⁹.

Lorsqu'il discute du cas Dupond³³⁰, Tallett indique que la position religieuse de Robespierre relève du déisme, mais il n'approfondit pas ce point de vue, si ce n'est pour indiquer qu'il s'agit d'un déisme rousseauiste du type « Contrat social » (la religion utile à la société) plutôt que du type « Vicaire savoyard » (religion consolatrice pour l'individu). Il serait essentiel d'avoir de la part de Tallett une analyse plus poussée, car l'analyse classique rapproche habituellement le déisme de Robespierre (et bien plus, sa personne même) de celui du « Vicaire savoyard ». Mais Tallett ne croit pas utile de préciser les différences entre ces deux types de deïsme, ni pourquoi Robespierre serait plus proche de l'un que de l'autre.

Sa présentation des aspects religieux du cas Dupond lui permet de bien introduire le cadre général de la pensée religieuse de Robespierre, selon le credo suivant :

1. Dieu est le créateur de toute chose ;
2. Dieu veut que tous soient heureux ;
3. Dieu a créé l'homme comme être social, et le bonheur n'est possible que dans une société structurée ;
4. L'ordre dans la société dépend de l'observance des principes divins de justice et de morale ;
5. La société n'est bonne qu'en proportion de son observance de la loi

³²⁸ Hamel, *Histoire de Robespierre*, I, p. 75.

³²⁹ Jordan, *The Revolutionary Career of Maximilien Robespierre*, p. 197.

³³⁰ Le mémoire de Robespierre se trouve dans le supplément aux Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée par Victor Barbier et Charles Vellay), Paris, Revue historique de la Révolution française, tome I, 1910.

- divine ;
6. Aucune société bonne n'a jamais existé auparavant ;
 7. La Providence a donné à la France la possibilité de fonder une société bonne.

En suivant Tallett, nous voyons bien la largeur du « spectre » de ses préoccupations religieuses personnelles : Robespierre nous est présenté comme prophète, porteur d'une vision apocalyptique de l'histoire, moraliste absolu et dualiste manichéen. En plus, il faut noter que Robespierre est prêt à croire à l'immortalité de l'âme comme réponse (du point de vue d'une réflexion relevant d'une théodicée) au problème de l'expérience individuelle de l'injustice, problème qui continue à se poser même après la création de la société bonne.

L'attachement persistant et imperturbable de Robespierre à des idées religieuses et morales non partagées lui ont valu le surnom d'« incorruptible ». Tallett décrit bien le déchaînement produit par le discours de Robespierre en faveur du théisme prononcé aux Jacobins le 26 mars 1792³³¹. Tallett mentionne comme déclencheur de ce déchaînement la remarque faite par Robespierre selon laquelle la mort soudaine de l'empereur Léopold II était un acte de la Providence afin de produire la paix en Europe et de garantir une France puissante³³². Malgré le fait que l'on puisse considérer l'intervention de Guadet, accusant Robespierre de superstition, et la défense de Robespierre, comme une situation normale dans le conflit politique (et non religieux) brissotins contre montagnards, Tallett voit néanmoins qu'il y avait des aspects purement religieux en jeu.

La défense passionnée du théisme par Robespierre se réduit pour Tallett aux propositions suivantes :

1. la superstition, support du despotisme, est détestable ;

³³¹ Voir Robespierre, *Œuvres*, tome VIII, p. 234 et s.

³³² En fait le successeur de Léopold II fut encore plus hostile aux intérêts français.

2. la divine Providence protège la France et sa destinée ;
3. la divine Providence protège Robespierre lui-même ;
4. le pouvoir consolateur de la foi en Dieu a pour origine, non pas des prières de demande, ni des actes liturgiques particuliers, mais des principes éternels dans lesquels la faiblesse humaine peut trouver la force nécessaire pour s'arrimer à la vertu³³³.

Tallett fait le lien entre ce credo et les conditions posées par Robespierre à son soutien au clergé. Robespierre avait durement critiqué les évêques mais généralement soutenu les membres du bas-clergé, non comme gardiens des mystères sacrés, mais comme citoyens qui, en tant que fonctionnaires, avaient des responsabilités du point de vue du bien public et de l'intérêt général. Cette position de soutien en faveur du bas-clergé va s'atténuer jusqu'à disparaître lorsque Robespierre se rendra compte que le clergé était contre-révolutionnaire et cherchait la restauration de la monarchie.

Tallett passe assez rapidement aux discours qui montrent le mieux la pensée de Robespierre quant au culte de l'Être suprême :

1. l'attaque contre la déchristianisation aux Jacobins du 1^{er} frimaire an II / 21 novembre 1793 ;
5. le rapport à la Convention sur les principes de la morale publique du 17 pluviôse an II / 5 février 1794 ;
6. le discours inaugural du culte de l'Être suprême à la convention du 18 floréal an II / 7 mai 1794 ;
7. les discours de la fête de l'Être suprême du 20 prairial an II / 8 juin 1794.

Avec pertinence, Tallett, seul parmi les auteurs de notre connaissance, fait la remarque suivante : le discours du 18 floréal n'est que le troisième discours (parmi des centaines) de Robespierre à proposer des mesures concrètes³³⁴.

³³³ Voir Robespierre, *Œuvres*, tome VIII, p. 233.

³³⁴ Les deux autres sont un discours sur l'éducation et la loi empêchant les députés de la Constituante d'être élus à la Législative.

Mais l'auteur ne peut s'empêcher d'ironiser, en particulier lorsqu'il fait remarquer que, tout comme la Constitution civile du clergé de 1790 a nationalisé l'Eglise catholique, de la même manière le culte de l'Être suprême a nationalisé Dieu. Mais Tallett ne nous montre pas comment Dieu est nationalisé par le culte de l'Être suprême, c'est-à-dire comment un Dieu pourrait être rattaché à une nation particulière sous prétexte que cette nation lui rendrait un culte.

Tallett considère comme acquise la dette de Robespierre par rapport à Rousseau, ceci pour la raison suivante : il y aurait un parallèle entre la situation de Robespierre, pris entre les « sarcasmes » des philosophes matérialistes et les « superstitions » des catholiques, et celle qu'avait connue Rousseau en son temps.

Mais en fait, Tallett ne s'intéresse pas vraiment, en soi, à la position religieuse de Robespierre, mais plutôt à l'utilisation de celle-ci comme instrument de la Terreur. Il développe ce point de vue en se référant à l'utilisation par Robespierre d'un vocabulaire relevant du déisme plutôt que du vocabulaire du christianisme traditionnel : selon Tallett, Robespierre divise le monde en deux camps, l'un bon, l'autre mauvais, gouvernés tous deux par une seule divinité, lointaine et indifférente. Ces deux camps coïncideraient avec les « pour » et les « contre » la République française. Ce serait donc aux dirigeants terrestres d'établir la justice divine au nom de cette divinité indifférente. Pour Tallett, le culte de l'Être suprême était la théorie qui permettait à Robespierre de justifier, d'étayer la pratique de la Terreur. Sa position est proche de celle d'Aulard.

Tallett fait remarquer que Robespierre n'avait pas de fonction bien définie au Comité de Salut public : son rôle consistait à articuler les bases théoriques et morales de la nouvelle république. Le souci politique de Robespierre était de constater le manque de vertu du peuple, même après la mise en place des institutions révolutionnaires. Combiner le culte de l'Être suprême et la Terreur

permet à la France d'affirmer sa bonté et de punir le vice. La Terreur sans le culte de l'Être suprême reviendrait à seulement imiter le comportement cynique et violent des déchristianisateurs, théorisé par les philosophes, alors que le culte de l'Être suprême aurait pour conséquence de « purger » la France, dans le sens d'un renouveau moral. Ainsi, toujours selon Tallett, la foi de Robespierre en l'immortalité de l'âme et donc en une punition *post-mortem* était secondaire par rapport à son désir d'incarner le jugement divin et de le faire *ante-mortem*. Ceci explique la proximité sinistre entre la fête de l'Être suprême du 20 prairial et la loi du 22 prairial, qui inaugure la période la plus sanglante de la Terreur. Pour Tallett, Robespierre croyait vraiment qu'il effectuerait une régénérescence morale de la France *via* la guillotine, et la fonction principale du culte de l'Être suprême était de donner une justification idéologique à la Terreur.

Dans la suite de cette analyse, Tallett reconnaît que le culte de l'Être suprême était « populaire », c'est-à-dire suivi par une foule nombreuse ; il cite les travaux de Vovelle pour bien souligner la réelle popularité de ce nouveau culte dans tout le pays. Tallett termine son essai en faisant remarquer que le culte de l'Être suprême allait renaître, d'une part, dans la nouvelle religion ouvertement déiste, à savoir la théophilanthropie, inaugurée sous le Directoire, en l'an IV, et d'autre part, comme archétype du déisme atténué en vigueur en Europe dans le public cultivé du dix-neuvième siècle à nos jours.

Nous sommes perplexe quant à l'utilisation par Tallett de deux arguments contradictoires : le culte de l'Être suprême ne peut à la fois être analysé comme utilisation d'une religion extrémiste pour subordonner la nation entière à la volonté sadique d'un individu, et comme religion enracinée dans une philosophie modérée (Rousseau) à l'origine d'une religion modérée (la théophilanthropie). Entre extrémisme et modération, il faut choisir.

Nous pensons que Tallett aurait mieux fait d'examiner plus en profondeur les

origines du culte de l'Être suprême afin de déterminer si l'intention de Robespierre était d'en faire un instrument de terreur ou une nouveauté métaphysique, ou encore un mélange des deux. Mais Tallett n'explore aucune autre explication que l'hypothèse des fins politiques, ce qu'il déplorait précisément chez Aulard et Mathiez.

F. John Hardman

Aujourd'hui à la retraite, John Hardman fut professeur d'histoire à l'université d'Edimbourg. Son domaine de recherche est le dix-huitième siècle français et la Révolution³³⁵.

L'exposé d'Hardman sur Robespierre se caractérise par son impartialité objective. Il n'accorde qu'un intérêt limité aux problèmes religieux ou métaphysiques ; par contre, Hardman se risque à formuler sur Robespierre, homme de foi, certaines théories qui tentent au moins de prendre ses convictions religieuses à la lettre (plutôt qu'une preuve de folie ou de mégalomanie) et sérieusement (plutôt qu'une preuve d'un troublant mysticisme intérieur).

Hardman fonde ouvertement sa conception de Robespierre sur l'œuvre de l'historien britannique du dix-neuvième siècle, John Wilson Croker³³⁶, et le cite en l'approuvant comme l'historien ayant dit de Robespierre : « Aucune personne sur qui tant de choses ont été dites n'est en définitive si mal connue »³³⁷. Cependant, cet aveu d'ignorance n'empêche pas Hardman de tracer les grandes lignes d'une théorie sur Robespierre ; et cette théorie est en fait que Robespierre était faible, inepte et impuissant, mais qu'il avait deux ou trois idées intéressantes sur la religion et la politique militaire. Cette théorie se démarque d'une grande partie de l'historiographie britannique, qui élève Robespierre au rang d'autocrate et de monarque absolu.

L'interprétation de Hardman sur la faiblesse de Robespierre, l'homme politique, s'appuie sur deux positions. D'une part, il soutient que Robespierre ne contrôlait que très peu la politique française ou le gouvernement, et encore moins durant la

³³⁵ John Hardman, *Robespierre*, Londres, Longman, 1999 ; *The French Revolution Sourcebook*, Londres, Arnold, 1999 ; *Louis XVI*, Yale, Yale University Press, 1994 ; *Louis XVI, The Silent King*, Londres, Arnold, 2000.

³³⁶ Hardman, *Robespierre*, p. x.

³³⁷ *Ibid*, p. 152, citant J. W. Croker, *Essays*, p. 299.

période où il fut membre du Comité de Salut public. D'autre part, il soutient que certaines idées politiques de Robespierre étaient si ridicules que personne ne pouvait sciemment les avoir prises au sérieux, et que, de ce fait même, cela révèle chez Robespierre une faiblesse et une mauvaise analyse politique.

L'argumentation est ici importante, parce qu'Hardman semble soutenir la thèse que c'est cette faiblesse même et cette ineptie qui expliquent l'échec des deux bonnes idées que Robespierre avait.

Concernant les premières grandes lignes de cette argumentation, Hardman expose sa théorie de la sorte :

If Robespierre was ever a dictator, it was during the period of interregnum between the fall of the monarchy on 10 August and the meeting of the National Convention on 21 September.³³⁸

Autrement dit, Robespierre était au sommet de sa puissance lorsqu'il était à l'écart du pouvoir, durant l'Assemblée législative (à laquelle bien sûr il ne siégea pas par suite du décret qu'il avait fait adopter) lorsqu'il avait de l'emprise sur le club des Jacobins. Au moment où, en théorie, il tint les rênes du pouvoir en tant que membre du Comité de Salut public de 1793 à 1794, il fut, selon Hardman, presque inepte pour ne pas dire grotesque. Le seul travail administratif régulier que Robespierre ait jamais fourni fut la direction du Bureau de Police du Comité de Salut public à partir du 3 mai 1794 / 14 floréal an II (lorsque Saint-Just se fit connaître). Un chaos administratif complet s'ensuivit alors : Robespierre centralisa la police de répression à Paris en supprimant tous les Tribunaux révolutionnaires de province le 27 germinal / 16 avril et le 19 floréal / 8 mai, ce qui eut évidemment comme résultat que tous les cas devaient être entendus à Paris (excepté sous Lebon à Cambrai et Maignet à Orange). Les prisons de Paris ne purent pas faire face à l'afflux des prisonniers qui attendaient leur jugement ; ils étaient plus de 8 000 dès juin 1794. Ce fut en fait ce problème purement administratif qui

³³⁸ Hardman, *op. cit.* p. 47.

rendit nécessaire la tristement célèbre loi du 22 prairial / 10 juin³³⁹.

D'une manière qui ne nous paraît pas convaincante, Hardman cherche à atténuer la malveillance personnelle qui incombe à Robespierre dans la loi du 22 prairial en l'imputant à l'incompétence administrative³⁴⁰. Toutefois, Hardman insiste trop sur le supposé manque d'autorité personnelle de Robespierre durant sa période au Comité de Salut public. De même, il met en relation cette faiblesse avec le plaidoyer religieux affirmé de Robespierre. Examinons l'exposé d'Hardman au sujet du cas Perrier : ce dernier présidait l'assemblée générale de la section de l'Indivisibilité ; il dénonça le comité de surveillance de la section *in toto* : un homme pour avoir déclaré « que Robespierre, malgré son fichu décret sur l'Être Suprême serait guillotiné », d'autres pour avoir formidablement bien mangé, pour avoir entretenu des tendances hébertistes, pour athéisme, et pour avoir prôné le retour des sociétés populaires. Robespierre signa leur mandat d'arrêt le 6 messidor / 27 juin 1794, et ils furent arrêtés le 9 messidor / 27 juin. Mais Robespierre fut le seul à signer, car aucun de ses collègues n'approuvait cet arrêt. Le 12 messidor / 30 juin, ils firent donc appel auprès du Comité de Sûreté générale pour les libérer, ce qui fut accordé le 21 messidor / 9 juin par une session commune du Comité de Salut public et du Comité de Sûreté générale, la même qui arrêta aussi Perrin. Même Saint-Just, plus proche ami de Robespierre, signa ces deux décrets à la session commune³⁴¹.

Hardman tire deux leçons du cas Perrier : la première est qu'il y avait une sorte de chaos anarchique dans le fonctionnement du Comité de Salut public³⁴², la seconde est qu'au cœur de ce chaos il y avait la politique

³³⁹ Voir *ibid.*, p. 126.

³⁴⁰ De l'introduction du Tribunal révolutionnaire en mars 1793 jusqu'à la loi du 22 prairial (sur une période de 14 mois), 1 251 personnes furent envoyées à la guillotine. De la loi du 22 prairial jusqu'à la chute de Robespierre (sur une période d'un mois et demie), 1 376 personnes furent envoyées à la guillotine. Voir Hardman, *op. cit.* p. 127.

³⁴¹ Voir *ibid.* p. 158.

³⁴² Hardman explique l'incompétence gouvernementale : « In the Middle Ages Frenchmen saw the king as a judge; in the Bourbon period as a tax-man; in the period under consideration the government was viewed as a policeman, in that sense of political police with which the French are so conversant. The great legislation, the remodelling of France,

religieuse menée par Robespierre, sur laquelle il avait, imprudemment selon Hardman, établi son pouvoir.

Hardman se sent sur un terrain très favorable lorsqu'il expose les absurdités de la politique publique de Robespierre :

On 26 March [1792] Robespierre once again revealed his pitiful grasp of foreign policy by arguing in the Jacobins that the need for war had been sensibly diminished by the 'providential' death of Leopold II.³⁴³

Et

By 1793 he had not learned any more since he seriously believed that if Dumouriez had invaded Holland earlier, there would have been a revolution in Britain (IX, 308). And why had such revolutions not occurred in other countries also? Well,

[citant Robespierre] I lay it down as a fact and I defy anyone to deny that there has been a scheme on the part of French diplomatic representatives abroad to reject the union of peoples which was about to happen. (IX, 312)³⁴⁴

En somme, Hardman fait sienne la célèbre remarque de Danton sur la compétence globale de Robespierre, avec une considération plus importante pour celle de Merlin de Thionville :

Danton was supposed to have said that Robespierre « couldn't even boil an egg³⁴⁵ ». Merlin de Thionville said: « He was never well-informed. He had forgotten his sterile college studies and what he picked up during his legal practice. In working for the prize essays

had been achieved by the Constituent Assembly. Saint-Just lamented the fact that the Convention no longer legislated. Diplomacy was discredited with Danton and equated with defeatism. Apart from fighting the war, which involved its own kinds of repression, there was nothing else for government to do. » *Ibid.* p. 125. Donc, pour Hardman, c'est le manque d'occupation « administrative » des gouvernants révolutionnaires qui encouragea le Comité de Salut public à s'occuper de tâches moins honorables : « During this period [the Great Terror] there was very little constructive legislation and government consisted almost exclusively in repression. » *Ibid.* p. x.

³⁴³ *Ibid.* p. 41.

³⁴⁴ *Ibid.* p. 104. Cette référence interne renvoie aux *Oeuvres* de Robespierre publiées par la Société des Etudes robespierristes.

³⁴⁵ *Ibid.* p. 105. Citation empruntée à Michelet, *Histoire*, II, p. 643.

offered by provincial academies, he had acquired some ideas which were philanthropical rather than philosophical. That was the extent of his knowledge. He never had the faintest idea about government, administration and diplomacy. »³⁴⁶

Par opposition à cet arrière plan de médiocrité et d'incompétence à gouverner, Hardman décrit l'essai de Robespierre comme significatif de l'institution d'une religion d'Etat, en ayant d'abord établi que Robespierre était, selon les propres termes d'Hardman, « susceptible sur les questions religieuses ³⁴⁷ ». La recherche d'Hardman sur les données anecdotiques est excellente pour justifier cette observation. Quelques exemples permettent de mettre en exergue la place centrale qu'occupe la religion dans la pensée de Robespierre :

Again on 13 prairial [an II] / 1 June [1794] when the national agent of Senlis reported officiously on the success of his campaign to stop peasants going to church on ci-devant Sunday, he got a dusty response from both Saint-Just and Robespierre (manning the bureau together that day). Saint-Just directed: "write to the national agent that he should confine himself to his functions as prescribed by the law, respect freedom of worship and to do good without false zeal". Robespierre, however, went further: "get information on the principles of the national agent". For Saint-Just the hapless man was merely officious, for Robespierre most likely a counter-revolutionary.³⁴⁸

Et :

Robespierre took view that marriages between nobility and commoners should not be penalized lest there be a spate of divorces.³⁴⁹

De même :

On 26 March [1792] he [Robespierre] objected to yet another pro-war circular and proposed his own which argued that the need for war had been sensibly diminished by the 'providential' death of Leopold II. His

³⁴⁶ Citation empruntée à Jacob, *Robespierre vu par ses contemporains*, p. 188.

³⁴⁷ Hardman *op. cit.* p. 156.

³⁴⁸ *Ibid.* p. 156.

³⁴⁹ *Ibid.* p. 167. Cette vue d'Hardman est correcte ; voir Robespierre, *Oeuvres*, X, p. 438.

invocation of Providence, 'which always looks after us much better than our own wisdom does', excited some ridicule, notably from the Girondin deputy Guadet, who asked him whether his words were to be taken literally. Instead of laughing this off, Robespierre proceeded to regale the Club with details of his personal beliefs. Despite boos and calls for 'next business', Robespierre told the members that religious belief was a 'sentiment of his heart, one which was necessary to him'. Only this ability to be 'alone with his soul' had enabled him to sustain all the abuse that had been hurled at him during the Constituent Assembly.³⁵⁰

Outre cet amalgame religieux personnel, la conviction parallèle de Robespierre, exprimée le 5 nivôse an II / 25 décembre 1793, stipulant que « la fonction du gouvernement est de diriger les forces morales et physiques de la Nation dans le but de son institution »³⁵¹ et la recherche d'un culte officiel ne semblent pas surprenantes.

Hardman n'égratigne qu'une seule fois l'étrange forme de la religion de Robespierre : en aidant à organiser la fête de la liberté en l'honneur des martyrs de Chateaufieux, Hardman fait remarquer que « ce fut la première des nombreuses fêtes fabriquées de la sorte que Robespierre parraina. ³⁵²» Mais, cette simple remarque exceptée, Hardman tente en fait d'approfondir l'histoire des idées qui sont à l'origine du culte de l'Être suprême. Il avance quatre théories principales :

1. Les idées de la Grèce classique et de la Rome antique ont influencé la religion pendant la révolution française³⁵³ ;
2. Robespierre préférait les universaux aux particuliers³⁵⁴ ;
3. Les conceptions religieuses de Robespierre étaient une combinaison de la pensée rousseauiste et du jansénisme ;

³⁵⁰ *Ibid.* p. 43. L'incident est rapporté par Robespierre, *Oeuvres*, VII, pp. 229-235.

³⁵¹ Voir Hardman, *op. cit.* p. 137.

³⁵² *Ibid.* p. 43.

³⁵³ Voir *Ibid.* p. 7 : « It is hard to overemphasise the influence of classical, and especially Roman history on the course of the Revolution. It was the staple of secondary education and it provided the only parallel of a republican régime in a large country. »

³⁵⁴ Voir *Ibid.* p. 24 : « Deriving everything from first principles enabled Robespierre to intervene on matters where he had no expert knowledge. »

4. La religion de Robespierre représentait un rempart contre le militarisme.

Les deux premières théories précédemment citées ont été tellement étudiées sous tous leurs angles, et sans doute sans susciter de vraies controverses, qu'il est inutile de s'y attarder plus ici. La réelle contribution de Hardman est d'élever le jansénisme au rang d'influence et de prendre le contre-pied d'Aulard, en déclarant que le culte de l'Être suprême est une mesure contre le militarisme plutôt qu'un de ses aspects.

Si l'on considère la quatrième théorie, c'est avec audace que Hardman soutient que Robespierre fut l'instigateur du culte de l'Être suprême en raison des succès militaires de la France, plutôt qu'au devant de la guerre civile et d'une défaite militaire imminente. L'argument présenté par Hardman est que la période d'influence de Robespierre fut marquée par une succession de victoires militaires (dont aucune n'était due à la contribution de Robespierre) : les armées républicaines de la France entrèrent au Piémont en avril 1794, puis en Catalogne en mai, et occupèrent le Palatinat en juillet. Le 18 mai 1794, les Anglais furent chassés à la bataille de Tourcoing, puis forcés de quitter la Belgique qui fut rapidement réoccupée par la France. Le 1^{er} juin, l'amiral Jeanbon Saint-André*, bien que vaincu par la Royal Navy de Howe, atteint son objectif principal qui était de faire passer vers la France un convoi massif de nourriture en provenance des Etats-Unis et de briser ainsi le blocus britannique. Par la suite, le 26 juin, eu lieu la bataille de Fleurus, au cours de laquelle le général Jourdan battit les Autrichiens de manière concluante, assurant ainsi la sécurité de la République française³⁵⁵.

Cependant pour Hardman, tous ses succès militaires suscitaient l'anxiété de Robespierre. Alors que Carnot souhaitait constamment la guerre afin de parvenir à étendre les frontières naturelles de la France, Robespierre détestait le militarisme rampant à la française et redoutait un coup d'Etat

³⁵⁵ *Ibid.* pp. 121f.

militaire. Il préférerait une armée de volontaires dirigée par des civils³⁵⁶. Aussi, les victoires militaires signifiaient la fin de la nécessité de l'Etat d'urgence et favorisaient la véritable mise en application de la constitution de 1793. Devant une telle situation, la réponse de Robespierre était de tenter de donner une âme à la Révolution en promouvant un culte de la patrie. La thèse de Hardman ici n'est pas prouvée ; toutefois, elle constitue une inflexion majeure de la thèse exactement opposée qui domine l'historiographie³⁵⁷.

Si nous portons notre attention sur la troisième théorie, Hardman admet que la thèse selon laquelle la religion de Robespierre s'explique principalement en référence au jansénisme mérite des recherches plus approfondies³⁵⁸. Il fonde sa thèse sur l'expression de Camille Desmoulins qui soutient que Robespierre était un « janséniste républicain »³⁵⁹, et sur une interprétation de la religiosité de Robespierre qui fait ressortir une préoccupation janséniste, avec un élu, une minorité opprimée, la vertu en tant que vérité à la disposition d'une minorité, et l'importance d'une minorité vertueuse qui assume totalement la responsabilité pour l'ensemble³⁶⁰.

Une fois de plus, cette dernière théorie est fascinante : considérer sérieusement Robespierre comme un penseur religieux est un point de vue minoritaire (que nous partageons). Il semblerait, néanmoins, qu'elle ait deux défauts majeurs.

Le premier est qu'on pourrait aisément substituer le terme « protestant » au

³⁵⁶ Certains historiens (communistes en particulier) pensent que cette crainte de Robespierre relevait d'une sorte de prescience qui se réalisera dans la future trajectoire du général Bonaparte.

³⁵⁷ Cette thèse opposée prend deux formes principales : (1) Que le culte de l'Être suprême était une manière publique de soutenir l'armée face à la possibilité d'une défaite militaire totale, et donc d'une catastrophe nationale (voir Aulard) ; (2) Que le culte de l'Être suprême était une manière personnelle quasi-sacrificielle pour Robespierre d'invoquer la victoire sur ses ennemis pour l'éternité, face à la certitude de sa propre chute politique. (voir Dingli).

³⁵⁸ Hardman, *op. cit.* p. 16.

³⁵⁹ *Ibid.* p. 15.

³⁶⁰ *Ibid.* p. 15.

terme « janséniste » et, pour autant, disposer d'une théorie de la religion de Robespierre identique pour l'essentiel.

Le second (et cette critique s'applique, que l'on considère Robespierre spirituellement janséniste ou spirituellement protestant) est que la focalisation sur l'élu, sur la minorité, sur la vertu et tout le reste, ne s'accordent pas avec l'insistance fondamentalement dogmatique de l'immortalité de l'âme dans le culte de l'Être suprême. Au travers de cette insistance sur l'universel, Robespierre s'écartait gravement des notions de salut partiel qui se rattachent volontiers aux théologies jansénistes et protestantes.

Personnellement, je maintiendrai que l'universalisme de Robespierre dans ce domaine s'explique bien mieux par la pensée antérieure de Leibniz sur la justice universelle que par des doctrines jansénistes qui laissent à penser l'inverse de cela. En tout cas, Hardman lui-même fait allusion à l'importance centrale de l'immortalité de l'âme dans le culte de l'Être suprême, en citant les paroles plutôt émouvantes de Saint-Just :

Je méprise la poussière qui me compose et qui vous parle. On pourra la persécuter et faire mourir cette poussière. Mais je défie qu'on m'arrache cette vie indépendante que je me suis donnée dans les siècles et dans les cieux.³⁶¹

Hardman ne va pas au-delà de ces remarques. Il offre effectivement des descriptions parfaitement louables de la fête de l'Être suprême et de l'impopularité absolue qu'elle engendra sur le Comité de Salut public et partout ailleurs, y compris parmi les alliés naturels de Robespierre :

The inaugural festival was supposed to be followed by 40 a year: no more were celebrated. Billaud-Varenne told Saint-Just that the other committee members wanted quietly to drop the state religion. [...] Many deputies were atheist and saw no need to exchange one Pope for another; the festival was an affront to their republican sensibilities

³⁶¹ *Ibid.* p. 202. Voir F. Feher, *The Frozen Revolution: an Essay on Jacobinism*, p. 126.

and must have seemed as blasphemous to them as to devout Catholics. Such feeling was especially strong in the Comité de Sûreté générale which contained Voltairean sceptics such as Amar and Vadier who, with personal and jurisdictional scores to settle with Robespierre, sought to weaken him by ridiculing his religion.³⁶²

Il est clair que Robespierre était attaché au culte de l'Être suprême, autant parce qu'il le chérissait lui-même en raison de sa portée religieuse que dans le sens où cela lui coûta cher sur le plan politique. Hardman met habilement ces vérités en évidence. Toutefois, il n'approfondit pas les recherches sur les origines de ce culte, exprimant la thèse classique dans l'historiographie selon laquelle l'approche religieuse n'est d'aucune utilité pour comprendre les idées et l'action de Robespierre.

De notre point de vue, Hardman est un auteur important en ce sens qu'il est l'un des rares auteurs à prendre au sérieux la pensée religieuse de Robespierre, mais, malheureusement, n'en tire pas les conséquences : Robespierre, penseur religieux, reste avant tout un homme qui fonde son action sur des exigences purement politiques.

³⁶² Voir Hardman, *op. cit.* p. 124.

G. Nigel Aston

Nigel Aston est professeur-assistant d'histoire moderne à l'université de Leicester (Angleterre). Il est spécialiste de l'histoire de la religion en Angleterre et en France³⁶³.

Le travail d'Aston est pratiquement le seul traité moderne d'importance en anglais sur la religion pendant la Révolution française. En citant les travaux conséquents réalisés sur le sujet par Aulard, Mathiez, Soboul, Reinhard et Vovelle, Aston semble se placer résolument dans le camp de « l'explication politique » des commentateurs sur Robespierre, quoique en fait son analyse du culte de l'Être suprême soit durkheimienne³⁶⁴.

Le résumé d'Aston des phases de la déchristianisation et du culte de l'Être suprême dans l'histoire révolutionnaire française est impeccable dans son équité, mais il reste en surface, essayant rarement de fouiller en profondeur dans les problèmes religieux.

Aston a raison de faire une distinction entre la déchristianisation, qu'il considère comme généralement impopulaire en France sauf à Paris, en Aquitaine et en Provence, et l'anticléricalisme qu'il considère comme une caractéristique nationale française après la Révolution et universellement populaire, sauf en Bretagne et en Vendée³⁶⁵. Il considère aussi que l'anticléricalisme qui survit dans la France du vingt-et-unième siècle est une conséquence directe des événements entourant la déchristianisation, qui changea complètement la religion française, dont le résultat fut un nombre moindre de prêtres, moins de culte chrétien, moins d'enseignement chrétien

³⁶³ Voir Nigel Aston, *Religion and Revolution in France 1780-1804*, Londres, Macmillan, 2000 ; *The French Revolution 1789-1804: Liberty, authority and the search for stability*, Londres, Palgrave, 2004 ; *Christianity in Revolutionary Europe, c.1760-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 ; (co-éditeur avec Matthew Cragoe), *Anticlericalism in Britain from the Reformation to the First World War*, Londres, Sutton, 2000.

³⁶⁴ Voir, Nigel Aston, *Religion and Revolution in France*, pp. 259-260.

³⁶⁵ *Ibid.* p. 260.

et une importante rupture collective de la culture catholique³⁶⁶.

Aston considère le début de la déchristianisation comme progressive, commençant ouvertement le 14 Juillet 1790 à la fête de la Fédération (qui avait pourtant bien l'allure d'une messe catholique), et se poursuivant par l'hommage populaire croissant rendu à Rousseau, ainsi que par des références à des textes maçonniques³⁶⁷.

Ce qui a particulièrement poussé à la vague de déchristianisation qui a commencé en 1793 fut la volonté des jacobins de sacrifier la Révolution elle-même, de sorte que le divin est devenu le civique. Aston ne rentre pas dans les détails ici, mais il se montre clairement durkheimien, c'est-à-dire qu'il considère la religion comme relevant de l'Etat³⁶⁸. La fête de la Réunion du 10 août 1793 (célébrant la prise des Tuileries un an auparavant, et le renversement de la monarchie) fut la première à être exclusivement civique et sans caractère religieux, dénotant une progression naturelle de la fête de la Fédération trois ans plus tôt.

Pour Aston, Robespierre détestait vraiment ce genre de religion, jugée par lui insatisfaisante, à savoir la déchristianisation iconoclaste et le remplacement de la métaphysique par l'exaltation des martyres républicains. Il persuada la Convention nationale de ne pas s'en porter garante après l'exécution d'Hébert, le déchristianisateur³⁶⁹.

La connaissance que Aston a du culte de l'Être suprême n'est pas profonde³⁷⁰ même si son portrait de Robespierre est très détaillé. Il décrit le culte en ces termes :

³⁶⁶ *Ibid.* p. 276.

³⁶⁷ *Ibid.* p. 262.

³⁶⁸ *Ibid.* p. 263.

³⁶⁹ *Ibid.* p. 270.

³⁷⁰ Par exemple, il proclame que le titre même de l'Être suprême implique que « God, like the streets of Paris, had changed His name » (*Ibid.* p. 271.). En fait « Être suprême » était un titre courant pour Dieu, utilisé dans les préambules des Constitutions de 1791 et 1793.

The cult was a form of warm-hearted deism inspired by Rousseau, intended to reconcile the divinity to the republic, and in so doing marry the immortality of the soul to the promotion of virtue. It grew out of the cult of Reason already established, and offered some recognition of the religious aspirations of the masses. It was designed to give the republic a more overt divine sanction than previously, and constitute a constant reminder of justice.³⁷¹

En tant que résumé du culte de l'Être suprême, celui-ci n'est pas mauvais, et l'analogie que fait Aston des vérités de ce monde et des vérités éternelles est présentée de façon limpide :

Vérités de la divinité □ vérité de la République
Immortalité de l'âme □ vertu terrestre

Les descriptions que Aston fait de la fête de l'Être suprême, de l'apparente popularité du nouveau culte dans la nation, et de sa chute suite à l'exécution de Robespierre sont toutes satisfaisantes. Cependant, il a une attitude de profonde sympathie pour le catholicisme, et, ayant indiqué la popularité du culte de l'Être suprême³⁷², Aston explique alors partiellement sa chute à cause de son statut de simulacre, c'est-à-dire de son incapacité à offrir les vraies consolations du catholicisme. Il se plaint aussi de l'incapacité des historiens français à accepter cette analyse :

The experiment had shown how relatively few were the rank-and-file supporters of dechristianisation, but subsequent historians have found it hard to concede as much.³⁷³

Puis il cite Olwen Hufton en l'approuvant avec force :

A relationship with this deity [the Goddess of Reason] was like taking an ice-maiden for bedfellow. She added neither to the business of living nor to the process of dying. She proffered no alternative on crop devastation by hail; she could not be called upon when labour pains came thick and fast or when a new-born infant took a few faltering

³⁷¹ *Ibid.* p. 271.

³⁷² *Ibid.* p. 272.

³⁷³ *Ibid.* p. 273.

breaths and expired and the mother who had laboured in vain needed solace.³⁷⁴

Mais le suivre, c'est simplement accepter d'une manière doctrinaire que les consolations offertes par le catholicisme traditionnel sont toujours vraies et ne sont jamais superstitieuses, et qu'une quelconque réécriture de la consolation religieuse ne peut manquer de passer à côté de l'idéal catholique. Ceci nous apparaît très discutable.

Nous pouvons saluer la vulgarisation d'Aston des affaires religieuses pendant la Révolution. Mais son travail est trop superficiel pour offrir un bon aperçu du culte de l'Être suprême. Il ne se donne pas la peine d'apporter une critique de la consolation religieuse relevant du catholicisme traditionnel, et son point de vue sur les cultes révolutionnaires est qu'ils sont tous tombés en ordre dans un modèle durkheimien de la divinisation du civisme.

³⁷⁴ Olwen Hufton, « The Reconstruction of a Church 1796-1801 » en G. Lewis et C. Lucas (éditeurs), *Beyond the Terror : Essays in French Regional and Social History 1794-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 31.

H. David Andress

Maître de conférences à l'université de Portsmouth (Angleterre), David Andress a une réputation croissante parmi les historiens de la Révolution française. Il est plus particulièrement connu pour avoir édité « H-France », un célèbre forum de discussion sur internet sur l'histoire de France. Parmi son oeuvre³⁷⁵, le travail le plus important, *The Terror: Civil War in the French Revolution*, traite en détail de l'histoire française de 1792 à 1795. C'est un travail dont le personnage le plus important est Robespierre. Andress est un personnage de grande importance dans l'historiographie contemporaine de la Grande-Bretagne, et sa sympathie pour la situation complexe de la France pendant la Révolution est évidente.

En restant fidèle à la tradition historique britannique établie par Burke et Carlyle, la religion ne tient pas un rôle prédominant dans la Révolution française dans la mesure où il apparaît que, dans son caractère révolutionnaire, la religion est un phénomène risible³⁷⁶. La contribution d'Andress est de faire s'effondrer non seulement la religion de la Révolution, mais aussi son contexte philosophique, ce que l'historien tient de Rousseau et seulement de Rousseau.

La recette qui a produit les cultes révolutionnaires est pour Andress une combinaison de menaces politiques contre la République française, et de la montée interne d'extrémisme politique. Le contexte de ces facteurs était une

³⁷⁵ David Andress, *The Terror: Civil War in the French Revolution*, Londres, Little Brown, 2005 ; *The French Revolution and the People*, Londres, Hambledon and London, 2004 ; *Massacre at the Champ de Mars: popular dissent and political culture in the French Revolution*, Woodbridge, Boydell Press for the Royal Historical Society, 2000 ; *French Society in Revolution, 1789-1799*, Manchester, Manchester University Press, 1999.

³⁷⁶ Andress commet quelques erreurs dans sa description de la religion pendant la Révolution. Sa description de Gobel comme « the archbishop of Paris », que l'on trouve deux fois à la page 242 de *The Terror*, montre qu'il n'a pas compris que l'Eglise constitutionnelle n'avait pas d'archevêque – il n'y avait pas de grade supérieur à celui d'évêque et si l'évêque constitutionnel de Paris était considéré comme métropolitain, son titre restait celui d'évêque.

guerre civile entre ceux dévoués à la nouvelle République et ceux qui auraient voulu voir survivre certains aspects de l'Ancien régime.

Andress démontre avec précision que les menaces contre la République étaient de réelles menaces contre ceux qui étaient au pouvoir à Paris pendant la période de la Convention nationale :

The breaking news of the surrender of Toulon had stoked the flames of Parisian outrage, and for some time it seemed that the Committee of Public Safety might be a victim of the *sans-culottes'* anger.³⁷⁷

Et :

[François-Nicolas] Vincent was one of a group of leading Cordeliers who had been treading a fine line between acknowledging the supremacy of the Mountain and backing a full-scale Enragé demand for new purges – as early as 5 August [1793] he had declaimed against the 'monstrous power' of the Committee of Public Safety, while also calling Danton a conspirator.³⁷⁸

Andress analyse avec précision la réponse de Robespierre à ces menaces personnelles et nationales, résumée en un mot : extrémisme, comme le montre cette citation :

Now, with the fortunes of the Republic at their lowest ebb, Robespierre took centre stage. [...] On 27 July [1793], exceptionally, Robespierre was added to their number [of members of the Committee of Public Safety]. [...] Indeed, it was barely a fortnight after his appointment that he personally intervened in a Convention debate to block the implementation of the 1793 Constitution.³⁷⁹

Une partie des tentatives de Robespierre pour assumer et retenir le pouvoir politique incluait un intérêt pour la religion, et Andress admet l'importance générale de la religion pendant la Révolution, ainsi que ses interférences dans l'ordre républicain :

³⁷⁷ David Andress, *The Terror*, p. 206.

³⁷⁸ *Ibid.* p. 207.

³⁷⁹ *Ibid.* p. 194.

However, the ironies of revolutionary politics did not take long to reassert themselves, and the issue which had most fundamentally divided the Vendéans from the Republic – the vexed question of religion – was now coming to divide even the terrorists themselves.³⁸⁰

Andress voit de tous les côtés les preuves « of the growing restlessness with all forms of moderation / d'un rejet croissant de toute forme de modération »³⁸¹. Et la création de nouvelles formes de religion faisait aussi partie de cette quête immodérée.

L'analyse que fait Andress de la religion de Robespierre est brève et sérieuse, mais il n'accorde pas de crédit au culte de l'Être suprême en particulier. Andress a perçu l'importance que Robespierre donne à l'établissement en France d'une religion bien fondée :

At a more philosophical level, the revolutionary leadership did not all share the emerging view of the key dechristianisers that religion was a sham. Robespierre in particular believed fervently that outright atheism was a trait spawned in the decadence of the aristocratic salons of the Old Regime. He was devoutly attached to the view that all truly moral individuals should recognise, if not the bullying Jehovah of the scriptures, then at least the hand of a somewhat more distant but undoubtedly benevolent creator in the works of nature. That had been Jean-Jacques Rousseau's view, and if others subscribed to the more cynical Voltairian belief that if religion was good for anything, it was undoubtedly the maintenance of order, the end result was the same.³⁸²

Mais pour Andress, Robespierre hérite de tous les problèmes religieux que l'historien impute à Rousseau :

In the writings of Jean-Jacques Rousseau, the novelist, dramatist and political philosopher who had died in 1778, revolutionaries of all stripes found a grounding for these [sentimental] beliefs. Rousseau was a strange and outlandish figure, lionised by the elite society of the Enlightenment salons, but driven by his own inner demons to see hypocrisy and scorn all around him, and to attribute his own internal

³⁸⁰ *ibid.* p. 239.

³⁸¹ *ibid.* p. 198.

³⁸² *ibid.* p. 241.

miseries to the machinations of others. By the time of his death, although he remained protected by some of the most powerful people in France, he thought of himself as a persecuted martyr for the cause of virtue. This bizarre, charming but abominably self-regarding man became the centre of a veritable cult after his death[.]³⁸³

Ce sentimentalisme écœurant, tel que le dit Andress, a été pris pour de l'honnêteté politique³⁸⁴. Pour cet historien, le sentimentalisme, dans l'esprit de Robespierre, était l'équivalent du concept de volonté générale créé par Rousseau :

This followed through the logic that the French had found so compelling since the 1760s in the writings of Jean-Jacques Rousseau on the *Social Contract* - that a political community had a 'general will' which represented the best interests of the community as a whole, and that individual wills had to be subordinated to that.³⁸⁵

Il en résulta un accord religieux public imposé aux Français. Andress le décrit en se référant plus au *Contrat social* qu'à l'*Emile*³⁸⁶. Mais sa description du culte de l'Être suprême est brève et relativement superficielle. Andress vise à montrer que ce culte était un exemple de religion durkheimienne, et qu'il était aussi d'une fadeur mortelle :

The quest of the spring of 1794 was to institutionalise that attitude [of the abandonment of self-interest in the Republic], to make it concrete and real, but just as the ideas at the heart of this goal were sterile and didactic, so too were the means chosen.³⁸⁷

Andress utilise une citation du discours de Robespierre du 18 floréal an II pour démontrer le point de vue selon lequel « quite simply, religion was reinvented to serve the needs of the Republic / la religion fut réinventée tout

³⁸³ *Ibid.* p. 129.

³⁸⁴ *Ibid.* p. 128.

³⁸⁵ *Ibid.* p. 225.

³⁸⁶ Ici, Andress emprunte l'hypothèse énoncée par Tallett, à savoir que le culte de l'Être suprême était brutal et bien organisé sur le mode du *Contrat social* plus que sur le mode intime de l'*Emile*.

³⁸⁷ Andress, *op. cit.* p. 303.

simplement pour servir les besoins de la République »³⁸⁸. Andress rajoute d'un ton désormais devenu sarcastique :

The vague faceless deity once proclaimed by Rousseau, whose presence made itself felt in the glories of the landscape and the effusions of the sentimental human heart, would be dragooned into service to float over all of this, thankful no doubt for the 'recognition' of the glorious Republic.³⁸⁹

Mais un problème monumental se cache sous ce langage condescendant voire méprisant : Andress décrit deux types de religions séparées et en effet opposées. L'un est la divinité sentimentale de Rousseau, qui élève les coeurs poétiques. L'autre est le Dieu de l'ordre, qui reflète le désir de l'espèce humaine pour la régularité, l'ordre public et la justice. Ces deux divinités sont différentes, mais l'analyse d'Andress les combine. Or, il nous semble impossible de combiner, ou de superposer la divinité peu agissante de Rousseau à celle de Robespierre, divinité dure, punitive, garante de l'ordre et la justice ; ceci nous semble vraiment forcer l'interprétation.

Il y a un problème plus profond. L'analyse d'Andress voit en Robespierre simplement l'architecte d'une religion conçue seulement pour servir les besoins politiques de la République française en 1794. Mais pour maintenir cette analyse, Andress doit ignorer ce que Robespierre a effectivement dit – y compris les citations de Robespierre qu'Andress lui-même cite. Ainsi, la citation de Robespierre utilisée par Andress pour démontrer la re-création de la religion pour les besoins de la politique, qui contient les phrases suivantes (dans la traduction d'Andress) :

[The practices and duties of Man include] to aid the unfortunate, respect the weak, defend the oppressed, do unto others all the good one can, and to be unjust to no-one.³⁹⁰

Andress interprète cette citation comme un pur opportunisme politique de la

³⁸⁸ *Ibid.* p. 304.

³⁸⁹ *Ibid.* p. 304.

³⁹⁰ *Ibid.* p. 304.

part de Robespierre. Pour notre part, nous ne voyons pas comment ne pas analyser cette citation où il est question du respect des plus faibles ou de la défense de l'opprimé, d'un autre point de vue que, au minimum, celui des grands principes de la morale. Address préfère suivre le point de vue historique britannique bien établi en ignorant la possibilité même d'une opinion métaphysique sérieuse derrière le culte de l'Être suprême.

III. L'explication durckheimienne

A. Mona Ozouf

Mona Ozouf est directrice de recherche au CNRS et auteur prolifique concernant la Révolution française³⁹¹. A la lecture de l'oeuvre majeure d'Ozouf, *La Fête révolutionnaire*, nous découvrons la recherche sur le culte de l'Être suprême la plus importante depuis celle d'Aulard quatre vingts ans plus tôt. Bien qu'à la même époque Michel Vovelle nous ait fourni un compte rendu factuel et statistique des plus exhaustifs concernant les représentations et les réceptions des fêtes de l'Être suprême³⁹², c'est Ozouf qui dépasse la phénoménologie pour enquêter sur les raisons conceptuelles pouvant expliquer les changements religieux qui se sont produits en France au cours de l'été 1794.

La maîtrise d'Ozouf concernant tous les sujets relatifs aux fêtes révolutionnaires est sans pareil, et il serait aussi injuste d'affirmer qu'elle a mal compris la notion de fête révolutionnaire qu'il serait malvenu de dire que Vovelle a échoué à accumuler des statistiques suffisantes pour soutenir sa thèse.

Ozouf définit donc l'étendue de son étude dans la conclusion suivante au

³⁹¹ Mona Ozouf, *L'École, l'Église et la République 1871-1914*, Paris, Armand Colin, 1962 ; *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976 ; *L'École de la France. Essai sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, Paris, Gallimard, 1984 ; *Dictionnaire critique de la Révolution française* (avec François Furet), Paris, Flammarion, 1988 ; *Dictionnaire critique de la Révolution française. Institutions et créations* (avec François Furet), Paris, Flammarion, 1993 ; *Dictionnaire critique de la Révolution française. Événements* (avec François Furet), Paris, Flammarion, 1993 ; *Dictionnaire critique de la Révolution française. Acteurs* (avec François Furet), Paris, Flammarion, 1993 ; *L'Homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989 ; *La Gironde et les Girondins*, Paris, Payot, 1991 ; *Le Siècle de l'avènement républicain* (en collaboration avec François Furet), Paris, Gallimard, 1993 ; *Varennes. La mort de la royauté, 21 juin 1791*, Paris, Gallimard, 2005.

³⁹² Voir M. Vovelle, *La Révolution contre l'Église : de la raison à l'Être suprême, 1793-1794*, 1988.

sujet de la fête révolutionnaire :

Aussi rien en elle ne peut être indifférent : ni les objets qu'elle propose à la contemplation et à l'admiration, qui doivent clairement apparaître comme le bien de tous ; ni la mise en images de l'histoire révolutionnaire, où doit sans équivoque se célébrer l'événement fondateur ; ni la répétition des chœurs, la psalmodie des invocations par où doit s'exprimer une volonté commune ; ni le spectacle que créent les cortèges, restructurant en communauté organisée l'immense foule solitaire ; ni la publicité donnée à l'engagement privé, ni la solennité donnée à l'engagement public ; ni la recherche d'une transcendance. L'élaboration de la fête, lieu où se nouent le désir et le savoir, où l'éducation des masses se plie à la jouissance, marie la politique à la psychologie, l'esthétique à la morale, la propagande à la religion.³⁹³

Nous nous permettons de noter ici que cette description omet toute référence aux aspects de la fête que nous pourrions qualifier de métaphysique ou théologique, comme, par exemple, des professions de foi.

Ozouf nous fournit également une typologie intéressante de la fête révolutionnaire :

Qu'est-ce qu'une fête ? A cette question, les deux grandes philosophies de la fête fournissent deux réponses symétriquement opposées. Une fête, dit Durkheim, c'est le rassemblement de la communauté, capable à lui tout seul d'engendrer l'exaltation collective : d'où la fête requiert des célébrants unanimes, mais qui ont à peine besoin d'une célébration c'est ce qu'avait suggéré Rousseau, et que Michelet voit dans les fêtes révolutionnaires. Mais une fête, dit Freud, ce n'est pas cela du tout ; l'exaltation festive ne peut naître que de la transgression des interdits ; de l'excès que la fête autorise : et c'est bien ce que déchiffre Daniel Guérin dans les fêtes de la Révolution.³⁹⁴

Ces propos révèlent que Ozouf a complètement adapté la typologie des fêtes révolutionnaires de Dowd. Ce dernier définit trois catégories :

1. l'enterrement des héros révolutionnaires ;

³⁹³ Ozouf, *La Fête révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 20-21.

³⁹⁴ *Ibid.* p. 56.

2. les triomphes révolutionnaires ;
3. les fêtes religieuses³⁹⁵.

Mais Ozouf reconnaît que Dowd ne considère que la phénoménologie ; et la version élargie de la fête selon Ozouf comprend deux théories en totale opposition l'une envers l'autre :

1. la fête en tant qu'encouragement au conformisme social (thèse soutenue par Rousseau, Michelet, Durkheim et Mathiez) ;
2. la fête en tant que libération par rapport au conformisme social (thèse soutenue par Freud et Guérin)³⁹⁶.

Plus loin, Ozouf, dans une autre classification de la fête, construit sa typologie en des termes différents :

1. la fête en tant que conformisme social (voir la fête de la Fédération du 14 juillet 1790) ;
2. la fête en tant qu'instrument politique (voir la fête de l'Être suprême du 20 prairial an II / 8 mai 1794) ;
3. la fête en tant que violence sociale (voir les fêtes successives de la Raison de l'automne 1793 au printemps 1794)³⁹⁷.

Etant donné que « la fête en tant qu'instrument politique » citée plus haut peut aussi très bien être utilisée au service ou de « la fête en tant que conformisme social » ou de « la fête en tant que violence sociale », l'analyse d'Ozouf se réduit essentiellement à une théorie bi-polaire de la fête : la libération sociale et le conformisme social. En conséquence de cette

³⁹⁵ Voir D.L. Dowd, *Pageant-Master of the Republic: Jacques-Louis David and the French Revolution*, Lincoln, University of Nebraska, 1948.

³⁹⁶ Ozouf, *op. cit.* p. 56. Nous pensons que cette analyse est incomplète. Il convient d'y ajouter la catégorie suivante : (3) La fête comme consolation religieuse (avec le soutien de Leibniz et de Rousseau).

³⁹⁷ *Ibid.* p. 58. Nous pensons que cette analyse est incomplète. Il convient d'y ajouter la catégorie suivante : (4) La fête comme consolation religieuse (voir la fête de l'Être suprême).

analyse, les historiens de la Révolution se divisent en deux camps.

Tout d'abord, les « durkheimiens » :

C'est là que Mathiez retrouve Michelet, là qu'il rencontre l'idée durkheimienne de l'analogie du religieux et du social. Car les traits pertinents à quoi Durkheim reconnaît la religion définissent aussi les fêtes : l'existence d'une collectivité célébrante, l'unanimité, l'indépendance à l'égard des individus, la coercition. Plus l'entretien du souvenir.³⁹⁸

Puis, les « freudiens » :

Le second, largement diffusé par les historiens hostiles à la Révolution est le reflet inverse du premier. Ici les masses bougent comme à la parade, en bataillons strictement manoeuvrés ; l'occupation de l'espace a quelque chose de la force et de l'illégal ; tout respire la contrainte.³⁹⁹

Et ceci signifie que les forces personnelles essentielles qui sous-tendent la fête sont celles qui déclenchaient une véritable liberté individuelle en se dégageant des contraintes sociales imposées par les maîtres de cérémonies. Ozouf elle-même dresse le répertoire de l'histoire des fêtes du début de la Révolution, qui sont souvent nées de violences locales⁴⁰⁰ ; et c'est là que l'analyse freudienne prend toute son importance : un sursaut de violence contre l'ordre établi conduit à la libération sociale et personnelle. Ces fêtes ressemblaient aux fêtes catholiques pré-révolutionnaires qui impliquaient un abus d'alcool général et une anarchie locale temporaire et limitée⁴⁰¹. L'évidente panique que ces premières fêtes révolutionnaires généraient dans les cercles de l'ordre établi ne fait qu'ajouter du crédit à la théorie freudienne : Camille Desmoulins écrivit avec jubilation au sujet de la fête de la Fédération :

³⁹⁸ *Ibid.* p. 49.

³⁹⁹ *Ibid.* p. 51.

⁴⁰⁰ *Ibid.* p. 69 et s.

⁴⁰¹ *Ibid.* p. 89. Les fêtes-Dieu étaient connues pour cela.

L'idée sublime d'une Fédération générale, proposée d'abord par les Parisiens du district Saint-Eustache, accueillie avec transport par toute la France, avait pétrifié le ministère.⁴⁰²

De façon moins jubilatoire, Mirabeau chercha à séparer les forces armées des civils pendant ces fêtes (afin d'éviter que les membres de l'armée ne soient « contaminés » par les idées radicales des civils). Selon lui, la Révolution était déjà allée suffisamment loin, et devait être gelée, la fête étant en même temps le produit et l'instrument d'une révolution légalisée dans laquelle il n'y aurait plus de désordres supplémentaires⁴⁰³.

En dehors de Mirabeau, l'idée fut largement acceptée après l'Assemblée constituante – qui s'était principalement occupée de la Constitution civile du clergé et en dépit du risque, « freudien », de désordre public – que la France avait besoin de fêtes révolutionnaires pour le bien de son unité « durkheimienne ». Thouret proposa l'addition d'articles supplémentaires aux actes de la Constitution en vue d'établir la création de fêtes nationales « pour conserver le souvenir de la Révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens, les attacher à la patrie et aux lois ».⁴⁰⁴

En se penchant sur l'évolution qui a conduit, entre 1793 et 1794, des fêtes de la Raison aux fêtes de l'Être suprême, Ozouf utilise habilement la distinction entre les théories durkheimienne et freudienne. Selon Ozouf, la fête est d'une importance primordiale : comprendre les fêtes révolutionnaires équivaut à comprendre la Révolution en sa totalité :

L'avantage d'une telle confiance dans le témoignage des hommes de la Révolution, c'est que les fêtes fournissent alors un miroir où lire la Révolution tout entière.⁴⁰⁵

Cependant, Ozouf n'est pas persuadée que la fête de la Raison soit

⁴⁰² *Révolutions de France et de Brabant*, No. 34. Voir Ozouf, *op. cit.* p. 75.

⁴⁰³ *Ibid.* pp. 107-110.

⁴⁰⁴ *Ibid.* p. 102.

⁴⁰⁵ *Ibid.* p. 44.

véritablement une fête :

Si elle se distingue du modèle idéal que diffusent les organisateurs, c'est avant tout par la place qu'elle consent à la dérision. Voici la société populaire de Pau, réunie pour une grave question : comment est-il possible « de présenter le ridicule des présidents, conseillers, avocats, prêtres, huissiers, procureurs »?⁴⁰⁶

En effet, Ozouf voit la fête de la Raison, dans sa forme suprême de « grand vent de dérision⁴⁰⁷ », comme une sorte d'anti-fête. Elle emploie même des images clairement freudiennes pour établir une opposition entre la fête de la Raison et d'autres cultes :

Si la sensibilité révolutionnaire voit son expression idéale dans l'exubérance végétale, la figure animale lui paraît en revanche frappée sinon de malédiction, du moins d'abaissement grotesque. Freud, qui suggère que le déplacement de la figure du père vers la figure animale est un des thèmes de la névrose infantile conviendrait-il aussi que l'expression de l'image royale - ou papale - par la figure animale peut être le thème de la névrose collective ?⁴⁰⁸

Ozouf est tout aussi critique face à la tendance contemporaine qui considère le culte de la Raison comme l'expression d'un athéisme revendiqué :

Bref, c'est la France de 1905, non celle de 1794, qui voit dans le culte de la Raison le triomphe de la libre pensée.⁴⁰⁹

Si cet accent mis sans cesse sur la parodie et le ridicule annule le statut de la fête de la Raison en tant que fête véritable, et si ce culte relève de la libre pensée, alors Ozouf n'a, dans le même esprit, que peu de mots pour glorifier la fête de l'Être suprême qui lui succéda.

Remarquons, toutefois, qu'Ozouf est convaincue que ces deux cultes sont

⁴⁰⁶ *Ibid.* p. 142. La citation d'Ozouf est de J. Annat, *Les Sociétés populaires*, Pau, Lescher-Montoué, 1940.

⁴⁰⁷ *Ibid.* p. 150.

⁴⁰⁸ *Ibid.* p. 143.

⁴⁰⁹ *Ibid.* p. 162.

substantiellement différents ; et en cela elle s'éloigne définitivement de la tradition d'Aulard et de Mathiez. Pour l'historienne, même si la liturgie de la fête de l'Être suprême du 20 prairial an II donna en son temps l'occasion de beaucoup se moquer de Robespierre lui-même, l'idée de cette fête en tant que telle ne déclencha pas d'hilarité générale. Les papes, les rois, les évêques et les prêtres disposent d'un large éventail de tenues élaborées, de rituels et d'attitudes sociales pour susciter les moqueries pendant les fêtes populaires ; mais, selon nous, la notion d'immortalité de l'âme favorise beaucoup moins ce genre de plaisanterie.

Ozouf introduit de façon très habile les questions pertinentes que posent habituellement le culte de l'Être suprême, comme le montre la citation suivante :

La fête de l'Être Suprême, est-ce une ingénieuse trouvaille, ruse malintentionnée, destinée à asseoir la fortune des possédants (Daniel Guérin), ou ruse bien intentionnée vouée à réconcilier avec la Révolution le catholicisme patriote (Mathiez) ? Est-ce au contraire l'aboutissement d'un projet religieux, l'épanchement d'une âme naturellement mystique (Aulard) ? Bref, Robespierre en instituant cette fête s'est-il montré fin politique, ou vrai dévot ? Stratège, ou pontife ?⁴¹⁰

En citant l'opinion d'Edgar Quinet, Ozouf souligne combien le culte de l'Être suprême ne suscite guère la parodie :

C'est bien ainsi que les décrit Quinet. De la Fédération (déjà tiède par rapport à l'exaltante attente qu'elle a suscitée) on tombe en froide Raison, en Être Suprême plus glacial encore.⁴¹¹

En ce qui concerne le but que le culte de l'Être suprême poursuivait, Ozouf partage l'incrédulité de plusieurs observateurs : est-il question d'une affaire politique ou d'une affaire religieuse, ou les deux choses peuvent-elles coexister ?

⁴¹⁰ *Ibid.* p. 173.

⁴¹¹ *Ibid.* p. 45.

Car on peut à la fois voir dans la fête de l'Être Suprême l'expédient d'une manœuvre politique et le sérieux d'une croyance, celle-ci justifiant celle-là.⁴¹²

Mais lorsqu'elle s'efforce de répondre à cette question, elle opte finalement pour une version de la théorie de Mathiez :

Car le refus du péché originel, la considération de l'athéisme comme une perversion symétrique de la superstition, la revendication d'un culte affranchi de l'étroitesse du sanctuaire et de la rigidité des dogmes, la distance mise entre Dieu et les prêtres, la proximité supposée entre Dieu et les hommes, l'abandon des religions historiques au seul profit de la religion naturelle, enfin et surtout le transfert de la religiosité de la sphère de l'existence individuelle à celle de l'existence sociale, tout cela, que dans une admirable rhétorique développe le discours de floréal, est, au-delà des divergences individuelles, le vrai terrain d'entente des philosophes du XVIIIe siècle.⁴¹³

Le problème que constitue cette copie de Mathiez est qu'elle implique un *non-sequitur*. Le « enfin et surtout » d'Ozouf – créant subitement un lien entre la religiosité privée et la religiosité publique – ne découle pas de l'admirable liste de composants doctrinaux du discours de Robespierre du 18 floréal. Nous pensons que Mona Ozouf a raison : le culte de l'Être suprême était oecuménique, et tous les grands penseurs du dix-huitième siècle s'accordaient sur ses principes, excepté les Encyclopédistes. Mais on ne peut cautionner ce lien soudain entre cet oecuménisme et l'affirmation selon laquelle le culte de l'Être suprême impliquait un changement radical dans la sociologie de la religion en France. Il serait par exemple très facile pour un commentateur catholique de rétorquer que le catholicisme traditionnel français a toujours comporté « une religiosité de la sphère de l'existence sociale⁴¹⁴ ».

⁴¹² *Ibid.* pp. 174-175.

⁴¹³ *Ibid.* p. 176.

⁴¹⁴ J. McManners en est un bon exemple (voir John McManners, *Death and the Enlightenment : Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press, 1982), mais nous ne voyons

En effet, Ozouf elle-même argumente en faveur de la religiosité publique catholique – une religiosité que les cultes révolutionnaires eux-mêmes se sont approprié ! Un des aspects marquants des cultes révolutionnaires était leur imitation de la piété catholique du dix-huitième siècle. Les prières en faveur des martyrs révolutionnaires étaient faites pour susciter des miracles ; et le sacré républicain était considéré comme tout à fait public et comme une conséquence directe du catholicisme qui avait précédé à l'émergence des cultes révolutionnaires⁴¹⁵. Mais nous remarquons que le culte de l'Être suprême évitait très clairement ce type de religiosité publique. Robespierre avait sa propre doctrine qui refusait le culte des héros : au contraire, pour lui, *tous* sont des héros immortels, parce que l'immortalité de l'âme est universelle :

Il n'y a pas de héros quand tous sont des héros. Héroïcisation du quotidien, et presque du biologique, la fête de l'Être Suprême n'a pas un regard pour l'héroïsme révolutionnaire.⁴¹⁶

Ozouf refuse obstinément de reconnaître quoi que ce soit d'intéressant au niveau des doctrines du culte de l'Être suprême ; alors même qu'elle avait bien mis en valeur la notion de vie éternelle et universelle, ce qui rendit ce culte unique au sein de la Révolution. La théorie générale d'Ozouf concernant la religion de Robespierre est la suivante :

Ici, comme ailleurs, Robespierre est donc un écho.⁴¹⁷

Aussi continue-t-elle à ne rien voir de signifiant au plan doctrinal dans le culte de l'Être suprême :

La chaumière utopienne [...], voilà la vraie triomphatrice de la fête [de

pas comment un commentateur catholique pourrait écrire autre chose à ce sujet.

⁴¹⁵ Ozouf approfondit la question dans *op. cit.* p. 446.

⁴¹⁶ *Ibid.* p. 184.

⁴¹⁷ *Ibid.* p. 177.

l'Être suprême]. Bien plus que la croyance déiste.⁴¹⁸

Le ton d'Ozouf va même jusqu'à la moquerie lorsqu'elle dénigre l'équité et l'égalité du culte de Robespierre :

Ni fanatisme, ni athéisme ; la fête de l'Être Suprême, qui annonce en cela celles de la Convention thermidorienne et du Directoire, écartelées entre la dénonciation de la royauté et celle de l'anarchie, dit toujours comme le petit-bourgeois de Marx : d'un côté, de l'autre.⁴¹⁹

De notre point de vue, il s'agit là d'une critique du culte de l'Être suprême qui présuppose l'impossibilité de toute *via media* dans la religion. Or, nous considérons que le culte de l'Être suprême était précisément une sorte de *via media* entre le catholicisme et le déisme.

La conception qu'Ozouf a de la fête révolutionnaire comporte des aspects biologiques, sociaux et civiques⁴²⁰. N'omet-elle pas un aspect supplémentaire qui pourrait s'appeler « métaphysique », « philosophique », ou « religieux »⁴²¹ ? Le culte de l'Être suprême nous semble impossible à prendre en compte sans un tel aspect. Ozouf elle-même souligne l'importance de l'essai religieux de Robespierre qui met à jour, dans la France révolutionnaire, la persistance des croyances populaires en la vie éternelle⁴²².

Même parmi les représentants de la République les plus ardents, peu étaient prêts à interférer dans les rites de funérailles locaux : la mort représentait un tabou universel nécessitant de la mesure⁴²³. Mais le culte de Robespierre articulait la mort et la vie éternelle. La mort et la promesse d'immortalité faisaient partie intégrante de ce culte, constituant même l'une de ses deux

⁴¹⁸ *Ibid.* pp. 187-188.

⁴¹⁹ *Ibid.* p. 181.

⁴²⁰ *Ibid.* p. 470.

⁴²¹ En usant des catégories de « social » et de « civique », Ozouf considère comme contenue la notion de religion ; ceci est un point de vue résolument durkheimien.

⁴²² Voir Ozouf, *op. cit.* p. 445 et s.

⁴²³ Il y a une exception à cela : l'essai de Fouché d'instaurer une doctrine matérialiste de mort dans la Nièvre en 1793.

doctrines essentielles. Il y avait là, de la part de Robespierre, une audace et un questionnement théologique, qui, nous semble-t-il, ont échappé à la classification d'Ozouf.

B. Michel Vovelle

Michel Vovelle a été professeur d'histoire de la Révolution française à l'université de Paris I et directeur de l'Institut historique de la Révolution française, où il a succédé à Albert Soboul. Il a eu un rôle central dans les célébrations du bicentenaire de la Révolution française en 1989. Avec Mona Ozouf, il est l'un des spécialistes incontestables de la Révolution française en général et de l'histoire religieuse de cette période en particulier. Parmi ses nombreux travaux sur la mentalité révolutionnaire (pour reprendre le titre d'un de ses livres⁴²⁴), *La Révolution contre l'Eglise : de la Raison à l'Être Suprême*⁴²⁵ est l'ouvrage qui aborde directement la question du culte de l'Être suprême.

Il y a une condition pour bien comprendre le travail novateur de Vovelle sur la religion révolutionnaire : savoir qu'il s'intéresse entièrement à la phénoménologie des formes religieuses pendant la Révolution, et qu'il laisse à d'autres l'analyse théologico-philosophique. Tout chercheur désirent découvrir un aspect de l'histoire des origines de la déchristianisation, l'abdication des prêtres, les mariages des prêtres, les détails des expressions religieuses révolutionnaires ou la résistance opposée aux cultes révolutionnaires par les catholiques et d'autres, enrichira ses connaissances en consultant les travaux de Vovelle. Ainsi, son travail sur les soutiens aux cultes révolutionnaires à travers la France (avec une cartographie abondante⁴²⁶) est sans égal, et d'une grande érudition.

Toutefois, en matière d'information sur les racines théologico-philosophiques des cultes (qui reste au cœur de notre recherche), et en particulier du culte

⁴²⁴ Par exemple, *La Mort et l'Occident* (Gallimard), *Les métamorphoses de la Fête* (Aubier-Flammarion), *La Chute de la Monarchie* (Seuil), *La Mentalité révolutionnaire* (Messidor) and *La Révolution française, images et récits* (Livre Club Diderot).

⁴²⁵ Paris, Editions Complexe, 1988.

⁴²⁶ Ainsi, voir Michelle Vovelle, *La Révolution française, 1789-1799*, Paris, Armand Colin, nouvelle édition, 2003, p. 187.

de l'Être suprême, l'oeuvre de Vovelle est d'un apport limité. Cette remarque n'enlève rien à ses études anthropologiques ; il s'agit, pour nous, simplement de noter qu'elles ne relèvent pas de l'histoire des idées et ne concernent donc pas directement notre propre champ de recherche.

Ainsi, dans *La Révolution contre l'Eglise*, ouvrage consacré au culte instauré par Robespierre, Vovelle ne fait que quinze références à ce dernier dans un livre de plus de trois cents pages. Aucune de ces mentions n'est approfondie, et Vovelle énonce simplement des remarques déjà connues, en guise de rappel, sur l'opposition de Robespierre à la déchristianisation, sur son discours du 18 floréal an II, et sur sa présidence de la fête de l'Être suprême à Paris le 20 prairial.

Vovelle a consacré une étude spéciale aux adresses que les communes locales firent à la Convention nationale sur les questions religieuses. Il ressort clairement de cette étude que, à travers toute la France, le culte de l'Être suprême était bien plus populaire que le culte de la Raison. Vovelle décrit cette situation comme suit :

Ce qui explique peut-être que le nouveau culte [de l'Être suprême] ait reçu un accueil massif, à en juger par les traces qui nous en restent. Douze cent trente-cinq adresses, en moins de quatre mois, de floréal à thermidor, sur le thème commun de l'approbation au décret du 18 floréal sur l'immortalité de l'âme, et par la suite de la proclamation de l'Être Suprême : c'est considérable, et ce corpus massif est le plus important de tous ceux que nous avons eu à prendre en compte. En peu de temps, au comptage des adresses approbatives, l'Être Suprême collecte plus de suffrages que la Raison n'a rassemblé en dix mois.⁴²⁷

On le constate, Vovelle est à l'aise dans les domaines des statistiques de l'analyse de l'approbation des cultes révolutionnaires. Mais il évite toute analyse relevant de l'histoire des idées ou de l'histoire des religions :

⁴²⁷ Vovelle, *La Révolution contre l'Eglise*, pp. 186-187.

Si riche d'interrogations qu'il soit, ce test ne nous permet pas d'apporter une réponse définitive au débat ouvert par Aulard et Mathiez, sur la façon dont a été vécu le passage de la Raison à l'Être Suprême : rupture, voire rétractation traumatisante, ou transition insensible et souvent inaperçue en bien des lieux ? Entre la concordance grossière des deux cartes qui définissent l'espace des succès de la Raison puis de l'Être Suprême, et les discordances significatives qui prouvent que les acteurs - mêmes modestes - de ce combat dans les nuages y ont entendu malice, et n'ont pas été si naïfs qu'on pourrait le croire, on reste sur une impression nuancée, et finalement ambiguë.⁴²⁸

On pourra s'étonner de ne voir consacrer que quelques lignes à un chercheur aussi important dans le domaine des études sur la Révolution française que Michel Vovelle. Il estime que ses sources ne lui permettent pas de trancher. Mais son travail nous a fait toucher du doigt la distinction - classique en histoire des religions - entre approche phénoménologique et histoire des idées : la valeur philosophique d'une idée religieuse est indépendante de son succès, et, inversement, une croyance répandue peut se révéler pauvre au plan conceptuel. Nous avons choisi résolument de nous intéresser à l'histoire des idées, non pas contre Vovelle ou d'autres chercheurs qui auraient épousé cette approche de type phénoménologique, mais de manière complémentaire, afin d'approfondir notre connaissance de ce phénomène singulier qu'a été le culte de l'Être suprême théorisé par Robespierre.

⁴²⁸ *Ibid.* pp. 191-192.

C. Jean de Viguerie

Jean de Viguerie, professeur à l'université d'Angers et directeur du Centre de recherches d'histoire religieuse et d'histoire des idées à l'université d'Angers⁴²⁹ présente fidèlement l'histoire du culte de l'Être suprême, mais omet ensuite de tirer les conclusions qu'appellent les passages qu'il cite.

Viguerie expose impeccablement les grands traits de l'histoire du désaccord de Robespierre avec la déchristianisation, l'élimination des girondins et des hébertistes athées, la politique religieuse présentées de manière programmatiques dans les discours du 1^{er} frimaire et du 18 floréal de l'an II. Il cite la thèse centrale de Robespierre dans ce dernier discours, « L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continuel à la justice »⁴³⁰. Mais la conclusion que Viguerie tire de cette thèse est la suivante :

L'idée sous-jacente est qu'il faut absolument restaurer une morale, faute de quoi la société risque de se désagréger.⁴³¹

Sa description des événements lors de la fête de l'Être suprême du 20 prairial est précise. Il montre que ce culte était populaire à travers tout le pays et que la hiérarchie catholique de Lyon se sentait suffisamment menacée par ce nouveau culte pour l'anathématiser⁴³².

C'est le débat de Viguerie au sujet de la relation entre le culte de l'Être suprême et le catholicisme qui met à jour une certaine confusion à propos de sa propre définition de la religion. Il fait remarquer que Robespierre lui-même

⁴²⁹ Voir en particulier : Jean de Viguerie, *Christianisme et Révolution*, Paris, Nouvelle Editions Latines, nouvelle édition 1988 ; *Histoire et Dictionnaire du Temps des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2003 ; *Louis XVI, le roi bienfaisant*, Paris, Editions du Rocher, 2003.

⁴³⁰ Jean de Viguerie, *Christianisme et Révolution*, p. 178.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 178.

⁴³² *Ibid.*, p. 180.

prévient les catholiques, le 18 floréal, que croire en l'Être suprême équivalait à porter un coup fatal au fanatisme (c'est-à-dire au catholicisme, selon lui). Il montre également que l'on a fermé autant d'églises après le 20 prairial qu'avant. Il affirme donc que le culte de l'Être suprême n'était pas catholique.

Mais Viguerie est également désireux de montrer que le culte de l'Être suprême était totalement différent du culte de la Raison :

A la différence du prétendu « culte de la Raison », il s'agit bien d'un culte. Les hymnes en témoignent, qui sont des invocations à l'Être Suprême. Les fêtes sont célébrées en l'honneur non d'une idée, mais d'une Divinité, à laquelle sont attribués la toute puissance, et le gouvernement du monde. [...] C'est un vrai culte.⁴³³

Cependant, certaines remarques vont dans le sens contraire :

Pourtant, malgré la présence d'une divinité, malgré les honneurs qui lui sont rendus, il semble bien difficile de parler d'une religion. Car la religion établit un lien entre Dieu et l'homme et ce lien n'existe pas ici. Toute religion a des prêtres et ce culte n'a pas de prêtres.⁴³⁴

Cette analyse révèle le préjugé de Viguerie à propos de ce qui établit une religion. Si, selon le point de vue catholique, la religion implique la présence d'une doctrine théiste, d'un credo, d'une « caste » professionnelle de prêtres et d'un office public impliquant la tentative d'établir un lien entre Dieu et l'homme, alors le culte de l'Être suprême n'est pas une religion. Toutefois, il y a d'autres manières de définir une religion, qui omettent les critères catholiques mentionnés ci-dessus.

Viguerie, en saisissant la différence claire entre le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême, comprend que le culte de l'Être suprême est, pour ainsi dire, une religion plus « véritable » que le culte de la Raison. Mais il soutient que le culte de l'Être suprême ne peut être qualifié de religion puisqu'il n'a ni clergé, ni assemblée pour établir le lien entre Dieu et l'homme.

⁴³³ *Ibid.*, pp. 180-181.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 181.

On fait observer tout d'abord que l'absence de lien entre Dieu et l'homme n'est pas évidente dans le culte de l'Être suprême : le discours de Robespierre et les hymnes de Desorgues et Chénier pendant la fête de l'Être suprême étaient clairement dédiés à la divinité. De plus, la théorie du culte de l'Être suprême, telle qu'elle était exposée par Robespierre lors de son discours du 18 floréal, laisse entendre la possibilité d'un lien entre Dieu et l'homme. En effet, si l'on se réfère à la conception leibnizienne de la religion (que nous étudierons plus tard), la théorie religieuse de Robespierre englobe les éléments essentiels à une religion théiste.

On peut remarquer ensuite qu'il n'est pas évident qu'une véritable religion soit nécessairement liée à l'existence d'un clergé de type sacerdotal catholique. Le protestantisme dans la France du dix-huitième siècle en est l'exemple flagrant, puisque c'était incontestablement une religion, mais sans théologie sacerdotale du type catholique.

Ainsi, la lecture de Viguier révèle une question fondamentale concernant le culte de l'Être suprême : était-ce une religion ? Sa réponse, fondée sur l'idée catholique de la religion, est négative. Selon un autre point de vue, la réponse pourrait être différente. Nous verrons dans les chapitres consacrés à Leibniz qu'un penseur de la fin du dix-septième siècle, d'origine luthérienne, a essayé de montrer qu'une religion peut consister en une double croyance, à savoir l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, précisément ce qui constitue la structure de la religion de Robespierre.

IV. L'explication freudienne

A. Thomas Carlyle

Thomas Carlyle a bâti sa réputation de géant de la littérature⁴³⁵ grâce à la publication de son ouvrage *The French Revolution : a History* en 1837. Il a commencé à l'écrire dès 1834, mais John Stuart Mill, à qui il avait confié son manuscrit pour critique, l'a jeté au feu par erreur sans même le lire. Carlyle fut alors obligé de le réécrire de mémoire⁴³⁶.

Peu connu en France, Carlyle est un auteur qui a eu une influence considérable sur la littérature anglaise du dix-neuvième siècle :

[A]t the height of his powers [Carlyle] was probably the most influential literary figure in Victorian letters.⁴³⁷

Carlyle écrit de façon détaillée et satirique l'histoire de la Révolution française. La satire est à son apogée lorsqu'il nous offre un verdict caustique concernant Maximilien Robespierre. On peut en avoir un aperçu en lisant la description des conséquences de l'exécution de Robespierre :

Samson's work done, there burst forth shout on shout of applause. Shout, which prolongs itself not only over Paris, but over France, but over Europe, and down to this generation.⁴³⁸

L'historiographie britannique a la tendance de suivre des pensées de Carlyle selon lesquelles la Révolution française est à son comble avec la mort de

⁴³⁵ Thomas Carlyle, *The French Revolution: a History* (1837) ; *On Heroes and Hero Worship and the Heroic in History* (1841) ; *Letters and Speeches of Oliver Cromwell* (1845) ; *An Occasional Discourse on the Nigger Question* (1849, ouvrage raciste) ; *History of Friedrich II of Prussia* (1858).

⁴³⁶ Cette histoire extravagante est véridique : voir T. Carlyle, *The French Revolution*, New-York, The Modern Library, 2002, p. v.

⁴³⁷ Voir *ibid.* p. v. Cette citation est de John D. Rosenberg.

⁴³⁸ *Ibid.* p. 744. Monsieur Samson était le bourreau public.

Robespierre. Carlyle s'est donné la peine de lire *Le Moniteur* et bien sûr la fameuse *Histoire parlementaire de la Révolution française* de Buchez et Roux ; on peut donc dire que son approche est documentée. Cependant, il méprise clairement les intellectuels tels que Robespierre, auquel il fait référence à maintes reprises par le « sea-green Incorruptible »⁴³⁹. Carlyle est pourtant capable d'écrire :

How little did any one suppose that here was the end not of Robespierre only, but of the Revolution System itself!⁴⁴⁰

Robespierre était le personnage central de la Révolution, en dépit de ses nombreux méfaits. Et selon Carlyle, le culte de l'Être suprême en fait partie ; il s'agit même du pire de ses méfaits.

La façon dont il traite ce sujet est brève et méprisante. Il raconte simplement l'histoire du 20 prairial, sans faire référence au contexte. Mais le sarcasme est perceptible dans la moindre de ses remarques. En effet, il appelle « New Sabbath » le décadi, et « a New Religion », le culte de l'Être suprême⁴⁴¹. Concernant Robespierre lui-même, les insultes sont sans équivoque : il le surnomme « Mahomet Robespierre »⁴⁴², « the sea-green Pontiff »⁴⁴³ et « this astonishing thrice-potent Maximilien really is the Man spoken of by the Prophets, who is to make the Earth young again »⁴⁴⁴.

Toutefois, derrière le sarcasme, se cachent des idées pleines de bon sens :

This day, if it please Heaven, we are to have, on improved Anti-

⁴³⁹ Cette expression n'a pas de sens clair si ce n'est qu'il s'agit d'une expression péjorative.

⁴⁴⁰ Carlyle, *op. cit.* p. 745.

⁴⁴¹ *Ibid.* p. 728. Ces expressions en soi ne sont pas immédiatement injurieuses, mais le contexte et le ton utilisé par Carlyle ne laissent aucun doute sur leur caractère profondément ironique.

⁴⁴² *Ibid.* p. 728. En 1837, toute référence à Mahomet de la part d'un auteur comme Carlyle (un Écossais élevé dans une famille calviniste étroite) ne peut être comprise que comme dénigrante.

⁴⁴³ *Ibid.* p. 729. De nouveau, cette phrase bizarre ne peut être interprétée que de manière négative lorsque le terme « pontiff » (réservé au pape) est utilisé par un calviniste strict.

⁴⁴⁴ *Ibid.* p. 729. La tournure poétique utilisée ici (une obscure référence à la trinité) n'est pas d'une totale clarté, mais son caractère péjoratif est incontestable.

Chaumette principles: a New Religion. Catholicism being burned out, and Reason-worship guillotined, was there not need of one? Incorruptible Robespierre, not unlike the Ancients, as Legislator of a free people, will now also be Priest and Prophet.⁴⁴⁵

Mais la digression vers la moquerie est rapide :

[Robespierre] is the President of the Convention; he has made the Convention *decree*, so they name it, *décreter* the "Existence of the Supreme Being," and likewise "*ce principe consolateur* of the Immortality of the Soul."⁴⁴⁶

Et :

Why, then, there is other Processioning, scraggy Discoursing, and - this *is* our Feast of the *Etre Suprême*; our new Religion, better or worse, is come! - Look at it one moment, O Reader, not two. The shabbiest page of Human Annals: or is there, that thou wottest of, one shabbier? Mumbo-Jumbo of the African woods to me seems venerable beside this new Deity of Robespierre; for this is a *conscious* Mumbo-Jumbo, and *knows* that he is machinery. O sea-green Prophet, unhappiest of windbags blown nigh to bursting...⁴⁴⁷

Les critiques de Carlyle sont ici vraiment virulentes mais peu justifiées : il insinue de manière extrêmement injuste que la Convention nationale ordonne par le décret du 18 floréal que Dieu et l'immortalité de l'âme soient une réalité. Cependant, il existe une distinction entre la reconnaissance légale par la Convention nationale de l'existence de la divinité, et son invention par Robespierre.

La virulence de Carlyle s'amplifie encore lorsqu'il compare le culte de l'Etre suprême à une parodie blasphématoire du *shahadah* dans l'islam⁴⁴⁸:

⁴⁴⁵ *Ibid.* p. 728. La référence au catholicisme en état d'être « burned out » est un bon exemple de double-entendre, portant les deux sens de « being stamped out by external force » et « being internally exhausted » : à la fois anti-robesspierriste et anti-catholique.

⁴⁴⁶ *Ibid.* p. 728.

⁴⁴⁷ *Ibid.* p. 729. Je ne connais pas d'utilisation antérieure de « Mumbo-Jumbo », expression injurieuse se référant au non-sens attribué aux rites des tribus africaines.

⁴⁴⁸ La *shahadah* est le premier des cinq piliers de l'Islam, sous forme de confession de foi : « Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah et Mahomet est son prophète. »

Mumbo is Mumbo, and Robespierre is his Prophet.⁴⁴⁹

A ce moment du récit, Carlyle évoque simplement la loi du 22 prairial.

Carlyle pense donc que le culte de l'Être suprême est la preuve de la pure folie de Robespierre. Parler de « mysticisme » serait à peine faire honneur au point de vue de Carlyle selon lequel Robespierre était un religieux psychotique et maniaque. Pour l'auteur, le culte de l'Être suprême ne peut en aucun cas être pris au sérieux, mais il est la preuve formelle que la Révolution française est devenue non seulement violente et agressive, mais aussi insensée et absurde.

Il ne faut pas sous-estimer l'influence et la persistance de l'opinion de Carlyle dans l'historiographie anglaise. Ainsi, ce point de vue a été repris tel quel, plus de cent-cinquante ans plus tard, par Simon Schama. Avant lui, plusieurs écrivains ont suivi le jugement intransigeant de Carlyle : Henry Brougham dans *Historical Sketches* (1843), George Henry Lewis dans *Life of Maximilien Robespierre* (1849), William Smyth dans *Lectures on the History of the French Revolution* (1850) et Reginald Somerset Ward dans *Maximilien Robespierre : a Study in Deterioration* (1934). Le fait que Somerset Ward partage le point de vue de Carlyle est particulièrement intéressant puisqu'il a écrit après Mathiez, qui a significativement modifié les positions des historiographes britanniques à l'égard de Robespierre⁴⁵⁰.

Carlyle a légué à l'historiographie britannique le sentiment persistant que le

⁴⁴⁹ Voir Carlyle, *op. cit.* p. 730. L'expression « Mumbo is Mumbo » qui reproduit phonétiquement des paroles en dialecte africain signifie que la religion de Robespierre est aussi incompréhensible à des oreilles occidentales qu'une liturgie africaine dans le cadre d'une cérémonie rituelle au fin fond de la jungle ; sous la plume de Carlyle, il s'agit de ridiculiser au plus haut point le culte de l'Être suprême.

⁴⁵⁰ L'exemple le plus frappant de cette modification du comportement des historiens anglais est le succès de la biographie de référence en langue anglaise de J. M. Thompson, *Robespierre* (1936), qui se situe résolument dans le sillage de Mathiez. Mais, les historiens britanniques qui suivirent s'attachèrent à nouveau aux thèses de Carlyle, montrant une attraction persistante pour l'image d'un Robespierre mentalement dérangé.

« rite » de Robespierre ne peut absolument pas être pris au sérieux, que ce soit du point de vue moral, liturgique ou métaphysique. Carlyle achève son jugement accablant sur Robespierre en négligeant d'analyser toutes les idées religieuses de ce dernier, et en attaquant ce qui apparaît, aux yeux britanniques du moins, comme une expression bizarre de la religion.

Il en ressort un manque d'intérêt profond, en Grande-Bretagne, pour la religion révolutionnaire en France.

B. Carol Blum

Le travail minutieux et détaillé réalisé par Carol Blum sur les concepts de la vertu rousseauiste contient de nombreux commentaires et informations sur Robespierre⁴⁵¹. Elle consacre un chapitre à « The Supreme Being and the Law of Prairial »⁴⁵². La majeure partie de ce travail présente la réaction de Robespierre face à la déchristianisation. Cette présentation s'adressant à un public américain novice en la matière, aucune information notoire ne peut en être dégagée, les propos tenus ne fournissant qu'un aperçu général du sujet. Blum expose parfaitement l'histoire :

In the report presented in the name of the Committee of Public Safety on 18 floréal, an II (May 7, 1794), as the Terror entered its most active phase, Robespierre elaborated his full vision of virtue, the republic, and the Supreme Being. The title, "On the connection between religious and moral ideas with republican principals and national festivals", announced what everyone already knew: that Robespierre's unwavering oratory differed profoundly both from that of cynical men of the world like Danton, and from that of rabid Catholic-baiters like Hébert, as well as from the by-now largely extirpated remnants of the philosophic free-thinkers. The title also provided, at last, full and formal expression of the meaning of the Revolution as moral event.⁴⁵³

Ce passage laisse déjà transparaître la position ferme de Blum, qui juge imparfaite la théorie « politique » sur le culte de l'Être suprême de Robespierre, du moins si l'on considère le fait que Robespierre a toujours défendu certaines doctrines très élaborées sur la vertu et le comportement moral, et qu'il ne les a donc pas faites siennes en 1793 uniquement par intérêt politique.

Elle met également en évidence d'autres points importants. Tout d'abord,

⁴⁵¹ Carol Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*, Ithaca : Cornell University Press, 1986. Voir aussi Blum, *Diderot: The Virtue of a Philosopher*, Londres, Viking, 1974 ; *Strength in Numbers: Population, Reproduction, and Power in Eighteenth-Century France*, Baltimore et Londres, Johns Hopkins University Press, 2002.

⁴⁵² Carol Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue*, pp. 238-259.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 240.

nous étudierons la contribution fondamentale de Blum à l'historiographie, une contribution que l'auteur apporte, semble-t-il, sans y prêter une attention particulière :

Robespierre was accused of being a crypto-Catholic, working to restore the church's lost fortunes, but this is a misreading of his discourses. It was not the actual Catholic church for which he expressed admiration or respect, but rather the idea of a body of believers, held together in an ecstatic fusion of virtue. Robespierre did not even share Rousseau's equivocations: the "Supreme Being" whose cult he wished to inaugurate represented a theodicy that could never be reconciled with Christianity.

[...]

The church was depraved not only because of the primacy of the doctrine of original sin, but because of the necessity of the priesthood for the administration of the sacraments. "What do priests have in common with God?" Robespierre asked. "Priests are to morality what charlatans are to medicine. How different the God of nature is from the God of priests! There is nothing which resembles atheism as much as the religion priests have made."⁴⁵⁴

Blum soulève ici trois éléments intéressants :

1. Robespierre n'était en aucun cas crypto-catholique, mais il s'opposait au catholicisme.
2. Robespierre ne partageait pas le soutien de Rousseau d'un christianisme pur, mais il souhaitait plutôt renverser cette religion au profit d'une autre.
3. Son culte de l'Être suprême constituait une nouvelle religion, inconciliable avec le christianisme dans au moins trois domaines :
 - Le christianisme était fondé sur des doctrines pessimistes émanant du péché originel alors que le culte de l'Être suprême était fondamentalement optimiste sur la nature humaine.
 - Le christianisme reposait sur les pratiques rituelles de prêtres organisés en caste afin de procéder aux sacramentaux, tandis

⁴⁵⁴ *Ibid.*, pp. 243-244. Blum cite et traduit des extraits du discours de Robespierre du 18 floréal an II.

que le culte de l'Être suprême ne faisait intervenir aucun prêtre ni rituel sacramental.

- Le christianisme et le culte de l'Être suprême différaient en matière de théodicée.

Ce dernier élément concernant la théodicée est particulièrement important pour notre étude ; cependant, Blum ne le développe pas. Elle distingue simplement Rousseau de Robespierre. Dès le départ, le culte de l'Être suprême se présente sous une forme plus radicale chez Robespierre que chez Rousseau⁴⁵⁵.

Plutôt que d'approfondir ces points, Blum préfère s'intéresser à un point spécifique qui serait commun à Rousseau et Robespierre, à savoir celui de la peur d'une mort précoce:

From the beginning of the Revolution, the writing of those devoted to Rousseau's concept of virtue had insisted that the sign of the good men [sic] was his persecution by evil. This fundamental tenet began to be referred to more and more urgently as the Terror gained intensity. Robespierre's references to his own imminent assassination seemed to multiply with the executions attributed to his aegis, as though to insist that the one true victim, in all circumstances, was Robespierre.⁴⁵⁶

A partir de cette hypothèse, et de la réaction excessive de Robespierre suite aux tentatives d'assassinat de l'Amiral et de Cécile Renault⁴⁵⁷, Blum élabore une théorie non sur la lâcheté ou l'apostasie de Robespierre, mais sur la volonté, par ce dernier, de partager le martyr républicain de Le Peletier et de Marat. Ce désir ira jusqu'à transparaître dans la tenue qu'il portera le 20

⁴⁵⁵ Nous verrons plus loin dans cette thèse comment le radicalisme théologique du culte de l'Être suprême se distingue des idées religieuses conservatrices de Rousseau et en quoi il se rapproche du théisme de Leibniz.

⁴⁵⁶ Blum, *op. cit.*, p. 247.

⁴⁵⁷ Ce sont des incidents plutôt mineurs en ce qui concerne Robespierre. Le 23 mai 1794, l'Amiral (aussi appelé L'Admirat) fait feu sur Collot d'Herbois sans l'atteindre et déclare peu après qu'il espérait pouvoir prendre Robespierre pour cible. Le lendemain, une jeune fille nommée Cécile Renault est arrêtée en possession de deux canifs alors qu'elle essayait de rencontrer Robespierre. Ces incidents exacerbèrent le sentiment religieux chez Robespierre sur le thème de la victime sacrificielle.

prairial, alors qu'il présidera la fête de l'Être suprême.

Différents récits fournissent une description du costume porté par les députés de la Convention nationale pour la fête de l'Être suprême. Par décret de la Convention, ils devaient obligatoirement porter le costume des représentants en mission ; mais l'identité même de ce costume prête à débat. Carr soutient que les députés étaient tous vêtus de noir⁴⁵⁸. Selon Thompson, ils portaient tous du bleu⁴⁵⁹. Michelet, quant à lui, demeure intransigeant sur le fait que Robespierre portait un uniforme légèrement différent de celui de ses pairs, constitué de bretelles jaunes et d'une redingote d'un bleu plus clair que celles portées par les autres députés⁴⁶⁰. Voici l'interprétation de Blum sur cette tenue vestimentaire :

What has not been pointed out, to my knowledge, however, is that this combination carried a very specific significance in Europe in 1794, for it was the "Werther costume." Young Werther, the hero of Goethe's 1774 novel which owed so much to Rousseau's *Nouvelle Héloïse*, wore "robins-egg blue and yellow" when he shot himself. Irving Marder writes that the novel "had an immediate influence on thousands of young people throughout Europe. [...] Many of them identified with the hero to the extent of adopting his costume: blue frockcoat and canary yellow waistcoat. Others, following his tortured logic to the end, killed themselves." [Voir : *International Herald Tribune*, 24 December 1974, p. 6.] Thus the combination carried the connotations of the "suicide costume," and Robespierre's presentation of his public person attired in this widely understood sign of impending sacrifice carried the message that the Terrorist was to be known as his own victim.⁴⁶¹

Il semble difficile de juger de l'application de la « théorie du costume de Werther » à Robespierre, au-delà du fait que celle-ci apparaît comme très improbable. En effet, cela ne correspond pas à l'importance accordée par Robespierre à sa propre fête de l'Être suprême, comme le montre le résumé

⁴⁵⁸ Voir Carr, J. L., *Robespierre, The Force of Circumstances*, Londres, Constable Press, 1972, p. 210.

⁴⁵⁹ Voir Thompson, J. M., *Robespierre*, (2 tomes), New-York, Howard Fertig, 1968, tome 2, p. 191.

⁴⁶⁰ Voir Michelet, Jules, *Histoire de la Révolution française*, (2 tomes), Paris, Pléiade, 1961, tome 2, p. 869.

⁴⁶¹ Blum, *op. cit.*, pp. 252-253.

qu'en fait l'auteur :

As a single undifferentiated body of primal goodness, the French people were the object of Robespierre's total devotion, because they were himself writ large. Falling back into their individual selves, however, they became once more riddled with the poisons of egoism and lowly impulses, vices of which his self-representation was free.⁴⁶²

Soit Robespierre avait pour intention de s'immoler lors de la fête de l'Etre suprême, tel un martyr de la Révolution (affichant alors cette volonté en portant une redingote d'un bleu particulier), soit il souhaitait inaugurer une nouvelle religion porteuse d'une vertu publique.

Afin de pouvoir réunir ces deux points de vue opposés, Blum n'a pas d'autre choix que d'imaginer chez Robespierre une volonté d'aller au martyre pour sauver le peuple, un peu à la manière du Christ. Elle ne fait aucune allusion à l'affaire Catherine Théot* et ne prétend pas non plus, explicitement, comme le fait Vadier, que Robespierre se prenait pour un nouveau Messie ; pourtant, le Robespierre dont elle brosse le portrait ressemble quand même beaucoup à une figure christique.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 255.

C. Simon Schama et Ruth Scurr

La position de Schama, professeur d'histoire à l'université de Columbia (Etats-Unis), parmi les plus éminents historiens contemporains en Grande-Bretagne s'est considérablement renforcée lors de la publication *Citizens* en 1989, coïncidant volontairement avec le bicentenaire de la Révolution française⁴⁶³. *Citizens* a été un best-seller, aussi bien débattu par des historiens patentés que par des lecteurs moins spécialisés, un essai considéré comme changeant la manière d'aborder la problématique relative à la Révolution. Cependant, du point de vue britannique, l'intérêt de l'ouvrage de Schama est son iconoclasme, qui remet en question l'importance culturelle positive de cette période pour proposer aux lecteurs anglophones une autre vision, négative, de la France révolutionnaire, dans la lignée de l'ouvrage de Thomas Carlyle,

Pour Schama, la Révolution française semble se résumer à une énormité morale commise par des charlatans grotesques. Il use d'un ton résolument sarcastique et méprisant à l'encontre des leaders de la Révolution – et ne permet à aucun fait contraire d'interférer dans son analyse des buts et des personnages révolutionnaires.

Il est vrai que certains aspects caricaturaux de la vie et l'oeuvre de Robespierre peuvent faciliter une lecture ironisante, ce dont ne se prive pas Schama. Les considérations de Schama sur le culte de l'Être suprême commencent avec le passage suivant, qui mérite d'être cité en intégralité. Le ton est extrêmement méprisant envers Robespierre :

Robespierre's teachers at the Lycée⁴⁶⁴ Louis-le-Grand must have been important to his political education since, in the end, he saw

⁴⁶³ Voir aussi Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (1987) ; *Rembrandt's Eyes* (1999) ; *A History of Britain*, 3 tomes (2000-2002).

⁴⁶⁴ *Sic.* En fait l'établissement scolaire s'appelait alors « collège Louis-le-Grand ».

himself as a messianic schoolmaster, wielding a very big stick to inculcate virtue. He came to conceive of the Revolution itself as a school, but one in which knowledge would always be augmented by morality. Both, moreover, depended on discipline. Terror and virtue, he was fond of saying, were part of the same exercise in self-improvement, "virtue without which terror is harmful and terror without which virtue is impotent." Once the criminal element, morally and politically speaking - the libertines, the atheists, the prodigals - had been eliminated, it would be possible to begin this vast exercise of enrolling an entire nation in the school of virtue.⁴⁶⁵

Cette citation montre comment le célèbre historien utilise les faits historiques pour alimenter son ironie mordante. Aucun aspect du culte de l'Être suprême n'échappe à l'esprit caustique de Schama. Il décrit le discours de Robespierre du 18 floréal an II de la manière suivante :

But the passion for Improvement which fired Robespierre in the last months of the Terror flowed into all his policies and speeches until, in the end, politics itself seemed a rather squalid pastime compared with the transcendent calling of the Missionary of Virtue.⁴⁶⁶

Et :

Robespierre had announced the creed a month earlier, on May 7 (18 Floréal), in a painfully crafted speech on "the relations between moral and religious ideas with republican principles." "The true priest of the Supreme Being," Robespierre declared to the baffled and the bemused, "is Nature itself [...]." At the end of his deist sermon, the Convention decreed that "the French people recognise the existence of the Suprême Being (for which, presumably, he was to be duly thankful) and the immortality of the soul."⁴⁶⁷

Ici, l'approche de Schama s'éloigne peu de celle de Carlyle. Son refus de prendre au sérieux la religion de Robespierre l'amène d'autant plus facilement à ridiculiser le personnage et ses convictions. La théorie de Schama est que Robespierre était fou, et aucun fait ne doit venir contredire ce schéma, comme lorsque l'auteur invente purement et simplement des députés de la Convention « baffled and bemused / désorientés » alors que

⁴⁶⁵ Simon Schama, *Citizens : A Chronicle of the French Revolution*, Londres, Viking, 1989, pp. 827-828.

⁴⁶⁶ *Ibid.* pp. 828-829.

⁴⁶⁷ *Ibid.* p. 831.

toutes les sources attestent que le discours de Robespierre du 18 floréal a été longuement applaudi (pendant et après). L'interpolation de Schama (« for which, presumably, he [Dieu] was to be duly thankful ») n'est rien d'autre qu'une sorte de gifle cynique qui le dispense de tout travail interprétatif neutre (sans préjuger des facultés intellectuelles ou de la santé mentale des uns ou des autres) de ce que Robespierre a dit ou de ce que la Convention a décrété.

La description que fait Schama de la fête de l'Être suprême du 20 prairial est longue et factuelle, mais il ne peut s'empêcher d'ajouter aux faits des observations personnelles douteuses sur le plan historique. Ainsi, il décrit Robespierre descendant de la montagne de Jacques-Louis David sur le Champ-de-Mars / de la Réunion « like some Jacobinical Moses, parting the waves of tricolored patriots, and graciously receiving the burst of orchestrated applause that broke over his head.⁴⁶⁸ »

Schama termine son traitement du culte de l'Être suprême en citant le dernier discours de Robespierre du 8 thermidor an II / 26 juillet 1794:

"Being of Beings! Did the day of Creation itself - the day the world issued from thy all-powerful hands - shine with a light more agreeable in thy sight than that day on which, bursting the yoke of crime and error, this nation appeared in thy sight in an attitude worthy of thy regard and its destinies?" The question was, of course, strictly rhetorical.⁴⁶⁹

Bien entendu, Schama devrait savoir que toute question posée à Dieu dans un parlement national n'appelle pas de réponse ; mais cette ironie constante à l'égard de Robespierre et des divers aspects du culte de l'Être suprême nous laisse l'impression d'un historien qui n'examine pas son sujet avec sympathie ou empathie. Il est facile de présupposer que Robespierre était une sorte de messie illuminé et mégalomane (ce qui permet de vendre des

⁴⁶⁸ *Ibid.* p. 836.

⁴⁶⁹ *Ibid.* p. 836.

livres en Angleterre), mais cela ne constitue pas une démarche scientifique en soi.

Ne pas prendre en considération les racines philosophiques du théisme de Robespierre condamne Schama à des résultats superficiels.

Schama eut une influence considérable sur l'historiographie britannique. Ruth Scurr a écrit la biographie de Robespierre la plus complète depuis celle de J. M. Thompson⁴⁷⁰ puisqu'elle contient, entre autres, d'innombrables allusions, qu'elle ne développe pas, aux particularités de la personnalité de Robespierre :

He [Robespierre] can be accused of insanity and inhumanity but certainly not of insincerity.⁴⁷¹

Au sujet du culte de l'Être suprême, Scurr reprend les insinuations de John Hardman :

The morning of 20 Prairial (8 June), Whit Sunday in the old Christian calendar, It was a morning bathed in brilliant summer sunshine, and the rest of the day was destined to be the happiest of Robespierre's life.⁴⁷²

Toutefois, Scurr ne présente aucun élément prouvant que la fête de l'Être suprême apporta plus de joie à Robespierre que tout autre jour de sa vie. Étant donné la prépondérance qu'elle accorde à la fête de l'Être suprême dans la vie de Robespierre, elle semble étrangement indifférente aux croyances religieuses à l'origine de ce bonheur :

The immense crowd listened to Robespierre give a rather vague theistic speech.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Ruth Scurr, *Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution*, Londres, Chatto & Windus, 2006. Ceci est le premier ouvrage de cette Fellow de Gonville and Caius College dans l'université de Cambridge.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 298.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 295.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 296.

Pour Scurr, l'importance de la fête de l'Être suprême était politique, une tentative d'un Tartuffe fou de prendre le pouvoir :

The joyous Festival of the Supreme Being and the dreadful Law of 22 Prairial were all too compatible. Together they aimed at realising the republic of virtue that Robespierre dreamed of.⁴⁷⁴

L'immense travail de Scurr ne creuse pas plus le sujet que l'analyse piquante de Schama.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 298.

D. Laurent Dingli et Jean Duprun

La biographie de Robespierre faite par Dingli est un véritable tour de force : plus de 600 pages de détails minutieux, avec une excellente bibliographie. L'absence de religion et de théologie dans la représentation que Dingli fait de Robespierre est tout à fait remarquable pour notre étude. L'appréciation de Dingli, qui met en garde contre la psycho-histoire⁴⁷⁵, est pourtant animée par la psychologie et le fonctionnement mental de Robespierre.

Ainsi, lorsque Dingli commente la déchristianisation et l'événement du culte de l'Être suprême, il expose des faits d'une façon parfaitement acceptable⁴⁷⁶. Pour Dingli, le culte de la Raison avait à la fois un aspect positif et un aspect négatif. Les points négatifs comme la persécution religieuse, l'abdication quasi-forcée des prêtres, l'iconoclasme injustifié ou le « vandalisme révolutionnaire »⁴⁷⁷ sont équilibrés par les points positifs qui, selon Dingli, sont l'affirmation d'une religion de raison, la célébration des héros révolutionnaires, et le culte l'Être suprême lui-même. Dingli discute en détail l'approche du « laissez-faire » de la Convention sur ces sujets (une approche que partageait initialement Robespierre)⁴⁷⁸, les problèmes posés par les deux Eglises catholiques en France de l'époque (réfractaire et constitutionnelle), et l'attrance de la thèse durkheimienne de Mathiez de la

⁴⁷⁵ Laurent Dingli, *Robespierre*, Paris, Flammarion, « Grandes Biographies », 2004, p. 601, note 1 259. Cette note mérite d'être citée dans sa longueur comme exemple frappant d'analyse psychanalytique : « L'ouvrage du psychanalyste Jean Artarit (*Maximilien Robespierre ou l'impossible filiation*, Paris, 2003) représente, selon nous, tout ce qu'il ne faut pas faire en psycho-histoire. C'est un fatras théorique qui mélange des données propres à la psychose avec des éléments caractéristiques de névroses mentales, sans oublier des élucubrations sur la « symbolique de l'oiseau-pénis au XVIIIe siècle ». Le fait que Robespierre ait écrit "L'Anguilette" au lieu de "Lantillette" dans une brochure électorale évoquerait son envie de "raser le pénis". Le reste est à l'avenant. » – Nous notons que des autres commentateurs considèrent Dingli aussi « coupable » qu'Artarit de cette explication psychanalytique de la politique de Robespierre : voir Claude Mazauric, « Robespierre ou l'impossible filiation » dans : *AHRF* No. 339.

⁴⁷⁶ Dingli, *Robespierre*, p. 458 et s.

⁴⁷⁷ *Ibid.* p. 458.

⁴⁷⁸ *Ibid.* p. 458.

patrie devenue la nouvelle religion française⁴⁷⁹.

En commençant à discuter du rôle religieux particulier de Robespierre, Dingli, en se fondant sur Mathiez, fait remarquer que l'incompatibilité habituelle entre l'idéal philosophique (qui considère le bonheur humain comme une qualité cherchée et trouvée, un devoir humain à travers l'éducation et la loi), et un idéal chrétien (qui considère le bonheur humain comme une qualité divine située au-delà de la tombe, et vue à travers les enseignements de l'Eglise) se fond dans l'esprit de Robespierre, qui ne voyait aucune contradiction essentielle entre ces deux idéaux⁴⁸⁰. Dingli, de façon très intéressante, compare Robespierre à un réformateur protestant de la stature de Luther ou Calvin :

En lisant certains passages de Maximilien, on croirait lire parfois du Luther ou du Calvin.⁴⁸¹

Mais Dingli n'explore pas ces remarques prometteuses de façon intéressante, préférant finalement le sentier (déjà bien balisé) de l'inadaptation psychologique de Robespierre⁴⁸². Ainsi, Dingli maintient que Robespierre se raccrocha aux croyances du culte de l'Être suprême comme une sorte de défense personnelle contre les insuffisances émotionnelles de sa propre vie. Dingli voit Robespierre comme explorant des questions philosophiques fondamentales, mais seulement pour compléter l'exploration de ses obsessions personnelles :

Tout en déclinant ses obsessions personnelles, Robespierre en vient à énumérer des questions philosophiques fondamentales.⁴⁸³

Dingli a raison de mentionner le fait que, des deux articles principaux du nouveau culte de l'Être suprême, seulement un est nouveau. La croyance en

⁴⁷⁹ *Ibid.* p. 459.

⁴⁸⁰ *Ibid.* p. 459.

⁴⁸¹ *Ibid.* p. 468.

⁴⁸² *Ibid.* p. 465.

⁴⁸³ *Ibid.* p. 472.

un Etre suprême – sous ce titre précis – était déjà présente dans les constitutions françaises de 1791 et 1793⁴⁸⁴. Dingli souligne également que le reste du décret du 18 floréal an II / 7 mai 1794 est « un ensemble de généralités »⁴⁸⁵. Ce que Robespierre rajouta unilatéralement comme étant la croyance dans l'immortalité de l'âme, une croyance qui était pour lui nécessaire :

Maximilien, encore une fois, n'est pas hostile à la destruction du culte, mais il veut préserver l'essentiel, d'où la nécessité d'agir par étapes.⁴⁸⁶

Mais pour Dingli, Robespierre fait cet ajout vital d'immortalité dans le seul but de se donner la possibilité de mettre en scène ses propres obsessions de martyr de la République. Dans toute une section de son livre, Dingli énonce une théorie selon laquelle le désir secret de Robespierre était de mourir en martyr⁴⁸⁷. Le paragraphe suivant décrit cette vision de Dingli :

L'un des reproches les plus virulents que Robespierre adressait aux iconoclastes et aux athées était de nier l'immortalité de l'âme. Nous savons quel espoir Maximilien et les Purs plaçaient dans cette consécration finale. La mort donnait un sens à la vie, elle la magnifiait pour les siècles des siècles. C'était la compensation suprême, le but final qui venait remplacer tous les plaisirs terrestres auxquels il avait fallu renoncer. Puisque la vie était si décevante, que l'amour des hommes était une chose impossible, du moins ferait-on de sa propre mort un beau et interminable voyage, un temps de grâce et de grandeur. Mais les Purs ne se limitaient pas à leur finitude personnelle. Ils faisaient aussi et surtout du prosélytisme ; ils souhaitaient enseigner les vertus de la *Belle Mort* héroïque à leurs concitoyens, du moins à ceux qui suivaient leur parole. Le culte du héros mort permettait de transcender l'individu, de l'arrimer à la Patrie,

⁴⁸⁴ Voir L. Duguit, H. Monnier et R. Bonnard, *Les Constitutions et les principales lois de la France depuis 1789*, 7^{ème} édition par Georges Berlia, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1952, p.1 : *Constitution française du 3 septembre 1791 et déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Préambule : « En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Etre Suprême, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen. » et p. 62 : *Acte constitutionnelle du 24 juin 1793 et déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Préambule : « En conséquence, il proclame, en présence de l'Etre suprême, la déclaration suivante des droits de l'homme et du citoyen. »

⁴⁸⁵ Dingli, *Robespierre*, p. 474.

⁴⁸⁶ *Ibid.* p. 473.

⁴⁸⁷ *Ibid.* pp. 475 et s., « La Belle Mort, acte II : le culte du héros et le suicide ».

de le lier à la collectivité par l'engagement de son sacrifice personnel. Et en cela, le message serait durable.⁴⁸⁸

Peut-on raisonnablement suivre Dingli sur ce chemin ? Robespierre a peut-être nourri dans son âme un désir profond de se sacrifier pour la République ; l'opposition déclarée de Robespierre contre la « nouvelle trinité » des martyrs de la République a peut-être été inspirée par l'envie, et par le désir d'assurer que son propre sacrifice serait vu par les générations à venir comme l'acte suprême qui a construit la République française ; Robespierre a peut-être nommé par erreur la nouvelle confession le « culte de l'Être suprême », et il aurait peut-être préféré l'appeler le « culte du héros », ou même « le culte de Maximilien ».

Toutefois, nous considérons que cette analyse ne peut être suivie que si l'on considère que les remarques de Robespierre à propos des questions générales ne sont motivées que par des considérations particulières, voire par des considérations purement personnelles. Mais nous n'avons aucune raison de faire cette supposition ; par contre (comme nous le verrons) nous pensons qu'il convient de prendre au sérieux les références de Robespierre pour l'intérêt général.

Ainsi, Dingli semble céder à une sorte de psycho-histoire plaisante à lire, mais qui, de manière injustifiée, réduit Robespierre au statut de fantaisiste psychotique.

Une hypothèse antithétique de celle de Dingli se trouve dans l'étude de Jean Deprun⁴⁸⁹. Selon lui, Robespierre n'est pas la victime offerte en sacrifice décrite par Dingli, mais plutôt le grand-prêtre lui-même. Dans un cadre

⁴⁸⁸ *Ibid.* p. 475.

⁴⁸⁹ Jean Deprun, « Robespierre, Pontife de l'Être Suprême : Note sur les aspects sacrificiels d'une fête (1794) » dans : Jean Ehrard et Paul Viallaneux (éditeurs), *Les fêtes de la Révolution, Colloque de Clermont-Ferrand (juin 1974)*, Paris, Société des Études robespierristes, 1977, pp. 485-491. Voir aussi, Deprun, « A la fête de l'Être suprême, les noms divins dans deux discours de Robespierre » dans : AHRF, avril-juillet 1972, pp. 172-176.

conceptuel établi par M. Mauss qui considère la liturgie publique comme la mise en scène de thèmes relatifs au sacrifice⁴⁹⁰, Deprun voit dans la fête de l'Être suprême de David un exemple de ce sacrifice. Deprun admet que cette explication semble paradoxale, mais est toutefois convaincu d'avoir raison :

Nous voilà, pensera-t-on, bien loin de la fête de l'Être suprême [...] Il nous semble, au contraire, que nous venons d'en faire l'exacte description et, du même coup, de valider l'imputation qui donne titre à notre Note.⁴⁹¹

Il se justifie en avançant trois raisons⁴⁹² :

1. A la fête de l'Être suprême du 20 prairial an II, une victime fut immolée en public. Il ne s'agissait pas de Robespierre, mais de la statue de l'athéisme. Ceci est une théophanie puisque aucun autre symbole ne pourrait être plus théophanique que cette immolation de la statue de l'athéisme.
2. Nous pouvons voir, dans le recours de Robespierre à la Sagesse et dans l'apparition de la Sagesse des cendres de l'athéisme, des allusions claires à la sagesse biblique, une représentation parmi les hommes de l'activité, du pouvoir et de la présence de Dieu⁴⁹³.
3. Les décorations extérieures des maisons de Paris sacralisent la ville toute entière. De la même manière, les habits spécifiques que portent les participants à la fête, les feuilles de chêne, les fruits et les fleurs en particulier, sont des symboles de fécondité.

Ces arguments amènent Deprun à conclure en premier lieu qu'il y a une forte corrélation entre les propositions de Robespierre pour le culte de l'Être suprême dans son discours du 18 floréal an II et la réalisation par David de la

⁴⁹⁰ Voir H. Hubert et M. Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. » 1899, réédité dans M. Mauss, *Oeuvres*, Paris, 1968, tome 1, pp. 192-307.

⁴⁹¹ Deprun, « Robespierre, Pontife de l'Être Suprême : Note sur les aspects sacrificiels d'une fête (1794) », p. 487.

⁴⁹² En fait, Deprun en avance cinq raisons dans *ibid.*, pp. 487-489 ; mais en raison de quelques chevauchements, nous les avons simplifiées.

⁴⁹³ Ainsi voir Proverbes, chap. 8, 22-31.

fête de l'Être suprême le 20 prairial an II :

[Au 20 prairial], Robespierre aurait seulement donné une forme concrète, iconique, dramatisée, aux enseignements du Rapport du 18 floréal.⁴⁹⁴

Deprun conclut également que ces « enseignements » proposés par Robespierre se rapportent à son rôle de « sacrificateur » national :

Devenues Jardin national, les ci-devant Tuileries peuvent accueillir le sacrifiant (le peuple) et le sacrificateur (Robespierre).⁴⁹⁵

Nous pouvons émettre les critiques suivantes à l'égard de la théorie de Deprun.

Tout d'abord, son analyse est incohérente. En effet, tout en avançant une interprétation sacrificielle du culte et de la fête de l'Être suprême, Deprun défend aussi une simple explication politique. Il écrit par exemple que « Le premier discours [de Robespierre aux Tuileries] enrôle, en effet, l'Être suprême dans les armées de la République ⁴⁹⁶».

Même en se contentant d'une explication sacrificielle, les arguments de Deprun n'indiquent pas tant un « sacrifice » qu'une « théophanie » ou simplement un « culte ». Ces termes sont très différents. En effet, ni l'apparition de la Sagesse, ni les vêtements des participants ne se rapportent spécifiquement à un sacrifice. Des preuves avancées par Deprun, seule l'immolation de l'athéisme est directement liée à un sacrifice.

Néanmoins, l'idée de Deprun selon laquelle Robespierre est le « sacrificateur » et pas la victime, le prêtre et pas l'agneau, est au moins aussi cohérente que l'opinion de Dingli qui voit Robespierre comme la victime du sacrifice. Ces deux interprétations sont tout aussi plausibles, ou tout aussi

⁴⁹⁴ Deprun, *op. cit.* p. 489. Nous disputons les conclusions de Deprun.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 488.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 490.

invraisemblables.

E. Graeme Fife

Fife est un auteur qui, ayant consacré sa vie à l'étude de la Révolution française, illustre cette démarche britannique instituée par Burke qui voit en la Révolution un déchaînement des comportements et sentiments les plus barbares que l'humanité ait connus, par opposition à l'accompagnement plus lent, plus modéré et plus conservateur des réformes sociales en Grande-Bretagne.

Fife dresse l'inventaire des nombreux exemples de violence civile haineuse et barbare qui se déroulèrent en France durant la Convention nationale. En effet, sa description minutieuse et détaillée des exactions brutales de Jean-Baptist Carrier, alors représentant en mission en Vendée, est bouleversante⁴⁹⁷.

Pour Fife, Robespierre représente l'apogée de l'infamie révolutionnaire française. Fife entame sa description de la psychose de Robespierre au début de son analyse de la Terreur. Elle commence dès l'affaire Dupond, comme le montre le long extrait du plaidoyer de Robespierre que cite Fife avant d'ajouter cette interprétation :

In the peroration of his defence, Robespierre voiced the profound indignation which informed so much of his thinking.⁴⁹⁸

Pourtant, la citation originale de Robespierre n'affiche aucune indignation. Celui-ci ne fait que souligner sa foi en un Etre infini, créateur de l'univers, qui ne désire que la perfection humaine⁴⁹⁹. Nous pouvons d'ores et déjà voir Fife tomber dans la description facile d'un Robespierre psychologiquement

⁴⁹⁷ Voir Graeme Fife, *The Terror: The Shadow of the Guillotine: France 1792-1794*, Londres, Portrait, 2004, p. 184 et s.

⁴⁹⁸ *Ibid.* p. 15.

⁴⁹⁹ On pourrait voir, dans cette citation, la confiance chez Robespierre en le contrat social rousseauiste, ainsi qu'en la jurisprudence universelle leibnizienne, plutôt que l'« indignation » vue par Fife.

dérangé. Sa description la plus complète de Robespierre apparaît comme suit :

On to every other member of the Convention, Jacobins, even the CPS [Comité de Salut public] itself, he [Robespierre] projected the formidable apparatus of his own paranoia, his own suspicious nature, his fragile psyche, the brittleness of his own temperament. Knowing that he was beyond reproach, the rest of them, who were very far from spotless, felt the constant dart of his eye, the incessant pulse of his suspicion, the readiness of his finger to point accusation. The solitary who never played with the other pupils at the Oratorian school, the prissy lawyer of Arras who lived with his sister, the revolutionary whose moral stand had from the beginning been as untouchable as he himself shrank from human touch, human warmth, any intimacy, now glided into the wings of a theatre of violence whose terrible acts he directed but never joined; like a puppet-master he pulled strings and others jerked and danced at his silent behest when he chose, at the behest of his fulminations against their cowardice, their treachery, their diseased morals. In the French fairgrounds, the try-your-strength machines are called Turk's Heads. The name goes for butt, scapegoat, whipping boy. These were Robespierre's routine fodder, the flexible men, the venal, the impure men who had failed his own purist vision. At them he shied his barbs of contempt.⁵⁰⁰

Après cette entrée en matière, les insultes de Fife déferlent, et il présente Robespierre comme un dandy :

"We sansculottes," he [Robespierre] said, standing before them in silk breeches and coat and powdered wig, the very model of a muscadin of Lyon.⁵⁰¹

Robespierre est ensuite décrit comme un piètre orateur :

One observer said that "Robespierre had no real eloquence until he had lived in familiarity with that of Saint-Just".⁵⁰²

Mais surtout, Robespierre est présenté comme un Tartuffe collet-monté :

⁵⁰⁰ *Ibid.* p. 143.

⁵⁰¹ *Ibid.* p. 144.

⁵⁰² *Ibid.* p. 155.

He [Carrier] lived modestly and, like Robespierre, prided himself on being incorruptible, like the Roman prig Cato, unbribable.⁵⁰³

Fife embrasse une théorie au sujet de Robespierre qui lui accorde le statut d'homme malade, dérangé et violent.

Fife consacre un chapitre de son ouvrage à « The Supreme Being », mais semble réticent à mener toute analyse théologique. En effet, il ne tente même pas d'étudier le culte de l'Être suprême en tant que phénomène intellectuel ou d'aller au delà de sa constatation selon laquelle Robespierre faisait preuve d'une « toleration of old-regime Catholicism / tolérance du catholicisme de l'Ancien régime⁵⁰⁴ », ce qui constitue une analyse hautement discutable.

Fife nous laisse avec une grande question restée sans réponse. En effet, il souligne les similitudes entre les idées de psychopathes révolutionnaires, tels que Carrier et Robespierre, et expose les opinions anti-religieuses des représentants de la déchristianisation. Toutefois, Fife n'examine à aucun moment les raisons pour lesquelles Robespierre était en profond désaccord avec les croyances et les principes religieux des responsables de la déchristianisation, en dépit de leur affinité politique. Les déchristianisateurs étaient patriotes, républicains, anti-royalistes, de fervents Français et de fidèles partisans des Lumières, et, pourtant, Robespierre les détestait. Robespierre n'était pas pour autant un réactionnaire religieux déterminé à rétablir le catholicisme sous une forme ou une autre, puisqu'il ressentait également de l'aversion pour le catholicisme.

Fife n'étudie pas la tentative de Robespierre de reformer la religion en France, même dans un ouvrage aussi détaillé et prolixe qui traite explicitement de la France de l'an 1794.

⁵⁰³ *Ibid.* p. 196.

⁵⁰⁴ *Ibid.* p. 390.

F. L'influence de Saint-Just sur la religion de Robespierre

1. La religion de Saint-Just

Certains travaux sur Saint-Just omettent de mentionner sa conception religieuse⁵⁰⁵. Ainsi, Claire Cioti a-t-elle consacré des chapitres de son *Saint-Just* à la fois au culte de l'Être suprême et aux *Institutions républicaines*, mais n'a jamais rapproché Saint-Just du culte de l'Être suprême, ni de la religion dans son étude des *Institutions républicaines*⁵⁰⁶.

D'autres travaux voient la religion comme une composante de la personnalité de Saint-Just, mais ils n'y accordent que peu d'importance :

Ses doutes [religieuses], il les précise en définissant le sacré qui pour lui n'est ni celui de la Raison des philosophes du Siècle des Lumières ou de Montesquieu ni le sacré religieux.⁵⁰⁷

Egalement :

Ces critiques n'ont rien d'original. Saint-Just ne nie pas Dieu, mais combat ses représentants comme J.-J. Rousseau.⁵⁰⁸

Pourtant, l'examen de l'œuvre de Saint-Just fait apparaître une conviction religieuse arrêtée et novatrice⁵⁰⁹, comme le démontre cet extrait d'un discours de Saint-Just contre Danton :

⁵⁰⁵ Voir, M. Dommanget, *Saint-Just*, ré-éd. 1971 ; E. Fleury, *Saint-Just et la Terreur*, 2 tomes, 1852 ; J.-P. Gross, *L'oeuvre de Saint-Just*, 1967 ; A. Ollivier, *Saint-Just ou la force des choses*, 1955 ; B. Vinot, *Saint-Just*, 1985 ; AHRF, *Actes du colloque Saint-Just*, 1967.

⁵⁰⁶ Voir Claire Cioti, *Saint-Just*, Paris, Nouvelles éditions Debresse, 1991, pp. 250-252 et 211-213.

⁵⁰⁷ Albert Ladret, *Saint-Just, ou les vicissitudes de la vertu*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1989, p. 159.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁰⁹ Voir Saint-Just, *Oeuvres complètes*, édition établie et présentée par Anne Kupiec et Miguel Abensour, Paris, Gallimard, 2004.

On attaqua l'immortalité de l'âme, qui consolait Socrate mourant. On prétendait plus : on s'efforça d'ériger l'athéisme en un culte plus intolérant que la superstition. On attaqua l'idée de la Providence éternelle, qui, sans doute, a veillé sur nous. On aurait cru que l'on voulait bannir du monde les affections généreuses d'un peuple libre, la nature, l'humanité, l'Être suprême, pour n'y laisser que le néant, la tyrannie et le crime.⁵¹⁰

Ici, Saint-Just est on ne peut plus explicite : l'erreur commise par Danton et ses associés est d'ordre moral et religieux. Les seules doctrines religieuses citées par Saint-Just sont la divine providence et l'immortalité de l'âme. Celles-ci sont liées aux valeurs humaines que sont l'affection, la générosité, la nature et l'humanité. Les nier serait synonyme de nihilisme, de tyrannie et de crime.

Ces sentiments conduisent Saint-Just (probablement peu de temps avant son rapport contre Danton) à faire des propositions concrètes pour une religion d'Etat, dans le chapitre de ses *Institutions républicaines*⁵¹¹ traitant des « institutions morales » :

Le peuple français reconnaît l'être suprême et l'immortalité de l'âme.
Les premiers jours de tous les mois sont consacrés à l'éternel.
Tous les cultes sont également permis et protégés.
Les temples publics sont ouverts à tous les cultes.

[...]

L'âme immortelle de ceux qui sont morts pour la patrie, de ceux qui ont été bons citoyens, qui ont chéri leur mère et leur père et ne les ont jamais abandonnés, est dans le sein de l'éternel.⁵¹²

Cette ébauche de projet de culte national est étoffée dans le chapitre intitulé

⁵¹⁰ *Rapport au nom du Comité de salut public et du Comité de sûreté générale, sur la conjuration ourdie depuis plusieurs années par les factions criminelles pour absorber la Révolution française dans un changement de dynastie ; et contre Fabre d'Eglantine, Danton, Philippeaux, Lacroix et Camille Desmoulins, prévenus de complicité dans ces factions et d'autres délits personnels contre la liberté, présenté à la Convention nationale le 11 germinal an II (31 mars 1794), dans *ibid.*, p. 706 et s.*

⁵¹¹ Pour les *Institutions républicaines*, voir *ibid.*, p. 1 085 et s. On ignore la date de la composition de cet ouvrage, qui paraît d'être écrit entre fin 1793 et début 1794 : voir *ibid.*, pp. 1 085-1 087.

⁵¹² *Ibid.*, p. 1 013.

« Proclamation solennelle des lois générales » dans les *Institutions républicaines* :

Le premier jour du mois de germinal, la république célébrera la fête de la divinité de la nature et du peuple.

Le premier jour du mois floréal, la fête de la divinité, de l'amour, et des époux.

Le premier jour du mois prairial, la fête de la divinité et de la victoire.

Le premier jour du mois messidor, la fête de la divinité et de l'adoption.

Le premier jour du mois thermidor, la fête de la divinité et de la jeunesse.

Le premier jour du mois fructidor, la fête de la divinité et du bonheur.

Le premier jour du mois vendémiaire, la fête de la divinité et de la vieillesse célébrée dans les temples.

Le premier jour du mois brumaire, la fête de la divinité et de l'âme immortelle célébrée dans les temples.

Le premier jour du mois frimaire, la fête de la divinité et de la sagesse célébrée dans les temples.

Le premier jour du mois nivôse, la fête de la divinité et de la patrie célébrée dans les temples.

Le premier jour du mois pluviôse, la fête du travail⁵¹³ célébrée dans les temples.

Le premier jour du mois ventôse, la fête de la divinité et des amis célébrée dans les temples.⁵¹⁴

Il est manifeste, dans les *Institutions républicaines*, que Saint-Just est attaché à une religion qui prône l'adoration de la divinité et le respect des structures sociales conventionnelles, mais aussi l'importance de la postérité de la République et des âmes individuelles.

2. Saint-Just et Robespierre

On peut noter une grande similitude entre la terminologie religieuse utilisée par Robespierre et celle de Saint-Just. Cela pas surprenant car les deux hommes étaient très proches.

⁵¹³ Saint-Just n'inclut aucune référence à la divinité pour la fête de pluviôse, ce qui nous semble une simple faute de sa part.

⁵¹⁴ Saint-Just, *Oeuvres complètes*, édition établie et présentée par Anne Kupiec et Miguel Abensour, Paris, Gallimard, 2004, p.1 118.

Leur amitié débuta avec une lettre que Saint-Just envoie à Robespierre de Blérancourt le 19 août 1790 et dans laquelle il sollicite son aide afin de rédiger une adresse. Cette lettre, décrite par Ladret comme une « lettre respectueuse, obséquieuse même, [qui] atteste l'admiration qu'il porte à son aîné⁵¹⁵ », scella une amitié solide entre les deux hommes.

La nature réelle de l'amitié entre Saint-Just et Robespierre a fait l'objet de nombreuses spéculations universitaires. Selon Albert Mathiez, une étroite amitié liait Saint-Just et Robespierre : Mathiez affirme en effet qu'ils ont rédigé ensemble les rapports du 8 ventôse (sur la loi du 8 ventôse), du 23 ventôse (sur les factions à l'étranger), du 27 ventôse (contre Hérault de Sechelles) et du 2 germinal (contre Danton). Ladret s'appuie sur des similitudes dans leur personnalité, attestées par d'autres érudits, pour démontrer que Saint-Just et Robespierre partageaient une propension à différentes « ferveurs froides »⁵¹⁶ : tous deux étaient chastes, solitaires, des avocats petit-bourgeois vouant une admiration au monde hellénique, mais l'un et l'autre étaient aussi des victimes de tendances paranoïaques.

Cette similarité est mise en question par d'autres spécialistes. Pour Françoise Kermina, Saint-Just n'est que le « faire-valoir » de « l'athlète Robespierre », Saint-Just incarnant l'élève et Robespierre le maître⁵¹⁷. Pour A. Ollivier, par contre, Robespierre et Saint-Just étaient d'éternels rivaux ; selon lui, Robespierre faisait preuve d'une incessante jalousie envers un Saint-Just plus doué que lui⁵¹⁸.

⁵¹⁵ Ladret, *op. cit.*, p. 244.

⁵¹⁶ Ladret met en parallèle les questions de Max Gallo à propos de Robespierre (à savoir, comment le pusillanime Robespierre en est-il arrivé à faire preuve d'autant d'ardeur religieuse ?) et celles d'Albert Soboul à propos de Saint-Just (Comment Saint-Just est-il passé de son soutien à la Constitution de 1791 dans son *Esprit de la Révolution* à un républicanisme des plus passionnés et intransigeants dans ses *Institutions républicaines* ?). Ces questionnements analogues sont révélateurs, selon Ladret, des personnalités similaires de Saint-Just et Robespierre. Voir Ladret, *op. cit.* pp. 244-245.

⁵¹⁷ Françoise Kermina, *Saint-Just : la Révolutions aux mains d'un jeune homme*, Paris, Perrin, 1982.

⁵¹⁸ Albert Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, Paris, Gallimard, 1954.

Peu importe ces débats, il est évident, dans son dernier discours prononcé à la Convention nationale le 9 thermidor, que Saint-Just soutient Robespierre, même jusqu'à sa mort :

Je le [Robespierre] défends parce qu'il m'a paru irréprochable et je l'accuserais lui-même, s'il devenait criminel.⁵¹⁹

3. La religion de Saint-Just par rapport à celle de Robespierre

Il y a des coïncidences manifestes entre les formules religieuses utilisées par Saint-Just dans les *Institutions républicaines* et celles de Robespierre dans son discours et son décret du 18 floréal, comme en attestent ces extraits du décret, qui démontrent une influence étroite entre les deux révolutionnaires :

Art. I. Le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême, et l'immortalité de l'âme.

IV. Il sera institué des fêtes pour rappeler l'homme à la pensée de la Divinité, et à la dignité de son être.

VI. La République française célébrera tous les ans les fêtes du 14 juillet 1789, du 10 août 1792, du 21 janvier 1793, du 31 mai 1793.

VII. Elle célébrera, aux jours des décadis, les fêtes dont l'énumération suit [Partie] :

- A l'Être suprême et à la Nature.
- Au Peuple français.
- A l'amour de la Patrie.
- A la Gloire et à l'Immortalité.
- A l'Amitié.
- A l'Amour.
- A la Foi conjugale.
- A la Jeunesse.
- A la Vieillesse.
- A l'Agriculture.
- A l'Industrie.

⁵¹⁹ Saint-Just, *Oeuvres*, p. 772.

Au Bonheur.⁵²⁰

XI. La liberté des cultes est maintenue conformément au décret du 18 frimaire.

XV. Il sera célébré le 20 prairial prochain une fête nationale en l'honneur de l'Être suprême.⁵²¹

Les similitudes entre Saint-Just et Robespierre sont frappantes. On peut ainsi noter que l'article I du décret est formulé d'une manière quasi-identique aux « Institutions morales » de Saint-Just : « Le peuple français reconnaît l'être suprême et l'immortalité de l'âme ». Il est manifeste que Robespierre et Saint-Just avaient la même vision de la religion, allant jusqu'à partager le même credo étroit fondé sur ces deux concepts.

Il est moins facile de distinguer ce qui, des *Institutions républicaines* ou du discours et décret du 18 floréal, fut rédigé en premier. Il est cependant très probable que Saint-Just devança Robespierre⁵²².

Si on considère que Saint-Just et Robespierre discutaient de questions religieuses, et que les écrits religieux de Saint-Just furent rédigés avant le discours du 18 floréal de Robespierre, l'influence de Saint-Just sur ce dernier dans le domaine de la religion semble alors probable.

Deux points principaux découlent de cette influence.

Tout d'abord, il est maintenant clairement établi que ce que l'on avait autrefois nommé « l'explication freudienne » du culte de l'Être suprême est erronée. Ainsi, l'argumentation de Laurent Dingli intègre le fait que

⁵²⁰ Nous n'avons pas mentionné dans cet inventaire les fêtes qui ne sont pas communes aux listes de Saint-Just et Robespierre, et qui ne nous semblent pas pertinentes pour comparer leurs conceptions religieuses. Notons aussi que la liste de Saint-Just comporte les fêtes suivantes qui ne figurent pas sur celle de Robespierre : la victoire; l'adoption; la sagesse.

⁵²¹ Robespierre, *Oeuvres*, X, pp. 462-465.

⁵²² A. Kupiec et M. Abensour datent les *Institutions républicaines* entre l'automne de 1793 et juillet 1794 voir Saint-Just, *Oeuvres*, p. 1 085. Evidemment, Robespierre avait écrit son discours avant qu'il l'a prononcé le 7 mai 1794.

Robespierre lui-même s'est fondé sur une croyance déiste en l'Être suprême qui était commune au dix-huitième siècle ; puis Robespierre l'a augmentée d'une nouvelle croyance en l'immortalité de l'âme, aux seules fins de fonder sa propre foi en l'abnégation pour la République sur l'assurance d'une vie éternelle. Toutefois, étant donné que Saint-Just avait avancé ce principe de l'assurance de l'immortalité avant que Robespierre ne le fit, nous sommes confrontés à une alternative. Soit nous devons attribuer et à Robespierre et à Saint-Just une névrose commune face à la mort, soit il nous faudra rejeter l'hypothèse de Dingli. Cette dernière option semble naturellement plus justifiée. Une justification du culte de l'Être suprême expliquée par une névrose psychologique liée au désir particulier de Robespierre d'un sacrifice suivi de la vie éternelle semble exclue du fait de la teneur similaire des credo de Saint-Just et de Robespierre.

Le deuxième point est relatif aux différences de conceptions religieuses de Saint-Just et Robespierre, en dépit de leur similitude. Ladret dépeint cette différence de la sorte :

Il [Saint-Just] ira plus loin que Robespierre dans le culte de l'Être suprême. Mais ce qui distingue la position de Saint-Just de celle de Robespierre, c'est qu'elle s'attache davantage à l'Éternité.⁵²³

Nous ne pouvons pas considérer l'analyse de Ladret comme étant exacte : nous identifierons plutôt les différences entre les conceptions religieuses de Saint-Just et Robespierre de la manière suivante :

L'analyse de la conception religieuse de Saint-Just nous conduit à trois grandes conclusions :

1. Cette conception est naïve et informe.
2. Cette conception n'est, par ailleurs, que purement liturgique. Saint-Just ne fait que proposer des célébrations dans ses *Institutions*

⁵²³ Ladret, *op. cit.*, p. 161.

républicaines. Dans son rapport contre Danton, il constate la relation entre l'immortalité de l'âme et d'autres vertus nécessaires. Pourtant, Saint-Just n'essaie pas d'expliquer de quelle manière l'immortalité de l'âme est liée aux vertus humaines⁵²⁴.

3. Cette conception religieuse est particulière et patriote. En effet, les fêtes qu'il prône sont en rapport avec les questions et les victoires nationales. Seule l'immortalité de l'âme elle-même va au-delà du pragmatisme de cette préoccupation nationale, mais Saint-Just n'explique pas comment.

Certains aspects du décret du 18 floréal de Robespierre trahissent une conception religieuse très différente de celle des *Institutions républicaines* de Saint-Just, si l'on considère ces articles :

II. Il reconnaît que le culte digne de l'Être suprême est la pratique des devoirs de l'homme.

III. Il met au premier rang de ces 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 personne.

VII. [Partie]:

- Au Genre humain.
- Aux Bienfaiteurs de l'humanité.
- A la Liberté et à l'Égalité.
- A la Liberté du Monde.
- A la Vérité.
- A la Justice.
- A la Bonne foi.
- Au Désintéressement.
- Au Stoïcisme.
- Au Malheur.
- A la Postérité.⁵²⁵

Robespierre a une conception de la religion bien différente de celle de Saint-

⁵²⁴ Voir la note 510 ci-dessus.

⁵²⁵ Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 462-464.

Just sur ces trois points :

1. Robespierre est bien plus prolixe au sujet de la religion et fournit ainsi davantage de détails.
2. Sa conception religieuse n'est résolument pas liturgique, malgré sa création d'un culte de l'Être suprême. L'article II ci-dessus spécifie que le culte de l'Être suprême consiste en la pratique des devoirs de l'homme. Sa conception est aussi plus large que celle de Saint-Just.
3. Les articles III et VII ci-dessus soulignent la grande étendue de la conception de la religion de Robespierre comparée à celle de Saint-Just. Les devoirs qui constituent le véritable culte incluent le respect envers les faibles, la défense des opprimés, la générosité et un grand sens de la justice avec autrui. La liste des fêtes de l'année inclut des fêtes générales célébrant l'humanité, la liberté, l'égalité, la vérité, la justice et la bonne foi, etc., plutôt que les fêtes purement nationales proposées par Saint-Just. Le champ de la religion de Robespierre est plus universel que celle de Saint-Just.

A la lumière de ces remarques, nous ne pouvons être d'accord avec Ladret. Certes, Saint-Just et Robespierre partageaient une croyance en l'immortalité de l'âme. Cependant, Saint-Just s'attache à l'idée d'éternité d'une manière peu méthodique. Quant à Robespierre, il lie l'immortalité de l'âme à une justice éternelle et universelle, ce qui reflète peut-être les trois années de formation en droit qu'il a suivi, contrairement à Saint-Just. Celui-ci apparaît comme un théologien amateur face à un Robespierre juriste.

V. L'explication mystique

A. Henri Grégoire

Henri Grégoire est un évêque constitutionnel qui demeura fidèle à sa vocation épiscopale à travers la Révolution. L'expression « politique » de son catholicisme était gallican, mais doctrinalement, il était catholique de métaphysique traditionaliste et n'avait aucune sympathie pour le culte de l'Être suprême.

Son *Histoire des sectes religieuses*⁵²⁶ est une vaste collection de comptes rendus des témoins oculaires des pratiques religieuses pendant la Révolution, y compris de nombreuses anecdotes humoristiques. Grégoire utilise ces témoignages pour renforcer son point de vue selon lequel le culte de l'Être suprême ne constituait en aucun cas une proposition religieuse sérieuse :

Nous verrons cette loi [du 18 floréal an II] devenir la base de la théophilanthropie, car c'est de là que date réellement le déisme organisé en culte public.⁵²⁷

Le problème, selon nous, est que cette opinion de Grégoire (à savoir que le culte de l'Être suprême était précurseur de la théophilanthropie) lui fait réinterpréter de manière anachronique le culte de l'Être suprême comme culte, non pas théiste, mais à la lumière de la théophilanthropie, déiste. Ainsi, Grégoire considère que l'« Être suprême » n'est pas « Dieu » ; pour appuyer cette opinion, il cite le témoignage d'un tel citoyen, présent à une réunion d'une commune non spécifiée, qui pensait sincèrement qu'il était là pour élire un membre de cette commune comme étant l'Être suprême⁵²⁸. C'est une

⁵²⁶ Henri Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, 1828.

⁵²⁷ *Histoire*, I, p. 101.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 102.

histoire pittoresque, mais cela ne diminue aucunement la pensée française très claire du XVIIIe siècle qui est que l'un des noms donné à Dieu est l'Être suprême : ceci est l'intention manifeste des préambules des Constitutions de 1791 et 1793, qui chacune utilisent le terme d'Être suprême en faisant référence à Dieu⁵²⁹.

Grégoire donne des comptes rendus exhaustifs des événements du 20 prairial an II, mais il ne se livre aucune analyse de ces faits. Il donne des descriptions détaillées de la façon dont les fêtes de l'Être suprême furent célébrées à travers la France ; mais il ne peut s'empêcher de se concentrer sur l'aspect anecdotique des événements, et jamais il ne considère ce culte comme pouvant relever d'une quelconque philosophie religieuse. Aussi cite-t-il, afin de les ridiculiser, les inscriptions sur les statues placées sur le Champs-de-Mars à la fête de l'Être suprême :

« Honorer la divinité et punir les rois c'est la même chose. »

A côté de :

« Laissons les prêtres et retournons à la divinité. »

Et :

« Le Dieu de la nature n'est pas le Dieu des prêtres.⁵³⁰ »

Mais il ne voit pas dans ces inscriptions un débat possible entre deux visions de la religion, l'une comme branche de la politique nationale, l'autre comme étant la recherche d'une vérité métaphysique et d'une consolation.

Plus encore, en ridiculisant longuement les plans de David pour la fête de

⁵²⁹ Grégoire lui-même note que le temple de la Raison à Lille a été renommé le temple de l'Éternel, geste relevant de croyance théiste : voir *ibid.*, p. 106.

⁵³⁰ *ibid.*, p. 104.

l'Être suprême (complexité de la mise en scène des statues des Tuileries – statues représentant l'ambition, l'égoïsme, la discorde et la fausse simplicité, le tout entourant l'athéisme, avec une sixième statue représentant la sagesse qui s'élève de leurs cendres), Grégoire se refuse à envisager que la liturgie grandiloquente de David, sujette à ironie, est un échec en ce sens qu'elle n'a pas réussi à exprimer convenablement les doctrines métaphysiques de Robespierre de l'Être suprême ou de l'immortalité de l'âme⁵³¹.

Comme la plupart des commentateurs, l'abbé Grégoire, ex-évêque constitutionnel se situant dans la lignée de l'historiographie catholique, n'a pas voulu prendre au sérieux le culte de l'Être suprême.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 102 et s.

B. Jacques Bernet

Jacques Bernet est maître de conférences en histoire moderne à l'université de Valenciennes.

Des actes d'un colloque intitulé *Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)* devraient être à même d'offrir un terrain fertile à l'apprentissage de nouveaux éléments concernant le culte de l'Être suprême⁵³². Pourtant, il n'en est rien. Inscrit dans une tradition dont le meilleur exemple est Michel Vovelle, le recueil d'essais se concentre uniquement sur la phénoménologie d'expressions révolutionnaires d'anciennes et de nouvelles religions, et non sur leur philosophie. Dans un travail reposant sur la pratique plutôt que sur la théorie, cela n'a rien d'étonnant.

Toutefois, la contribution de Bernet nous paraît importante pour au moins deux raisons, sans même tenir compte de l'attention qu'il accorde aux circonstances particulières du culte de l'Être suprême dans l'Oise⁵³³.

Tout d'abord, il propose un résumé désorienté des théories sur le culte :

On s'est interrogé à juste raison sur l'opportunité de cette initiative [du culte de l'Être suprême] et sur la réalité des convictions religieuses de « l'Incorruptible ». Le culte de l'Être suprême n'était pas dénué d'ambiguïtés : on a pu l'interpréter comme une version unifiée et formalisée des cultes révolutionnaires, telle que réclamaient de nombreuses voix dans le camp républicain, mais aussi y voir une mise en cause complète de la déchristianisation, sinon un prélude à la restauration des anciennes pratiques religieuses.⁵³⁴

⁵³² P. Lerou et R. Darteville, *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Brépols, CNRS, 1988.

⁵³³ J. Bernet, « Portée et limites du culte de l'Être suprême en l'an II : l'exemple oisien », in P. Lerou et R. Darteville, *op. cit.*, pp. 387-394.

⁵³⁴ *Ibid.* p. 387.

Et :

[...] Robespierre conçut, sans doute trop tardivement, mais non sans l'habileté politique, une sorte de compromis qui correspondait par ailleurs à sa propre perception du sentiment religieux comme moteur de l'individu et comme garant de la morale personnelle et collective.⁵³⁵

Et :

Robespierre prenait aussi le risque de mécontenter tout le monde, d'inquiéter, en les désavouant, des partisans sincères de la Révolution, sans pour autant rallier la masse traumatisée par la persécution violente des anciens cultes.⁵³⁶

Au fil de ces quelques phrases, Bernet résume le dilemme interprétatif perpétuel qui accompagne le culte de l'Être suprême – « Qu'est-ce qui a motivé le culte de l'Être suprême? », mais il ne propose aucune solution ; il se limite ainsi à un simple questionnement.

Sa deuxième contribution est d'étendre au culte la portée de pensées philosophiques antérieures du déisme français classique du dix-huitième siècle. Dans une simple note en bas de page, il interpelle le lecteur avec une possibilité bien plus radicale que le déisme rousseauiste :

On a beaucoup spéculé sur les conceptions religieuses de Robespierre, qui paraissent avoir oscillé entre un déisme rousseauiste et un panthéisme spinozien, faisant référence à la Nature et aux « lois éternelles de la justice et de la raison » (projet de déclaration des droits de l'homme d'avril 1793) ; le discours du 18 floréal nous ferait plutôt pencher vers la seconde interprétation, dans la mesure où il est question de « l'idée d'un Grand Être » [...] « le véritable prêtre de l'Être suprême, c'est la nature ; son temps l'univers ; son culte la vertu. Sans contrainte, sans persécution, toutes les sectes doivent se confondre d'elles-mêmes dans **la religion universelle de la Nature** [...] »⁵³⁷

Il est regrettable que Bernet n'approfondisse pas cette analyse, qui nous

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 388.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 388.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 393, note 5. Le passage en gras est de Bernet.

paraît particulièrement intéressante. L'allusion même à Spinoza enrichit le débat concernant le sérieux du projet religieux de Robespierre. En soutenant l'analyse spinozienne, Bernet place le culte de l'Être suprême dans une catégorie politiquement utile mais religieusement mystique ou, mieux encore, religieusement moniste. De nombreux travaux traitent aujourd'hui encore de l'influence du spinozisme sur la pensée et la société intellectuelle françaises au dix-huitième siècle⁵³⁸. En suggérant Spinoza comme toile de fond du culte de l'Être suprême, Bernet se place dans cette perspective générale.

Il faut saluer cette suggestion de Bernet. Les citations qu'il tire du discours de Robespierre du 18 floréal rappellent en effet les doctrines spinozistes sur la singularité de la substance (appelée « Deus sive Natura ») et l'interconnexion totale de l'univers entier. Toutefois, deux facteurs rendent l'hypothèse spinoziste de Bernet fort peu probable.

Tout d'abord, la singularité de la substance spinozienne a pour conséquence intrinsèque un déterminisme strict. Pour Spinoza, la foi logique en la libre détermination (qui a pour conséquence essentielle la responsabilité de chaque agent personnel pour ses actes volontaires) a été remplacée par un déterminisme qui n'accorde aucune liberté aux choix humains, ceux-ci découlant nécessairement de l'association de la substance au passé, de telle sorte qu'un seul et unique futur serait possible. Il semble donc impossible d'apposer une étiquette spinozienne à l'emphase que met Robespierre sur les droits, les libertés et les devoirs individuels. Robespierre n'était pas un déterministe. Spinoza, lui, l'était.

Ensuite, la doctrine de l'immortalité de l'âme défendue par Robespierre, conçue individuellement et comme un moyen d'assurer la justice individuelle dans une éternité dont chacun aurait fait l'expérience personnellement, est une croyance largement anti-spinozienne. En effet, il est difficilement imaginable de réfléchir à une croyance aussi ouvertement anti-spinozienne

⁵³⁸ Voir J. Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2002, *passim*.

que celle de l'immortalité de l'âme décrite par Robespierre. Ce dernier pensait que l'âme de chacun continuait d'exister après la mort et de jouir des récompenses d'une justice éternelle. Spinoza croyait en une âme unique de l'univers, concept dépouillant de leurs sens les catégories de récompense et de punition éternelles.

Nous rejetterons ainsi sans hésitation aucune l'hypothèse de Bernet, tout en saluant son ingéniosité.

VI. L'insuffisance de ces explications

A. Robert Palmer

Robert Palmer était professeur d'Histoire à Yale puis à Princeton et dix-huitième républicain réputé. Sa contribution au débat sur le culte de l'Être suprême est très précieuse. Parmi de nombreux travaux pertinents, son étude *Twelve who Ruled* présente une analyse complète du travail du Comité de Salut public de 1793 à 1794 et, en particulier, du rôle de Robespierre⁵³⁹.

Palmer nous livre plusieurs explications de la politique religieuse de Robespierre.

Palmer se contente tout d'abord d'avancer une explication politique à la religion de Robespierre, comme le moyen d'assurer l'implantation durable d'une religion en France, à l'aube de la chute du catholicisme :

Robespierre had never objected to Dechristianization in principle. Couthon, who with Maximilien was the most religious member of the Committee, had been a fairly extreme Dechristianizer himself in Puy-de-Dôme. He fell in with Robespierre's ideas after returning from Clermont-Ferrand. He rallied to Robespierre's belief that there should be no crude violence against peaceable Catholics. He accepted Robespierre's view that much of the anti-Christian activity was the atheism which they both abhorred. Real atheism was rare even in those Temples of Reason where the Supreme Being was not worshipped, but the accusation was useful in discrediting the Hebertists. When the Hebertists were disposed of Robespierre and Couthon pushed their own Dechristianizing program, without the abruptness and the vandalism of the Hebertists, with explicit denials of atheism and explicit assurances to law-abiding Catholics, but looking in the long run to the disappearance of revealed Christianity from France. The intensity of their own revolutionary faith made them think

⁵³⁹ R. R. Palmer, *Twelve who Ruled: The Year of the Terror in the French Revolution*, nouvelle édition avec une préface par Isser Woloch, Princeton, Princeton University Press, 2005.

Christianity on the verge of extinction.⁵⁴⁰

Cette opinion transforme le culte de l'Être suprême en un procédé politique simple dont le but est de pérenniser la paix religieuse en France grâce à l'instauration d'un culte civil, certes républicain, mais acceptable pour la majorité catholique.

Ceci n'est toutefois pas la seule opinion de Palmer sur le sujet. Pour lui, le culte de l'Être suprême est une affaire bien plus grande qui implique une définition romantique de la République qui n'était pas unie par la force politique mais par les liens émotionnels qui unissaient les Français. Chacun voyait, en effet, la République comme une création divine :

For despite all the Grand Terror the government of these Hundred Days did not rely chiefly on force. Not marching bands, any more than quick economic returns, were to draw people to the new order. The Committee, in eighteenth century fashion, put its hopes in the diffusion of enlightenment, which meant less a cold persuasion of the intellect than an emotional surging towards truths that make men free. The Revolution was a religion, which reached its apogee on June 8, 1794, when Citizen Robespierre, in the name of the French People, conducted services in honor of the Supreme Being.

Robespierre on this occasion was more priestlike than ever, and the eminence he thus attained, together with whispers that he was planning a personal theocracy, hastened his fall. But the worship of the Supreme Being only realized a common dream. Robespierre was never more representative of the Revolution, never less swayed by an ambition private to himself, than when officiating as hierophant of the Republic.⁵⁴¹

Cette description est une interprétation durkheimienne, alors que Palmer se lance, par endroits, dans une défense du culte de l'Être suprême qu'il dépeint comme l'instrument, non pas d'une philosophie rigide, mais du désir spirituel de tous les Français. Selon son interprétation, la grande cause morale des Français était la République elle-même :

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 326.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 323.

Something more potent and portentous than philosophical deism revealed itself in the Champ de Mars, something that Rousseau, of all eighteenth century writers, would have understood best. Gathered in mass, Revolutionary Paris forgot for a moment its privations and its grievances against the authorities, lifted itself above immediate politics, sensed the thrill of constituting a people, a great kindred of the aged, the blind, the vigorous in years, the girls bashful and unused to appearing in public, the boys who shortly might be dead or mutilated in Belgium. Only a dull eye could miss the fervent humanity in the feast of the Supreme Being. It was a humanity of close brotherhood, fraternity, cohesion, of a social body dedicating itself to a mighty cause, and so was transformed into glorifying of the nation and fierce antagonism to everything outside. Revolutionary France felt a tremendous confidence in itself, sensing itself to be the equal of the combined forces of Europe. Liberty and equality had become matters of national prestige.⁵⁴²

Cette interprétation durkheimienne côtoie celle, plus connue de l'historiographie anglophone, selon laquelle le culte de l'Être suprême était la manifestation extérieure de la psychose intérieure de Robespierre. Palmer ne fait pas preuve d'ironie quand il décrit l'attachement freudien de Robespierre à sa sensibilité religieuse. Pourtant, Palmer contredit manifestement sa propre affirmation selon laquelle le culte de l'Être suprême était un instrument politique et préfère considérer la névrose religieuse de Robespierre comme un élément d'importance capitale :

Robespierre himself, it is more than likely, had never been so happy as on that day. It was the great experience of his life to stand as president of the National Convention, escaped from the assassin's hands, hated by all the wicked, calling the French people to the true God. The eloquence and the brevity of his address reveal the depth of his feeling. His face is said to have lit with an unusual expression of pleasure, and certainly he enjoyed his role, but there is no reason to accept the theory that what he most enjoyed was a new grasp upon power. Maximilien's thoughts soared far above politics as he committed atheism to the flames.⁵⁴³

Toutefois, cette vision coexiste avec son interprétation du culte de l'Être

⁵⁴² *Ibid.*, p. 332.

⁵⁴³ *Ibid.*, pp. 332-333.

suprême comme une manifestation plus large de mysticisme religieux, qui ne concerne pas uniquement Robespierre. Ce mysticisme était analogue à l'esprit religieux qui animait l'ardeur réformatrice de Martin Luther et de Jean Calvin, à savoir le désir de revenir à la pureté originelle de la religion de Jésus et la volonté de la débarrasser de dix-huit siècles de corruption :

There was much in the Revolution recalling the Protestant revolution of the time of Luther and Calvin. Couthon cried out for a religion of God not of priests. Extremists smashed images in churches. Jacobins generally thought well of Jesus, but considered most of Christianity since the first century a corruption of simple truths. Like early Protestants they held religion to be internal, but the doctrine of man's natural goodness relieved them of much wrestling with the soul. Religious individualism expressed itself rather, as with Rousseau and Wordsworth, in a love of solitary walks, in reverie at evening, hearkening to the inner voice, musing on nature, yearning for the absolute and the sublime. Robespierre often held such quiet sessions with himself.⁵⁴⁴

Cette pureté religieuse existait bien au-delà de l'infamie répandue dans la vie politique de la République. Le fait que la fête de l'Être suprême fut rapidement suivie de la loi du 22 prairial et de la Grande Terreur n'a rien à voir avec la vérité mystique de la doctrine de Robespierre. Le Comité de Salut public se chamaillait, alors que la lame de la guillotine tombait encore et encore, mais l'Être suprême demeurait suprême dans son royaume mystique :

The enthusiasm of 20 Prairial was no measure of allegiance to the individuals operating the government. It was so far above politics as to have no effect on the political situation. Robespierre did not become supreme because the Supreme Being was acknowledged, and the surge of fraternity did not exclude quarreling, or that of humanity the guillotine.⁵⁴⁵

Palmer poursuit son analyse en affirmant que le culte de l'Être suprême est un exemple d'une tentative de transmettre au public une philosophie des

⁵⁴⁴ *Ibid.*, pp. 323-324.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 332.

Lumières profonde et aboutie. Palmer défend même l'objet de notre étude en faisant la distinction entre les idées sérieuses des philosophes et de Robespierre dans le culte de l'Être suprême et la mise en scène « absurde » et « vulgaire » imaginée par David pour la fête de l'Être suprême :

Doubtless many of the participants were only excited by a holiday spirit. Doubtless many "aristocrats" were present, fearing to remain away, and giving only a hollow cooperation. It is known that some members of the Convention thought the whole proceeding ridiculous. The rest of Europe could see little but hypocrisy in the piety now publicly displayed. It is easy today, when tastes have changed, to make the apparatus of the occasion, the bouquets, the feathers, the jack-in-the-box Wisdom, seem absurd.

Yet however much planned by art, and imposed by the government, the doings of 20 Prairial expressed something deeper, and were a climax to those festivals which had arisen spontaneously for five years. They were indeed a consummation to the century. Was it not the aim of the *philosophes* to make wisdom arise from the ashes of error, and to free the Supreme Being from the disguises of the God of priests? The *philosophes* would not have enjoyed the festival of Prairial; they would perhaps have found it vulgar and rather noisy, or complained that in detail it was not precisely what they expected. Whether they would have found it naive is more doubtful, and it is certain that the ideas expressed were theirs.⁵⁴⁶

Palmer nous propose donc des explications politiques, durkheimiennes, freudiennes, mystiques et philosophiques du culte de l'Être suprême. Il ne trouve pas que cette variété d'explications est incohérente, il ne fait que juxtaposer les différentes interprétations.

Il y a deux arguments à opposer à la démarche de Palmer.

Le premier est d'admettre que la division des interprétations du culte de l'Être suprême en catégories distinctes (« politiques », « durkheimiennes », « freudiennes », « mystiques », « philosophiques ») est artificielle et académique. Cette approche impose une interprétation limitée, destinée essentiellement à l'adresse des historiens, d'un phénomène historique

⁵⁴⁶ *Ibid.*, pp. 331-332.

complexe. Le culte de l'Être suprême, à l'instar d'autres phénomènes historiques, est peut-être bien, en vérité, un événement historique complexe pour lequel aucune simplification ou généralisation n'est possible. La grande variété des explications livrées par Palmer souligne le fait que le culte de l'Être suprême dépasse toute interprétation, ou du moins, les explications simples des historiens professionnels qui ont tendance à se transformer en explications simplistes.

Le second argument est de voir dans l'analyse de Palmer une confusion intellectuelle qui nous conforte dans notre choix d'analyser méthodiquement le culte de l'Être suprême afin de découvrir à la fois la motivation et la signification de la politique religieuse de Robespierre.

B. Bernard Plongeron

Bernard Plongeron est professeur à l'Institut catholique de Paris et directeur de recherche émérité au CNRS⁵⁴⁷.

Plongeron est un commentateur très fin de la déchristianisation⁵⁴⁸. Grand érudit, il cite à profusion tous les historiens compétents, et tout particulièrement Cobb. La particularité de l'auteur est de s'opposer à la fois aux thèses d'Aulard et à celles de Mathiez sur la religion révolutionnaire et de considérer le conflit entre les deux historiens comme sans objet. Les raisons pour lesquelles Plongeron condamne Mathiez révèlent sa propre thèse. Ayant cité un exemple de la défense de Robespierre par Mathiez suite à une attaque d'Aulard, Plongeron fait remarquer :

Convenons qu'il est difficile d'accumuler autant de malentendus en si peu de mots, de chaque côté [...] Le religieux - du moins ce qu'Aulard donne pour tel - et le politique se confondent comme la notion de « révolutionnaire » se réduit à la phase robespierriste et à l'an II.⁵⁴⁹

Plongeron est très critique au sujet des tentatives, dans l'historiographie de la déchristianisation, de réduire les aspects de la religion à d'autres phénomènes (en particulier politiques). Plongeron considère cette manoeuvre comme un moyen de rendre la déchristianisation (et à vrai dire toute la religion elle-même) plus facile à comprendre et à commenter par les historiens professionnels.

Plongeron nous livre deux exemples de sa critique radicale du débat

⁵⁴⁷ Parmi ses publications, voir Bernard Plongeron, *L'abbé Grégoire et la République des savants*, Paris, Comité des Travaux historiques et scientifiques, 2001 ; *Le clergé français au 18^e siècle*, Paris, Hachette, 1991 ; *Des résistances religieuses à Napoléon, 1799-1813*, Paris, Letouzey et Ane, 2006 ; *Catholiques entre monarchie et république*, Paris, Letouzey et Ane, 1995 ; *L'abbé Grégoire ou l'arche de la fraternité*, Paris, Letouzey et Ane, 1992.

⁵⁴⁸ Voir en particulier Bernard Plongeron, *Conscience religieuse en Révolution*, Paris, Editions Picard, 1969.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 102.

classique sur ce sujet : les auteurs visés sont Mathiez et Soboul.

« C'est la société qui prescrit au fidèle les dogmes qu'il doit croire et les rites qu'il doit observer.⁵⁵⁰ » : Plongeron nous rappelle que cette citation de Mathiez est vivement critiquée par Soboul qui évoque à ce sujet : « l'infirmité méthodologique qu'elle entraîna chez Mathiez »⁵⁵¹ ; en même temps, Plongeron place Soboul dans le même camp néo-positiviste que Mathiez. La critique de fond énoncée par Plongeron est qu'une quantité considérable de documents historiographiques utilisent une grille d'interprétation durkheimienne (qualifiée par l'auteur de simpliste) considérant tous les événements comme étant essentiellement socio-économiques.

Pour Plongeron, l'essai par Soboul de définir la déchristianisation comme étant une foi bi-polaire impliquant d'une part la dénonciation du fanatisme et d'autre part le remplacement du catholicisme par un culte fondé sur la raison fait lui-même partie de cette analyse néo-positiviste et par trop simpliste produisant un résultat non conforme à la réalité. Pour le démontrer, Plongeron indique que la dénonciation du fanatisme et le remplacement du catholicisme évoqués plus haut sont tous deux l'essence de la politique non pas des déchristianisateurs mais de l'Église constitutionnelle et particulièrement de Grégoire et de Desbois de Rochefort⁵⁵².

Plongeron voit deux difficultés principales à ces explications socio-économiques simplistes. Premièrement, il y a pour lui un lien permanent entre la religion et la culture, ce que l'analyse durkheimienne est incapable d'appréhender. Deuxièmement, il y a une différence entre la tâche sociographique (jugée « facile ») d'étudier les pratiques religieuses (ce que les historiens ont bien fait), et la tâche sociologique d'étudier les croyances

⁵⁵⁰ Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, 1904, p. 12.

⁵⁵¹ Soboul, *Paysans, Sans-Culottes et Jacobins*, pp. 185-187, dans Plongeron, *op. cit.*, p. 124.

⁵⁵² Voir Plongeron, *op. cit.*, pp. 122-123 et pp. 145-147. Grégoire était l'évêque constitutionnel de Blois ; Desbois de Rochefort était l'évêque constitutionnel d'Amiens.

religieuses (ce que les historiens n'ont pas réussi à faire)⁵⁵³.

Plongeron signale aussi le manque d'équivalence des termes de « déchristianisation », d'« anticléricalisme », de « sécularisation », d'« iconoclasme » et de « vandalisme ». Ces termes ne sont manifestement pas équivalents, et Plongeron cite R. Remond et M. Reinhard pour montrer la profondeur de cette différence⁵⁵⁴.

Contrairement à ces analyses durkheimiennes, Plongeron préfère la description de confusion et de diversité de croyances qu'il voit chez Vovelle – quoiqu'il juge la cartographie approfondie de Vovelle de la déchristianisation par trop simpliste. C'est cette confusion religieuse qui pousse Plongeron à décrire la déchristianisation en ces termes : « ce serait plutôt l'image de la tache d'huile qui s'imposerait »⁵⁵⁵.

Une réponse à la déchristianisation et au culte de l'Être suprême est de les considérer tous les deux comme des formes de débat et d'action internes à la pensée catholique. On voit fort bien cette réponse chez Plongeron. Il considère les classifications traditionnelles de la religion française au dix-huitième siècle comme artificielles : il est possible, mais par trop simpliste, d'y voir trois niveaux séparés de croyance, « le catholique intolérant », le « philosophe déiste » et « l'encyclopédiste athée » ; mais en fait, ce qui se rapportait à la France du dix-huitième siècle était un paysage religieux beaucoup plus homogène, avec des opinions « philosophiques » et « encyclopédistes » qui demeuraient à l'intérieur des milieux catholiques. En particulier, dit Plongeron, l'utilisation croissante du terme « l'Être suprême » à la place de « Dieu » prouve une évolution de la foi à l'intérieur du catholicisme⁵⁵⁶.

⁵⁵³ *Ibid.*, pp. 124-126.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, pp. 128-129.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁵⁶ Voir Plongeron, *op. cit.*, pp 141-142.

Cette réécriture de la déchristianisation comme faisant partie de l'évolution naturelle et courante à l'intérieur de la foi et de la pratique catholique caractérise la façon dont Plongeron aborde les cultes révolutionnaires⁵⁵⁷.

Deux citations illustrent sa position :

En réalité, l'évolution décrite par M. Agulhon paraît procéder d'une de ces poussées de sécularisation qui traversent l'histoire des institutions chrétiennes, du Moyen Age à nos jours, lorsque surgit une conjoncture favorable.⁵⁵⁸

Et :

La déchristianisation est une mutation subie par un certain état de chrétienté sociographiquement et sociologiquement soumis à l'analyse historique. [...] La réalité nous apprend au contraire que loin de demeurer passif, le milieu de croyants réagit aux agents d'agression, se modifie au feu des attaques, se rectifie ou au contraire dévie par rapport à l'objet de sa foi.⁵⁵⁹

Pour montrer la continuité de la pensée religieuse du dix-huitième siècle au cours de la Révolution française, Plongeron fait des remarques pleines d'à-propos en ce qui concerne la nature conservatrice des divers cultes révolutionnaires. Il affirme qu'au début des années 1790, un Français qui n'était ni protestant ni juif avait trois « choix » religieux :

1. l'Eglise constitutionnelle (qui était une église catholique traditionnelle, avec les doctrines habituelles, des martyrs et des miracles, mais sans attache avec Rome) ;
2. l'Eglise réfractaire (qui était une église catholique très traditionnelle,

⁵⁵⁷ Jules Michelet expose l'analogie de la théorie de Plongeron selon laquelle la déchristianisation existe en continue avec le catholicisme. Pour Michelet, le culte de l'Être suprême lui-même est catholique : « Un mois après, le 7 mai, un grand et habile discours, pour Dieu et contre les prêtres, mais dans la conclusion accordant précisément ce que les prêtres demandaient : la liberté des cultes, la liberté des catholiques. [...] Dans le célèbre discours du 7 mai, tout en disant force injures aux prêtres et aux fanatiques, Robespierre ne leur assurait pas moins la seule chose dont ils eussent besoin pour se relever. Que la loi ne s'expliquât pas, qu'elle ne posât pas la véritable garantie révolutionnaire (*Inconciliabilité du gouvernement de la liberté avec la religion de l'autorité*), c'était tout ce qu'il leur fallait. » Voir Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Editions Robert Laffont, 1979, tome II, p. 795.

⁵⁵⁸ Voir Plongeron, *op. cit.*, p. 131.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 132.

- avec un grand nombre de martyrs et de miracles) ;
3. les cultes révolutionnaires (qui conservaient la plus grande partie de l'apparat du catholicisme traditionnel, avec des liturgies catholiques adaptées, des miracles attribués aux martyrs de la Révolution, et même une trinité républicaine constituée de Marat, Le Peletier et Chalier)⁵⁶⁰.

Plongeron affirme que la religion révolutionnaire se plaçait dans la continuité catholique. Elle avait son « culte maratiste », ses « missionnaires » et ses « prêches athées »⁵⁶¹. Elle avait les statues de cire de Marat et de Le Peletier à la porte Montmartre⁵⁶². Elle avait même des demandes pour son propre séminaire, « une Ecole de la Liberté où l'on enseignera 'les vertus républicaines, l'horreur du fanatisme, le mépris de la mort et des rois, dimanches et jours de fêtes...' »⁵⁶³. Selon Soboul, le petit bourgeois n'embrassait les cultes révolutionnaires qu'à condition qu'ils aient conservé le sens du sacré que l'ancienne religion avait possédé :

[L]es cultes révolutionnaires ont dû trouver un réel accueil chez les petits gens, c'est-à-dire au-delà de la sans-culotterie, sous réserve de conserver un substrat de religion traditionnelle, un syncrétisme, version ultime de ce que nous avons appelé le lien entre l'interprétation théologique et le milieu populaire.⁵⁶⁴

Ainsi, la Révolution et la déchristianisation ont effectivement produit un autre catholicisme, iconoclaste à la manière protestante, mais néanmoins une religion semblable, dans la pratique, au catholicisme connu.

De même, comme lors de la Contre-Réforme, l'émergence des cultes révolutionnaires a provoqué une ardeur réformatrice dans le catholicisme. Par essence, il n'y avait rien de surprenant à la déchristianisation ; et à vrai

⁵⁶⁰ *Ibid.*, pp. 114-116.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 149.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, pp. 149-150.

dire, pour Plongeron, la déchristianisation n'impliquait pas réellement de supprimer la chrétienté, mais plutôt de la réformer⁵⁶⁵.

L'analyse de Plongeron est une critique des modèles sociologiques. C'est au moment où nous nous demandons où se situe le culte de l'Être suprême pour Plongeron que l'affaire devient vraiment intéressante ; en effet, dans un travail d'importance qui traite de tous les aspects de la déchristianisation, Plongeron ne fait pas de référence particulière au culte de l'Être suprême. Quelles que soient les raisons de cette omission, ce qui est clair c'est que le culte de l'Être suprême ne s'insère pas facilement dans son schéma ; car ce culte particulier est moins semblable à la pratique catholique que le culte de la Raison et les autres cultes révolutionnaires. Dans le culte de l'Être suprême, il n'y a pas de miracles ; il y a des liturgies fondées uniquement sur les louanges à la divinité (plutôt que sur l'intercession voire la manipulation de la divinité) ; il y a une doctrine inébranlable de l'universalité de la vérité religieuse et politique ; il y a une doctrine inébranlable de l'immortalité naturelle de l'âme et non pas de l'immortalité de l'Etat ni de l'Eglise.

Un grand paradoxe commence à émerger. Le culte de l'Être suprême, en théorie au moins, semble être l'exception religieuse au dix-huitième siècle. Il ne semble pas s'intégrer au modèle de la pratique religieuse donnée en exemple par le catholicisme (constitutionnel comme réfractaire) et par les cultes résultant de la déchristianisation. Comme Plongeron le fait remarquer, les simplifications historiographiques faciles des durkheimiens ne s'appliquent qu'avec difficulté à une quelconque manifestation de la religion au dix-huitième siècle.

Ainsi donc, après avoir lu Plongeron, nous nous trouvons face à la lourde tâche de donner un sens au culte de l'Être suprême en l'absence de toute explication manifeste, soit politique, soit sociale, soit religieuse.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, pp. 119 et s.

C. Jean-Philippe Domecq

Le travail de Jean-Philippe Domecq⁵⁶⁶ est une bonne introduction à une évaluation historiographique du culte de l'Être suprême, et non la moindre, parce qu'il se présente comme pratiquement le seul essai conséquent contemporain traitant uniquement de ce culte⁵⁶⁷. Domecq présente sa propre étude historiographique, suivie de longues remarques personnelles. Il n'y a rien de surprenant dans l'étude de Domecq, laquelle mérite néanmoins une analyse complète en raison de sa rareté⁵⁶⁸.

Pour Domecq, le culte de l'Être suprême a deux buts essentiels : premièrement retrouver pour la République française l'héritage de la croyance religieuse qui s'était attachée à l'Ancien régime ; deuxièmement, moderniser la religion en intégrant les croyances religieuses de l'Ancien régime aux valeurs des Lumières. C'était donc fondamentalement un processus de modernisation.

La revue générale, dans la littérature, des principaux auteurs commence par Jules Michelet. Pour Domecq, le Robespierre de Michelet se place de façon neutre entre la Révolution et le christianisme, entre une notion de justice et une notion de grâce. Le résultat est une forme de culte d'une stérilité invraisemblable quant à la motivation, la conception et l'exécution ; un mélange de désir de rendre à la France le Dieu qu'elle avait perdu dans une Révolution maintenant figée ; une abstraction théologique justement résumée dans Michelet, « faible et pâle bâtard de Rousseau »⁵⁶⁹, et un besoin

⁵⁶⁶ Jean-Philippe Domecq est essayiste et romancier. Parmi ses écrits, on doit notamment *Petit traité de métaphysique sociale*, Paris, Quai Voltaire, 1992 ; *L'ombre de ta peau*, Paris, Fayard, 2001 ; *Qui a peur de la littérature ?*, Paris, Mille et une nuits, 2002.

⁵⁶⁷ Le caractère unique de cet ouvrage révèle en profondeur le manque d'attention de la part des commentateurs contemporains pour ce qui relève du culte de l'Être suprême. Les historiens sont soit méprisants (par exemple Simon Schama) soit désorientés (par exemple Graham Fife).

⁵⁶⁸ J.-P. Domecq, « La Fête de l'Être Suprême et son interprétation » (1989) dans *Robespierre, dernier temps*, Paris, Pocket, 2002, p. 419 et s.

⁵⁶⁹ Domecq cite Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Livre XIII, chapitre 2. Voir

personnel de la part de Robespierre d'exiger une amnistie nationale en employant délibérément les idées des Indulgents modérés, même après qu'il a organisé leur meurtre judiciaire⁵⁷⁰.

L'Edgar Quinet de Domecq retient une opinion bien moins amère des cultes révolutionnaires : le culte de l'Être suprême est pour lui un exemple d'authentique christianisme, la Déclaration des droits de l'homme une actualisation des valeurs les plus vraies de l'évangile chrétien, le cri de ralliement de « liberté, égalité, fraternité » une exhortation à la volonté de Dieu sur terre⁵⁷¹. Dans l'interprétation de Domecq, nous voyons un précurseur aux « lentilles durkheimiennes » à travers lesquelles le culte de l'Être suprême devient une vraie religion dans la mesure où elle génère la cohésion sociale.

En se tournant vers Alphonse Aulard, Domecq mentionne plusieurs observations pertinentes : que Robespierre était déconcerté par l'opposition à la nouvelle République dans les mois précédents son grand discours de floréal an II, qu'il détestait la déchristianisation comme étant contraire à la vraie liberté religieuse et comme étant une provocation envers les gens des campagnes qui désiraient sincèrement les consolations de la religion, même s'ils étaient des républicains loyaux⁵⁷². Nous sommes conscients, cependant, d'une certaine superficialité dans l'analyse de Domecq du fait de son incapacité à commenter la position d'Aulard et, bien sûr, de son incapacité à saisir son interprétation par trop politique des raisons de Robespierre à pousser au culte de l'Être suprême.

L'Albert Soboul de Domecq appuie l'idée que la déchristianisation,

Domecq, *op. cit.*, p. 421.

⁵⁷⁰ Je suis perplexe quant à la notion d'amnistie générale suggérée par Michelet sachant qu'il y eut la loi du prairial votée par la Convention deux jours après la fête de l'Être suprême, loi abolissant tous les droits d'un accusé, loi conduisant aux pires excès de la Grande Terreur.

⁵⁷¹ Domecq cite Quinet, *Oeuvres complètes* (1845), III, Leçon 13. Voir Domecq, *op. cit.* p. 422.

⁵⁷² Domecq cite Aulard, *Histoire politique de la Révolution française, 1789-1804*, (1901), p. 482. Voir Domecq, *op. cit.* pp. 422-423.

quoiqu'elle ne fut pas encouragée par les dirigeants parisiens de la Révolution, était néanmoins chaudement adoptée par de nombreux partisans de la sans-culotterie dans toute la France⁵⁷³.

L'Albert Mathiez de Domecq s'oppose logiquement à Aulard, exposant le point de vue selon lequel si effectivement Aulard avait raison de voir peu de différence entre le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême (l'un se mélangeant à l'autre très progressivement au cours de l'an II), il ne peut alors attribuer à Robespierre un quelconque désir de modifier le culte de la Raison dans le but de diaboliser les hébertistes. Mathiez trouve Robespierre tout à fait conventionnel dans sa conception dix-huitièmiste de la religion : pour ce dernier, la religion était indispensable à la moralité publique ; ainsi, si l'Eglise catholique avait perdu son droit de prospérer dans la République en raison de son implication profonde dans la restauration de l'Ancien régime, elle devait être remplacée et non pas simplement éradiquée. Robespierre présidait à une évolution de l'identité religieuse en France : tout d'abord, les divers cultes de la Patrie, puis le culte de la Raison, et enfin le culte de l'Être suprême. Le déisme de Robespierre n'était ni régressif ni un désir de retour au catholicisme d'antan, mais un stade dans l'évolution de la religion d'un absolutisme catholique à une libre pensée moderne. Mathiez est aussi fidèle à un point de vue durkheimien selon lequel le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême avaient dans leur essence le même but que le culte de la Patrie⁵⁷⁴.

Le Jean Jaurès de Domecq est important pour accentuer les aspects théologiques de l'Être suprême et particulièrement à propos de l'immortalité de l'âme. Pour Jaurès, le véritable athéisme était rare partout en France au dix-huitième siècle. Il cite Danton comme un rare exemple de cet athéisme⁵⁷⁵. La théorie de Jaurès est que la sauvagerie absolue de la

⁵⁷³ Domecq cite Soboul, *La Révolution française* (1982), p. 415. Domecq, *op. cit.* p. 424.

⁵⁷⁴ Domecq cite Mathiez, *Autour de Robespierre* (1925), p. 95.

⁵⁷⁵ Danton: « Ma demeure sera bientôt le néant. » Voir Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française* (édition revue par Albert Mathiez, Paris, 1924), VIII, pp. 397-399.

Révolution soulignait l'importance de la doctrine de l'immortalité. Ceci, pour Robespierre, n'était pas simplement un vague rêve rousseauiste, mais une vérité imposée au premier plan de l'imagination française par l'expérience de la mort aveugle, rapide, horrible. Aucune citation n'illustre mieux cette passion commune pour la liberté personnelle, pour l'immortalité et pour la gloire que les derniers mots de Saint-Just. Jaurès les appelle « le cri douloureux et superbe » que ce dernier et Domecq citent tous les deux⁵⁷⁶. Malgré toutes les singularités de la relation entre l'Éternel, l'Immortel et la République française, il y avait un courant honnête de sincérité dans le déisme de Robespierre.

Domecq félicite Mona Ozouf pour son excellent résumé de toutes les questions pertinentes entourant les fêtes révolutionnaires. Pour Domecq, Ozouf se demande si le culte de l'Être suprême était une ruse machiavélique destinée à saisir le pouvoir dictatorial (théorie de Daniel Guérin), une ruse bien intentionnée destinée à réconcilier la nouvelle République avec un catholicisme patriotique (théorie de Mathiez), ou encore un projet religieux mystique (théorie d'Aulard). Ozouf unit toutes ces théories, disant que le culte de l'Être suprême présentait Robespierre à la fois comme un stratège politique et un pontife religieux⁵⁷⁷.

Après son essai historiographique, Domecq tourne son attention sur les détails du discours de Robespierre et de la fête de l'Être suprême elle-même. A nouveau, son analyse est brève et factuelle, mais superficielle. En ce qui concerne le discours de Robespierre du 18 floréal an II, Domecq affirme que la réaction de la nation fut généralement positive. Les fêtes à l'Être suprême rassemblaient de grandes foules dans tout le pays, et aboutissaient à de nombreux discours à la Convention, qui mêlaient l'admiration pour une

⁵⁷⁶ Parole d'Antoine-Louis-Léon de Saint-Just sur l'échafaud : « Je méprise la poussière qui me compose et qui vous parle, on pourra la persécuter et faire mourir cette poussière ; mais je défie qu'on m'arrache cette vie indépendante que je me suis donnée dans les siècles et dans les cieux. » Voir Jaurès, *op. cit.* p. 398, et Domecq, *op. cit.* p. 428.

⁵⁷⁷ Domecq cite Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, (1976), pp. 126 et s. Voir Domecq, *op. cit.* pp. 429-430.

Raison déifiée, pour l'Être suprême et pour un Dieu de l'Ancien régime purifié. Quoique, pour Domecq, le culte de la Raison alliait une conception voltairienne de la stabilité politique à un radicalisme sans-culotte, le culte de l'Être suprême refusait délibérément le second, ayant pour seule visée de promouvoir la stabilité nationale⁵⁷⁸. Ainsi, c'est plutôt par hasard que Domecq se trouve devenir un disciple de la théorie durkheimienne de la religion.

Domecq décrit, mais sans commentaire significatif, les ordonnances de David dans le décret édité par lui le 7 mai 1794 / 19 prairial an II au sujet de la célébration des fêtes de l'Être suprême : musique à l'aube, décoration des maisons avec des fleurs, participation civique, marches militaires, fête de la moisson et l'offrande de blé, défilés de jeunes gens et de jeunes filles, glorification de la fertilité féminine, récitation de la Déclaration des droits de l'homme alternativement par des garçons et des filles, et hymnes rousseauistes à la nature⁵⁷⁹.

Domecq considère alors le culte de l'Être suprême de façon analytique. Il emprunte explicitement quelques-unes de ses idées au mémoire de maîtrise d'Olivier Ghirardi⁵⁸⁰. Le problème de cette dépendance est que l'interprétation de Ghirardi est clairement incomplète. Il maintient, selon Domecq, que l'unanimité des applaudissements en réponse au discours de Robespierre était une façade : le Comité de Salut public était hostile, ainsi que toute la classe dirigeante. Ceci est assez vrai - et il est remarquable de bien des façons que Robespierre persévérerait dans la fête de l'Être suprême en dépit d'une telle opposition des milieux politiques. Mais l'examen sémantique que Ghirardi fait du discours du 18 floréal constate que Robespierre est par-dessus tout soucieux de garantir la justice (ce qui est sûrement vrai) et que, dans ce but, Robespierre donne le fond de sa pensée et soutient globalement la doctrine d'un Dieu de vengeance traditionnel,

⁵⁷⁸ Domecq, *op. cit.* pp. 430-431.

⁵⁷⁹ *Ibid.* p. 432.

⁵⁸⁰ Olivier Ghirardi, « Le culte de l'Être suprême à travers les adresses à la Convention du 18 floréal au 9 thermidor an II », (Mémoire de maîtrise d'histoire, directeur D. Roche, 1983)

même s'il vient de condamner cette doctrine comme étant colportée par le Dieu des prêtres⁵⁸¹. A proprement parler, selon ce que dit Robespierre, son insistance sur la nécessité du progrès en matière religieuse, pour refléter le progrès déjà constaté dans les domaines des arts et des sciences, ne concorde pas aisément avec une croyance sincère dans la vengeance théologique.

Par ailleurs, Domecq tente une évaluation de l'horizon théologique de Robespierre. Il situe Robespierre à proximité de Rousseau sur toutes les questions religieuses. De même, il place Robespierre dans le groupe des intellectuels français du dix-huitième siècle qui n'étaient pas athées mais théistes anticléricaux⁵⁸².

Cependant, pour Domecq, l'anticléricisme de Robespierre opérait dans le domaine des idées davantage que dans le domaine social : il montrait une haine manifeste pour la duperie de la doctrine catholique ; il suffit de se référer à ces quelques mots du célèbre procès Guadet de 1792⁵⁸³, au cours duquel Robespierre déclare sans compromis qu'il « abhorre plus que personne [les] sectes impies [qui se sont servies si longtemps du] pouvoir secret de l'Eternel [pour] introduire le peuple dans la superstition »⁵⁸⁴. Mais le témoignage de Robespierre montre qu'il prend la religion et le personnel religieux au sérieux : le 10 mai 1791, Robespierre adressa une pétition à l'Assemblée nationale à la demande de religieuses que l'on avait privées de leur salaire ; le 19 mars 1791, il s'opposa à la loi de l'Assemblée nationale privant le clergé du droit de prêcher des sermons ayant un contenu politique⁵⁸⁵. Il y a très certainement une politico-religiosité authentique chez Robespierre, et c'est ce facteur honnête, personnel et durable qui, pour

⁵⁸¹ *Ibid.* p. 434.

⁵⁸² *Ibid.* p. 438.

⁵⁸³ Le 26 mars 1792, Robespierre défend un citoyen dénoncé par Guadet aux Jacobins pour avoir utilisé à plusieurs reprises le terme de « providence ». Cet incident provoque en séance une violente contestation de la position de Robespierre, y compris par ses propres amis. Mais Robespierre persiste et refuse de se départir de sa croyance en la providence divine. Voir Robespierre, *Oeuvres*, Paris, 1967, X, p. 197.

⁵⁸⁴ Domecq, *op. cit.* p. 441.

⁵⁸⁵ *Ibid.* p. 441.

Domecq, anime les actions de Robespierre contre la déchristianisation et sa tentative d'établir une nouvelle religion en 1794.

Domecq ne nie pas que le culte de l'Être suprême fut en partie enrayé à partir d'un certain enchaînement des circonstances politiques, mais son point de vue personnel est à l'opposé des explications purement politiques du culte de l'Être suprême défendues par Aulard.

Aulard soutenait que la crainte du Comité de Salut public face à la dissolution nationale à l'intérieur de la France (à cause de la guerre civile en Vendée) et à l'extérieur de la France (à cause de l'invasion possible par l'Autriche) provoqua la propagation d'une nouveauté religieuse⁵⁸⁶. Domecq soutient au contraire que le succès militaire aux frontières et l'absence de menace significative pour la République permettait à Robespierre de penser de manière imaginative à un religion nationale pour souligner le nouveau statut de la France en tant que République assurée et grande puissance de l'Europe, plutôt qu'en tant qu'un Etat fragile au milieu d'un ferment révolutionnaire, en guerre civile et sous le risque imminent d'une conquête étrangère⁵⁸⁷.

Domecq justifie cette théorie fascinante principalement en se fondant dans le discours de Robespierre à la Convention nationale du 15 frimaire an II, « Réponse de la Convention nationale au manifeste des rois ligués contre la République, proposée par Maximilien Robespierre au nom du Comité de Salut public ». Dans ce rapport, la thèse de Robespierre est quadruple. Il affirme :

1. que des puissances étrangères hostiles soutiennent la déchristianisation de la France comme une politique poussant la France rurale au conflit avec la République pour des raisons

⁵⁸⁶ Voir Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême*, Paris, Alcan, 1892, *passim*. Ceci est la seule thèse d'Aulard au sujet du culte de l'Être suprême.

⁵⁸⁷ Voir Domecq, *op. cit.* pp 443 et s.

religieuses et recrutant ainsi des armées contre la République en Vendée et en Belgique ;

2. que la déchristianisation provoque l'émigration de réfugiés particulièrement du Midi vers la Suisse, ce qui est contraire aux intérêts de la République ;
3. que la déchristianisation se sert d'une fausse philosophie pour détruire la liberté ;
4. que la déchristianisation fait baisser le moral des citoyens.

Il est pratiquement impossible de choisir entre Aulard et Domecq dans ce domaine : les théories de Robespierre exprimées ici pourraient être un essai pour consolider une République chancelante en la protégeant d'une hémorragie religieuse, ou bien également une assurance que le grand changement religieux, dont la déchristianisation donne un exemple, n'est ni nécessaire ni désirable, étant donné la confiance grandissante et la sécurité de la France.

Domecq a l'intelligence de relier cette politique robespierriste à la sécurité de la République, avec des considérations qui sont manifestement théoriques et religieuses. En conséquence, sa discussion du discours de Robespierre à la Convention nationale du 15 frimaire an II⁵⁸⁸ est immédiatement suivie par une étude de son discours au club des Jacobins du 1^{er} frimaire an II contre le fanatisme⁵⁸⁹, discours qui présente Robespierre le métaphysicien en des traits même plus nets que Robespierre le politicien.

Domecq considère Robespierre soutenant le 1^{er} frimaire que la société française voyait deux fanatismes s'affronter, les fanatiques catholiques en Vendée et ailleurs déclenchant des troubles, de même que les fanatiques athées (« les Vandales », selon le néologisme d'Henri Grégoire) diminuant la conscience nationale par leur zèle excessif et destructeur. Ainsi, pour

⁵⁸⁸ *Ibid.* p. 443-444.

⁵⁸⁹ *Ibid.* pp. 444-452.

Robespierre, le fanatisme vendéen et la campagne de déchristianisation sont identiques : c'est seulement leur liturgie respective qui diffère. Le conseil pragmatique de Robespierre est qu'un quelconque essai pour extirper le catholicisme en lui donnant l'allure d'une foi martyrisée garantira sa pérennité. Le conseil théorique de Robespierre est que tous les fanatismes s'effaceront en fin de compte devant la vraie raison. Une religion raisonnable ébranlera le catholicisme ainsi que l'athéisme. Robespierre ne devait pas expliquer en détail un programme particulier pour une telle religion jusqu'à son discours du 18 floréal, mais le 1^{er} frimaire il a bien esquissé quelques pensées personnelles sur la forme d'une telle foi. Ornant ses pensées de la langue républicaine, il insiste sur la nature « aristocratique » de l'athéisme, et la raison pour laquelle il le qualifie ainsi est que l'athéisme enlève à l'opresseur toute crainte du risque permanent de représailles pour son oppression et ses méfaits.

Pour Robespierre, ce facteur de justice éternelle est, fondamentalement, la facteur de cohésion de la religion : par conséquent, la religion est cohésive socialement parce qu'elle offre une base sûre à la confiance des gens en la justice éternelle. Ainsi donc, la religion se réduit à une justice éternelle. Obéir à la loi de la République et à la loi de l'Être suprême – la vertu civique et la croyance religieuse - sont deux faces d'une même pièce, offrant à la fois sanction et consolation.

Domecq poursuit ce thème à savoir que le culte de l'Être suprême était produit par la stabilité politique qui permettait l'exploration métaphysique et non pas par la menace politique qui avait besoin de conformité religieuse dans sa longue étude du remarquable discours du 18 floréal an II⁵⁹⁰. Sur ce point, Domecq est inflexible et refuse de céder même avec l'évidence de la loi du prairial jouant contre sa théorie. Pour Domecq, le choix de Robespierre sur l'époque pour l'institution du culte de l'Être suprême était délibéré. La République avait profité de succès militaires au printemps : le climat politique

⁵⁹⁰ *Ibid.* pp. 453-477.

général était bon, en contradiction totale avec la situation de juillet 1793, quand Robespierre avait rejoint le Comité de Salut public. Les armées françaises alors jouissaient de petits succès et, à l'intérieur, la République n'était soutenue que par un tiers environ des départements. Mais désormais, comme la France quittait un état de guerre, le moment arrivait où elle pouvait examiner les principes sur lesquels la République était construite et par lesquels elle appréciait la stabilité et le bonheur. La République, et non plus la Révolution qui l'avait produite, est maintenant le centre de la vie politique française⁵⁹¹. Cette concentration sur la stabilité est prouvée, pour Domecq, par l'utilisation par Robespierre de termes conciliants : « sagesse », « bonheur », « félicité et stabilité » reviennent plus souvent que dans sa rhétorique habituelle. Il a donc la conscience d'une nouvelle aube dans le culte de l'Être suprême, donnant du poids à la revendication de Tocqueville selon laquelle ce culte avait un impact bien plus grand et plus durable sur la vie française que n'importe quelle autre fête révolutionnaire, parce qu'il rencontrait des besoins religieux par rapport au besoin politique de la stabilité et de la paix nationale⁵⁹².

Pour Domecq, la brève vague d'optimisme politique provoquée par le discours de Robespierre renforce cette théorie. Il cite Boissy d'Anglas après la fête de l'Être suprême comparant Robespierre à « Orphée enseignant [...] les principes de la civilisation »⁵⁹³. De même, le diplomate Mallet du Pan : « La fête de l'Être suprême produisait au-dehors un effet extraordinaire ; on crut véritablement que Robespierre allait refermer l'abîme de la Révolution »⁵⁹⁴.

Domecq présente un résumé très détaillé du discours lui-même et il est tout à fait convaincu que le programme métaphysique de Robespierre y était

⁵⁹¹ *Ibid.* p. 453. Domecq indique aussi que Robespierre avait esquissé un programme politique empreint du même optimisme quatre mois auparavant dans un discours le 5 nivôse an II.

⁵⁹² *Ibid.* p. 455.

⁵⁹³ *Ibid.* p. 456. Ces louanges n'empêcheront pas Boissy d'Anglas d'être partie prenante du complot du 9 thermidor an II contre Robespierre.

⁵⁹⁴ *Ibid.* p. 456.

primordial. Le thème de Robespierre était : « Le monde a changé, il doit changer encore ». Robespierre présente un bilan du progrès historique fidèle au credo progressiste des Lumières. Le progrès et le changement ne devraient pas seulement être limités aux arts et à la technique, mais devraient s'emparer de la vie publique et également de la moralité publique – et cette moitié de la Révolution restait à faire. Robespierre voit la France comme étant le pays où le progrès dans la raison (en opposition à la technique) commence à être mis en avant à tel point qu'elle a maintenant 2 000 ans d'avance sur ses voisins à cet égard : la France est le pionnier, la nation pilote en ce qui concerne la raison et la liberté. Cette modernité fait contraste avec l'Ancien régime tel qu'il survit, typiquement représenté par l'Angleterre. Pour Robespierre, il reste une opposition manichéenne entre le vol, le cynisme et le népotisme de l'Angleterre et la loi, la moralité publique et l'optimisme de la France.

Robespierre souligne – et il est le premier à le faire systématiquement – l'opposition entre Rousseau et les Encyclopédistes – et il voit que les arguments politiques de la Révolution sont le résultat des idées qui embrassent le dix-huitième siècle en entier. Dans cette lutte intellectuelle, Robespierre est fermement du côté de Rousseau ; pour lui, la Révolution et la République française sont la revanche posthume de Rousseau, tandis que les Encyclopédistes sont de stricts matérialistes armés d'une éthique visant au succès seul, une vue britannique de la politique conservatrice, et un mépris pour quelque sérieux que soit la religion.

Robespierre emprunte au *Contrat social* (II. 7) de Rousseau ses enseignements sur les législateurs. Rousseau dit : « Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes ». Et cet héritage des modes de raisonnement rousseauistes doit, selon Robespierre, se joindre à un nouveau système politique. Ici, Robespierre se trouve tout à fait à égalité avec Rousseau : aucun système politique ne peut prendre ses distances par rapport à l'éthique ; s'il essaie, il démontre une éthique de cynisme, telle que

la France de l’Ancien régime, et les factions de la Révolution. Cet égoïsme pur a besoin d’être remplacé par un égoïsme de gloire et de postérité, d’abnégation pour la République. Par-dessus tout, c’est l’instinct religieux qui remet l’égoïsme en place, une croyance en une force supérieure de justice absolue. Le problème chez les prêtres est qu’ils ont créé un Dieu beaucoup trop humain, un Dieu d’ambition, de cupidité, de colère, de cruauté, d’égoïsme et de jalousie. C’est le contraire de ce que Dieu est réellement. Le ministre de la vraie religion est l’ordre créé, la nature elle-même.

Pour Domecq, le dernier tribut de Robespierre à Rousseau est la fête de l’Être suprême le 20 prairial, reprenant la proposition de Rousseau de faire des fêtes nationales pour célébrer les vendanges et d’autres scènes bucoliques dans *La Nouvelle Héloïse*⁵⁹⁵.

Pour ce qu’il est de résumé du discours du 18 floréal, le travail de Domecq est excellent. Sa contribution personnelle est de faire ressortir la suprématie des idées intellectuelles sur l’opportunité politique chez Robespierre. La supériorité pragmatique de la République française est assurée ; mais il reste à accomplir une tâche morale novatrice en ce qui concerne la raison et la liberté. La vision du monde de Robespierre est vraiment manichéenne, mais il fait attention à rattacher sa haine politique de l’Angleterre, en tant que l’ennemi le plus puissant de la France, à un verdict philosophique qui associe le matérialisme encyclopédiste au système politique britannique, comme étant en opposition avec la mentalité rousseauiste qui annonce la nouvelle République française.

⁵⁹⁵ Voici un résumé du long compte-rendu donné par Domecq du discours du 18 floréal, *op. cit.* pp. 453-477. Domecq utilise une typologie élaborée, divisant le discours de la manière suivante : « Le moment » ; « Tour d’horizon philosophique et ouverture littéraire » ; « Série de séquences historiques ; Premier historique : spécificité de la France par rapport au reste de l’Europe ; Second historique : opposition entre Ancien et Nouveau régimes ; Troisième historique : celui des cinq ans de Révolution ; Quatrième historique : opposition entre héritiers de Rousseau et tenants de l’*Encyclopédie* ; Cinquième historique : historique de sa position personnelle ; Sixième et dernier historique : la référence à l’Antiquité et les “leçons de l’histoire” » ; « Le rôle du législateur ». – J’ai résumé les points essentiels, ce qui nous éloigne du plan de Domecq que je trouve un peu forcé.

Par-dessus tout, Domecq voit – comme tout lecteur du discours – que Robespierre enracine et fonde son système politique et religieux dans un but vers la « foi justicière » :

L'Être suprême signifiait qu'il s'agissait toujours de satisfaire le même besoin, par d'autres moyens : besoin de consolation nourri au sentiment du scandale, scandale de l'injustice que la vie sociale couvre et résorbe trop lentement pour que le progrès soit perceptible à l'échelle d'une vie individuelle.⁵⁹⁶

Domecq ne traite pas le texte de Robespierre en grande profondeur, quoiqu'il consigne ses sentiments de manière compétente. Il n'étudie pas la fête de l'Être suprême elle-même. Mais en ignorant la célébration de Jacques-Louis David, Domecq, peut-être fortuitement, évite toute considération pour ce que nous considérons comme l'aspect le plus faible du culte de l'Être suprême, une fête à laquelle les propres mots de Robespierre décrivant les fêtes de la Raison pendant son discours du 1^{er} frimaire an II viennent immédiatement à l'esprit : « farces éternelles et ridicules ». Domecq voit que la richesse particulière dans le regard que Robespierre porte sur la religion se trouve dans sa manifestation d'un optimisme politique et dans son entière concentration sur la nécessité d'une justice éternelle. Pour Domecq, aucune autre explication ne peut mieux décrire la pensée de Robespierre.

⁵⁹⁶ *Ibid.* p. 476

D. Conclusion

Toutes ces approches ont ceci en commun qu'elles ne prennent pas théologiquement au sérieux la construction métaphysique opérée par Robespierre en vue d'établir le culte de l'Être suprême. Sans nier la validité partielle de telle ou telle explication proposée par ces historiens, nous nous sommes fixé comme présupposé heuristique de prendre au sérieux Robespierre en tant que penseur religieux.

DEUXIEME PARTIE : PHILOSOPHIE DU CULTES DE L'ETRE SUPREME

Chapitre 4 : Analyse de la liturgie de la fête de l'Être suprême

I. Comparaison des deux liturgies mises en place par Jacques-Louis David : celle de la fête de l'Unité du 10 août 1793 et celle de la fête de l'Être suprême du 20 prairial an II / 8 juin 1794.

Nous avons déjà examiné en détails la fête de l'Être suprême du 20 prairial an II / 8 juin 1794. Pour déterminer l'efficacité de la liturgie mise en place par David conformément aux idées de Robespierre développées dans son discours du 18 floréal, lors de l'inauguration du culte de l'Être suprême, ainsi que dans son autre discours au sujet de la religion publique, nous allons à présent comparer la liturgie de la fête de l'Être suprême avec celui de l'autre grande fête des Parisiens élaborée par David, la fête de l'Unité du 10 août 1793⁵⁹⁷.

Selon Marie-Louise Biver, qui elle-même cite Louis Hautecoeur pour une partie de son développement : « La fête la plus caractéristique de la Révolution est la fête de l'Unité et de l'Indivisibilité. C'est aussi l'une des moins connues »⁵⁹⁸. La fête a pour but de faire accepter la Constitution de 1793. La date du 10 août est retenue lors du premier anniversaire de la chute de la monarchie. Dowd résume les conditions de cette fête de la manière suivante :

A month later the Convention decided that at the civic reunion planned

⁵⁹⁷ Cette fête est également nommée la fête de la Régénération, avec une référence à la fontaine de la Régénération construite à la première station, ou bien la fête de la Réunion, avec une référence aux sentiments anti-fédéralistes que la fête signifiait.

⁵⁹⁸ Voir Marie-Louise Biver, *Fêtes révolutionnaires à Paris*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 68.

for August 10 [1793] the delegates of the primary assemblies should cast their votes for the new Constitution, David, the “pageant-master of the Republic,” was asked to organise the festival. His report, presented to the legislative body on July 11, 1793, gave a long and elaborate description of the organization, order of march, and composition of this “fête of Reunion.” This lyrical masterpiece was greeted with applause, adopted and ordered printed and distributed for propaganda purposes.⁵⁹⁹

L’impact politique de cette fête est très limité : la Convention nationale suspend dès le 10 octobre 1793 l’exécution de la Constitution de 1793 en raison des menaces visant la République française provenant de l’étranger, et instaure un gouvernement révolutionnaire jusqu’au retour de la paix générale. Néanmoins, à l’époque, la fête en elle-même est universellement populaire. La Convention va même jusqu’à décréter que des médailles devaient être frappées pour commémorer l’évènement⁶⁰⁰. Robespierre et Saint-Just s’indignent de la fête de l’Unité, mais leur opposition vise principalement la présidence d’Hérault de Sechelles* et non la liturgie actuelle⁶⁰¹. Dowd résume ainsi le soutien du peuple à la fête de l’Unité :

Though the Constitution of 1793 remained a dead letter (the nation had first to be saved before it could be decentralized), the sensation created by David’s splendid fête was very great. A crowd of more than 200,000 enthusiastically applauded this panorama of the Revolution. Though the celebration lasted at least sixteen hours, there was no disorder, but only “joyous tranquillity.”⁶⁰²

Cette fête peut se résumer aux éléments suivants, donnés pour les comparer à ceux de la fête de l’Etre suprême :

⁵⁹⁹ Voir David Lloyd Dowd, « Pageant-Master of the Republic : Jacques-Louis David and the French Revolution », Lincoln, Nebraska, *University of Nebraska Studies*, juin 1948, p. 110.

⁶⁰⁰ Voir Biver, *op. cit.*, p. 74-75.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 74. Arnold de Contades constate l’opposition de Robespierre à la fête de l’Unité en raison de la conception religieuse du révolutionnaire : « Le scepticisme de Jean-Marie [Hérault de Sechelles] l’agace : la déesse Raison, la déesse Nature, cela est bon pour des aristocrates en mal de philosophie [...] Le règne de l’Etre Suprême se dessine. » Voir Arnold de Contades, *Hérault de Sechelles ou la Révolution fraternelle*, Paris, 1978, pp. 85-87.

⁶⁰² Dowd, *op. cit.*, p. 113.

<p>Ordre, Marche et Cérémonies de la FETE A L'ETRE SUPREME, qui doit être célébrée le 20 prairial, d'après le plan proposé par David, et décrété par la Convention nationale.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Les cérémonies commencent à l'aube. • De la musique militaire accompagne le réveil du peuple. • Toutes les personnes présentes embrassent quelqu'un afin d'exprimer leur désir de rendre un culte à la divinité. • Les maisons sont décorées avec des rameaux et des guirlandes tricolores. • Des exhortations sentimentales au sujet de la vertu des mères nourricières sont exprimées. • Au signal, tout le monde quitte sa maison pour la fête. • Les jeunes, les mères et les autres groupes sociaux portent des tenues bien déterminées. • Des coups de canon sont tirés. • Le peuple se retrouve au Jardin national (à savoir les Tuileries), il se rassemble autour de l'amphithéâtre où siège la Convention nationale. L'entrée des immeubles avoisinants est décorée avec des rubans et des guirlandes tricolores. • L'arrivée des Sections de Paris annonce que tout est prêt pour la fête. 	<p>Ordre et Marche de la FETE DE L'UNITE et de l'Indivisibilité de la République, qui aura lieu le 10 août [1793]; décrété par la Convention nationale.</p> <ul style="list-style-type: none"> • L'assemblée se réunit à 4 heures sur la place de la Bastille. • La cérémonie commence avec un chant qui exprime le retour de la lumière. • Les Français qui se rassemblent pour la fête de l'Unité et de l'Indivisibilité se lèvent avant l'aurore, c'est pourquoi la scène de leur réunion est éclairée par les premiers rayons du soleil. Cette lumière sera le symbole de la vérité à qui ils adressent leurs hymnes et leurs prières. • La première étape commence sur la place de la Bastille. Sur ce site de l'ancienne prison est installée la Fontaine de la Régénération, représentée par la nature. De sa poitrine féconde coule une eau pure que boivent, dans la même
---	---

<ul style="list-style-type: none"> • La Convention nationale, accompagnée de musique se présente elle-même au peuple. Le président de la Convention nationale (Robespierre) s'adresse au peuple depuis la tribune. • Au pied de l'amphithéâtre est dressée une statue représentant tous les ennemis de la République : l'athéisme entouré de l'égoïsme, la discorde, la fausse simplicité et la misère ; le tout avec les emblèmes de la monarchie défunte et la devise « Seul espoir de l'étranger » inscrite sur ces représentations. • Après le discours, le président met le feu à la statue de l'athéisme. De ces cendres s'élève une statue de Sagesse. • Un hymne et des tambours. • Pour la procession, les hommes et les femmes marchent en deux colonnes dans l'ordre alphabétique des Sections. Les députés de la Convention vêtus de la toge réservée à leur fonction portent des bouquets d'épis de blé et des fruits. Quatre taureaux tirent un char transportant un trophée des arts, des métiers et de la production nationale. 	<p>coupe et par ordre d'âge, les représentants des quatre-vingt-six départements. Le président de la Convention nationale offre une libation d'eau répandue sur le sol. Il boit d'abord, puis c'est au tour des commissaires par ordre alphabétique. L'artillerie fait tonner le canon. Les commissaires s'embrassent chacun leur tour. Sur l'air de la Marseillaise, on chante des vers de circonstance. La cérémonie se déroule en plein air pour faire honneur à la richesse de la nature. Des inscriptions patriotiques sont inscrites aux murs de l'ancienne prison.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Le cortège est formé <ol style="list-style-type: none"> (1) des classes populaires portant la bannière de l'oeil de la vigilance pénétrant un épais nuage ; (2) des membres de la Convention portant tous des bouquets d'épis de blé et des fruits dont huit d'entre eux qui portent des pancartes montrant les Droits de l'homme et la Constitution ; (3) des membres de la Convention entourés des commissaires des départements portant chacun une pancarte avec inscrit le nom du département ainsi qu'une branche d'olivier pour symboliser la paix. (4) Les autres se mêlent volontairement au gré des professions, des couleurs, des âges, du niveau de santé ; (5) L'armée surveille une urne contenant les cendres des héros républicains, <i>encadrés par leurs parents</i> ; (6) L'infanterie et la cavalerie
--	---

<p>• Le cortège arrive sur le Champ de la Réunion (à savoir le Champ-de-Mars). On dresse une montagne pour remplacer l'autel de la Patrie (qui a</p>	<p>surveillent la tombe de la royauté entourée de la bannière : « Peuple, voilà qui a fait toujours le malheur de la société humaine ».</p> <ul style="list-style-type: none"> • La deuxième étape se déroule sur le boulevard Poissonnière, sous l'arc de Triomphe où les héroïnes du 5 et 6 octobre 1789 assises sur les canons (et mortes par la suite), portent des branches d'arbre. Le président de la Convention leur donne à toutes une couronne de lauriers, ensuite elles rejoignent le peuple dans sa procession. Des coups de feu sont tirés. • La troisième étape a lieu sur la place de la Révolution. Sur une partie du socle où se trouvait auparavant la statue de Louis XV, on érige et inaugure la statue de la Liberté qu'on entoure de chênes au feuillage composé d'offrandes à la France : des rubans tricolores, des bonnets phrygiens, des chants, des fruits pour remercier la déesse de la liberté. S'impose alors un grand silence pour expier l'imposture royale, puis quatre-vingt six commissaires, tous munis d'une torche, mettent le feu à une représentation de la royauté. Un millier de colombes sont lâchées. • Pour la quatrième étape, on érige sur la place des Invalides une montagne avec une immense statue qui représente le peuple français, statue dotée d'un mécanisme permettant de faire passer l'eau d'une main à l'autre. • La cinquième étape a lieu sur le Champ-de-Mars. A l'entrée, tout le monde passe à travers
--	---

<p>d'abord été construit pour la fête de la Fédération du 14 juillet 1790). L'arbre de la liberté est dressé au sommet de la montagne. Les députés gravissent la montagne sous des palmes de protection. Les pères et les fils se placent d'un côté de la montagne, les mères et les filles de l'autre côté.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Le silence s'impose, suivi d'une musique harmonieuse. Par leur chant, les hommes promettent la loyauté guerrière. Tout le monde chante le refrain. Par leur chant, les femmes promettent d'épouser les héros. Tout le monde chante la troisième strophe et le refrain. • Les femmes présentent leurs nourrissons vers les cieux en hommage à l'auteur de la nature. Les jeunes femmes jettent leurs fleurs dans les airs. Les jeunes hommes brandissent leur épée et les anciens embrassent les plus jeunes. • Des coups de canon sont tirés. • Les hommes chantent un hymne. <ul style="list-style-type: none"> • Un baiser fraternel et universel est échangé. • La fête se termine par le cri : « vive la République ! » offert à la divinité. 	<p>un portique rempli de végétations relié par des guirlandes tricolores sous lesquelles est suspendue une énorme balance représentant la justice, les gens baissent la tête lorsqu'ils passent en dessous. Le président de la Convention, les députés de la Convention nationale, et quatre-vingt-six commissaires montent sur l'autel de la Patrie (en place depuis la fête de la Fédération de 1790). Des offrandes sont faites sur l'autel. Le président lit la Constitution et le peuple jure de la défendre jusqu'à la mort. Chacun des quatre-vingt-six commissaires apporte au président leur part du faisceau qu'ils ont porté tout au long de la procession. Le président les noue ensemble à l'aide d'un ruban tricolore et montre au peuple le faisceau en entier.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ils s'embrassent. • Un banquet et une pantomime de la Révolution achèvent la fête.
--	---

Nous avons placé côte à côte le déroulement des célébrations. La forte ressemblance entre la liturgie de la fête de l'Unité et celle de l'Etre suprême est évidente.

Les rites extérieurs sont similaires : la célébration en plein air ; les tenues obligatoires ; la répartition du peuple en groupes ; l'imposant cortège ; le discours prononcé par le président de la Convention nationale ; les symboles naturels du blé, des fleurs et des arbres ; la montagne avec au sommet une

immense statue représentant le peuple français ; les inscriptions patriotiques ; les chants et l'embrassade rituelle. Alors que pour les détails mineurs (comme par exemple le chemin que suit le cortège) il y a des variantes, pour tous les éléments importants du rituel les deux fêtes sont semblables.

II Différence entre la liturgie de la fête de l'Être suprême et le contenu des discours de Robespierre

A. Le rituel

Commençons par l'analyse de l'anthropologue Ronald Grimes. Celui-ci divise le culte en six rituels, appelés « modes » :

1. le rituel (les gestes et les attitudes spécifiques) ;
2. le décorum (le comportement formel envers son voisin) ;
3. le cérémonial (les actions manifestant prestige et pouvoir) ;
4. la liturgie (les rituels exécutés par rapport à un corpus de références) ;
5. la magie (la liturgie qui tente de manipuler la transcendance) ;
6. la célébration (la liturgie qui tente de rencontrer la transcendance)⁶⁰³.

Si l'on suit cette analyse, il ne fait aucun doute que les deux fêtes possèdent des rituels, des décorums et des cérémoniaux en grand nombre. En effet, les processions, présentes dans les deux fêtes, impliquent ces trois modes. Mais là où l'analyse devient moins fiable, c'est lorsqu'on attribue à ces fêtes les trois derniers modes, à savoir la liturgie, la magie et la célébration.

Si on envisage le terme « transcendant » comme un équivalent de « divinité », il est évident que la fête de l'Unité ne fait en aucun cas référence à la transcendance. Il s'agit d'un rituel séculier et donc qui n'a rien à voir avec

⁶⁰³ Voir R. Grimes, *Ritual Criticism*, Columbia, University of South Carolina Press, 1990, *passim*. Grimes est le fondateur du *Journal of Ritual Studies*. Sa typologie est meilleure que la classification traditionnelle adoptée dans les études sur les cérémoniaux qui distingue Cérémonial formel (toute forme de comportement répété et imposé), Cérémonial fonctionnaliste (tout comportement en accord avec les besoins individuels ou humains) et Cérémonial symbolique (tout comportement porteur de sens) ; ainsi voir E. Zuesse « Ritual », dans : M. Eliade (éditeur), *The Encyclopedia of Religion*, tome 12, New-York, Macmillan, 1987. Ces schémas traditionnels sont si ouverts à différentes interprétations qu'ils en perdent leur sens. Par exemple, tout comportement, allant du cérémonial d'approche des oiseaux à la grande Messe, est un cérémonial formel ; de même, toute communication verbale est un cérémonial symbolique. La définition de Grimes a l'avantage d'offrir plus de précision.

la liturgie, la magie ou la célébration dans les définitions qu'en donne Grimes. D'un autre côté, la fête de l'Être suprême fait plusieurs références à la divinité, et dans ce cas il est clair qu'il s'agit d'une liturgie ainsi que d'une célébration. Cette fête n'a rien à voir avec le mode « magie » puisqu'elle consiste en une succession de gestes et de louanges offerts à la divinité et non pas en une tentative ni de manipulation ni de supplication.

Mais cette distinction apparaît rapidement artificielle. Sans même se référer à la sociologie de Durkheim, il apparaît évident que la fête de l'Unité faisait référence à une dimension transcendante, à savoir le peuple français et la République, ainsi qu'à leur unité. Ceci est clair si l'on prend en considération les éléments suivants : la première étape avec l'eau qui s'écoule de la nature et les commissaires qui boivent tous ensemble, célébrant une régénération nationale ; la deuxième étape avec ses offrandes de fruits à la déesse Liberté et un grand silence pour expier l'imposture royale ; la quatrième étape et son immense statue représentant le peuple français avec l'eau de la vie qui s'écoule de l'une de ses mains ; la cinquième étape, où les gens s'abaissent devant le Niveau national. Il devient alors évident que la fête de l'Unité comporte tout un cortège de références directement issues de la République française et qu'il s'agit, au travers de la liturgie, d'une tentative pour rencontrer et « faire connaître » la République. Il s'agit donc d'une célébration de la transcendance laïque de la République et de la nation française.

La seule véritable différence au niveau de la liturgie entre la fête de l'Unité et la fête de l'Être suprême est l'ajout, pour cette dernière, d'une ultime référence, à savoir Dieu. Mais même si elle ne fait aucune référence à Dieu, la fête de l'Unité comporte des références religieuses évidentes. En effet, les deux fêtes allient la culture classique romaine et des références à la liturgie catholique de l'époque. En écrivant sur l'apothéose de Voltaire du 11 juillet 1791, David Lloyd Dowd fait ressortir un argument également recevable pour les deux fêtes dans le cadre de notre présente étude :

The paraphernalia, costumes, and musical instruments were specially constructed on classical models after designs by David. The master's years of study in Rome - the long nights spent sketching the casts of Trajan's column, the painstaking hours employed in transferring the treasures of the museums to his notebooks, the careful tracings of the engraved plates of the monumental volumes of the antiquarians, the reveries among the ruins of Herculaneum and Pompeii - all these were placed at the service of the Revolution for the décor of the festival. Probably the processions of the Church suggested the "stations," banners, sacred images, and other features.⁶⁰⁴

Tous les historiens ne sont pas aussi impressionnés que Dowd par l'utilisation que fait David de l'imagerie de la culture gréco-latine. Mona Ozouf met en évidence la stérilité artistique fondamentale dans le recours à l'art classique pour l'entreprise révolutionnaire. Bien qu'à cette époque, les seules grandes sociétés républicaines connues des leaders révolutionnaires étaient les républiques de l'histoire antique, il y a, pour Ozouf, quelque chose de déjà passé de mode, de très « début dix-huitième siècle », dans ce recours révolutionnaire à l'art classique⁶⁰⁵. Un débat peut s'ouvrir en histoire de l'art quant au mérite de la Révolution dans le déploiement du réalisme classique⁶⁰⁶. Ce débat était déjà d'actualité au temps de David, et ses contemporains étaient déjà très critiques. Simon Lee, étudiant la fête de l'Unité, rapporte ceci :

The whole was thus a mixture of Christian ritual, masonic imagery, patriotism and popular theatre. David's propaganda techniques were highly thought of, but this festival marked the final rupture with André Chenier who called the whole thing, 'the atrocious madness of the stupid David whom I once praised'.⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ Voir David Lloyd Dowd, « Pageant-Master of the Republic : Jacques-Louis David and the French Revolution », Lincoln, Nebraska, *University of Nebraska Studies*, juin 1948, p. 49.

⁶⁰⁵ Voir Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 456 et s. Il existe des opinions opposées à celles d'Ozouf. Considérons les propos de Monique Cottret : « La Révolution n'est pas une période de vide artistique. Elle est marquée par une tension entre l'impératif de la conservation et la tentation de l'iconoclasme. » (M. Cottret, *Culture et politique dans la France des Lumières*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 213.)

⁶⁰⁶ Mona Ozouf participe dans un tel débat dans *op. cit.*, pp. 124 et s. Elle contraste le réalisme artistique de David dans la fête des martyrs de Chateaufieux avec l'abstraction artistique de Quatremère de Quincy dans la fête de Simmoneau.

⁶⁰⁷ Voir Simon Lee, *David*, Londres, Phaidon, 1999, p. 180. Voir également M. Ozouf, *op. cit.*, p. 153 pour le propos que David était de caractère hautain.

Il est clair que David utilise beaucoup l'imagerie classique pour ces deux fêtes (ainsi que pour les autres) et que c'est une méthode esthétiquement discutable. Mais pour notre étude, il y a un débat plus profond quant à l'efficacité du transfert des idées que les fêtes sont censées transmettre. Les idées véhiculées par ces deux fêtes sont, en théorie, opposées ; mais dans la pratique, les fêtes sont (en elles-mêmes) similaires dans leur conception matérielle et laïque. Reste à savoir si la forme du culte choisie par David est en accord avec les idées qui sont censées y être véhiculées. Sur ce point précis, les commentateurs identifient deux problèmes : le caractère laïc des fêtes de David, ainsi que le fait qu'elles ne véhiculent pas la notion d'immortalité.

B. Les fêtes de David sont laïques de manière consciente

Dowd salue l'habileté politique avec laquelle David organise les fêtes révolutionnaires. Etudiant la fête de l'Unité, il fait l'éloge de la clairvoyance politique dont fait preuve David :

By composing an immense living fresco of the Revolution, David had depicted the ideology of the times and synthesised and rendered concrete and intelligible the essential aims of the Government.⁶⁰⁸

Cependant, Dowd identifie une direction irréversible que prennent les fêtes révolutionnaires sous la forme d'une sécularisation grandissante :

Like its predecessors, the Festival of Unity and Indivisibility was purely secular in spirit as well as in symbolism. [...] [T]hough it was by no means the first lay festival, the fête of August 10 contributed powerfully to the still growing dechristianisation movement.⁶⁰⁹

Nous avons déjà relevé les similitudes entre la fête de l'Unité et celle de

⁶⁰⁸ Dowd, *op. cit.*, pp. 114-115.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 115.

l'Être suprême. Etant donné que la première est considérée comme une première étape vers la déchristianisation, et que leurs présentations sont semblables, il est plus difficile de percevoir la teneur des idées religieuses véhiculées dans la seconde.

Dans la liturgie des fêtes de David, l'aspect laïc n'est pas uniquement d'ordre secondaire, mais bien un facteur fondamental dans la manière dont il choisit d'organiser publiquement la célébration de la France ; de plus, il s'agit d'une décision pleinement consciente de la part de David, décision prise même lorsque la France était encore une monarchie dominée par la religion catholique. C'est l'interprétation qu'en fait Dowd au sujet de la panthéonisation de Voltaire en 1791 :

It was hailed as the triumph of reason over superstition, philosophy over theology, and of justice and tolerance over tyranny and fanaticism.⁶¹⁰

Et :

Underneath, however, was the realisation that the Revolution had from the clerical point of view turned its back on religion. The festival had certainly drawn the line more sharply between the Revolution and the Church.⁶¹¹

Etant donné l'évolution qui se poursuit de la panthéonisation de Voltaire jusqu'à la fête des martyrs du Chateaufort, toujours plus fort dans l'affirmation républicaine et dans la sécularisation de la fête de l'Unité, il devient alors bien difficile de voir que les fêtes de David véhiculent des idées théistes.

Ozouf partage ces observations :

Comment des projets politiques aussi variés ont-ils pu produire des fêtes aussi semblables ?⁶¹²

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 53.

⁶¹² Ozouf, *op. cit.*, p. 47.

La réponse à cette question semble liée avec le fait que les fêtes en elles-mêmes manquent de représentations religieuses. Ozouf remarque que la partie de la fête de l'Être suprême célébrée sur le Champ-de-Mars ne relève pas de ce que l'on pourrait appeler une liturgie : il s'agit simplement d'un moment où les gens sont amenés à chanter ensemble, de manière festive (ce qu'on appelle communément en anglais « *a sing-song* »), et qu'ajouté à cela l'absence d'une quelconque profession de foi, cette fête ne peut être considérée comme un véritable événement théologique⁶¹³. Pour Ozouf, il y a une vacuité générale dans les fêtes révolutionnaires qui consistent en une suite de processions auxquelles s'ajoutent des chronologies des martyrs de la Révolution. En s'appuyant sur une analyse de la fête de l'Unité, elle considère que c'est David le responsable de cette dérive⁶¹⁴.

C. Les fêtes de David ne cherchent pas à véhiculer la notion d'immortalité

Ozouf se rend compte du fossé qui se creuse entre la théorie de l'Être suprême comme l'expose Robespierre au floréal an II, et la pratique de l'Être suprême comme l'orchestre David au prairial an II⁶¹⁵. Contrairement à Lee, qui considère que David a une approche très sensible de l'immortalité, mais qu'il est seulement capable de l'exprimer dans ses peintures et non pas dans les fêtes qu'il organise :

All three of his [de David] revolutionary martyrs [Le Pelletier, Marat, Bara] are deliberately distanced from the violence of their deaths, and painted either 'at their last breath' (Marat and Bara) or in peaceful repose (Le Pelletier) to suggest a consoling afterlife. Beauty and tranquillity were associated with immortality and rebirth.⁶¹⁶

⁶¹³ *Ibid.*, p. 182.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 225 et pp. 251-254.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 174. Voir de même *ibid.*, p. 254 pour l'opinion de Mona Ozouf que David possédait une conception de l'Éternel qu'il identifiait au génie de la Nation française – ce qui est loin du culte de l'Être suprême.

⁶¹⁶ Voir Simon Lee, *op. cit.*, p. 176. Ainsi donc, il y a des thèmes relevant de l'immortalité

La raison donnée par Dowd pour expliquer le refus de David de véhiculer le sens de l'immortalité dans ses fêtes est qu'elles sont imprégnées de réalisme. Or le réalisme est en principe incompatible avec la notion d'immortalité de l'âme qui demeure à l'évidence une idée abstraite. En effet, il est possible de discuter le fait que cette notion d'immortalité est incompatible avec aucune représentation liturgique, parce que la liturgie mêle inextricablement les idées de corps et d'incarnation :

Liturgy is uniquely a matter of the body: both the individual body and the collective body.⁶¹⁷

Selon cette vision des choses, le refus (ou l'incapacité) de David de véhiculer les doctrines de Robespierre au sujet de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme était voué à l'échec en raison de l'abstraction de ces doctrines qui sont à l'évidence incompatibles avec une représentation liturgique. Même les auteurs les plus hostiles au projet politique de Robespierre ont mis en évidence cette idée de la futilité de toute représentation liturgique de la religion du révolutionnaire :

De même, lorsqu'en mai 1794 [Robespierre] fera instituer par la Convention une religion civile ayant vocation pédagogique de rappel et d'incitation à la vertu, il admettra implicitement la puissance irrépessible des passions et l'impossibilité de jamais combler complètement l'écart entre l'individu et la cité: quel besoin une société de quasi-dieux vertueux aurait-elle d'être chaque décadi encouragée à cultiver les vertus privées et civiques ?⁶¹⁸

Un débat est possible quant à l'éventuelle représentation liturgique de l'immortalité, mais en ce qui concerne David, ce débat est superflu, car il n'a pas même essayé de représenter l'immortalité de l'âme dans la fête de l'Être

dans les tableaux de David. Voir la note 621 en bas de page ci-dessous.

⁶¹⁷ Voir Mark Searle, « Ritual », dans : Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold et Paul Bradshaw (éditeurs), *The Study of Liturgy*, Londres, SPCK, 2^{ème} édition 1992, p. 56.

⁶¹⁸ Voir Patrice Gueniffey, *La politique de la Terreur*, Paris, Gallimard, 2000, p. 326.

suprême⁶¹⁹. Il organise cette fête dans le même état d'esprit et de la même manière qu'il a conçu, dix mois plus tôt, la fête de l'Unité, où l'immortalité n'est ni représentée, ni exposée, ni même mentionnée⁶²⁰. Au cours de la fête de l'Être suprême, l'immortalité est seulement évoquée dans les deux discours de Robespierre. En définitive, cette fête prend sa place aux côtés des autres fêtes révolutionnaires organisées par David, dans la mesure où il s'agit d'un rituel, d'une cérémonie et d'une liturgie visant à faire éclater le génie français, mais qui n'a aucun rapport ni aucun intérêt avec une quelconque croyance théiste⁶²¹.

⁶¹⁹ Julien Boudon considère que David est athée: « Le héros et le pervers survivent dans la mémoire collective : individuellement anéantis, ils n'ont d'immortalité que dans le souvenir qu'ils laissent à leurs concitoyens. Collot, Barere et David partagent cette analyse. » Voir Julien Boudon, *Les Jacobins : une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 2006, p. 641.

⁶²⁰ Pour l'opinion que toutes les fêtes révolutionnaires relèvent des croyances laïques, voir Maurice Dommanget, « Robespierre et les cultes » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, No. 1, 1924, pp. 193-216, p. 213 ; « Le culte de l'Être Suprême continue si bien le culte de la Raison que partout il se confond avec lui et qu'en certains endroits même il en porte le nom. S'il a une orthodoxie, c'est celle du culte de la Raison. »

⁶²¹ Le fait que David ne tenta d'introduire aucune notion d'immortalité dans la fête de l'Être suprême est d'autant plus surprenant que son œuvre évoque clairement ce principe par endroit. Citons par exemple *La mort de Marat*, sa toile la plus connue, (reproduite dans l'Iconographie 1.B. ci-dessous) où il fait visiblement allusion à l'immortalité, non pas de l'esprit de Marat, mais de son œuvre. Le lendemain de la mort de Marat, le 14 juillet 1793, à la suite d'une intervention du député Girault, la Convention nationale chargea David de peindre la scène. David présenta le fruit de son travail le 16 octobre 1793 et en fit don à la Convention nationale le mois suivant. Son tableau fut exposé à la Convention, à côté d'une scène similaire des derniers moments de Michel Lepeletier, de David également. La toile montre Marat dans son bain, juste après avoir été poignardé par Charlotte Corday. David fait ouvertement usage d'images religieuses. Ainsi, trois éléments rappelant l'immortalité nous frappent immédiatement : la position du corps de Marat rappelle un grand nombre de tableaux décrivant la déposition de Jésus après la crucifixion, et implique la même notion d'une résurrection future. En outre, le poignard qui tua Marat gît ostensiblement sur le sol, à l'écart, maculé de sang, mais désormais inutile. A cela s'opposent les plumes toujours actives, et prêtes à écrire, de Marat. Il tient toujours l'une d'elle, dressée et prête à écrire, dans la main droite, alors que l'autre est posée sur son bureau, près de son encrier, la pointe encore imbibée d'encre. L'impression dominante est que, bien que le corps de Marat est étendu, inerte, dans son bain, son œuvre et ses idées, symbolisées par les plumes et l'encre, lui survivent. Ces éléments n'ont aucun lien avec une immortalité supposée de l'âme, mais ils démontrent au moins la capacité de David à faire preuve d'imagination au sujet de la notion de vie après la mort ; ce qui, étrangement, n'apparaît pas lors de la fête de l'Être suprême. Pour davantage de détails sur *La mort de Marat* de David, voir Musée Jacquemart-André, *Jacques-Louis David 1748-1825*, Paris, Institut de France, 2005, p. 116-117.

Chapitre 5 : Analyse de la doctrine du culte de l'Être suprême

I. L'influence de Jean-Jacques Rousseau

A. *Lettre à Voltaire* (1756)⁶²²

La *Lettre à Voltaire* constitue le premier travail significatif de Rousseau sur la religion. Elle représente également pour certains le témoignage religieux le plus important de cet écrivain⁶²³. Elle trouve dans notre thèse un écho particulier puisqu'elle fut écrite en réponse à deux poèmes de Voltaire*, « Sur la loi naturelle » (1752) et « Sur le désastre de Lisbonne » (1756)⁶²⁴. Ce dernier est une attaque évidente de l'optimisme de Leibniz, attaque répétée avec la publication de *Candide ou l'optimisme* en 1759. Mais nous remarquons que Rousseau voyait dans *Candide* un combat contre ses propres convictions religieuses ; ainsi constatons-nous une certaine identification de la part de Rousseau aux idées de Leibniz (philosophe traditionnellement considéré comme l'objet de sarcasmes de Voltaire dans *Candide* et qui y est en effet incarné dans le personnage risible du docteur Pangloss).

Selon Rousseau, le contexte de la *Lettre à Voltaire* ne se résume pas à une simple réponse à ces deux poèmes. Son arrivée à Paris en 1742 a été l'occasion de changements importants dans son existence : son amitié avec les philosophes (Diderot lui avait demandé d'écrire un grand nombre des

⁶²² L'édition définitive de l'œuvre de Rousseau est la Pléiade : Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebien et Marcel Raymond, tomes I-IV, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1969.

⁶²³ Telle est l'opinion, par exemple, de Victor Gourevitch. Voir V. Gourevitch, « The Religious Thought » dans : Patrick Riley (éditeur), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 193.

⁶²⁴ Le 1^{er} novembre 1755, il y eut un tremblement de terre à Lisbonne. Un incendie ravagea toute la ville. On peut estimer le nombre de victimes à 100 000 personnes : l'une des grandes villes d'Europe fut ainsi dévastée.

articles consacrés à la musique dans l'*Encyclopédie*), l'abandon de ses enfants illégitimes dans un orphelinat et sa liaison avec Thérèse Levasseur, sont autant d'éléments qui ébranlèrent la morale personnelle de Rousseau. En 1743, il perd son poste de secrétaire de l'ambassadeur de France à Venise, et cette difficulté semble l'amener à plaider en faveur d'une société totalement différente, dans laquelle les hommes seraient plus proches de la nature.

Son *Discours sur les sciences et les arts* de 1750 lui vaut un succès immédiat, mais lui attire une inimitié tenace de la part des Encyclopédistes, qui y verront leur pensée présentée de manière laïque et superficielle. En 1754, Rousseau renonce également au catholicisme romain pour revenir à son église d'origine, l'Eglise réformée. Quelles qu'en soient les motivations profondes, sa réintégration dans l'Eglise de Genève marque son alignement sur une tradition religieuse et morale définie, qu'il est désormais prêt à défendre⁶²⁵.

Cet éveil religieux coïncide avec la retraite rurale de Rousseau à Montmorency, rendue possible grâce à la générosité de Madame d'Epainay, et qu'il effectue dans le but de terminer une commande littéraire. On peut supposer que le *Contrat social* et l'*Emile*, parus tous deux en 1762, sont le fruit de cette mission. Mais dès 1756, il est forcé de prendre position sur la religion lorsqu'il reçoit de Voltaire lui-même des copies de « Sur la loi naturelle » et de « Sur le désastre de Lisbonne »⁶²⁶.

« Sur le désastre de Lisbonne » de Voltaire est une attaque franche de l'optimisme philosophique⁶²⁷. La principale cible de Voltaire est Leibniz, et

⁶²⁵ Pour les différences entre la religion rousseauiste et le christianisme, voir A. Ravier, « Le Dieu de Rousseau et le christianisme », dans : *Archives philosophiques*, 1978, Vol. 41, No. 3, pp. 353-434.

⁶²⁶ Voltaire donna aussi des copies à Diderot et d'Alembert.

⁶²⁷ Le terme « optimisme » n'a pas été employé par Leibniz lui-même. Ce terme a été utilisé d'abord dans un sens péjoratif dans une publication jésuite, le *Journal de Trévoux* en 1737. Cette approche de l'Eglise catholique française visant à se moquer de Leibniz trouve sa source dans la peur d'une critique du thème traditionnel de la Chute, thème qui

plus particulièrement sa *Théodicée*. La conviction offensive de Voltaire consiste en un pessimisme formel, par lequel il soutient : que, dans la vie, le mal l'emporte sur le bien ; que l'optimisme tend vers le fatalisme et la complaisance face aux maux de la vie ; que l'optimisme ne réussit pas le test du « trilemme » traditionnel de la théodicée⁶²⁸. Pour Voltaire, le concept de « nécessité » (englobant la notion optimiste, selon laquelle tout mal est nécessaire) n'offre aucune consolation. Le Dieu de Voltaire est un indéterministe affranchi des lois de nécessité et capable de disposer des événements différemment⁶²⁹. Voltaire se retrouve ainsi en accord avec la théologie catholique. Dans ce poème, son but est d'associer un indéterminisme dans les événements naturels à une théologie de l'intervention divine. Le poème est donc absolument anti-leibnizien⁶³⁰.

Il est, par conséquent, très intéressant, dans le cadre de notre étude, d'analyser la tentative de Rousseau de réfuter le texte « Sur le désastre de Lisbonne » de Voltaire. De ce fait, nous notons sa volonté de défendre Leibniz. Cela nous offre une occasion unique de comparer les points de vue de Rousseau et de Leibniz.

permet d'expliquer l'irruption du mal dans le monde. Une perte de croyance en la Chute implique une perte de croyance dans le salut offert par l'Eglise. Il est vrai que Leibniz ne croyait pas en la Chute : il croyait plutôt que le problème n'était pas tant le péché que le mal, ce qui est très différent du point de vue du diagnostic et de la résolution du problème.

⁶²⁸ Selon le trilemme formulé par Sextus Empiricus au deuxième siècle après Jésus-Christ, il semble difficile de juxtaposer les propositions suivantes :

1. Dieu est tout-puissant ;
2. Dieu est pure bonté ;
3. le mal existe.

Une réponse immédiate est qu'il n'y a pas de contradiction formelle entre ces trois propositions. Mais (à la suite de J. L. Mackie) si on ajoute deux autres prémices spécifiant la signification de « bonté », « mal » et « toute-puissance », une contradiction arrive nécessairement :

4. La bonté s'oppose au mal et l'élimine autant que possible ;
5. Il n'y a pas de limites à l'action de la toute-puissance.

Donc, il semble impossible d'articuler deux des trois propositions du trilemme sans que la proposition restante soit fausse.

⁶²⁹ Pour le développement de la pensée de Voltaire, voir I.O. Wade, *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton, Princeton University Press, 1969.

⁶³⁰ Nous remarquons que le poème de Voltaire n'explique pas pourquoi si Dieu est capable d'intervenir dans les cas particuliers de la souffrance humaine, il n'a rien fait dans le cas précis du tremblement de terre de Lisbonne.

En effectuant une lecture approfondie de la lettre de Rousseau, nous remarquons tout d'abord que ses principales préoccupations concernent le sentiment et la consolation. Ainsi, après avoir commencé sa lettre par des remarques préliminaires courtoises comme il se doit, il poursuit :

Tous mes griefs sont donc contre votre *Poème sur le désastre de Lisbonne*, parce que j'en attendais des effets plus dignes de l'Humanité qui paraît vous l'avoir inspiré. Vous reprochez à Pope et à Leibniz d'insulter à nos maux en soutenant que tout est bien, et vous amplifiez tellement le tableau de nos misères que vous en aggravez le sentiment : au lieu de consolations que j'espérais, vous ne faites que m'affliger ; on dirait que vous craignez que je ne voie pas assez combien je suis malheureux, et vous croiriez, ce semble, me tranquilliser beaucoup en me prouvant que tout est mal.⁶³¹

Ne vous y trompez pas, Monsieur, il arrive tout le contraire de ce que vous proposez. Cet optimisme que vous trouvez si cruel, me console pourtant dans les mêmes douleurs que vous me peignez comme insupportables. Le Poème de Pope⁶³² adoucit mes maux, et me porte à la patience, le vôtre aigrit mes peines, m'excite au murmure, et m'ôtant tout hors une espérance ébranlée, il me réduit au désespoir. Dans cette étrange opposition qui règne entre ce que vous prouvez et ce que j'éprouve, calmez la perplexité qui m'agite, et dites-moi qui s'abuse du sentiment ou de la raison.⁶³³

A travers ces quelques mots se dessine la position de Rousseau en matière de religion puisqu'il est bien question ici de la consolation de l'individu. Il reproche à Voltaire de ne pas proposer à l'humanité de consolation valable face au mal et de se rendre ainsi coupable de pessimisme métaphysique. Rousseau opte pour l'optimisme de Pope et de Leibniz parce que celui-ci lui apporte une consolation personnelle et le porte « à la patience », tandis que le pessimisme de Voltaire aggrave ses peines et le réduit au désespoir. Rousseau laisse entendre que c'est la raison qui trompe et se trompe et que

⁶³¹ J.-J. Rousseau, *Lettre à Voltaire sur la Providence*, dans : J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1060 ; voir aussi Ronald Grimsley (éditeur), *Rousseau: Religious Writings*, Oxford, Clarendon Press, 1970, paragraphe 3.

⁶³² Rousseau se réfère ici à l'*Essay on Man* de Pope.

⁶³³ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1060.

la vérité est dans le sentiment. Il recherche la consolation psychologique du théisme. A travers cette lettre, il reproche à Voltaire de l'en priver.

Rousseau fournit d'autres preuves de cette approche fondamentalement empiriste du problème du mal dans une longue discussion sur la bêtise pratique de l'homme et sur l'exacerbation de la souffrance humaine, suite au tremblement de terre de Lisbonne, par la folie et l'avidité des hommes. Nous pouvons examiner son argumentation dans le passage suivant :

Je ne vois pas qu'on puisse chercher la source du mal moral ailleurs que dans l'homme libre, perfectionné, partant corrompu ; et, quant aux maux physiques [...] ils sont inévitables dans tout système dont l'homme fait partie ; [...] la plupart de nos maux physiques sont encore notre ouvrage. Sans quitter votre sujet de Lisbonne, convenez, par exemple, que la nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également, et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre, et peut-être nul. [...] Combien de malheureux ont péri dans ce désastre, pour vouloir prendre l'un ses habits, l'autre ses papiers, l'autre son argent ?⁶³⁴

Il ne fait bien sûr aucun doute que la configuration géographique des maisons à Lisbonne, ainsi que la volonté individuelle de ses habitants de conserver leurs biens matériels, ont alourdi le bilan de cette catastrophe. Pourtant, une question importante se pose : comme nous le verrons plus tard au sujet de la théologie de Leibniz, Rousseau, en fondant son argumentation sur le comportement pratique de l'homme, se place en dehors de la théodicée de Leibniz (qui était essentiellement métaphysique et non physique) et situe l'intégralité de sa propre théodicée dans l'expérience physique de l'homme⁶³⁵.

⁶³⁴ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1061.

⁶³⁵ Pour la préférence chez Rousseau du cas individu par rapport au général, voir Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions*, (Collected Writings of Rousseau, volume 5), édité par Christopher Kelly, Roger D. Masters et Peter G. Stillman, Dartmouth College (Etats-Unis), University Press of New England, 1995, p. xxxi : « Rousseau focuses on the personal and the intimate, but in doing so he claims to gain access to general truths of ultimate significance. [...] In the *Confessions*, every general issue is connected with a

Dans les propositions pour une religion d'Etat qu'il fait dans cette lettre, Rousseau montre sa tendance à se placer davantage sur un plan pratique que sur un plan métaphysique :

Je voudrais donc qu'on eût dans chaque Etat un code moral, ou une espèce de profession de foi civile qui contînt positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre, et négativement les maximes fanatiques qu'on serait tenu à rejeter, non comme impies mais comme séditieuses. Ainsi, toute religion qui pourrait s'accorder avec le code serait admise, toute religion qui ne s'y accorderait pas serait proscrite, et chacun serait libre de n'en avoir point d'autre que le code même. Cet ouvrage, fait avec soin, serait, ce me semble, le livre le plus utile qui jamais ait été composé, et peut-être le seul nécessaire aux hommes.⁶³⁶

Nous avons ici la mise en œuvre publique de la religion de consolation individuelle de Rousseau. La religion est, potentiellement, le phénomène le plus utile à l'humanité, à condition toutefois qu'elle oeuvre pour la cohésion publique et sociale. Elle est par conséquent « physiquement » et d'un côté pratique utile à l'ensemble de la société et pas seulement à l'individu. L'attachement aux maximes sociales positives dont elle fait preuve peut révéler cette utilité à tous. La religion est donc moralement utile.

Il est à noter que le concept de vérité n'a aucun rapport avec le plaidoyer que fait Rousseau en faveur d'une religion individuelle et d'une religion sociétale. Il défend ces dernières car elles servent tant l'individu que la société. Comme nous le verrons plus loin, ces idées sont parfaitement étrangères au Leibniz dont Rousseau prétend soutenir les idées dans cette lettre.

Même lorsqu'il expose la théodicée de Leibniz de façon orthodoxe, il ajoute la dimension individuelle :

⁶³⁶ personal problem and every personal problem illustrates a general issue. »
J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, pp. 1073-1074.

« Homme, prends patience, me disent Pope et Leibniz. Tes maux sont un effet nécessaire de ta nature, et de la constitution de cet univers. L'Être éternel et bienfaisant qui le gouverne eût voulu t'en garantir : de toutes les économies possibles, il a choisi celle qui réunissait le moins de mal et le plus de bien, ou, pour dire la chose encore plus crûment, s'il le faut, s'il n'a pas mieux fait, c'est qu'il ne pouvait mieux faire. »⁶³⁷

De même :

Que me dit maintenant votre poème ? « Souffre à jamais, malheureux. S'il est un Dieu qui t'ait créé, sans doute il est tout-puissant ; il pouvait prévenir tous tes maux : n'espère donc jamais qu'ils finissent ; car on ne saurait voir pourquoi tu existes, si ce n'est pour souffrir et mourir. » Je ne sais ce qu'une pareille doctrine peut avoir de plus consolant que l'optimisme et que la fatalité même : pour moi, j'avoue qu'elle me paraît plus cruelle encore que le manichéisme.⁶³⁸ Si l'embarras de l'origine du mal vous forçait d'altérer quelque une des perfections de Dieu, pourquoi justifier sa puissance aux dépens de sa bonté ? S'il faut choisir entre deux erreurs, j'aime encore mieux la première.⁶³⁹

Dans ce passage, Rousseau résume assez justement les théodicées de Pope et de Leibniz. (En ce qui concerne Leibniz, il manque un point essentiel à propos de l'harmonie cosmique ; mais il ne s'agit que d'un bref résumé, et l'association de deux principes leibniziens, à savoir le principe de raison suffisante et le principe du meilleur, est clairement identifiée.) Lorsque Rousseau en vient à faire contraster l'optimisme avec la théodicée de Voltaire, il fait de la question de la consolation l'essence même de son jugement. Se sentant alors contraint de se rattacher soit à l'omnipotence divine, soit à la bienveillance divine, il choisit la dernière car elle constitue la perfection de Dieu que lui-même « préfère ».

⁶³⁷ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1060.

⁶³⁸ Ceci est une référence à la religion de Mani qui s'était développée en Europe aux troisième et quatrième siècles de notre ère et qui professait un dualisme strict entre le bien et le mal égaux en puissance et co-éternels. Il convient de noter que Voltaire n'était manichéen dans aucune de ses oeuvres à l'exception toutefois du personnage de Martin dans *Candide*, et que *Sur le désastre de Lisbonne* est en fait une oeuvre pouvant être considérée comme chrétienne, de facture très conservatrice.

⁶³⁹ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1060-1061.

Dans un autre passage de la lettre, Rousseau montre sa compréhension du lien que fait Leibniz entre le principe de raison suffisante et le principe du meilleur. Dans le passage mentionné ci-dessous, Rousseau, essayant de rassembler dans un raisonnement cohérent les « questions diverses » qu'il a soulevées jusque-là, suit précisément la logique de Leibniz en enracinant sa théodicée dans des considérations toutes faites sur les qualités nécessaires de Dieu, plutôt que dans un raisonnement inductif élaboré à partir d'observations empiriques :

Si je ramène ces questions diverses à leur principe commun, il me semble qu'elles se rapportent toutes à celle de l'existence de Dieu. Si Dieu existe, il est parfait ; s'il est parfait, il est sage, puissant et juste ; s'il est juste et puissant, mon âme est immortelle ; si mon âme est immortelle, trente ans de vie ne sont rien pour moi, et sont peut-être nécessaires au maintien de l'univers. Si l'on m'accorde la première proposition, jamais on n'ébranlera les suivantes ; si on la nie, il ne faut point disputer sur ses conséquences.⁶⁴⁰

Ce passage nous intéresse pour plusieurs raisons. Non seulement Rousseau ouvre ici son propos par une considération métaphysique (la perfection nécessaire de Dieu, un concept entièrement leibnizien), pour extrapoler ensuite sur la bonté du monde, mais il relie également ce Dieu « juste et puissant » à l'immortalité de l'âme humaine. Rousseau n'approfondit pas son raisonnement comme le fait Leibniz, mais il déduit clairement la théodicée des qualités antérieures attribuées à Dieu.

Dans d'autres passages, Rousseau se montre redevable à Leibniz sur le plan conceptuel, bien que le genevois avance des arguments que l'on pourrait trouver contestables. Arrêtons-nous sur l'hommage qu'il rend à un travail précédent de Voltaire :

J'ai appris dans *Zadig*,⁶⁴¹ et la nature me confirme de jour en jour,

⁶⁴⁰ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1070.

⁶⁴¹ *Zadig, ou la Destinée, histoire orientale* a été écrit par Voltaire en 1748, à un moment où

qu'une mort accélérée n'est pas toujours un mal réel et qu'elle peut passer quelquefois pour un bien relatif. De tant d'hommes écrasés sous les ruines de Lisbonne, plusieurs, sans doute, ont évité de plus grands malheurs ; et malgré ce qu'une pareille description a de touchant, et fournit à la poésie, il n'est pas sûr qu'un seul de ces infortunés ait plus souffert que si, selon le cours ordinaire des choses, il eût attendu dans de longues angoisses la mort qui l'est venue surprendre.⁶⁴²

Rousseau reprend ici un argument célèbre de Leibniz selon lequel notre expérience temporelle et spatiale d'une minuscule partie de l'univers paraît bien insuffisante pour nous permettre de saisir le juste équilibre entre le bien et le mal dans l'ensemble de l'univers. En termes philosophiques, il s'agit ici d'un argument d'ignorance. Il indique cependant que Rousseau connaissait le travail de Leibniz et était en mesure de le reformuler.

Le passage suivant illustre l'aptitude de Rousseau à reproduire la théodicée de Leibniz :

Pour revenir, Monsieur, au système que vous attaquez, je crois qu'on ne peut l'examiner convenablement, sans distinguer avec soin le mal particulier, dont aucun philosophe n'a jamais nié l'existence, du mal général que nie l'optimisme. Il n'est pas question de savoir si chacun de nous souffre ou non, mais s'il était bon que l'univers fût, et si nos maux étaient inévitables dans la constitution de l'univers, et au lieu de *Tout est bien*, il vaudrait peut-être mieux dire : *Le tout est bien*, ou *tout est bien pour le tout*.⁶⁴³

Dans ce passage, Rousseau fait preuve d'une bonne compréhension de l'optimisme. Il accuse à juste titre Voltaire de ne pas réussir à distinguer entre le mal général et le mal particulier d'une part, et entre la providence universelle et la providence particulière d'autre part. Les philosophes

sa position était plus proche de l'optimisme. L'ermite du conte, en fait un ange, montre que les maux apparents peuvent se révéler positifs.

⁶⁴² J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1062.

⁶⁴³ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1068.

concluent à tort en se fondant sur l'existence de maux particuliers que le mal est général, et par conséquent que la providence divine est une erreur. Cette position reflète *a contrario* celle de fanatiques religieux, qui attribuent à tort tous les événements particuliers à la providence, niant ainsi l'existence de maux particuliers. Rousseau comprend très bien que la réponse de l'optimisme à ce problème est d'envisager la providence comme générale tout en soutenant que les maux particuliers ne réfutent en aucun cas la vérité de celle-ci. Rousseau démontre largement qu'il comprend ce point en modifiant l'axiome optimiste commun « *Tout est bien* » en « *Le tout est bien* » ou « *Tout est bien pour le tout* ». C'est à ce moment de la lettre que Rousseau se révèle être un adepte de la nécessité et un déterministe, au sens leibnizien du terme⁶⁴⁴. La perfection ne pourra donc exister qu'au sein d'un univers parfaitement ordonné (ce qui, par définition, ne peut être observé par l'homme), ainsi que dans la compréhension de l'ensemble des lois de la physique. La perfection ne sera pas considérée et elle ne peut l'être par le biais de détails particuliers.

Des passages semblables à celui-ci semblent installer Rousseau dans la tradition leibnizienne de théodicée. Mais sa glose sur la dimension individuelle décrite plus haut nous incite à voir chez cet auteur une tendance à réduire l'optimisme métaphysique de Leibniz à une préface à la religion rousseauiste, qui privilégie à la fois les dimensions individuelle et sociale. Ainsi, Rousseau reprend l'emphase de Leibniz sur l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, mais y ajoute la dimension de l'expérience individuelle :

Non, j'ai trop souffert en cette vie pour n'en pas attendre une autre. Toutes les subtilités de la métaphysique ne me feront pas douter un moment de l'immortalité de l'âme, et d'une Providence bienfaisante.⁶⁴⁵

⁶⁴⁴ Rousseau considère que chaque événement dans l'univers est signifiant et déterminé. Nous discuterons ce point de vue dans le chapitre consacré à Leibniz, à la section 5.II.B.

⁶⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1075.

Rousseau affirme clairement sa croyance en cette foi binaire, mais tout en faisant allusion à sa propre souffrance et à la consolation spirituelle à laquelle cette souffrance lui donne droit.

Ainsi constatons-nous que, dans la *Lettre à Voltaire*, Rousseau reprend la théodicée de Leibniz pour construire sa théorie de la providence divine qui, avant tout, vient en aide à la société et à l'individu.

B. *Lettres morales* (1757-1758)⁶⁴⁶

Rousseau a écrit les six *Lettres morales* pour expier sa liaison avec Madame d'Houdetot, dont il était tombé amoureux lors de ses premiers mois à l'Ermitage. Elle était alors la maîtresse de son ami, le poète Saint-Lambert, tandis que Rousseau lui-même était romantiquement lié à Thérèse Levasseur. Ces lettres ont pour sujet le bonheur et la moralité, et surtout l'auteur s'y demande comment les hommes peuvent atteindre le bonheur sur terre. Elles ne furent jamais achevées, à la fois en raison d'un refroidissement des relations entre Rousseau et Madame d'Houdetot, et aussi parce que Rousseau était trop occupé à la rédaction de *la Nouvelle Héloïse* (publiée en 1761). Néanmoins, elles nous offrent un aperçu du développement religieux de Rousseau puisqu'elles précèdent immédiatement la publication de son œuvre majeure : *l'Emile* et le *Contrat social*.

De ces lettres, les cinquième et sixième sont les plus intéressantes du point de vue des idées religieuses de Rousseau. Nous sommes immédiatement frappés par la nette différence de point de vue entre les opinions émises dans ces lettres et celles de la *Lettre à Voltaire*. Dans cette dernière, Rousseau s'engage dans la défense des opinions théologiques de Pope et de Leibniz, et il fait référence à leurs idées. Pourtant, dans les *Lettres morales*, Rousseau s'exprimait du fond du cœur, comme l'explique un célèbre commentateur anglais :

It is true that the letter to Voltaire on Providence already shows that Rousseau was not very happy or original in metaphysical speculation, but the *Lettres morales*, whilst containing philosophical elements, have the advantage of being less abstruse than the earlier letter to Voltaire; they are concerned mainly with the question of happiness and how to attain it on this earth. The didactic tone does not exclude a strong

⁶⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, pp. 1081-1118.

element of personal feeling.⁶⁴⁷

En d'autres termes, par rapport à la *Lettre à Voltaire*, les *Lettres morales* ne consistent qu'en une série de pensées relevant de l'élévation spirituelle. En effet, Rousseau se fait une vertu de rejeter tout engagement philosophique :

Je n'ai pas dessein d'entrer ici dans des discussions métaphysiques qui ne mènent à rien ; je vous ai déjà dit que je ne voulais point disputer avec les philosophes, mais parler à votre coeur ; quand tous les philosophes du monde prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage.⁶⁴⁸

On voit ici, comme un leitmotiv rousseauiste, que les arguments philosophiques ne sont valides que dans la mesure où ils soutiennent les sentiments humains naturels :

Exister, pour nous, c'est sentir ; et notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre raison même.⁶⁴⁹

Le statut du « je » et des sentiments personnels comme étant l'origine et le « juge » de la vérité est résumé dans cette citation, qui rappelle Montaigne :

Il faut commencer par rentrer en soi pour apprendre à philosopher.⁶⁵⁰

Le fait que Rousseau privilégie cette approche ne donne pas toujours des résultats philosophiques de premier ordre. Ainsi, dans la sixième lettre, son principal conseil à Madame d'Houdetot est le suivant :

⁶⁴⁷ Ronald Grimsley (éditeur), *Rousseau: Religious Writings*, Oxford, Clarendon Press, 1970, pp. 52-53.

⁶⁴⁸ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1109.

⁶⁴⁹ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1109.

⁶⁵⁰ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1113.

Couchez-vous de bonne heure, levez-vous matin ; suivez à peu près la marche du soleil et de la nature ; point de toilette, point de lecture ; prenez des repas simples aux heures du peuple : en un mot, soyez en tout une femme des champs.⁶⁵¹

En dépit de son insistance sur le sentiment de l'individu et de son attachement à un mode de vie simple et rurale, Rousseau débat aussi, dans les *Lettres morales*, sur le concept de justice, mais de façon moins étendue que dans la *Lettre à Voltaire*. Considérons les passages suivants, qui représentent l'ensemble de ses pensées sur la justice dans les *Lettres morales* :

Jetez les yeux sur toutes les nations du monde ; [...] parmi cette prodigieuse diversité de mœurs et de caractères, vous trouverez partout les mêmes idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes principes de morale, les mêmes notions du bien et du mal.⁶⁵²

De même :

Il est donc au fond de toutes les âmes un principe inné de justice, et de vérité morale antérieure à tous les préjugés nationaux, à toutes les maximes de l'éducation. Ce principe est la règle involontaire sur laquelle, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience.⁶⁵³

On note ici trois points cruciaux.

Premièrement, Rousseau, en cherchant une justice universelle présente dans toutes les cultures et tous les individus, contredit son principe de commencer tout débat éthique à partir des sentiments individuels de chacun, afin d'arriver ultérieurement à une morale universelle.

⁶⁵¹ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1117.

⁶⁵² J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1107.

⁶⁵³ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1108.

Deuxièmement, Rousseau rend la justice, bien qu'universelle, dépendante de l'activité mentale humaine : il lie intimement la justice universelle avec la conscience particulière de chaque homme. Ce point est encore accentué par Rousseau lui-même dans la citation suivante :

Conscience, conscience, instinct divin, voix immortelle et céleste, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infallible du bien et du mal, sublime émanation de la substance éternelle, qui rends l'homme semblable aux dieux, c'est toi seule qui fais l'excellence de sa nature.⁶⁵⁴

Rousseau ne précise pas ici les contenus de la conscience, mais il la qualifie simplement de faculté divine, de voix immortelle et de qualité humaine qui nous rend semblables à des dieux.

Troisièmement, on constate chez Rousseau une absence de tout système formel de justice éternelle. Rousseau ne parle ni de l'immortalité de l'âme, ni de la providence divine, ni de la justice en tant qu'outil de la théodicée. Par contre, il offre des assertions vagues sur l'universalité ainsi que la particularité de la justice.

⁶⁵⁴ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 1111.

C. *Emile* (1761)⁶⁵⁵

1. Introduction

En citant l'*Emile* comme source d'information sur la position religieuse de Rousseau, nous pensons plus particulièrement à la « Profession de foi du vicaire savoyard », extrait de l'*Emile* et que l'on retrouve au livre IV. Il ne faut pas sous-estimer l'influence de ce bref discours sur la conception de la religion naturelle chez Rousseau et ses successeurs. Il se présente sous la forme d'un traité à part, reprenant les opinions religieuses de Rousseau les plus clairement énoncées. Comme nous le verrons plus tard, Rousseau écrira par la suite sur des sujets ayant trait à la religion, mais jamais avec la même verve que celle qui anime sa plume dans l'*Emile*. En effet, ses travaux religieux ultérieurs apparaîtront comme un plaidoyer en faveur des opinions précédemment formulées dans l'*Emile*⁶⁵⁶.

Contrairement aux écrits antérieurs de Rousseau, la publication de l'*Emile* entraîne un véritable scandale en France. Le Parlement de Paris ordonne de brûler le livre le 9 juin 1762 et de procéder à l'arrestation de son auteur. La Sorbonne, par devoir, fait de même. Le pape Clément XIII, quant à lui, inscrit l'*Emile* dans l'« Index librorum prohibitorum » (liste des livres interdits). L'archevêque de Paris condamne le livre en ces mêmes termes. Le scandale parvient jusqu'aux autorités genevoises, qui reprennent cette condamnation en ordonnant le 19 juin 1762 que l'*Emile* et le *Contrat social* soient publiquement brûlés et Rousseau arrêté s'il venait à repasser la frontière du territoire genevois⁶⁵⁷. Rousseau est contraint de quitter la France pour aller

⁶⁵⁵ Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, pp. 241-868 ; Jean-Jacques Rousseau, *Emile, ou de l'éducation*, (introduit par Michel Launay), Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

⁶⁵⁶ C'est surtout vrai en ce qui concerne la *Lettre à Monseigneur de Beaumont* (1763), que Rousseau écrivit comme réponse au mandement du 20 août 1762 de l'archevêque de Paris proclamant l'*Emile* ouvrage hérétique et dangereux.

⁶⁵⁷ Il existe une théorie selon laquelle cette position genevoise était une tentative de se

vivre quelque temps en Suisse, loin de l'agitation qu'il a suscitée.

Cette condamnation officielle trouve un contrepoids dans la grande popularité dont a bénéficié *l'Emile* auprès des lecteurs contemporains de Rousseau comme auprès des générations suivantes. Emmanuel Kant lui-même n'a-t-il pas interrompu pendant trois jours sa traditionnelle promenade digestive à Koenigsberg pour se consacrer à la lecture de cet ouvrage⁶⁵⁸ ? Pierre-Maurice Masson soutient que, malgré sa position anti-catholique, *l'Emile* a directement inspiré le *Génie du christianisme* de Chateaubriand et est à la source de toute la résurgence du christianisme en Europe au dix-neuvième siècle, par sa réhabilitation et sa reformulation intelligible de la notion de « religion »⁶⁵⁹. Nous remarquons ici un paradoxe : l'élément même de *l'Emile* qui suscite la colère des critiques catholiques et protestantes envers Rousseau (l'inapplicabilité de la doctrine théologique à la vérité religieuse) est justement ce qui incitera les générations suivantes à envisager sérieusement la véracité d'un théisme universel.

La « Profession de foi » s'articule autour de deux parties distinctes. La première traite des principes essentiels de la religion naturelle ; la seconde constitue une critique de la religion révélée⁶⁶⁰. A travers une lecture approfondie de ce texte, il est possible de déterminer les axes de lecture suivants :

Première partie :

concilier le soutien de la France. Voir R. Grimsley, *Rousseau: Religious Writings*, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 214.

⁶⁵⁸ Pour l'influence de Rousseau sur Kant, voir Nicholas Dent, *Rousseau*, Londres, Routledge, 2005, pp. 218-222 ; pour une critique de l'histoire de la promenade interrompue de Kant, voir *ibid.*, pp. 221-222.

⁶⁵⁹ Pour l'opinion que *l'Emile* a facilité l'épanouissement du protestantisme pendant le dix-neuvième siècle, voir Pierre-Maurice Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, 3 tomes, Paris, Hachette, 1916, tome 2, *La « Profession de foi » de Jean-Jacques*, pp. 161-164 ; pour une analyse de l'attraction de la religion de *l'Emile* à l'esprit européen du dix-neuvième siècle, en tant que « la projection mystique des besoins essentiels de son âme », voir *ibid.*, p. 263.

⁶⁶⁰ Cette section commence à « Le bon prêtre avait parlé avec véhémence ; » p. 383 dans l'édition de Launay.

1. Récit introduisant l'histoire religieuse propre au vicaire ;
2. Description du dualisme psychophysique fondamental de la nature humaine ;
3. Démonstration de la dépendance du mouvement de la matière inerte à une cause externe et identification de cette cause à Dieu : la Volonté et l'Intelligence suprême ;
4. Description du mal en tant que résultat du dualisme « esprit-corps » et caractère de la liberté comme représentant la caractéristique suprême de l'homme, fondement du bonheur et de l'immortalité ;
5. Caractérisation de la conscience comme le principe d'une vie morale, et la source du bonheur et de la vertu.

Seconde partie :

1. Contradictions entre l'idée de « révélation » et les intolérances qu'elle engendre ;
2. Diversité des religions révélées qui souligne l'absurdité des propos de tout défenseur d'une vérité universelle ;
3. Scepticisme envers les doctrines religieuses, qui n'ont aucun caractère moral ;
4. Suprématie religieuse de la charité et de la tolérance, et importance d'un culte national pour l'ordre social.

Dans le cadre de notre étude, nous limiterons notre analyse de la « Profession de foi » – qui représente déjà en soi une oeuvre littéraire vaste – à la réflexion menée par Rousseau sur l'âme et son immortalité ; nous nous intéresserons aussi à la notion de justice (notion capitale pour notre thèse).

2. Rousseau et l'âme

Rousseau est un défenseur du dualisme « esprit-corps ». Le passage suivant

l'illustre parfaitement :

Qu'on donne tel ou tel nom à cette force de mon esprit qui rapproche et compare mes sensations : qu'on l'appelle attention, méditation, réflexion, ou comme on voudra ; toujours est-il vrai qu'elle est en moi et non dans les choses, que c'est moi seul qui la produise, quoique je ne la produis qu'à l'occasion de l'impression que font sur moi les objets. Sans être maître de sentir ou de ne pas sentir, je le suis d'examiner plus ou moins ce que je sens. Je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent, et, quoi qu'en dise la philosophie, j'oserai prétendre à l'honneur de penser.⁶⁶¹

Dans ce court extrait, Rousseau dévoile la lourde dette qu'il a envers René Descartes. Il ne s'agit pas ici de dire que Rousseau souscrit à chaque détail du dualisme cartésien – sa position philosophique sur ce point n'est pas clairement établie – mais il semble bien partager la vision de Descartes sur la primauté de l'esprit⁶⁶². En théorie, cela mène Rousseau directement à la croyance en l'immortalité de l'âme, une croyance qu'il finit par mentionner, mais de façon brève.

⁶⁶¹ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, p. 573 ; p. 352 de l'édition Launay ; p. 128 de l'édition Grimley.

⁶⁶² La littérature au sujet du dualisme cartésien est vaste et dépasse le cadre du présent travail. En résumé, Descartes traite cette question dans ses *Méditations*, deuxième méditation, paragraphes 24-29 (dans lesquels il expose la doctrine de la primauté épistémologique de l'âme sur le corps), et sixième méditation, paragraphes 72-78 (dans lesquels il expose la distinction métaphysique entre l'âme et le corps). L'argument de Descartes consiste essentiellement en ceci : une méthode de doute universel conduit au scepticisme parce qu'avec cette méthode, ce qu'il nous reste est la connaissance de soi (le célèbre *cogito*, « je pense donc je suis ») ; et la connaissance de soi conduit à nouveau au scepticisme, parce que le fossé entre nos connaissances subjectives et la réalité objective ne peut être comblé. Ce qui pourrait combler ce fossé est la notion, compréhensible par tous, d'infini. Cette notion (qui n'est pas présente dans l'expérience humaine) se trouve dans la conscience humaine grâce à une puissance supérieure qui a laissé sa trace dans l'entendement humain. Cette relation entre Dieu, l'infini et l'entendement humain conduit à une primauté cartésienne de l'esprit sur le corps. Parce que l'esprit est distinct de la matière dans l'espace, une existence spirituelle peut se concevoir aisément. (On peut illustrer cela en citant les dernières paroles de Descartes : « ça, mon âme, il faut partir. » Voir René Descartes, *Oeuvres et Lettres*, textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard, 1953, p. 1411 et 1413.) L'alternative principale au dualisme cartésien est une description physique de l'entendement selon laquelle les phénomènes spirituels (mental events) sont une catégorie particulière de phénomènes physiques, le tout contenu dans le corps humain. C'est le genre de théorie que professaient les philosophes liés à l'*Encyclopédie*, théorie que combattait Jean-Jacques Rousseau.

Son approche de l'immortalité de l'âme est illustrée dans les paragraphes suivants :

Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps ; et si elle lui survit, la Providence est justifiée. Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immatérialité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre. Je me dirais : Tout ne finit pas pour nous avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort. J'aurais, à la vérité, l'embarras de me demander où est l'homme, quand tout ce qu'il avait de sensible est détruit. Cette question n'est plus une difficulté pour moi, sitôt que j'ai reconnu deux substances. Il est très simple que, durant ma vie corporelle, n'apercevant rien que par les sens, ce qui ne leur est point soumis m'échappe. Quand l'union du corps et de l'âme est rompue, je conçois que l'un peut se dissoudre, et l'autre se conserver. Pourquoi la destruction de l'un entraînerait-elle la destruction de l'autre ? Au contraire, étant de natures si différentes, ils étaient, par leur union, dans un état violent ; et quand cette union cesse, ils rentrent tous deux dans leur état naturel ; la substance active et vivante regagne toute la force qu'elle employait à mouvoir la substance passive et morte. Hélas ! je le sens trop par mes vices. L'homme ne vit qu'à moitié durant sa vie, et la vie de l'âme ne commence qu'à la mort du corps.

Mais quelle est cette vie ? et l'âme est-elle immortelle par sa nature ? Mon entendement borné ne conçoit rien sans bornes : tout ce qu'on appelle infini m'échappe. Que puis-je nier, affirmer ? quels raisonnements puis-je faire sur ce que je ne puis concevoir ? Je crois que l'âme survit au corps assez pour le maintien de l'ordre : qui sait si c'est assez pour durer toujours ?(*) Toutefois je conçois comment le corps s'use et se détruit par la division des parties : mais je ne puis concevoir une destruction pareille de l'être pensant ; et n'imaginant point comment il peut mourir, je présume qu'il ne meurt pas. Puisque cette présomption me console et n'a rien de déraisonnable, pourquoi craindrais-je de m'y livrer ?⁶⁶³

Nous avons choisi de citer ce passage dans son intégralité car il offre un précieux aperçu des termes par lesquels Rousseau défend l'idée de l'immortalité de l'âme.

⁶⁶³ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, pp. 589-590 ; p. 368 de l'édition Launay ; pp. 147-148 de l'édition Grimley.

Le but de notre analyse ici est de relever la note introduite par Voltaire au passage marqué d'un astérisque (*) dans les observations de Rousseau ci-dessus, et dans laquelle on peut lire : « Déclamation puérite »⁶⁶⁴.

Si par « puérite » Voltaire entend « enfantine et immature », nous sommes en droit de penser qu'il se laisse aller aux attaques ironiques dont il est coutumier. Mais s'il entend par là « inculte et naïve », nous pouvons supposer qu'il est sans doute plus proche de la vérité. Car la doctrine de l'immortalité de l'âme défendue par Rousseau et étudiée ici – notons par ailleurs qu'aucun autre passage significatif sur ce sujet n'a pu être relevé dans la « Profession de foi » – est imprécise.

Sur le plan métaphysique, l'immortalité de l'âme n'est pas nécessaire pour Rousseau. A plusieurs reprises, dans ce passage, il souligne le fait que l'immortalité de l'âme ne peut être saisie par des moyens naturels. Il ne peut donc qu'affirmer : « [s]i l'âme est immatérielle, elle *peut* survivre au corps⁶⁶⁵ », ou se demander : « Pourquoi la destruction de l'un [du corps] entraînerait-elle la destruction de l'autre [de l'âme]? », ou encore : « et l'âme est-elle immortelle par sa nature ? Mon entendement borné ne conçoit rien sans bornes : tout ce qu'on appelle infini m'échappe. » ou encore : « je *présume* qu'il [l'être pensant] ne meurt pas. »

Cette approche n'est pas la doctrine de l'immortalité naturelle de l'âme la plus ambitieuse qui soit. En résumé, Rousseau ne prétend pas que l'immortalité de l'âme soit nécessaire ou intelligible.

En observant les raisons pour lesquelles Rousseau affirme avoir choisi de croire en l'immortalité de l'âme malgré son caractère incompréhensible, nous pouvons souligner que la raison majeure est le cadre que cette immortalité confère à la dimension individuelle de la souffrance. Examinons le passage

⁶⁶⁴ Voltaire, *Marginalia*, pp. 102-103.

⁶⁶⁵ Cette citation et les suivantes sont toutes empruntées au passage que je viens de citer. Les passages en italiques sont de mon fait.

suisant : « Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immatérialité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre. » Ce sont donc les injustices manifestes vécues tout au long de la vie sur terre qui poussent Rousseau à essayer de résoudre ce problème d'injustice en revendiquant sa foi en l'immortalité de l'âme.

Il ajoute : « Je crois que l'âme survit au corps assez pour le maintien de l'ordre ». Il est difficile de savoir si Rousseau parle d'« ordre social » ou d'« ordre métaphysique » ; quoi qu'il en soit, il résout des problèmes empiriques tels que la douleur, l'injustice et le désordre, en élaborant une grande doctrine métaphysique de l'immortalité, sans donner le moindre argument logique. Rousseau semble d'ailleurs tout à fait disposé à reconnaître ce fait : « Puisque cette présomption me console et n'a rien de déraisonnable, pourquoi craindrais-je de m'y livrer ? » En fait, bien que l'immortalité dépasse notre entendement, Rousseau y adhère parce qu'elle n'est en rien absurde et possède le pouvoir de consoler l'humanité.

Ainsi, nous constatons qu'il ne s'agit pas tant chez Rousseau d'une doctrine systématique de l'immortalité de l'âme que d'un sentiment d'espoir en une telle immortalité.

3. Rousseau et la justice

Aussi surprenant que cela puisse paraître pour un travail de théologie naturelle, la « Profession de foi » ne fait pas de la justice sa préoccupation principale⁶⁶⁶. Quatre références dominent, que nous présentons comme suit :

1. la justice et la bonté ;

⁶⁶⁶ De notre point de vue, la partie la plus « efficace » au plan de l'argumentation est la seconde, qui offre une critique « piquante » de la religion révélée. Dans la première partie, Rousseau essaye d'appliquer un schéma cartésien aux sentiments religieux.

2. la justice divine ;
3. la justice humaine universelle ;
4. la justice éternelle.

Chacun de ces thèmes fera l'objet d'un développement propre.

a. La justice et la bonté

Pour Rousseau, les principes de justice et de bonté sont liés, et ils découlent tous deux de l'ordre imposé par Dieu à l'univers :

Ou tout est bien, rien n'est injuste. La justice est inséparable de la bonté ; or la bonté est l'effet nécessaire d'une puissance sans borne et de l'amour de soi, essentiel à tout être qui se sent. Celui qui peut tout étend, pour ainsi dire, son existence avec celles des êtres. Produire et conserver sont l'acte perpétuel de la puissance ; elle n'agit point sur ce qui n'est pas ; Dieu n'est pas le Dieu des morts, il ne pourrait être destructeur et méchant sans se nuire. Celui qui peut tout ne peut vouloir que ce qui est bien. Donc l'Être souverainement bon parce qu'il est souverainement puissant doit être aussi souverainement juste, autrement il se contredirait lui-même ; car l'amour de l'ordre qui le produit s'appelle *bonté*, et l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle *justice*.⁶⁶⁷

Nous remarquons que Rousseau propose en fait une brève théodicée, autrement dit une solution rapide au trilemme traditionnel du problème du mal. Par cette tentative de théodicée, Rousseau cherche uniquement à affirmer que Dieu est souverainement bon parce qu'il est souverainement puissant, et qu'il est, par conséquent, souverainement juste ; car si tel n'était pas le cas, il se placerait au coeur de sa propre contradiction. Cette solution n'est autre qu'une simple reformulation du trilemme !

b. La justice divine

⁶⁶⁷ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, pp. 588-589 ; p. 367 de l'édition Launay ; p. 146 de l'édition Grimley.

Rousseau a une dette envers le christianisme tel qu'il est présenté traditionnellement :

Dieu est bon ; rien n'est plus manifeste : mais la bonté dans l'homme est l'amour de ses semblables, et la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre ; car c'est par l'ordre qu'il maintient ce qui existe, et lie chaque partie avec le tout. Dieu est juste ; j'en suis convaincu, c'est une suite de sa bonté ; l'injustice des hommes est leur oeuvre et non pas la sienne ; le désordre moral, qui dépose contre la Providence aux yeux des philosophes, ne fait que la démontrer aux miens. Mais la justice de l'homme est de rendre à chacun ce qui lui appartient, et la justice de Dieu de demander compte à chacun de ce qu'il lui a donné.⁶⁶⁸

L'opposition radicale entre les concepts de bonté divine et de bonté humaine et entre ceux de justice divine et de justice humaine, trouve une résonance biblique⁶⁶⁹. Comme pour sa théodicée, Rousseau n'avance aucun argument logique qui viendrait appuyer son concept de justice divine : il se contente d'affirmer son existence. Fidèle à son éducation chrétienne, Rousseau distingue non seulement la bonté et la justice vécues par Dieu de celles vécues par l'humanité, mais il distingue également ce que ces deux concepts représentent pour Dieu de ce qu'ils représentent pour l'humanité. Pour l'homme, la bonté consiste en l'amour de son prochain ; pour Dieu, elle correspond à quelque chose de différent : l'amour de l'ordre. Pour l'homme, la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient ; pour Dieu, elle est autre : demander à chaque homme de se justifier pour ce que Dieu lui a donné.

Dans son utilisation du langage religieux, Rousseau se pose en penseur de la plus pure tradition chrétienne, même s'il réfute l'idée de religion révélée. Il est également à noter que le philosophe utilise les concepts de justice et de bonté de manière équivoque, c'est-à-dire qu'il existe une bonté ou une justice divine et une bonté ou une justice humaine, et que ces deux sortes de bonté

⁶⁶⁸ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, pp. 593-594 ; pp. 371-372 de l'édition Launay ; pp. 151-152 de l'édition Grimley.

⁶⁶⁹ Voir, par exemple, *Esaïe*, chap. 55, 8.

ou de justice sont différentes. Nous verrons plus loin que pour Leibniz et pour Robespierre, ces mêmes concepts sont utilisés de manière univoque, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'une seule bonté et une seule justice, appliquées à Dieu et à l'homme⁶⁷⁰.

c. La justice humaine universelle

La manière équivoque dont Rousseau utilise les concepts de justice et de bonté tels qu'ils sont applicables et à Dieu et à l'humanité ne l'empêche pas de répéter quelques subtils arguments de la théodicée :

Jetez les yeux sur toutes les nations du monde, parcourez toutes les histoires. Parmi tant de cultes inhumains et bizarres, parmi cette prodigieuse diversité de moeurs et de caractères, vous trouverez partout les mêmes idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes notions du bien et du mal.

[...]

Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience.⁶⁷¹

Il prétend ici qu'il existe dans la sensibilité morale des hommes un facteur important et régulier à travers le temps et les cultures, qui tendrait résolument vers l'existence des concepts communs et universels de justice et

⁶⁷⁰ Nous utilisons ces termes à la suite de Thomas d'Aquin. Il y a trois manières de parler des choses : en langage univoque, on utilise les mots au premier degré (ex : le renard est mort). En langage équivoque, on utilise des mots qui n'ont aucun rapport, produisant des phrases qui n'ont apparemment aucun sens (ex : le renard est une racine carrée). En langage analogique, on utilise des mots dont on étend l'usage, le plus souvent dans un contexte poétique ou religieux (ex : le renard est rusé). Pour Thomas d'Aquin, ces trois usages sont littéraux, opposés à la métaphore qui est purement imagée (ex : le renard est roi). Rousseau considère la justice et la bonté comme étant littéralement applicables à Dieu et littéralement applicables aux hommes, mais il considère la justice et la bonté divines et la justice et la bonté humaines comme équivoques. Voir l'analyse de J.M. Soskice du langage religieux de Thomas d'Aquin dans : Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford, Oxford University Press, 1987, *passim*.

⁶⁷¹ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, pp. 597-598 ; pp. 375-376 de l'édition Launay ; pp. 156-157 de l'édition Grimley.

d'honnêteté humaines, de bien et de mal. Ce sens moral peut ainsi être qualifié d'inné.

A première vue, ces remarques éthiques ne semblent pas avoir de lien quelconque avec la religion, et il semble en effet logique d'en débattre sans référence aucune au théisme. Mais l'explication la plus simple de ce sens moral inné repose dans le théisme. Un récit moral matérialiste qui ne bénéficierait ni de l'apport métaphysique du théisme, ni de sa vision eschatologique, ni de cette notion de justice ultime et parfaite qu'il souligne, se réduirait bientôt à une vision très limitée qui n'apporterait ni réconfort ni valeur interprétative. A ce matérialisme – défendu par les philosophes – Rousseau répond en fait par la question suivante : pourquoi l'univers ? Il montre ici que les réponses du matérialisme ont toujours paru intuitivement fausses à la majorité des êtres humains.

Notons que l'argument avancé par Rousseau ici est scientifique dans la mesure où il est fondé sur une observation empirique du comportement humain, et non pas sur des aspirations personnelles ou sentimentales.

Sa position anti-matérialiste établie, Rousseau n'ira pas plus loin dans le développement de cette théorie d'une justice universelle.

d. La justice éternelle

Tout comme l'argument empirique qu'il énonce sur le caractère universel et constant de l'expérience humaine des notions de justice, l'argument d'une « justice éternelle » que Rousseau utilise dans le passage suivant est un argument (bien que plus métaphysique qu'empirique) qui n'est pas intrinsèquement lié au théisme, pas plus qu'à l'immortalité de l'âme :

Ô mon enfant, puissiez-vous sentir un jour de quel poids on est soulagé, quand, après avoir épuisé la vanité des opinions humaines et goûté l'amertume des passions, on trouve enfin si près de soi la route de la sagesse, le prix des travaux de cette vie, et la source du bonheur

dont on a désespéré ! Tous les devoirs de la loi naturelle, presque effacés de mon coeur par l'injustice des hommes, s'y retracent au nom de l'éternelle justice qui me les impose et qui me les voit remplir. Je ne sens plus en moi que l'ouvrage et l'instrument du grand Etre qui veut le bien, qui le fait, qui fera le mien par le concours de mes volontés aux siennes et par le bon usage de ma liberté : j'acquiesce à l'ordre qu'il établit, sûr de jouir moi-même un jour de cet ordre et d'y trouver ma félicité ; car quelle félicité plus douce que de se sentir ordonné dans un système où tout est bien ? En proie à la douleur, je la supporte avec patience, en songeant qu'elle est passagère et qu'elle vient d'un corps qui n'est point à moi. Si je fais une bonne action sans témoin, je sais qu'elle est vue, et je prends acte pour l'autre vie de ma conduite en celle-ci. En souffrant une injustice, je me dis : l'Etre juste qui régit tout saura bien m'en dédommager ; les besoins de mon corps, les misères de ma vie me rendent l'idée de la mort plus supportable. Ce seront autant de liens de moins à rompre quand il faudra tout quitter.

Pourquoi mon âme est-elle soumise à mes sens et enchaînée à ce corps qui l'asservit et la gêne ? Je n'en sais rien : suis-je entré dans les décrets de Dieu ?⁶⁷²

Rousseau préfère se rattacher clairement au dualisme cartésien tout en préservant jalousement la place qu'il accorde à ses considérations affectives personnelles.

La forme de dualisme cartésien dont Rousseau parle ici imprègne l'univers d'un ordre achevé, grâce au caractère périssable du corps et à l'existence éventuelle d'un état mental extra-corporel dans lequel les douleurs de l'existence physique seraient enfin apaisées.

Le manque d'originalité des propos tenus par un philosophe aussi imaginaire que Rousseau peut paraître surprenante⁶⁷³. Comme l'explique l'historien de

⁶⁷² J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, pp. 602-603 ; pp. 380-381 de l'édition Launay ; p. 163 de l'édition Grimley.

⁶⁷³ Jules Michelet donne ce verdict : « [...] des banalités morales tirées du *Vicaire Savoyard*. » Voir Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Editions Robert Laffont, 1979, tome II, p. 796. Pour une opinion que la théologie de Rousseau relève des propos contradictoires, voir P. de Man, « The timid God : A Reading of Rousseau's 'Profession de foi du Vicaire Savoyard' », *Georgia Review*, 1975, Vol. 29, No. 3, pp. 533-558.

la philosophie Nicholas Dent⁶⁷⁴ :

It is easy enough to see why these views were condemned by the Catholic authorities even though there is no great originality in much of what Rousseau brings forward, and his versions of the arguments from first causes, and from design, show little sophistication and have had even less impact.⁶⁷⁵

En somme, Rousseau plaide en faveur d'une religion plus tolérante qui aurait pour clefs de voûte le pardon et l'amour. C'est bien cette profondeur d'un sentiment personnel qui guide sa philosophie religieuse, plus que toute autre quête de justice⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ Voir Nicholas Dent, *Rousseau*, Oxford, Blackwell, 1988 ; *A Rousseau Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992.

⁶⁷⁵ Voir Nicholas Dent, *Rousseau*, Londres, Routledge, 2005, p. 113. L'analyse de Dent est fidèlement suivie par d'autres commentateurs anglo-saxons. Nous citons Francis Wheen : « Jean-Jacques Rousseau, though often bracketed with other founders of the Enlightenment because of his progressive politics, may also be regarded as the first Romantic because of his exaltation of feeling over reason . » Voir Francis Wheen, *A Short History of Modern Delusions*, Londres, Harper Collins, 2004, p.193.

⁶⁷⁶ Selon l'analyse de Josiane Boulade-Ayoub, dans *l'Emile*, Rousseau se montre cartésien dans la mesure où il recherche davantage la nature profonde de l'homme que celle du monde. Il s'agit donc d'un dualisme cartésien du corps et de l'esprit, qui intègre le dualisme rousseauiste de l'actif et du passif, une distinction entre le jugement (la force active) et la sensation (la force passive). L'aspect « actif » de l'esprit constitue sans nul doute l'hommage de Rousseau à la détermination de Leibniz à considérer la liberté de l'homme comme réelle, et le déterminisme comme ne guidant pas le jugement de l'homme (bien qu'Ayoub cite des influences telles que Condillac). Voir Josiane Boulade-Ayoub, « L'Être suprême et son Vicaire » dans Robert Thiery, éd., *Rousseau, l'Emile et la Révolution*, Paris, Universitas, 1992, pp. 209-226, surtout p. 214. Cette analyse cartésienne de la justice selon Rousseau est rejetée auparavant par Pierre-Maurice Masson : « Ce n'est pas la méthode cartésienne. » P.M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau*, Paris, Hachette, tome II, *La "Profession de foi" de Jean-Jacques*, 1916, p. 86. Ailleurs, Masson soutient la thèse de Dent : « On risquerait d'interpréter à contresens la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, si l'on voulait étudier ce discours comme un programme philosophique, conçu par une intelligence rassise, qui organise à loisir sa pensée, et rédigé par un écrivain précautionneux, dont la langue exacte sait maintenir dans son système, au moins du dehors, la cohérence des principes. » (*Ibid.*, p. 81.)

D. *Du Contrat social* (1762)⁶⁷⁷

Dans une de ses œuvres politiques, les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, de 1772, Rousseau s'intéresse aux détails particuliers de la vie politique du citoyen. Mais le *Contrat social*, écrit antérieur, « more concerned with the structure of the legitimate city, than [...] with the particulars of its citizens' lives / se concentre davantage sur la structure de la cité légitime, qu'aux [...] turpides de la vie de ses citoyens⁶⁷⁸».

Le *Contrat social* reflète l'*Emile* publié la même année. La proximité des dates de parution laisse à penser que Rousseau travaillait simultanément sur ces deux œuvres. Les deux ouvrages furent condamnés par les autorités civiles et ecclésiastiques en France ainsi qu'à Genève. Les deux furent brûlés sur la place publique. Des mandats d'arrêt à l'encontre de l'auteur furent requis à la parution des deux ouvrages.

Le *Contrat social* est sous-titré « *principes du droit politique* », et il s'agit d'un ouvrage qui s'intéresse davantage aux droits politiques qu'aux droits naturels. Cependant l'auteur est emporté dans des considérations religieuses par son désir de ne voir la volonté générale que comme bonne et comme invariablement droite. Ce but ne peut être atteint que si la doctrine de Rousseau sur la souveraineté populaire inclut la sagesse⁶⁷⁹. Cette allusion à la sagesse amène rapidement à poser la question de la moralité et de la religion. Ainsi, Rousseau établit que les législateurs ont besoin d'être légitimés par une autorité divine pour que leurs lois soient acceptées par le

⁶⁷⁷ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, pp. 351-470 ; Voir aussi Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, présentation par Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2001.

⁶⁷⁸ Victor Gourevitch (éditeur), *Rousseau: The Social Contract and other later political writings*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Texts in the History of Political Thought), 1997, p. ix.

⁶⁷⁹ Voir « De la loi », *Contrat social*, II, VI : J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, pp. 378-380 ; pp. 76-79 de l'édition Bernardi.

peuple :

Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations à recourir à l'intervention du ciel et à honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois d'Etat comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique.⁶⁸⁰

Cette idée de Rousseau selon laquelle la souveraineté populaire dépend du pré-requis stipulant qu'une loi publique doit être au moins considérée comme ordonnée par le divin, se trouve en opposition totale avec l'opinion de Leibniz que nous évoquerons plus loin. Rousseau est inflexible sur ce point. La religion fait partie intégrante du droit politique parce que les différentes parties en présence du contrat social ne sont pas prêtes à considérer comme légitime un pacte infondé et « auto-proclamé ». Les citoyens ont besoin de croire que les lois qu'ils acceptent et respectent ont une origine pure et au-dessus de tout soupçon.

L'analyse historique que Rousseau fait de l'histoire des religions nous apparaît assez basique. Il maintient qu'au commencement de l'humanité toutes les sociétés politiques étaient gouvernées par leurs propres dieux. Tous les systèmes politiques étaient des théocraties, et toutes les religions étaient des religions nationales. Jésus a introduit une alternative radicalement neuve : il a créé une religion non pas du citoyen, mais de toute l'humanité, dans laquelle l'individu se trouve tiraillé entre loyauté du citoyen et loyauté de l'homme. Cette religion surnaturelle du christianisme produisit un despotisme en s'appropriant la souveraineté politique ainsi que la souveraineté spirituelle de l'Etat.

Cette description, d'un point de vue historique, est facile à critiquer, mais en tant que description prévisionnelle de trois types de religion, elle propose une

⁶⁸⁰ (*Contrat social*, II, VII.) Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, p. 383 ; p. 82 de l'édition Bernardi.

analyse fascinante :

La Religion considérée par rapport à la société, qui est ou générale ou particulière, peut aussi se diviser en deux espèces, à savoir, la Religion de l'homme et celle du Citoyen. La première, sans Temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu Suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple Religion de l'Évangile, le vrai Théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. L'autre, inscrite dans un seul pays, lui donne ses Dieux, ses Patrons propres et tutélaires : elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des lois ; hors la seule Nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger, barbare ; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels. Telles furent toutes les Religions des premiers peuples, auxquelles on peut donner le nom de droit divin civil ou positif.

Il y a une troisième sorte de Religion plus bizarre, qui, donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et Citoyens. Telle est la religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme Romain. On peut appeler celle-ci la religion du Prêtre. Il en résulte une sorte de droit mixte et insociable qui n'a point de nom.⁶⁸¹

Cette division de la religion en trois catégories, à savoir droit divin naturel, droit divin civil et droit mixte et indissociable, ou en religion de l'humanité, religion du citoyen et religion du prêtre, fournit un excellent modèle pour jauger nos religions traditionnelles et modernes, et pour parler du culte de l'Être suprême.

L'interprétation la plus évidente des trois formes de religion de Rousseau est que, d'abord, il rejette d'emblée la religion du prêtre comme antisociale et comme imposant au citoyen un fardeau de loyauté impossible à porter : Rousseau exprime son rejet de la façon suivante :

La troisième est si évidemment mauvaise que c'est perdre le temps de s'amuser à le démontrer. Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien : Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-

⁶⁸¹ (*Contrat social*, IV, VIII) Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, p. 464 ; pp. 173-174 de l'édition de Bernardi.

même ne valent rien.⁶⁸²

Opposée à cette forme de despotisme religieux, qui pervertit la vie de l'Etat, il y a la religion de l'humanité, qui n'a aucun lien avec la vie de l'Etat. Selon Rousseau, cette absence de lien avec l'Etat en fait une religion indigne d'être une religion publique :

Mais cette Religion [de l'homme] n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique laisse aux lois la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre, et par là un des grands liens de la société particulière reste sans effet. Bien plus ; loin d'attacher les coeurs des Citoyens à l'Etat, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre ; je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social.⁶⁸³

Ce dernier rejet ne laisse plus que la religion du citoyen comme pouvant être digne d'un culte public. Mais là aussi subsistent quelques problèmes :

Mais elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules superstitieux, et noie le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant ; en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses Dieux. Cela met un tel peuple dans un état naturel de guerre avec tous les autres, très nuisible à sa propre sûreté.⁶⁸⁴

Rousseau est honnête lorsqu'il reconnaît les limites du dilemme dans lequel il est lui-même impliqué : si la religion d'Etat est celle de l'humanité, elle ne peut véritablement être une religion d'Etat parce que ses doctrines tendent vers le paradis et non vers la terre, vers l'éternité et non vers le moment

⁶⁸² Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, p. 464 ; p. 174 de l'édition Bernardi.

⁶⁸³ Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, p. 465 ; p. 175 de l'édition Bernardi.

⁶⁸⁴ Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, p. 465 ; pp. 174-175 de l'édition Bernardi.

présent. Si la religion d'Etat est celle du citoyen, elle ne peut véritablement être une religion parce que ses doctrines et pratiques n'existent que pour renforcer les intérêts politiques locaux et particuliers de l'Etat, sans aucun lien avec les vérités universelles.

La solution suggérée par Rousseau est de s'efforcer de combiner les religions de l'humanité et du citoyen. Il propose une forme de « chrétienté réinterprétée », qui pourrait être compatible avec la politique, en associant une chrétienté épurée de ses doctrines traditionnelles et une religion civile nourrissant des sentiments de sociabilité et de citoyenneté. Pour contourner les difficultés théologiques qui relèvent du choix des dogmes à sélectionner pour cette religion civile, Rousseau subordonne ce choix aux besoins d'utilité sociale :

Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle.⁶⁸⁵

Rousseau amplifie cette primauté du conformisme social en convenant que le recours à la peine de mort est justifié pour ceux qui ne reconnaissent pas publiquement les dogmes de cette religion civile : « qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois⁶⁸⁶ ».

Dans quelle mesure les dogmes précis choisis par Rousseau pour cette religion civile contribuent-ils au bien public ? C'est difficile à évaluer. Il sélectionne : « L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtimement des méchants, la sainteté du Contrat social et des Lois, voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul ; c'est

⁶⁸⁵ Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, p. 468 ; p. 178 de l'édition Bernardi.

⁶⁸⁶ Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, p. 468 ; p. 178 de l'édition Bernardi.

l'intolérance⁶⁸⁷ ». De cette liste, seule l'affirmation du caractère sacré du contrat social et de la loi contribue de façon claire à proclamer la souveraineté indivisible et inaliénable de la société.

⁶⁸⁷ Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, pp. 468-469 ; pp. 178-179 de l'édition Bernardi.

E. *Deuxième lettre à monsieur l'abbé Carondelet (1764)*⁶⁸⁸

Les deux lettres que Rousseau adresse à l'abbé Carondelet sont remarquables à deux égards. Tout d'abord, elles soulignent la transformation qu'il opère de tous les problèmes religieux métaphysiques en problèmes pratiques de morale. Ensuite, elles font clairement allusion à l'attachement de Rousseau à la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme.

Le correspondant de Rousseau est un prêtre catholique en proie à des doutes quant à la véracité de la religion catholique et qui, par conséquent, envisage de quitter son ministère. La réponse de Rousseau est foncièrement pragmatique. Il lui conseille en effet de ne pas s'inquiéter de la vérité ou de la métaphysique chrétienne « dans un point de pure spéculation dans lequel nul ne voit ce qui est vrai ou faux, et qui n'importe ni à Dieu ni aux hommes⁶⁸⁹ ». Il lui suggère plutôt d' :

embrasser le noble état d'officier de morale, un état dans lequel il peut être le guide et le bienfaiteur des hommes, dans lequel il peut les instruire, les soulager, les consoler, les protéger, leur servir d'exemple.⁶⁹⁰

La fonction de prêtre joue un rôle vital, à la fois personnel et social, à condition que celui-ci respecte cette mise en garde :

Laissez là vos rêveries métaphysiques, et servez Dieu dans la simplicité de votre coeur ; vous serez assez vertueux.⁶⁹¹

Quand Rousseau se voit interrogé, dans sa deuxième lettre, au sujet de ces « rêveries métaphysiques » par Carondelet, il est disposé à faire quelques déclarations doctrinales, dont peut-être l'affirmation la plus succincte et la

⁶⁸⁸ Voir Ronald Grimsley (éditeur), *Rousseau : Religious Writings*, Oxford, Clarendon Press, pp. 375-380.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 376.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 376.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 377.

plus ferme concernant la foi en Dieu et en l'immortalité de l'âme par souci de justice :

De tous les sentiments que nous donne une conscience droite, les deux les plus forts et les seuls fondements de tous les autres sont celui de la dispensation d'une providence et celui de l'immortalité de l'âme : quand ces deux-là sont détruits, je ne vois plus ce qui peut rester.⁶⁹²

[...]

Otez la justice éternelle et la prolongation de mon être après cette vie, je ne vois plus dans la vertu qu'une folie à qui l'on donne un beau nom.⁶⁹³

Ceci constitue une profession de foi sobre de la part de Rousseau, qui présente ses raisons de l'entretenir. Cependant, Rousseau ne développe pas cette affirmation simple et nous laisse donc à penser que sa foi repose sur le seul sentiment.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 379.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 379.

F. *Première lettre écrite de la montagne* (1764)⁶⁹⁴

Les lettres écrites de la montagne ont été publiées par Rousseau suite à la controverse concernant la publication de l'*Emile* et du *Contrat social*, en lien avec les luttes pour le pouvoir politique au sein de l'Etat de Genève⁶⁹⁵. Ouvrage essentiellement politique, la première lettre traite néanmoins aussi de questions religieuses, en particulier d'une justification de l'approche protestante de la foi et de la raison. La description de la religion ne coïncide pas avec les renseignements détaillés du *Contrat social*, bien que, dans l'esprit, les vues soient similaires, comme en témoigne la citation suivante :

Je distingue dans la religion deux parties, outre la forme du culte, qui n'est qu'un cérémonial. Ces deux parties sont le dogme et la morale. Je divise les dogmes encore en deux parties ; savoir, celle qui, posant les principes de nos devoirs, sert de base à la morale et celle qui, purement de foi, ne contient que des dogmes spéculatifs.

De cette division, qui me paraît exacte, résulte celle des sentiments

⁶⁹⁴ Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, pp. 687-710 ; pp. 313-327 de l'édition Grimsley.

⁶⁹⁵ La ville de Genève a été gouvernée pendant de nombreuses années par une puissante oligarchie de familles riches, séduites par la proximité de la richesse et de la culture françaises. L'abandon par Rousseau de sa citoyenneté en 1763 déclencha des protestations de la part des bourgeois de Genève qui désiraient récupérer des sièges au Petit Conseil et au Conseil des Deux Cents. Le procureur-général, Jean-Robert Tronchin, répondit à ces protestations dans un écrit anonyme, *Lettres écrites de la campagne*, dans lesquelles il essayait de justifier le *statu quo*. Rousseau répliqua par ses *Lettres écrites de la montagne*. Les raisons de cette publication sont données dans l'avertissement aux lettres : « C'est revenir tard, je le sens, sur un sujet trop rebattu et déjà presque oublié. Mon état, qui ne me permet plus aucun travail suivi, mon aversion pour le genre polémique, ont causé ma lenteur à écrire et ma répugnance à publier. J'aurais même tout à fait supprimé ces lettres, ou plutôt je ne les aurais point écrites, s'il n'eût été question que de moi : mais ma patrie ne m'est pas tellement devenue étrangère que je puisse voir tranquillement opprimer ses citoyens, surtout lorsqu'ils n'ont compromis leurs droits qu'en défendant ma cause. Je serais le dernier des hommes si dans une telle occasion j'écoutais un sentiment qui n'est plus ni douceur ni patience, mais faiblesse et lâcheté, dans celui qu'il empêche de remplir son devoir. Rien de moins important pour le public, j'en conviens, que la matière de ces lettres. La constitution d'une petite République, le sort d'un petit particulier, l'exposé de quelques injustices, la réfutation de quelques sophismes ; tout cela n'a rien en soi d'assez considérable pour mériter beaucoup de lecteurs : mais si mes sujets sont petits mes objets sont grands, et dignes de l'attention de tout honnête homme. Laissons Genève à sa place, et Rousseau dans sa dépression ; mais la religion, mais la liberté, la justice ! voilà, qui que vous soyez, ce qui n'est pas au-dessous de vous. » Voir Grimsley, *op. cit.*, pp. 313-314.

sur la religion d'une part en vrais, faux ou douteux, et de l'autre en bons, mauvais ou indifférents.

Le jugement des premiers appartient à la raison seule, et si les théologiens s'en sont emparés, c'est comme raisonneurs, c'est comme professeurs de la science par laquelle on parvient à la connaissance du vrai et du faux en matière de foi. Si l'erreur en cette partie est nuisible, c'est seulement à ceux qui errent, et c'est seulement un préjudice pour la vie à venir sur laquelle les tribunaux humains ne peuvent étendre leur compétence. Lorsqu'ils connaissent de cette matière, ce n'est plus comme juges du vrai et du faux, mais comme ministres des lois civiles qui règlent la forme extérieure du culte : il ne s'agit pas encore ici de cette partie ; il en sera traité ci-après.⁶⁹⁶

Nous constatons qu'ici Rousseau n'évoque ni la religion de l'humanité, ni celle du citoyen, ni celle du prêtre dont il parle dans son *Contrat social*, mais on voit bien les divisions des phénomènes religieux fondés sur l'efficacité sociale. Il divise en fait la religion en quatre parties :

1. le culte, qui n'est qu'un cérémonial ;
2. les dogmes spéculatifs qui représentent purement une question de foi personnelle et qui déterminent le vrai, le faux ou le douteux par un processus de raison pure ou de science théologique. La peine pour faute dans ce domaine est infligée dans la seule vie future, un domaine où la justice terrestre n'a ni d'intérêt, ni d'influence ;
3. les dogmes moraux qui prouvent les racines de nos obligations humaines et qui peuvent être jugés bons, mauvais ou indifférents par un tribunal civil qui contrôle les formes externes du culte public ;
4. La morale pratique, qui est la justice.

Relevons d'abord une contradiction mineure entre le premier et le troisième point ci-dessus, où Rousseau, après avoir écarté le culte qui n'est que pure cérémonie, en fait ensuite une qualité sur laquelle les magistrats peuvent s'appuyer pour légiférer, et passons ensuite au quatrième point, qui est le

⁶⁹⁶ Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, p. 694 ; p. 315 de l'édition Grimsley.

centre d'intérêt de Rousseau :

Quant à la partie de la religion qui regarde la morale, c'est-à-dire, la justice, le bien public, l'obéissance aux lois naturelles et positives, les vertus sociales et tous les devoirs de l'homme et du citoyen, il appartient au gouvernement d'en connaître : c'est en ce point seul que la religion entre directement sous sa juridiction, et qu'il doit bannir, non l'erreur, dont il n'est pas juge, mais tout sentiment nuisible qui tend à couper le noeud social.⁶⁹⁷

On comprend ici l'identification que fait Rousseau de « la morale » avec « la justice » et « le bien public », ainsi qu'avec l'« obéissance aux lois naturelles et positives, les vertus sociales et tous les devoirs de l'homme et du citoyen ». Rousseau est ensuite logiquement en droit d'insister sur le fait que cette partie de la vie de l'homme tombe sous la juridiction des magistrats, qui ne débattent pas du vrai ou du faux, mais qui jugent ce qui construit une société et ce qui la démolit. Rousseau peut donc faire passer la religion pour de l'instruction civique grâce à sa seule fonction d'utilité sociale. Sur ce point, il ne peut pas être plus précis :

Voilà, Monsieur, la distinction que vous avez à faire pour juger de cette pièce, portée au tribunal, non des prêtres, mais des magistrats. J'avoue qu'elle n'est pas toute affirmative. On y voit des objections et des doutes. Posons, ce qui n'est pas, que ces doutes soient des négations. Mais elle est affirmative dans sa plus grande partie ; elle est affirmative et démonstrative sur tous les points fondamentaux de la religion civile ; elle est tellement décisive sur tout ce qui tient à la providence éternelle, à l'amour du prochain, à la justice, à la paix, au bonheur des hommes, aux lois de la société, à toutes les vertus, que les objections, les doutes mêmes y ont pour objet quelque avantage, et je défie qu'on m'y montre un seul point de doctrine attaqué que je ne prouve être nuisible aux hommes ou par lui-même ou par ses inévitables effets.

La religion est utile et même nécessaire aux peuples.⁶⁹⁸

⁶⁹⁷ Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, pp. 694-695 ; p. 315 de l'édition Grimsley.

⁶⁹⁸ Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, pp. 695 ; pp. 315-316 de l'édition Grimsley.

Rousseau pose donc certaines croyances comme essentielles, à savoir une providence éternelle, l'amour de son prochain, la justice, la paix, le bonheur des hommes, les lois de la société et l'importance de toutes les vertus. Mais elles sont essentielles uniquement parce qu'elles sont fondamentales pour une religion civile, et non parce qu'elles prétendent être vraies. Comme l'admet Rousseau, la religion est utile et nécessaire à la société ; et cela ne signifie pas que la religion soit vraie. La société n'est pas capable de répondre à des questions de vérité fondamentale, mais plutôt à des questions d'utilité fondamentale.

En ce sens, Rousseau propose la création d'un Etat religieux et d'une religion d'Etat :

Que doit faire un sage législateur dans cette alternative ? De deux choses l'une. La première, d'établir une religion purement civile, dans laquelle renfermant les dogmes fondamentaux de toute bonne religion, tous les dogmes vraiment utiles à la société, soit universelle soit particulière, il omette tous les autres qui peuvent importer à la foi, mais nullement au bien terrestre, unique objet de la législation : car comment le mystère de la Trinité, par exemple, peut-il concourir à la bonne constitution de l'État, en quoi ses membres seront-ils meilleurs citoyens quand ils auront rejeté le mérite des bonnes oeuvres, et que fait au bien de la société civile le dogme du péché originel ? Bien que le vrai christianisme soit une institution de paix, qui ne voit que le christianisme dogmatique ou théologique est, par la multitude et l'obscurité de ses dogmes, surtout par l'obligation de les admettre, un champ de bataille toujours ouvert entre les hommes, et cela sans qu'à force d'interprétations et de décisions on puisse prévenir de nouvelles disputes sur les décisions mêmes ?⁶⁹⁹

Rousseau souligne ici son projet de subordonner les questions de vérité religieuse à celles de convenances religieuses. Sa religion civile sera « purement civile » et « renfermant tous les dogmes fondamentaux de toute bonne religion, tous les dogmes vraiment utiles à la société, soit universelle soit particulière ». Cette dernière remarque est importante puisque Rousseau

⁶⁹⁹ Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome III, 1966, p. 705 ; p. 326 de l'édition Grimsley.

met en équilibre la notion d'une religion universelle avec la volonté d'importer dans cette religion des dogmes particuliers considérés comme socialement utiles dans la construction du « bien terrestre, unique objet de la législation ».

Il est évident que le projet de Rousseau est religieux uniquement dans le sens où il englobe la religion dans les compétences des affaires de l'Etat. Des controverses théologiques historiques – comme les débats à propos de la trinité ou du péché originel – sont exclues en faveur de la transformation d'affaires divines en affaires d'Etat. La religion selon Rousseau ne répond pas à des questions théologiques, mais seulement aux questions politiques et légales.

G. Rousseau et Robespierre

1. Introduction

Il y a deux écoles sur la relation entre Rousseau et Robespierre :

1. Robespierre est proche de Rousseau ;
2. Robespierre n'est pas proche de Rousseau.

Ceux qui soutiennent un écart entre Rousseau et Robespierre se divisent en plusieurs groupes :

1. L'effet de Rousseau sur la Révolution française est limité ;
2. Robespierre est plus politique que Rousseau ;
3. Robespierre est plus métaphysique que Rousseau ;
4. Robespierre avait d'autres sources que Rousseau pour le culte de l'Être suprême.

2. Robespierre proche de Rousseau

L'opinion la plus largement répandue dans l'université est que la principale source intellectuelle de Robespierre fut Rousseau. Cette idée est si commune que les historiens ne ressentent aucunement le besoin de l'expliquer. Elle est simplement présentée comme un fait brut. Lorsque l'on débat du culte de l'Être suprême, on considère d'emblée que Robespierre a une dette envers Rousseau. Que l'on voie, par exemple, Aulard sur cette question, qui n'accepte aucun doute sur la vérité de cette thèse :

[C]'est l'établissement du culte de l'Être suprême, sous lequel la déchristianisation continua, et qui ne fut d'ailleurs, en réalité, que la suite du culte de la Raison en d'autres formes, en des formes

robepierristes.

Robespierre, admirateur, adorateur de Jean-Jacques Rousseau, ne prisait pas seulement en lui, comme le faisaient tant de Français alors, la nouveauté éloquente de sa morale, son aimable conseil de retour à la nature, mais surtout des vues politico-religieuses. Dans le *Contrat social*, Rousseau, tout en déclarant qu'il ne peut y avoir de "religion nationale exclusive", réclamait une "profession de foi civile", qui, au fond, n'était autre chose qu'une religion d'Etat. "Il y a, disait-il, une profession de foi dont il appartient au souverain (c'est-à-dire au peuple) de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle." Ces dogmes indispensables sont l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois. On est libre de ne pas y croire. Si on n'y croit pas, on sera banni, non comme impie, mais comme insociable.

Telle était, dans Rousseau, l'idée du culte de l'Être suprême, qu'à sa suite beaucoup de Français avaient adopté intérieurement et où ils trouvaient une règle de vie. C'est ce culte que Robespierre voulut ériger en religion d'Etat, religion dont il serait le pontife.⁷⁰⁰

Cette opinion d'Aulard ressurgit inchangée chez les historiens les plus récents :

We do not know when Robespierre first read Rousseau, but very probably it was during his time at Louis-le-Grand. What is indisputable though is that when he did, he took him into his mind as a companion for life.⁷⁰¹

L'opinion partagée par Aulard et Scurr selon laquelle la principale source intellectuelle de Robespierre fut Rousseau se trouve complétée par une idée plus répandue (dont les origines se trouvent chez Edmund Burke), à savoir que Rousseau fut l'annonciateur et le guide de toute la Révolution française, et que la République jacobine, en particulier, fut la descendante intellectuelle de Rousseau. Pour Natalie-Barbara Robisco, du point de vue de Robespierre, la

⁷⁰⁰ Voir Alphonse Aulard, *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, Rieder, 1925, pp. 116-117. Voir aussi Maurice Dommanget, « Robespierre et les cultes » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, No. 1, 1924, pp. 193-216, p. 193 : « Mais à coup sûr, l'influence de Rousseau fut prédominante sur ce jeune homme [Robespierre] déjà sombre et grave. »

⁷⁰¹ Voir Ruth Scurr, *Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution*, Londres, Catto & Windus, 2006, p. 23.

pensée de Rousseau est « au cœur de la Révolution⁷⁰² ». En effet, « Robespierre invente le 'rousseauisme'⁷⁰³ ». Robisco considère le cri de Rousseau « Faites régner la vertu⁷⁰⁴ » comme la grille de lecture qu'utilise Robespierre en traduisant les idées de Rousseau dans l'organisation pratique de la Révolution française.

En ce qui concerne la conception religieuse de Robespierre proprement dite, sa dépendance envers Rousseau est également l'hypothèse de départ. Cette dépendance commence au niveau banal de la nomenclature. Comme l'indique Nanine Charbonnel, « C'est le cas de l'Être suprême, appellation de Dieu que Rousseau affectionne⁷⁰⁵ », et Josiane Boulade-Ayoub nous rappelle que Rousseau et Robespierre se sont tous deux référés à Dieu en tant qu'à l' « Être suprême »⁷⁰⁶. Mais cette dépendance dépasse la terminologie pour aller au cœur de l'imagination religieuse de Robespierre :

Du côté de Rousseau, on se référera à l'*Emile*, 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 naturelle que s'est appropriés Robespierre.⁷⁰⁷

Pour Boulade-Ayoub, la religion naturelle de Robespierre était empruntée à Rousseau *in toto*.

L'opinion historiographique commune va donc de l'idée que la dette intellectuelle principale de Robespierre était envers Rousseau (il faut considérer comme caractéristique une remarque de Georges Rudé selon laquelle « la plus grande

⁷⁰² Voir Natalie-Barbara Robisco, « L'idée de vertu chez Rousseau et Robespierre : J.-J. Rousseau et la Révolution française » dans : *Etudes J.-J. Rousseau*, 1989, No. 3, pp. 27-53, p. 27.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁰⁴ Dans l'article de Rousseau : « Economie politique » dans l'*Encyclopédie*.

⁷⁰⁵ Nanine Charbonnel, *A sa place. Déposition du christianisme : Philosophie de Rousseau II*, Lons-le-Saunier, Aréopage, 2006, p. 262; voir aussi p. 262, la note 103 en bas de page, pour des détails des termes utilisés par Rousseau en référence de Dieu.

⁷⁰⁶ Josiane Boulade-Ayoub, « L'Être suprême et son Vicaire » dans : Robert Thiery, *Rousseau, l'Emile et la Révolution*, Paris, Universitas, 1992, pp. 209-226, p. 216. Voir aussi Kiyotaka Kawai, « Sur la théodicée du Vicaire savoyard » dans : *op. cit.*, pp. 201-207.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 210.

dette de toutes était envers Rousseau »⁷⁰⁸), à l'idée que les croyances et intérêts intellectuels de Rousseau et de Robespierre se recouvrent totalement :

Yet, if we examine how Robespierre used the words “sovereignty,” “people,” and above all, “virtue,” in the volumes of his collected works representing his speeches before the assemblies and the Jacobins, his correspondence, and his contributions to journals, a coherent vision emerges, and it is one of a figure engaged in an intense, heroic effort to render real and concrete and [sic] exaltation of virtue which he had found in Rousseau.⁷⁰⁹

Il est à noter que Carol Blum, même en tant que défenseur d'une origine rousseauiste des idées de Robespierre, ne peut se concentrer que sur deux facteurs, tous deux empruntés à la *Dédicace de Maximilien Robespierre aux mânes de Jean-Jacques Rousseau*⁷¹⁰. Or la *Dédicace* est une accumulation d'expressions pieuses qui mérite d'être citée dans son intégralité comme un éloge de Robespierre adressé directement à Rousseau décédé :

C'est à vous que je dédie cet écrit, mânes du citoyen de Genève ! Que s'il est appelé à voir le jour, il se place sous l'égide de plus éloquent et du plus vertueux des hommes ! Aujourd'hui plus que jamais nous avons besoin d'éloquence et de vertu. Homme divin ! tu m'as appris à me connaître ; bien jeune tu m'as fait apprécier la dignité de ma nature et réfléchir aux grands principes de l'ordre social. Le vieil édifice s'est écroulé ; le portique d'un édifice nouveau s'est élevé sur ses décombres et, grâce à toi, j'y ai apporté ma pierre. Reçois donc mon hommage ; tout faible qu'il est, il doit te plaire ; je n'ai jamais encensé les vivants.

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. Dès lors j'ai compris toutes les peines d'une noble vie qui se dévoue au culte de la vérité, elles ne m'ont pas effrayé. La confiance d'avoir voulu le bien de ses semblables est le salaire de l'homme vertueux ; vient ensuite la reconnaissance des

⁷⁰⁸ Rudé, George, *Robespierre: Portrait of a Revolutionary Democrat*, New-York, Viking, 1975, p. 96.

⁷⁰⁹ Blum, Carol, *Rousseau and the Republic of Virtue: the Language of Politics in the French Revolution*, Cornell, Cornell University Press, 1986, p. 154.

⁷¹⁰ Blum expose les origines de cette dédicace. J. M. Thompson la date de 1791 ; Gérard Walter la date de 1789. Blum suit Thompson. Voir Blum, *op. cit.*, p. 156, la note 6 en bas de page.

peuples qui environne sa mémoire, des honneurs que lui ont donné ses contemporains. Comme toi, je voudrais acheter ces biens au prix d'une vie laborieuse, au prix même d'un trépas prématuré.

Appelé à jouer un rôle au milieu des plus grands événements qui aient jamais agité le monde ; assistant à l'agonie du despotisme et au réveil de la véritable souveraineté, près de voir éclater des orages amoncelés de toutes parts, et dont nulle intelligence humaine ne peut deviner tous les résultats, je me dois à moi-même, je devrai bientôt à mes concitoyens compte de mes pensées et de mes actes. Ton exemple est là, devant mes yeux. Tes admirables *Confessions*, cette émanation franche et hardie de l'âme la plus pure, iront à la postérité, moins comme un modèle d'art, que comme un prodige de vertu. Je veux suivre ta trace vénérée, dussé-je ne laisser qu'un nom dont les siècles à venir ne s'informeront pas ; heureux si, dans la périlleuse carrière qu'une révolution inouïe vient d'ouvrir devant nous, je reste constamment fidèle aux inspirations que j'ai puisées dans tes écrits.⁷¹¹

De ce texte, Blum peut déduire la fidélité de Robespierre à la vision personnelle d'une vie noble illustrée par les *Confessions* de Rousseau, ainsi qu'un intérêt et une loyauté constants qu'il voue au concept et au pouvoir du peuple⁷¹². Et, parce que la *Dédicace* fait une large place à la rhétorique mais en accorde peu au contenu (Robespierre fait part de sa fidélité à Rousseau, mais ne cite pas une seule doctrine spécifique de ce dernier), la fidélité dans l'ensemble de Robespierre constitue la totalité des liens directs que Blum est capable de démontrer.

Néanmoins, l'opinion, si universellement partagée par les historiens que nous sommes obligés de l'appeler une « idée reçue », est que dans le culte de l'Être suprême comme dans tous les aspects de sa vie, le guide suprême de Robespierre et celui dont il tire sa motivation était Rousseau.

3. Réfutation de l'idée que la dette intellectuelle de Robespierre est essentiellement contractée envers Rousseau

⁷¹¹ Maximilien Robespierre, « Dédicace de Maximilien Robespierre aux mânes de Jean-Jacques Rousseau », dans : Charlotte Robespierre, *Mémoires*, (Préface de Jean-Clément Martin), Paris, Nouveau monde éditions, 2006, pp. 123-124.

⁷¹² Blum, *op. cit.*, chapitre 8.

Tout de suite après avoir établi un arrière-plan rousseauiste à la pensée de Robespierre, et, assurément, après avoir revendiqué la même origine pour la philosophie politique de Louis-Antoine-Léon de Saint-Just, Jean-Paul Marat, Jacques-Nicolas Billaud-Varenne, Georges Couthon, Philippe Le Bas, Gheslain Lebon et Anacharsis Cloots⁷¹³, Blum revient sur sa position :

Cobban, however, noted that for all these similarities and references to Rousseau in his speeches and writings, Robespierre hardly mentioned the *Contrat social* and “it is remarkable also that there is no evidence in Robespierre of any acquaintance with the political writings of Rousseau other than the *Contrat social*”.⁷¹⁴

La prudence soudaine de Blum est reflétée ailleurs dans la documentation où il apparaît à l’évidence que les Jacobins, et Robespierre en particulier, étaient prêts à rendre un hommage de pure forme à la mémoire de Rousseau, mais à ne pas en tenir compte dans la pratique. Considérons ainsi le verdict prudent de Julien Boudon :

En matière religieuse, les Jacobins font preuve d’une grande attention à l’égard des écrits de Jean-Jacques, attention qui ne se transforme jamais en inféodation car, au contraire, les Jacobins, y compris Robespierre, repoussent ou ignorent des propositions non négligeables d’*Emile* et du *Contrat social*.⁷¹⁵

De même :

Les Jacobins ne sont pas inféodés à Rousseau. On a vu que Robespierre lui-même, homme politique tenant compte des circonstances révolutionnaires, refusait que les athées soient contraints à l’exil.⁷¹⁶

Les domaines spécifiques dans lesquels émergent des restrictions entre la

⁷¹³ *Ibid.*, pp. 155-156.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 155. Blum cite Alfred Cobban, *Aspects of the French Revolution*, New-York, Braziller, 1968, p. 152.

⁷¹⁵ Julien Boudon, *Les Jacobins : une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 2006, p. 605.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 626.

pensée de Rousseau et son exercice tel que Robespierre le conçoit sont les suivants :

1. L'effet limité de Rousseau sur la Révolution française ;
2. Robespierre, plus politique que Rousseau ;
3. Robespierre, plus métaphysique que Rousseau ;
4. Robespierre, détenteur d'autres sources pour son culte de l'Être suprême.

Nous examinerons ces domaines l'un après l'autre.

a. L'effet limité de Rousseau sur la Révolution française

L'idée reçue selon laquelle c'est par-dessus tout Rousseau qui a animé la pensée jacobine n'est pas la seule interprétation possible. L'œuvre de Bernard Manin est consacrée à démontrer que l'influence de Rousseau sur les figures majeures de la Révolution française (y compris Robespierre) fut minimale, malgré les citations fréquentes de Rousseau dans leurs discours.

Manin tient la question apparemment mineure du transfert des cendres de Rousseau au Panthéon pour une illustration de l'ambivalence révolutionnaire envers ce dernier. Depuis octobre 1790, son buste avait été installé dans la salle de l'Assemblée. La première motion de requête d'honneurs publics à l'égard de Rousseau fut votée à l'Assemblée nationale en Décembre 1790. En août 1791, l'Assemblée réitéra sa demande visant à ce que des honneurs posthumes soient conférés à Rousseau. La décision de transfert des cendres de Rousseau au Panthéon fut votée par la Convention nationale le 25 germinal an II, lorsque la Terreur battait son plein. Mais les cendres ne furent, en fin de compte, transférées que le 11 octobre 1794, après la chute de la République jacobine⁷¹⁷. Cet incident, à savoir que les cendres de Rousseau ne furent déposées au Panthéon que par ceux qui avaient renversé les Jacobins, est utilisé par Manin

⁷¹⁷ Voir Bernard Manin, « Rousseau », dans : François Furet et Mona Ozouf (éditeurs), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, 4 tomes, Paris, Flammarion, 1992, tome 4, « Idées », pp. 458-459.

pour étayer l'argument selon lequel, quel que soit le verdict ultérieur rendu par les historiens en stipulant que Rousseau avait inspiré les Jacobins, ce n'était pas du tout de cette façon que l'on voyait les choses dans la France des années 1790.

Si, en suivant Manin, nous tentons de percevoir des différences entre Rousseau et les Jacobins, nous parcourons un terrain fertile. Manin pense que Montesquieu eut bien plus d'influence que Rousseau sur la pensée jacobine⁷¹⁸, et Charbonnel souscrit à cette idée :

Alors que Montesquieu avait su affirmer que le commerce était une condition nécessaire, quoique non suffisante, de la civilisation, Rousseau interdit de penser la distribution autrement que par un Grand Distributeur.⁷¹⁹

Si nous isolons la principale différence qui sépare Rousseau de Robespierre, il s'avère que la position de Robespierre conjugue un réalisme pratique et un radicalisme intellectuel supérieurs à ce que l'on trouve chez Rousseau⁷²⁰.

b. Robespierre, plus politique que Rousseau

Manin fait judicieusement remarquer que l'un des grands talents de la civilisation française est sa capacité à voir le monde d'un point de vue complètement neuf, et de transformer les institutions à partir de zéro⁷²¹. Dans le domaine intellectuel, le *Cogito ergo sum* cartésien est un exemple suprême de la façon dont une nouvelle vision du monde (son dualisme psychophysique réduisant le monde matériel au statut d'une machine) peut engendrer des bénéfiques pratiques de

⁷¹⁸ Voir Bernard Manin, « Montesquieu » in *ibid.*, p. 315 : « On présente parfois la Révolution comme un affrontement entre les disciples de Montesquieu et ceux de Rousseau. » et la conclusion de son argument sur ce débat, p. 337 : « Le débat autour de Montesquieu est un débat de technique constitutionnelle et juridique, tandis que Rousseau donne avant tout à la Révolution des images et des mots d'ordre exprimant une vision globale de l'homme et de la société. »

⁷¹⁹ Voir Charbonnel, *op. cit.*, p. 216.

⁷²⁰ Voir également Marcel Gauchet, « Droits de l'homme » in François Furet et Mona Ozouf (éditeurs), *Dictionnaire critique de la Révolution française ; Idées*, Paris, Flammarion, 1992, p. 129 : « Les Constituants sont à la fois gouvernés par l'exemple américain et dominés par le langage du *Contrat social* (et quelques autres). Mais ils sont aussi tous ensemble loin des États-Unis et mauvais disciples de Rousseau. »

⁷²¹ Voir Manin, *op. cit.*, p. 474.

grande envergure (les progrès technologiques des sciences physique, chimique et du domaine de l'ingénierie).

Dans la religion de Rousseau, nous ne percevons pas ce courage. Rousseau sent bel et bien que les morales publique et privée sont liées ; il fait l'éloge de la vertu comme facteur décisif à la fois dans la morale privée et dans la morale publique ; mais ses idées restent très vagues. Ceci est en totale opposition avec la croyance fermement assurée de Robespierre que les religions établies du dix-huitième siècle étaient des impostures intellectuelles, qu'elles avaient besoin d'être remplacées, que deux articles de foi seuls engendreraient une religion à la fois vraie et qui puisse être mise en œuvre. Comme nous le verrons, Robespierre se rapproche ici inconsciemment de la précision et de la clarté de la pensée de Leibniz plus qu'il ne se rapproche de l'imprécision et de la sentimentalité de Rousseau.

Il semble y avoir un parallélisme direct entre le fait que Robespierre n'utilise pas Rousseau sur le plan religieux (préférant se soumettre, sans le reconnaître, à l'influence de Leibniz) et le fait que Robespierre n'utilise pas Rousseau sur le plan politique (préférant se soumettre, sans le reconnaître, à l'influence de Montesquieu⁷²²). Il y a dans les *Nouveaux essais* de Leibniz une substance métaphysico-jurisprudentielle reflétée dans le culte de l'Être suprême, tout comme la substance pratico-jurisprudentielle de l'*Esprit des lois* de Montesquieu se trouve reflétée dans la vision sociale des jacobins⁷²³. Dans la mesure où le projet politique jacobin avait une réelle substance, il n'avait pas hérité son programme de Rousseau, qui fait relativement figure de « poids léger ».

⁷²² En fait, Robespierre reconnaît, parfois, sa dépendance à Montesquieu. En 1785, Robespierre dit : « La source principale de l'énergie dans une république, comme l'auteur de l'*Esprit des lois* l'a montré, est la vertu, c'est-à-dire la vertu politique qui est simplement l'amour de son pays et de ses lois ; » En juillet 1792 et en mai 1793, Robespierre insiste pour que la législation et l'exécution soient rigoureusement séparées – politique de Montesquieu. La définition même de vertu dont Robespierre se sert dans son discours clef du 18 floréal an II, à savoir « l'amour de la patrie et de ses lois », est mot par mot celle de Montesquieu.

⁷²³ *Ibid.*, p. 479. Nous notons aussi que l'article 16 de la Déclaration des droits de l'homme (sur la séparation des pouvoirs) relève à l'*Esprit des lois* de Montesquieu, livre XI, chapitre 6.

C'est ainsi que Robespierre insiste sur le fait que la volonté générale doit être « juste et raisonnable », alors que Rousseau soutient simplement que la volonté générale a invariablement raison⁷²⁴.

C'est ainsi que Robespierre a élaboré une doctrine politique forte du droit de subsistance pour tous les citoyens et a, parallèlement, nourri des soupçons envers la propriété privée, alors que Rousseau ne partageait pas de telles convictions : il soutenait au contraire que la sécurité indépendante de l'ensemble des citoyens se trouvait le plus sûrement garantie par le droit d'accession à la propriété⁷²⁵.

C'est ainsi que, tout en citant Rousseau de façon opportuniste, il n'utilise en fait jamais le *Contrat social* de Rousseau comme justification de la politique jacobine : l'opposition romantique de Rousseau au gouvernement par représentation ne fut jamais sérieusement soutenue par Robespierre⁷²⁶.

C'est ainsi que ce dernier cite allègrement les conceptions religieuses de Rousseau le 18 floréal an II, mais décrète explicitement que l'exclusion des athées de l'état prônée par Rousseau ne devrait pas être appliquée dans la République française⁷²⁷.

De telles conceptions apparaissent même chez des commentateurs qui souscrivent également à l'idée reçue. Josiane Boulade-Ayoub maintient que Rousseau est imprécis, voire incompréhensible parfois, tandis que Robespierre est un homme d'action pratique et ferme qui opère avec rigueur et acuité une

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 468.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 468.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 471.

⁷²⁷ Pour l'attachement de Robespierre à Rousseau philosophique plutôt que politique, voir Maurice Dommanget, « Robespierre et les cultes » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, No. 1, 1924, pp. 193-216, p. 215 : « Il [Robespierre] se place toujours sous le patronage de Rousseau au point de vue philosophique, mais quand il combat le catholicisme, il est sur le terrain constitutionnel et il invoque avant tout des raisons politiques. »

sélection dans les vaticinations rousseauistes en matière de religion⁷²⁸. Ainsi, alors que Rousseau subordonne le modèle politique aux fondations anthropologiques, Robespierre tire parti de l'anthropologie de Rousseau à des fins éthiques et plébéiennes bien précises : restaurer les liens sociaux ; moraliser la république ; instaurer le culte de l'Être suprême par opposition à la prétention et à l'orgueil du culte la Raison⁷²⁹. Pour Boulade-Ayoub, Robespierre réécrit Rousseau de façon substantielle :

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 selon deux paliers interactifs de représentations : les croyances personnelles de Robespierre, et la transformation à des fins polémiques et politiques des concepts moraux et religieux.⁷³⁰

Et Robespierre, selon Boulade-Ayoub, se voit dans l'obligation de réécrire Rousseau parce que Rousseau lui-même est enclin à une telle confusion : la seule conviction claire qui les unit est leur opposition passionnée aux Encyclopédistes. Tout analyse plus développée se heurte à l'absence de définition des termes qu'il emploie :

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.⁷³¹

Et :

La deuxième thèse, il s'agit plutôt d'un ensemble de thèses, concerne la "pensée et la nature de l'esprit humain".⁷³²

Cet « ensemble de thèses » tranche avec la vision ferme qu'a Robespierre de la lutte révolutionnaire et de la voix du peuple, qui forment le moule du culte de

⁷²⁸ Josiane Boulade-Ayoub, *op. cit.*, p. 211.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 212.

⁷³⁰ *Ibid.*, pp. 212-213.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 213.

⁷³² *Ibid.*, p. 217.

l'Être suprême :

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 dont la principale justification politique, sinon la seule est de satisfaire aux exigences de la fraternité et de la réconciliation nationale. Ainsi pensait-on atteindre le but suprême de la démocratie républicaine et traduire enfin dans l'actualité la formule de Bentham ; le plus grand bonheur du plus grand nombre !⁷³³

Selon donc Boulade-Ayoub, dans le culte de l'Être suprême, la paternité intellectuelle assez vague de Rousseau envers Robespierre ne pèse pas aussi lourd que les besoins politiques propres de ce dernier, qui sont plébéiens et utilitaires⁷³⁴.

Cette lecture « politique » de Robespierre se trouve reflétée par Robisco, pour qui Robespierre ajoute la notion de « combat » à la « vertu » molle de Rousseau : l'Incorruptible, s'étant davantage politisé en raison de la fuite à Varennes, déforma ensuite Rousseau pour le besoin de ses propres objectifs politiques définis⁷³⁵.

Une lecture légèrement différente place la morale publique au sommet de la pensée jacobine et robespierriste. Là aussi, cependant, la contribution rousseauiste originale se voit éclipsée par les nécessités de la politique pure et dure. Que l'on considère ce que dit Boudon :

L'Incorruptible ne supporte pas que la destruction du catholicisme emporte celle de toute religion présentée comme essentiellement solidaire de la morale ; il développe une conception utilitariste de la

⁷³³ *Ibid.*, p. 226.

⁷³⁴ François Furet est du même avis que Boulade-Ayoub. Il considère l'utilisation des thèses rousseauistes par Robespierre nettement opportuniste. Voir François Furet, *The French Revolution, 1770-1814*, Oxford, Blackwell, 1988 et 1992, p. 144.

⁷³⁵ Robisco, *op. cit.*, pp. 28-30.

religion. [...] Le culte de l'Être suprême se donne pour but de fortifier la morale du peuple. [...] Le culte rendu à l'Être suprême se confond avec la "vertu", c'est-à-dire avec "la pratique des devoirs de l'homme" (art. 2 du décret [du 18 floréal an II]). La conclusion du rapport est saisissante parce qu'il n'est question que de contenu moral de la religion.⁷³⁶

Nous pouvons noter que cette lecture « morale » de la religion ne tarde pas à étouffer tout intérêt religieux supplémentaire chez Robespierre :

L'immortalité de l'âme est préférée au néant parce qu'elle inspire « plus de respect pour ses semblables », « plus de dévouement pour la patrie, plus d'audace à braver la tyrannie, plus de mépris pour la mort ou la volupté », parce qu'elle console de la disparition d'un « ami vertueux », « d'un fils ou d'une épouse ».⁷³⁷

Une telle lecture élimine tout intérêt réel pour la religion naturelle en faveur d'une insistance totale sur la religion civile. Boudon montre même un certain manque d'intérêt pour la question en confondant l'immortalité de l'âme et la résurrection du corps⁷³⁸. Toutefois, que la lecture que l'on peut faire de la religion de Robespierre soit montesquienne, plébéienne ou moraliste, le résultat est le même, à savoir qu'on a semé le doute quant au lien étroit qui unit Rousseau et Robespierre.

c. Robespierre plus métaphysique que Rousseau

Malgré son analyse « plébéienne » de la conception religieuse de Robespierre, Boulade-Ayoub insiste sur le fait que Robespierre était plus religieux que Rousseau. Elle soutient que la doctrine de l'âme de Rousseau présente trois aspects essentiels :

1. l'unité du concept du « je » ressentie par chaque personne ;
2. la liberté de vouloir ressentie par chaque personne ;

⁷³⁶ Boudon, *op. cit.*, p. 611.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 627. Toutes les citations viennent du discours de Robespierre du 18 floréal an II.

⁷³⁸ *Ibid.*, pp. 631-632.

3. l'immortalité de l'âme⁷³⁹.

Alors que Robespierre partageait ces vues (son discours en faveur de la divine providence aux Jacobins du 2 mars 1792, et sa destruction du buste de Helvétius aux Jacobins le 5 décembre 1792 l'indiquent), Boulade-Ayoub prête à Robespierre une vision plus vaste de la religion que celle de Rousseau :

La rectitude de conscience du peuple le conduit *instinctivement* à croire en Dieu et à l'immortalité de l'âme.⁷⁴⁰

C'est-à-dire que Robespierre croit concrètement que le fait d'être humain implique la croyance en l'immortalité de l'âme.

Si, pour Boulade-Ayoub, Rousseau est vague et Robespierre est concret, pour Kiotaka Kawai, Rousseau est concret et Robespierre est conceptuel. Pour Kawai, Rousseau était dénué d'intérêt métaphysique, et en tant que tel il était proche des Encyclopédistes. Robespierre est bien plus religieux que Rousseau, pour qui toute tentative sérieuse de se confronter à la religion est abandonnée en faveur d'un recours à la sentimentalité :

La valeur principale que Rousseau reconnaît au système de Leibniz et Pope est concentrée en ce qualificatif sentimental "consolant". Cela signifie que Rousseau n'estime pas que, sur le plan théorique, leur optimisme ait résolu d'une façon acceptable le problème du mal et son rapport avec la Providence.⁷⁴¹

Le Rousseau de Kawai enseigne une divinité qui se résume à la « civique toute-puissante » ; Rousseau n'a aucune sympathie pour la métaphysique théologique :

⁷³⁹ Boulade-Ayoub, *op. cit.*, pp. 218-219. L'analyse de Boulade-Ayoub confirme celle de Dommanget, que la religion de Rousseau est sceptique : « Enfin, l'étude de l'*Emile* et particulièrement des passages sur le Vicaire savoyard bien loin de ramener, d'ordinaire, au christianisme en éloignait puisque les plus sceptiques et les plus incroyants y ont toujours puisé des arguments. » Voir Maurice Dommanget, « Robespierre et les cultes » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, No. 1, 1924, pp. 193-216, p. 195.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 225.

⁷⁴¹ Kiyotaka Kawai, « Sur la théodicée du Vicaire savoyard » dans : Robert Thiery (éditeur), *Rousseau, l'Emile et la Révolution*, Paris, Universitas, 1992, pp. 201-207, p. 203.

Quant à Rousseau, cet « embarras de l'origine du mal » n'existe pas. Pour lui, [...] tous les maux sont l'ouvrage de l'homme, et on ne peut jamais en imputer à Dieu la responsabilité directe. A ce propos, la manière dont Rousseau explique le mal physique provoqué par le tremblement de terre de Lisbonne est assez remarquable. Rousseau dit que « la nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également, et plus légèrement logés, le dégât eût beaucoup moindre, et peut-être nul. » (Rousseau *Lettre à Voltaire*, OC, iv, 1061) C'est la logique de Rousseau pour expliquer l'origine du mal. Enfin, si l'humanité n'avait pas construit la ville et si elle vivait à l'état naturel, le dégât du tremblement de terre aurait pu être nul. Tous les maux sont le produit de la civilisation, sans excepter les maux physiques comme les tremblements de terre dont nous avons tendance à accuser Dieu comme le fait Voltaire.

Par cette analyse que nous avons faite jusqu'ici, nous retrouvons ce qu'a écrit Jean Starobinski, reprenant l'idée de Cassirer : « les postulats de Rousseau permettent de résoudre le problème de la théodicée, sans imputer l'origine du mal ni à Dieu ni à l'homme pécheur. [...] Le mal se produit par l'histoire et la société ». (Starobinski, *J.-J. Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 33.) En fait, le problème de la théodicée n'existe plus chez Jean-Jacques sous une forme authentique comparable à celle de la théodicée de Leibniz. Pour Rousseau, l'existence du mal sur la terre ne pose plus la question métaphysique ou théologique. Pour lui, il n'est plus question comme chez Leibniz d'expliquer l'existence du mal par rapport à Dieu et d'essayer de replacer le mal dans l'harmonie préétablie pour défendre la justice et la bonté de Dieu. Jean-Jacques a démontré que la racine du mal sur la terre est dans l'histoire et la société, et non dans quelque système métaphysique ou général de ce monde. Après cela, il ne reste plus qu'à trouver les moyens pour le résoudre réellement.⁷⁴²

On peut ainsi voir que Rousseau abandonne les questions métaphysiques en faveur de questions ecclésiologiques. Charbonnel réinterprète Rousseau foncièrement comme un théologien de la christologie, qui lie la justice divine aux traditions de l'Eglise et est en quête d'une réponse naturelle à une théodicée de moins en moins pertinente. Ses principaux éléments de preuve sont que, pour Rousseau, l'immortalité de l'âme était « la logique divine du don⁷⁴³ », et non une

⁷⁴² *Ibid.*, pp. 204-205.

⁷⁴³ Nadine Charbonnel, *op. cit.*, p. 213.

conséquence naturelle de l'ordre créé. Ceci conduit à un irrationalisme flagrant de la part de Rousseau alors qu'il imite un tel théologien catholique traditionnel⁷⁴⁴ :

Dans le contenu même des dogmes théologiques, il y a toujours un *opérateur d'irrationalité*, qui en permet non pas la déviation mais bien le fonctionnement.⁷⁴⁵

De même :

On peut appeler ainsi le caractère propre quand il est légitime par le don du Grand Attributeur divin, don qui est toujours déjà en même temps, de la ré-tribution, de la ré-muneration, bref du cadeau « utile ». ⁷⁴⁶

Ainsi Robisco, également, percevant le culte de l'Être suprême comme une tentative de concilier la religion naturelle de Rousseau et sa religion civile, considère-t-elle que Robespierre préfère, en dernier recours, la religion naturelle : « Le dernier discours de Robespierre est donc un appel au jugement⁷⁴⁷ », jugement selon lequel l'immortalité de l'âme était garante d'un bonheur à venir universel⁷⁴⁸. Boudon opère lui aussi une distinction entre l'approximation rousseauiste et la fermeté robespierriste au sujet de l'importance de l'immortalité de l'âme :

⁷⁴⁴ En opposition avec ceux qui, à la manière de Charbonnel, prennent Rousseau comme penseur catholique sont ceux qui le prennent comme penseur protestant. Parmi ceux-ci, nous notons Paul Hoffmann, qui considère Rousseau comme étant fidèle aux traditions paulinienne et calviniste ; ainsi, Rousseau expose une distinction paulinienne de la chair et de l'esprit. « C'est ce dualisme-là [ceux des *Commentaires sur le Nouveau testament* de Calvin] qui sous-tend la *Profession de foi* ; que, pour Rousseau, qui se conforme tout à fait à l'interprétation de Calvin sur ce point... » Voir Paul Hoffmann, « L'âme et la liberté : quelques réflexions sur le dualisme dans la 'Profession de foi du vicaire savoyard'. » dans : *Annales Jean-Jacques Rousseau*, XL, Genève, 1992, p. 34. Hoffmann accepte que cet étude du dualisme calviniste chez Rousseau reste « très fragmentaire encore » : voir *ibid.*, p. 29.

⁷⁴⁵ Nadine Charbonnel, *op. cit.*, p. 214.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁷⁴⁷ Robisco, *op. cit.*, p. 48.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 46-48. Robisco venait de constater : « Plus d'une caution par le religieux, [la fête de l'Être suprême] est une véritable inscription de la Révolution dans le monde de la nature. » (*Ibid.*, p. 41.) Ainsi donc, Robisco n'offre aucune résolution à la tension entre l'attachement de Robespierre aux symboles naturels et à la notion plutôt abstraite de l'immortalité de l'âme.

Mettant l'accent sur l'immortalité de l'âme, les Jacobins avouent que leur parousie n'exclut pas une eschatologie. Celle-ci est communément admise par la majorité des révolutionnaires "en qui l'idée de l'immortalité avait été insinuée par Rousseau comme une vague rêverie morale".⁷⁴⁹

Nous voyons donc que, en dépit de la fonctionnalité commode de l'idée reçue, une fois que les commentateurs se mettent à analyser cette affaire plus en profondeur, ils commencent à découvrir des différences évidentes entre les conceptions religieuses de Rousseau et de Robespierre⁷⁵⁰.

d. Robespierre et les autres sources dont il dispose pour son culte de l'Être suprême

Une difficulté supplémentaire concernant l'idée reçue sur Rousseau et Robespierre consiste en ce que, alors que Robespierre est en apparence fidèle à Rousseau, d'autres théologies non-rousseauistes semblent tout aussi applicables à Robespierre et au culte de l'Être suprême. Boulade-Ayoub propose une liste d'influences possibles et plausibles sur la religion de Robespierre : le monde gréco-romain ; Montesquieu ; Voltaire ; Rousseau ; Condorcet ; ainsi que des

⁷⁴⁹ Boudon, *op. cit.*, p. 637. La citation vient de Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, tome IV, p. 1807.

⁷⁵⁰ S'il y a une voix célèbre dans le contresens de cette théorie du manque de force métaphysique chez Rousseau, elle appartient à Emmanuel Kant, dont les louanges de Rousseau sont exposées par Ernst Cassirer de cette façon équivoque : « Dans un jugement célèbre sur Rousseau, Kant ne lui attribue pas moins que d'avoir résolu le problème de la *théodicée*, et c'est la raison pour laquelle il le place aux côtés de Newton : « Newton fut le premier à voir de l'ordre et de la régularité alliés à une grande simplicité là où, avant lui, on ne rencontrait que désordre et disparate ; depuis, les comètes suivent des trajectoires géométriques. Rousseau fut le premier à découvrir sous la diversité des constellations humaines connues la nature profondément cachée de l'homme et la loi secrète qui, grâce à ses observations, justifie la Providence. Avant lui, l'objection d'Alphonse et de Manès valait encore. Après Newton et Rousseau, Dieu est justifié, et désormais la doctrine de Pope est vraie. » (Emmanuel Kant, *Werke*, 2^{ème} édition, G. Hartenstein, Leipzig, 1867-1868, tome VIII, p. 630 « Fragmente aus dem Nachlaß ».) Phrases étranges et difficiles à interpréter : quelles sont, en effet, ces « observations » de Rousseau qui permettraient de justifier Dieu ? Et quelles réflexions fondamentales Rousseau aurait-il ajouté à celles de Leibniz, Shaftesbury et Pope en matière de théodicée ? Tout ce qu'il dit à ce sujet ne se développe-t-il pas au sein d'une problématique bien connue et courante au XVIII^e siècle ? » (Ernst Cassirer, « Le problème de Jean-Jacques Rousseau (II) », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 91/3, juillet-septembre 1986, pp. 399-423, p. 411.

notions populaires de vertu, de vérité et de démocratie :

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 romaine, 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, aux grands principes démocratiques des Conventionnels et aux nouvelles institutions républicaines.⁷⁵¹

La mention que fait Boulade-Ayoub de Voltaire, l'ennemi juré de Rousseau, en tant qu'influence sur le culte de l'Être suprême de Robespierre est intéressante. Si on pouvait vraiment montrer que Voltaire est un prédécesseur de Robespierre, alors le lien traditionnel entre Robespierre et Rousseau serait réduit à une idée reçue de pure forme, qui plus est, dépourvue de contenu réel. Nous pensons être capable de présenter ce point de vue de façon cohérente. Nous remarquons que les idées de Voltaires sont aussi proches que celles de Rousseau, peut-être même plus proches que celles de Rousseau, du discours de Robespierre sur la religion. Que l'on considère l'entrée « théiste » dans son *Dictionnaire philosophique*⁷⁵² :

Le théiste est un homme fermement persuadé de l'existence d'un Être suprême aussi bon que puissant, qui a formé tous les êtres étendus, végétants, sentants, et réfléchissants ; qui perpétue leur espèce, qui punit sans cruauté les crimes, et récompense avec bonté les actions vertueuses.

Le théiste ne sait pas comment Dieu punit, comment il favorise, comment il pardonne ; car il n'est pas assez téméraire pour se flatter de connaître comment Dieu agit ; mais il sait que Dieu agit, et qu'il est juste. Les difficultés contre la Providence ne l'ébranlent point dans sa foi, parce qu'elles ne sont que de grandes difficultés, et non pas des preuves ; il est soumis à cette Providence, quoiqu'il n'en aperçoive que quelques effets et quelques dehors ; et, jugeant des choses qu'il ne voit pas par les choses qu'il voit, il pense que cette Providence s'étend dans tous les lieux et dans tous les siècles.

⁷⁵¹ Boulade-Ayoub, *op. cit.*, p. 211.

⁷⁵² Voltaire publie le *Dictionnaire philosophique portatif* à Genève en juin 1764. Plusieurs articles sont ajoutés en 1765, y compris « Théiste ». Voir Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, préface par René Pomeau, Paris, Flammarion, 1964, pp. 361-362.

Réuni dans ce principe avec le reste de l'univers, il n'embrasse aucune des sectes qui toutes se contredisent. Sa religion est la plus ancienne et la plus étendue ; car l'adoration simple d'un Dieu a précédé tous les systèmes du monde. Il parle une langue que tous les peuples entendent, pendant qu'ils ne s'entendent pas entre eux. Il a des frères depuis Pékin jusqu'à la Cayenne, et il compte tous les sages pour ses frères. Il croit que la religion ne consiste ni dans les opinions d'une métaphysique inintelligible, ni dans de vains appareils, mais dans l'adoration et dans la justice. Faire le bien, voilà son culte ; être soumis à Dieu, voilà sa doctrine. Le mahométan lui crie : « Prends garde à toi si tu ne fais pas le pèlerinage de la Mecque ! » « Malheur à toi, lui dit un récollet, si tu ne fais pas un voyage à Notre-Dame de Lorette ! » Il rit de Lorette et de la Mecque ; mais il secourt l'indigent et il défend l'opprimé.⁷⁵³

Par l'accent explicite mis sur la providence divine générale et sur la religion conçue comme véhicule destiné à rendre la justice éternelle, avec des conséquences morales plutôt que liturgiques pour l'humanité, l'exposé que Voltaire fait ici se rapproche de Robespierre, bien plus en vérité que quelque citation particulière de Rousseau que ce soit. Le sentiment que l'attachement de Robespierre à Rousseau est donc un attachement de circonstance s'impose. Robespierre a tiré son inspiration d'autres auteurs que Rousseau (voire des ennemis de ce dernier) même s'il ne l'a pas reconnu.

Ce que l'on perçoit dans la dette contractée par Robespierre à l'égard de Rousseau, en tout cas dans le champ de la religion, est une affection sincère pour sa philosophie. Néanmoins, elle n'influence d'aucune manière les idées du révolutionnaire pour instaurer une religion d'Etat.

En recherchant des influences différentes (et peut-être non nommées) sur la quête menée par Robespierre à la recherche d'une religion métaphysiquement vraie, nous nous attachons à une citation de Charbonnel, qui oppose la philosophie éthique de Leibniz à l'approche plus anthropologique de Rousseau :

Cependant tous, et Leibniz par exemple, le pensent dans l'optique de

⁷⁵³ *Ibid.*, pp. 361-362.

la bonne conduite que chaque homme doit avoir envers autrui : « [...] qu'aucune de nos actions n'est oubliée ; que tout est mis en ligne de compte, jusqu'aux paroles oisives, et jusqu'à une cuillerée d'eau bien employée » (Leibniz, *Discours de métaphysique*, dernier paragraphe), Rousseau au contraire pense le contrat de Dieu avec l'homme en dehors de l'éthique (si l'on entend par là le rapport à autrui), dans l'ontologie et dans l'anthropologie de l'unicité.⁷⁵⁴

Etant donné que Robespierre semble, *prima facie*, plus proche de Leibniz que de Rousseau dans son attachement à l'éthique, il nous semble justifié d'explorer davantage les liens qui relient Leibniz à Robespierre.

⁷⁵⁴ Charbonnel, *op. cit.*, p. 219. Rousseau reconnaît une dette intellectuelle envers Leibniz non seulement dans sa *Lettre à Voltaire*. Dans son poème, *Le Verger des Charmettes*, Rousseau écrit : « Tantôt avec Leibniz, Malebranche et Newton / Je monte ma raison sur un sublime ton / J'examine les lois des corps et des pensées / Avec Locke je fais l'histoire des idées. » (Voir Patrick Riley, « Life and Works of Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) » dans : Patrick Riley (éditeur), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 3.) Nous notons, avec Madame Charbonnel, que Rousseau nomme comme ses prédécesseurs autant de penseurs forcément différents.

II. L'influence de Gottfried Wilhelm Leibniz

A. La justice liée à l'immortalité de l'âme

1. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps. (1695)*⁷⁵⁵

Aucune des oeuvres majeures de Leibniz ne contient toute sa pensée. De son vivant, les lecteurs européens ne disposaient que des *Essais de théodicée*, publiés en 1710. Avant la publication de la *Théodicée*, seul le lectorat restreint des différents journaux savants pouvait connaître ses idées. On disposait, en latin, des *Acta eruditorum*⁷⁵⁶, en français du *Journal des savants*⁷⁵⁷, les *Nouvelles de la république des lettres*⁷⁵⁸, l'*Histoire des ouvrages des savants*⁷⁵⁹ et les *Mémoires de Trévoux*⁷⁶⁰. Malgré son rôle de fondateur des *Acta eruditorum*, Leibniz, connaissant que ses lecteurs étaient de petit nombre, fut contraint de traduire (et de publier en français) les écrits

⁷⁵⁵ L'édition de référence de l'oeuvre de Leibniz est Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Akademie Verlag, 1923 et années suivantes. Cependant, à nos jours cette édition définitive ne comprend que trente volumes d'un total éventuel d'une centaine. L'édition la plus complète reste *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1965. Le *Système nouveau* se trouve dans tome 4 de l'édition de Gerhardt, pp. 477-487. Voir également, G.W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, présentation et notes de Christiane Frémont, Paris, Flammarion, 1994, pp. 65-76. Frémont donne la liste des différentes éditions du *Système nouveau* au paragraphe 5 de la page 63, et à la page 68.

⁷⁵⁶ Publiés à Leipzig à partir de 1682. Leibniz collabora à la fondation du journal.

⁷⁵⁷ C'était une publication hebdomadaire de l'Académie française des sciences, publiée à Paris à partir de 1666. Depuis 1684, un volume d'articles était publié annuellement à Amsterdam.

⁷⁵⁸ Publiées à Amsterdam à partir de 1684.

⁷⁵⁹ Publiée à Rotterdam à partir de 1687.

⁷⁶⁰ Son titre complet était : *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*. Elles furent publiées à Trévoux à partir de 1701.

qu'il leur destinait⁷⁶¹.

Jusqu'à la fin des années 1680, Leibniz limita son champ d'intérêt aux mathématiques, à la chimie et à la technique. Mais après cette période, il élargit le champ de sa pensée à la critique des oeuvres des principaux métaphysiciens, en particulier à Descartes.

Ce point de vue critique est essentiel pour comprendre Leibniz. Toutes ses oeuvres importantes peuvent être considérées comme une critique des principaux penseurs de son temps plutôt que comme son apport propre en ce domaine. Son *Discours de métaphysique* est une critique d'Antoine Arnaud ; le *Système nouveau* est une critique de René Descartes⁷⁶² ; les *Nouveaux essais*, une critique de John Locke* ; la *Théodicée*, une critique de Pierre Bayle et de Thomas Hobbes ; la *Monadologie*, une critique de Baruch Spinoza⁷⁶³.

Le côté pugnace de sa philosophie n'est pas la seule caractéristique importante. Il se préoccupe de rigueur logique et systématique, pour développer un système chrétien spécifique. Chez lui, le souci du système est fondamental.

Après avoir souligné le caractère pugnace des oeuvres répondant au travail de nombreux penseurs, nous devons toutefois maintenir qu'il y a, du *Système nouveau* à la *Théodicée*, et au delà dans toute l'oeuvre de Leibniz, deux courants principaux de pensée : d'une part, ce que nous appelons « le problème cartésien » (sa façon d'expliquer la relation de l'âme et du corps),

⁷⁶¹ Ainsi, le premier article de Leibniz pour la *République des lettres* fut la traduction d'un écrit qu'il avait déjà publié en latin dans les *Acta eruditorum*.

⁷⁶² Pour l'opposition de Leibniz et Descartes, voir Yvon Belaval, *Leibniz : Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 6e édition, 2005, pp. 242-243 ; et du même auteur, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960. Voir Gordon Baker et Katherine J. Morris, *Descartes' Dualism*, Londres, Routledge, 1996 et 2002, pp. 70-86, pour l'opinion que les doctrines de Descartes sur la nature de l'âme se trouvent plus proche de Leibniz que les déviations de ces doctrines par les disciples de Descartes.

⁷⁶³ Pour l'opposition de Leibniz et Spinoza, voir Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962.

et d'autre part le « problème de la théodicée » (comment l'expérience humaine du mal et de la souffrance est compatible avec la justice divine).⁷⁶⁴

C'est ainsi que l'écrit *De primae philosophiae emendatione et de notione substantia*, originellement publié en latin dans les *Acta eruditorum* de 1694, est devenu, moyennant des modifications, le *Système nouveau*, publié en deux parties dans le *Journal des savants* du 27 juin et du 4 juillet 1695⁷⁶⁵. Le déclencheur immédiat de la publication fut le désir exprimé par Bossuet* en 1692 d'une clarification de la philosophie de Leibniz. Dans une lettre à Bossuet du 2 juillet 1694, Leibniz relève le défi de présenter un précis de son système philosophique, expliquant l'oeuvre de la création, la nature de l'union du corps et de l'esprit, et les exigences essentielles de la substance matérielle⁷⁶⁶. Au cours des neuf mois suivants, Leibniz rédigea cinq versions manuscrites du *Système nouveau* ; la quatrième fut imprimée dans les *Acta eruditorum*⁷⁶⁷.

La perspective audacieuse de Leibniz apparaît nettement dans les dix-huit paragraphes du *Système nouveau*, où il entend fournir une explication métaphysique de l'union du corps et de l'esprit, de la liberté de l'homme, de la justice divine et des lois de la physique. Le français est lisible et les idées compréhensibles. Dans le détail, c'est une critique de Descartes ; mais plus largement, c'est un nouveau système de la réalité.

Considérons le paragraphe 5 :

Je jugeais pourtant qu'il n'y fallait point mêler indifféremment ou confondre mes propres termes avec les autres formes ou âmes les Esprits ni l'âme raisonnable, qui sont d'un ordre supérieur, et ont incomparablement plus de perfection que ces formes enfoncées dans

⁷⁶⁴ Ce sont mes propres termes. Je soutiens aussi qu'ils recouvrent avec précision les allocutions de Robespierre pour le culte de l'Être suprême.

⁷⁶⁵ Voir R.S. Woolhouse et Richard Franks (éditeurs), *Leibniz's "New System" and Associated Contemporary Texts*, Oxford, Oxford University Press, Nouvelle édition 2006.

⁷⁶⁶ Voir C. Urbain et E. Levesque (éditeurs), *Correspondance de Bossuet*, Paris, 1909, tome VI, pp. 336-342.

⁷⁶⁷ Voir Woolhouse et Franks, *op. cit.* pp. 9-10.

la matière qui se trouvent partout à mon avis, étant comme des petits Dieux au prix d'elles, faits à l'image de Dieu, et ayant en eux quelque rayon des lumières de la Divinité. C'est pourquoi Dieu gouverne les Esprits, comme un Prince gouverne ses sujets, et même comme un père a soin de ses enfants; au lieu qu'il dispose des autres substances, comme un Ingénieur manie ses machines. Ainsi les esprits ont des lois particulières, qui les mettent au-dessus des révolutions de la matière par l'ordre même que Dieu y a mis, et on peut dire que tout le reste n'est fait que pour eux, ces révolutions mêmes étant accommodées à la félicité des bons et au châtement des méchants.⁷⁶⁸

Ce bref paragraphe contient l'essence du système philosophique de Leibniz. Nous y trouvons la théorie de l'animation permanente des formes substantielles (Leibniz emploie le mot « âme » pour indiquer que ce qui fait la matière est toujours animée d'une façon ou d'une autre), en tant qu'éléments constitutants de l'univers. Ceux-ci se différencient des « âmes » proprement dites (à savoir les esprits), qui sont rationnelles. Les esprits sont des réalités particulières, en raison de leur ressemblance substantielle avec Dieu, ainsi que du fait qu'ils sont capables d'entrer consciemment en relation avec Dieu (comme les sujets avec leur prince, ou les enfants avec leurs parents). Les autres substances, dont l'animation est réduite, sont en relation avec Dieu de la même façon que les machines le sont avec l'ingénieur qui les a fabriquées. Ce caractère spécifique des esprits humains suppose qu'ils sont régis par des lois particulières au-delà des lois de la nature qui s'appliquent aux autres substances. La spécificité de ces lois est leur caractère éthique, concernant en particulier le châtement du mal et la rétribution du bien⁷⁶⁹.

Leibniz élargit cette description de l'éthique dans le paragraphe 8 :

Cependant les Âmes raisonnables suivent des lois bien plus relevées, et sont exemptes de tout ce qui leur pourrait faire perdre la qualité de citoyens de la société des esprits, Dieu y ayant si bien pourvu, que

⁷⁶⁸ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition Georg Olms Bergsdruckerei, Hildesheim, tome IV, 1965, pp. 479-480 ; p. 69 de l'édition Frémont.

⁷⁶⁹ Pour l'importance qu'accorde Leibniz à l'esprit par rapport au corps, voir Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 206-208.

tous les changements de la matière ne leur sauraient faire perdre les qualités morales de leur personnalité. Et on peut dire que tout tend à la perfection non seulement de l'Univers en général, mais encore de ces créatures en particulier, qui sont destinées à un tel degré de bonheur, que l'Univers s'y trouve intéressé en vertu de la bonté divine qui se communique à un chacun autant que la souveraine Sagesse le peut permettre.⁷⁷⁰

Ici Leibniz associe la proximité de l'âme humaine et la nature de Dieu à la possibilité de la perfection – une perfection elle-même liée à la béatitude suprême que Dieu peut communiquer à l'âme humaine en vertu de sa capacité de faire l'expérience d'une telle félicité. Le statut à l'évidence *naturel* de la théologie de Leibniz apparaît ici clairement : elle ne fait pas appel à la révélation spéciale des saintes Ecritures. C'est purement à notre existence d'esprit rationnel (autrement dit, à la capacité éthique de l'esprit humain de distinguer entre le bien et le mal, entre la récompense et la punition) que Dieu se fait connaître de nous. La capacité humaine de rechercher le bonheur est le signe le plus manifeste de l'action de la providence divine.

Avec Bertrand Russell, nous pourrions estimer que Leibniz a construit un système métaphysique certes achevé, mais injustifié⁷⁷¹. Leibniz a admis lui-même la validité de cette critique et a cherché à lui répondre :

Après avoir établi ces choses, je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. Car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme ou vice versa, ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée. M. Descartes avait quitté la partie là-dessus, autant qu'on le peut connaître par ses écrits : mais ses disciples voyant que l'opinion commune est inconcevable, jugèrent que nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naître des pensées dans l'âme à l'occasion des mouvements de la matière ; et lorsque notre âme veut remuer le corps à son tour, ils jugèrent que c'est Dieu

⁷⁷⁰ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome IV, 1965, p. 481 ; pp. 69-70 de l'édition Frémont.

⁷⁷¹ Voir Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900), Londres, Routledge, 1992, p. xvii : « I felt, as many others have felt, that the *Monadology* was a kind of fantastic fairy tale, coherent perhaps, but wholly arbitrary. »

qui le remue pour elle. Et comme la communication des mouvements leur paraissait encore inconcevable, ils ont cru que Dieu donne du mouvement à un corps à l'occasion du mouvement d'un autre corps. C'est ce qu'ils appellent le Système des Causes occasionnelles, qui a été fort mis en vogue par les belles réflexions de l'Auteur de *La Recherche de la Vérité*.⁷⁷²

Leibniz voit clairement que la nature de la relation entre le corps et l'âme est la clé qui permet de décrire la nature de la réalité, et en particulier de répondre à la question de savoir si la réalité est matérielle, ou idéale, ou bien un mélange des deux. Il constate la difficulté considérable – voire insurmontable du dualisme cartésien à expliquer comment une cause corporelle peut avoir un effet spirituel, ou comment une cause spirituelle peut avoir un effet corporel, si le corps et l'âme sont des aspects fondamentalement différents de la réalité. Pour Leibniz, Descartes a abandonné le combat sur ce point, et ses disciples font simplement appel à la providence spéciale de Dieu pour expliquer que tout phénomène mental est lié à une cause corporelle et vice versa. Cette conception occasionnaliste (reprise par Malebranche selon Leibniz) tombe sous les objections écrasantes développées dans le paragraphe suivant :

Il faut avouer qu'on a bien pénétré dans la difficulté, en disant ce qui ne se peut point ; mais il ne paraît pas qu'on l'ait levée en expliquant ce qui se fait effectivement. Il est bien vrai qu'il n'y a point d'influence réelle d'une substance créée sur l'autre, en parlant selon la rigueur métaphysique, et que toutes les choses, avec toutes leurs réalités, sont continuellement produites par la vertu de Dieu : mais pour résoudre des problèmes, il n'est pas assez d'employer la cause générale, et de faire venir ce qu'on appelle *Deum ex machina*. Car lorsque cela se fait sans qu'il y ait autre explication qui se puisse tirer de l'ordre des causes secondes, c'est proprement recourir au miracle. En Philosophie il faut tâcher de rendre raison, en faisant connaître de quelle façon les choses s'exécutent par la sagesse divine, conformément à la notion du sujet dont il s'agit.⁷⁷³

⁷⁷² *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome IV, 1965, p. 483 ; pp. 69-70 de l'édition Frémont. L'auteur de la *Recherche de la vérité* est Nicolas Malebranche.

⁷⁷³ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome IV, 1965, pp. 483-484 ; p. 72 de l'édition

Leibniz souligne ici que l'occasionalisme des cartésiens, qui en appelle constamment au miracle, fournit, en conséquence, un fondement trop restreint à la construction d'une philosophie générale de l'esprit – laquelle devrait être une explication conforme « à la notion de sujet dont il s'agit⁷⁷⁴ », pour éviter d'introduire le miracle dans le monde physique et dans le monde spirituel. Leibniz esquisse alors sa propre solution :

Etant donc obligé d'accorder qu'il n'est pas possible que l'âme ou quelque autre véritable substance puisse recevoir quelque chose par dehors, si ce n'est pas la toute-puissance divine, je fus conduit insensiblement à un sentiment qui me surprit, mais qui paraît inévitable, et qui en effet a des avantages très grands et des beautés bien considérables. C'est qu'il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'âme, ou toute autre unité réelle de telle sorte, que tout lui doit naître de son propre fonds, par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle-même, et pour tant avec une parfaite conformité aux choses de dehors. Et qu'ainsi nos sentiments intérieurs (c'est-à-dire, qui sont dans l'âme même, et non pas dans le cerveau, ni dans les parties subtiles du corps) n'étant que des phénomènes suivis sur les êtres externes, ou bien des apparences véritables, et comme des songes bien réglés, il faut que ces perceptions internes dans l'âme même lui arrivent par sa propre constitution originale, c'est-à-dire par la nature représentative (capable d'exprimer les êtres hors d'elle par rapport à ses organes) qui lui a été donnée dès sa création, et qui fait son caractère individuel. Et c'est ce qui fait que chacune de ces substances, représentant exactement tout l'univers à sa manière et suivant un certain point de vue, et les perceptions ou expressions des choses externes arrivant à l'âme à point nommé, en vertu de ses propres lois, comme dans un monde à part, et comme s'il n'existait rien que Dieu et elle (pour me servir de la manière de parler d'une certaine personne d'une grande élévation d'esprit, dont la sainteté est célébrée), il y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effet qu'on remarquerait si elles communiquaient ensemble par une transmission des espèces, ou des qualités que le vulgaire des Philosophes s'imagine. De plus, la masse organisée, dans laquelle est le point de vue de l'âme, étant exprimée plus prochainement par elle, et se trouvant réciproquement prête à agir d'elle-même, suivant les lois de la machine corporelle, dans le

Frémont.

⁷⁷⁴ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome IV, 1965, p. 484 ; p. 72 de l'édition Frémont.

moment que l'âme le veut, sans que l'un trouble les lois de l'autre, les esprits et le sang ayant justement alors les mouvements qu'il leur faut pour répondre aux passions et aux perceptions de l'âme, **c'est ce rapport mutuel réglé par avance dans chaque substance de l'univers, qui produit ce que nous appelons leur communication, et qui fait uniquement l'union de l'âme et du corps.** Et l'on peut entendre par là comment l'âme a son siège dans le corps par une présence immédiate, qui ne saurait être plus grande, puisqu'elle y est comme l'unité est dans le résultat des unités qui est la multitude.⁷⁷⁵

Le mouvement de la pensée de Leibniz consiste ici à abandonner un modèle « interventionniste » de l'action divine (où Dieu est contraint d'associer le spirituel et le physique dans chaque cas particulier de relation de cause à effet), pour un modèle « déiste », (où Dieu met en mouvement l'univers par un seul acte). Nous soulignons la grande subtilité avec laquelle Leibniz parvient à cette position « surprenante et toutefois inévitable ».

On peut noter que Leibniz prend au sérieux le dilemme soulevé par la corrélation du corps et de l'esprit ; il ne se contente pas de l'ignorer, ou de prétendre que ce n'est pas un vrai problème mais une pure question de terminologie. Selon Leibniz, Descartes a exposé en deux parties un problème authentique et fondamental : Qu'est-ce qui me garantit que les choses dont j'ai l'expérience sont véridiques ? Quelle est la relation que mon esprit entretient avec mon corps ? Pour répondre aux cartésiens qui postulent un miracle continu de Dieu, Leibniz introduit un schéma mathématique plus élégant : il soutient que chaque prédicat est contenu dans son sujet ; alors, tout fait et toute proposition véritable au sujet d'un esprit humain donné (et de ce fait sûr de toute chose) sont toujours et invariablement vrais. Leibniz surmonte la différence entre les faits corporels et les faits spirituels par ce qu'il appelle « leur harmonie » et qu'il vint à nommer une « harmonie préétablie » de toute chose, telle que le spirituel et le corporel sont conjoints mathématiquement de façon à produire une

⁷⁷⁵ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome IV, 1965, pp. 484-485 ; pp. 72-74 de l'édition Frémont. C'est nous qui mettons en gras.

succession harmonieuse de prédicats vrais en chaque sujet. La racine de cette « théorie du prédicat contenu » est non-théiste ; c'est une hypothèse de logique formelle. Car, explique Leibniz, la garantie de « l'harmonie préétablie » repose en Dieu :

Cette hypothèse est très possible. Car pourquoi Dieu ne pourrait-il pas donner d'abord à la substance une nature ou force interne qui lui puisse produire par ordre (comme dans un Automate spirituel ou formel, mais libre en celle qui a la raison en partage) tout ce qui lui arrivera, c'est-à-dire, toutes les apparences ou expressions qu'elle aura, et cela sans le secours d'aucune créature? D'autant plus que la nature de la substance demande nécessairement et enveloppe essentiellement un progrès ou un changement, sans lequel elle n'aurait point de force d'agir. Et cette nature de l'âme étant représentative de l'univers d'une manière très exacte (quoique plus ou moins distincte), la suite des représentations que l'âme se produit, répondra naturellement à la suite des changements de l'univers même: comme en échange le corps a aussi été accommodé à l'âme, pour les rencontres où elle est conçue comme agissante au-dehors : ce qui est d'autant plus raisonnable, que les corps ne sont faits que pour les esprits seuls capables d'entrer en société avec Dieu, et de célébrer sa gloire. Ainsi dès qu'on voit la possibilité de cette Hypothèse des accords, on voit aussi qu'elle est la plus raisonnable, et qu'elle donne une merveilleuse idée de l'harmonie de l'univers et de la perfection des ouvrages de Dieu.⁷⁷⁶

Cela revient à dire que l'harmonie préétablie *pourrait* être vraie, mais que, dans l'« équation métaphysique », l'addition d'un Dieu désirant l'existence d'agents moraux et spirituels libres comme lui-même rend l'harmonie préétablie non seulement possible mais aussi raisonnable. Leibniz révèle son véritable projet en proposant cette solution dans le paragraphe suivant :

Il s'y trouve aussi ce grand avantage, qu'au lieu de dire, que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une manière suffisante à la pratique, comme plusieurs personnes d'esprit ont cru,⁷⁷⁷ il faut dire plutôt que nous ne sommes entraînés qu'en apparence, et que dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une

⁷⁷⁶ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome IV, 1965, p. 485 ; p. 74 de l'édition Frémont.

⁷⁷⁷ Notre discussion ci-dessous de la *Théodicée* fera apparaître clairement qu'il est certain que Leibniz se réfère ici au déterminisme empirique de Thomas Hobbes, auquel il s'oppose résolument.

parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de notre âme, et la conservation toujours uniforme de notre individu, parfaitement bien réglée par sa propre nature, à l'abri de tous les accidents de dehors, quelque apparence qu'il y ait du contraire. Jamais système n'a mis notre élévation dans une plus grande évidence. Tout Esprit étant comme un Monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, il est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'univers lui-même des créatures. Ainsi on doit juger qu'il y doit toujours faire figure de la manière la plus propre à contribuer à la perfection de la société de tous les esprits, qui fait leur union morale dans la Cité de Dieu. On y trouve aussi une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, qui est d'une clarté surprenante. Car ce parfait accord de tant de substances qui n'ont point de communication ensemble, ne saurait venir que de la cause commune.⁷⁷⁸

Leibniz montre clairement la raison pour laquelle il fait appel aux prédicats contenus dans l'harmonie préétablie. S'opposant à ceux qui maintiennent de façon fataliste que le libre-arbitre de l'homme n'est que pure apparence, Leibniz affirme clairement que si sa théorie est vraie, notre liberté humaine est la conséquence absolue de notre entière indépendance des autres sujets spirituels. Chacun de tous ces sujets spirituels est éternellement indépendant, éternellement identique à ses prédicats, éternellement au-delà de l'influence des autres prédicats spirituels, et par conséquent, essentiellement libre. Pour Leibniz, ceci a l'heureuse conséquence de faire de l'immortalité de l'âme une conséquence naturelle et inévitable de l'individualité permanente et éternelle des sujets spirituels. Leibniz admet que l'expérience empirique des relations que nous avons les uns avec les autres, de même que notre expérience de la souffrance et de la mort, puissent servir à contredire les prédicats contenus et l'harmonie préétablie. Mais, en bon rationaliste, il ne s'en inquiète pas ; il croit avoir découvert une théorie capable d'expliquer le problème esprit-corps, théorie qui implique que chaque esprit est une entité indépendante et éternelle, liée par affinité au Dieu infini.

⁷⁷⁸ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome IV, 1965, pp. 485-486 ; pp. 74-75 de l'édition Frémont.

L'impératif pour tout esprit d'avoir à travailler à sa perfection dans la cité de Dieu, et l'espérance d'une harmonie parfaite entre tant de substances spirituelles séparées mais infinies, sont les deux pensées très ambitieuses de Leibniz. Mais la solution préétablie du problème de la relation de l'esprit et du corps, et l'enracinement de cette solution dans la vie spirituelle éternelle, a déjà été démontrée à la satisfaction de Leibniz.

2. *Essais de théodicée* (1710)⁷⁷⁹

a. Contexte historique de la *Théodicée*⁷⁸⁰

Désignée comme « la Vénus de Milo du monde intellectuel⁷⁸¹ », la *Théodicée* est le seul travail de Leibniz à avoir été largement publié et connu de son vivant. Comme son titre (un terme inventé par Leibniz à partir du grec) le suggère, elle traite de la relation de Dieu à la justice⁷⁸².

Depuis longtemps, Leibniz cultivait un profond intérêt pour la religion naturelle. En 1667, il rencontre Boinebourg (converti au catholicisme). Ils font alors cause commune contre l'athéisme et entament des conversations catholico-luthériennes qui n'auront aucune conséquence pratique, si ce n'est la publication par Leibniz de *Confessio naturae contra atheistas* (1670), dans lequel il défend qu'une philosophie mécanique (c'est-à-dire le cartésianisme) ne peut expliquer l'existence des choses : aussi ordonné que puisse paraître le fonctionnement des choses au sein d'un système mécanique, Dieu reste indispensable à l'explication de l'existence globale d'un tel système ordonné.

⁷⁷⁹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, pp. 21-365 ; voir aussi, G.W. Leibniz, *Théodicée*, édition présentée par J. Brunschwig, Paris, Flammarion, 1969. Il y a une liste complète des éditions en Christia Mercer, *Leibniz's Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. xiii. En anglais, voir G.W. Leibniz, *Theodicy*, édité par Austin Farrer, La Salle (Illinois), Open Court, 1985, dont l'introduction (pp. 7-48) offre l'opinion de la proximité de Leibniz aux scholastiques.

⁷⁸⁰ Les travaux de Jacques Jalabert sont particulièrement informatifs dans ce domaine. Voir Jacques Jalabert, *La théorie leibnizienne de la substance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947 ; *Le Dieu de Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960 ; G.W. Leibniz, *Essais de théodicée*, préface et notes de Jacques Jalabert, Aubier, Editions Montaigne, 1962.

⁷⁸¹ Citation de Nicolas Rémond dans une lettre à Leibniz du 2 septembre 1714. Voir *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome III, 1965, p. 626.

⁷⁸² Nous notons cette définition américaine de « théodicée » : « 'Theodicy' has long been understood in Milton's terms as 'justifying the ways of God to man', but Leibniz seems simply to have meant the 'justice of God' : Leibniz's *Theodicy* is an ethics. [...] Leibniz thought theism could be demonstrated *a priori*, but not *a posteriori*. » Mark Larrimore (éditeur), *The Problem of Evil*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 191.

Leibniz écrit à Magnus Wedderkopf (professeur de loi à l'université de Kiel) en 1671, et lui offre une présentation succincte de la providence divine et de la liberté humaine. La lettre à Wedderkopf sera développée dans le *Confessio philosophi* de Leibniz, qui fera suite à ses rencontres avec Arnaud⁷⁸³. En 1676, Jean-Philippe, duc de Hanovre, meurt. Son successeur, le duc Jean-Frédéric de Brunswick-Lunebourg, propose à Leibniz de se charger de la bibliothèque de Hanovre. Jean-Frédéric est un catholique à la tête d'un Etat luthérien, qui rêve (en vain) de convertir son peuple. Il encourage Leibniz dans ses efforts œcuméniques ; la correspondance qu'entretient Leibniz avec Bossuet, évêque de Meaux, remonte d'ailleurs à cette période. En 1680, le duc Ernest-Auguste succède à son frère. Ernest-Auguste est également l'évêque luthérien d'Osnabruck. Il dirigera Leibniz vers un travail œcuménique centré sur les relations entre luthériens et calvinistes.

A partir de 1687, Leibniz entretient une correspondance régulière avec Pierre Bayle. En 1697, Bayle publie la première édition de son *Dictionnaire historique et critique* à Rotterdam. Cet ouvrage n'est ni plus ni moins qu'une tentative visant à corriger les erreurs de tous les dictionnaires précédents. En fait, il s'agit d'une critique des arguments traditionnels plaidant en faveur de la liberté humaine, de l'immortalité de l'âme et de la providence divine. Dans son article sur « Rorarius », Bayle critique sévèrement la doctrine de l'harmonie préétablie défendue par Leibniz. Leibniz répond à cette critique dans une lettre adressée à Basuage de Beauval, éditeur de l'*Histoire des ouvrages des savants*. Bayle réalise une seconde édition de son *Dictionnaire* en 1702, reprenant sa critique d'une harmonie préétablie. Sophie-Charlotte, reine de Prusse, rencontre Bayle en Hollande en 1700. Ayant également rencontré Leibniz, elle encourage ce dernier à répondre précisément aux attaques de Bayle concernant cette théorie d'une harmonie préétablie. Cet

⁷⁸³ Cette oeuvre fut ignorée deux siècles durant. La première édition française (par Yann Belaval dans les éditions Vrin) fut publiée en 1961. Leibniz a eu des débats théologiques approfondis de vive voix avec Malebranche et Arnaud de 1672-1676.

encouragement donnera naissance à la *Théodicée*.⁷⁸⁴

b. Contexte intellectuel de la *Théodicée*

La véritable cible de la *Théodicée* n'est pas celle qui apparaît comme évidente, à savoir Pierre Bayle (dont l'erreur, selon Leibniz, tient à son repli précipité dans le fidéisme pascalien), mais bien l'idée selon laquelle les concepts humains communs de justice et de bonté ne s'appliquent pas à Dieu.

Leibniz est résolu à proposer une théorie expliquant pourquoi les esprits rationnels possèdent une valeur morale unique. Afin d'y parvenir, il combat les idées de Thomas Hobbes (qu'il juge entièrement fausses) et de Baruch Spinoza (dont la description de l'univers comme étant à la fois déterminé et nécessaire lui paraît fausse)⁷⁸⁵. Leibniz tente également de réformer les idées de Nicholas Malebranche (qu'il juge principalement correctes mais sectaires). Ce n'est que par ce vaste conflit intellectuel – centré sur la notion de justice universelle et éternelle – qu'il nous est permis de comprendre la *Théodicée* le plus clairement possible. En outre, Leibniz considérait Hobbes comme le summum de la morale dangereuse, de l'erreur politique et théologique ; en ce sens, la *Théodicée* peut être perçue comme un travail essentiellement « anti-hobbésien ».

Deux citations illustrent le caractère volontariste extrême des éthiques hobbésienne et spinoziste, auxquelles Leibniz était violemment opposé. La première est de Hobbes : « Whatsoever is the object of any man's appetite or

⁷⁸⁴ Leibniz écrit à Thomas Burnett le 30 octobre 1710 que la théodicée avait été rédigée en vue de produire une doctrine chrétienne à la fois oecuménique et universelle. Voir G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, textes présentés par Leroy E. Loemker, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2^{ème} édition, 1969, p. 50.

⁷⁸⁵ Pour Leibniz, l'erreur de Spinoza est de ne reconnaître aucune bonté chez Dieu et d'enseigner que toute chose arrive par nécessité divine. Mais tenir que l'univers lui-même existe par nécessité est une position difficile à tenir au plan logique : l'univers apparaît être contingent, et s'il n'est pas contingent, il faut s'interroger sur la signification du concept de contingence.

desire, that is it which he calleth good.⁷⁸⁶ » ; la seconde de Spinoza : « We neither strive for, nor will, neither want, nor desire anything because we judge it to be good, but judge something to be good because we strive for it, will it, want it and desire it.⁷⁸⁷ »

Hobbes enseignait que, des perfections de Dieu, nous ne tenons empiriquement pour vraie que l'omnipotence, car nous sommes nous-mêmes les effets de ce pouvoir causal extraordinaire. Plus précisément, Hobbes enseignait deux théodicées anti-leibniziennes :

1. Hobbes affirmait qu'il nous est impossible, par notre connaissance du monde, de comprendre et de connaître le moindre attribut de Dieu ; nous sommes donc contraints d'attribuer à Dieu ces attributs que nous trouvons admirables. Hobbes subordonne ainsi les vérités éternelles et la structure rationnelle de l'univers à un simple nominalisme (car notre utilisation du langage à propos de Dieu est basée sur une convention sociale)⁷⁸⁸. De plus, Hobbes redéfinit la notion de révélation (dans son essai intitulé *Liberty, Necessity and Chance*) à la lumière de son nominalisme et de son volontarisme, si bien que la Bible est considérée comme faisant autorité uniquement par les dires des citoyens d'alors ; le canon des Ecritures est sujet au consentement populaire.⁷⁸⁹
2. Hobbes soutenait qu'il était raisonnable de croire en un pouvoir causal irrésistible de Dieu, et que de ce pouvoir causal naturel irrésistible naîtrait une autorité naturelle⁷⁹⁰. Dieu régna sur Israël par un traité,

⁷⁸⁶ Voir Thomas Hobbes, *Léviathan*, éd. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, I, 6.

⁷⁸⁷ Voir Baruch Spinoza, *Ethique*, III, 9, Scholium. Par exemple, Baruch Spinoza, *The Ethics and Selected Letters*, (textes édités par Seymour Feldman), Indianapolis, Hackett, 1982, p. 110.

⁷⁸⁸ Cet enseignement de Hobbes est à l'opposé des thèses de Leibniz.

⁷⁸⁹ Leibniz était si horrifié par ce point de vue qu'il a ajouté un appendice à la *Théodicée* pour le réfuter. Pour Leibniz, Hobbes a fait de nombreuses erreurs : il a réduit « la religion » à « la Bible » dont la seule interprétation valable est celle du peuple ; il épousa un volontarisme tellement radical qu'il niait le contenu rationnel de la pensée humaine. Pour Leibniz, cela constituait des erreurs et morales et intellectuelles.

⁷⁹⁰ Nous notons que ce point est incompatible avec le premier enseignement de Hobbes au

mais il aurait pu régner directement en autocrate naturel. Dieu est donc le monarque universel uniquement parce qu'il est irrésistiblement puissant, et ceci constitue le seul aspect de la divinité capable de nous atteindre ou de nous concerner. Le pouvoir de Dieu justifie chacune de ses actions, de façon naturelle.⁷⁹¹

La position de Leibniz est en totale opposition avec cette théodicée hobbésienne⁷⁹². Plutôt que de définir la « bonté » et la « justice » d'un point de vue anthropologique ou historique (comme chez Hobbes et Spinoza), Leibniz persiste à les définir d'un point de vue métaphysique, en les reliant au concept de perfection. Lorsque Leibniz affirme que le véritable bien sert la perfection des substances intelligentes, et que le plaisir est la perception de la perfection, il prêche sur un terrain fort éloigné de celui de Hobbes⁷⁹³.

Dans la *Théodicée*, Leibniz maintient que le pouvoir irrésistible décrit par Hobbes (qu'il soit humain ou divin) est inévitablement source de tyrannie⁷⁹⁴. Pour Leibniz, considérer la justice comme irréaliste – si cette dernière n'est pas secondée par le pouvoir – constitue un préjugé empiriste. La devise volontariste « *stat pro ratione voluntas* » est une devise digne d'un tyran, même si elle est prononcée par Dieu. Le caractère juste de Dieu est donc, en

point (1).

⁷⁹¹ Pour une introduction équilibrée de la théologie de Hobbes, voir Patricia Springborg, « Hobbes on Religion » dans : Tom Sorrell (éditeur), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 346-380. Pour des études plus approfondies, voir Keith C. Brown, « Hobbes' grounds for belief in a deity » dans : *Philosophy*, 37, 1962, pp. 336-344 ; Peter T. Geach, « The Religion of Thomas Hobbes » dans : *Religious Studies*, 17, 1981, pp. 549-558 ; sir Stewart Sutherland, « God and Religion in *Leviathan* » dans : *Journal of Theological Studies*, 25, 1974, pp. 373-380.

⁷⁹² Pour l'opposition de Leibniz au nominalisme de Hobbes, voir Sarah Carvallo-Plus, *Leibniz*, Paris, Hachette, 2001, pp. 177-178.

⁷⁹³ Voir, parmi beaucoup d'exemples, *Théodicée*, paragraphe 33.

⁷⁹⁴ Nous notons également que Leibniz rédigea une proto-théodicée en 1707 : *Théodicée, ou apologie de la justice de Dieu par les notions qu'il nous en a données*, (voir G.W. Leibniz, *Textes inédits, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par Gaston Grua, 2 tomes, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, 2^{ème} édition 1998, tome 2, pp. 495-500.). Cette proto-théodicée est une attaque radicale contre le volontarisme de Hobbes. Pour Leibniz, le principe « *Princeps legibus solutus est* » est faux, surtout si on l'applique aux dieux, ce qui reviendrait à faire de Dieu un Caligula cosmique, un Dieu dont nous aurions peur et que nous n'aurions aucune raison d'aimer. Donc, pour Leibniz, une mauvaise théologie engendre une mauvaise morale.

toute logique, attesté simplement par des critères rationnels (compréhensibles par les hommes), et non pas par sa propre autorité, à moins qu'il ne soit lui-même un despote. En effet, si la justice de Dieu ne dépendait que de son *fiat* divin, nous n'aurions pas alors de raison suffisante pour le glorifier, si ce n'est la peur du châtement.⁷⁹⁵

Il semble évident que le point essentiel opposant Leibniz à Hobbes reprend le débat classique entre rationalisme et empirisme. Leibniz le rationaliste accuse Hobbes de maintenir qu'il n'existe aucune conception dans l'esprit humain qui n'ait été produite directement par les organes sensoriels. Si Hobbes voit juste, toutes les idées morales sont littéralement inconcevables, et l'éthique se réduit à un questionnement à dimensions humaines qui réfuterait tout problème métaphysique de moralité et de justice.

Leibniz est bien plus proche de Malebranche, en tant que penseur principalement cartésien ; les deux philosophes entretenaient d'ailleurs des échanges réguliers et fréquents. La théorie de justice divine de Malebranche n'est pas sans rappeler ce que Leibniz dit dans la *Théodicée*. Si nous considérons certains maux, comme des difformités physiques chez l'enfant, nous constatons qu'ils sont le résultat (inévitables et répondant à des modèles statistiques) des lois mécaniques générales et dictées par Dieu. Ils ne sont aucunement liés à quelque puissance diabolique et occulte que ce soit, qui agirait seule – nous ne penserions effectivement qu'en termes de causes sataniques car nous sommes – après la Chute des êtres déchus incapables de croire en Dieu de façon appropriée. La perfection divine ne peut être perçue dans son intégralité que dans l'ordre total de l'univers (fait non observable), et par la compréhension de l'ensemble des lois physiques. Elle ne peut être appréhendée dans les détails particuliers. Nous voyons la perfection dans la loi physique même bien plus que dans n'importe laquelle

⁷⁹⁵ Ludwig Wittgenstein a poussé le raisonnement de Leibniz plus loin, en considérant que si Dieu était despotique, voyant la justice comme acte de pouvoir et de volonté, les humains seraient obligés moralement de s'opposer à lui. Voir Don Cupitt, *The Sea of Faith*, Londres, BBC Publications, 1985, *passim*.

de ses conséquences pratiques. Dieu agit donc selon une loi générale et non à travers des exemples particuliers de cette loi. Les maux particuliers sont une conséquence mathématiquement inévitable de cette loi générale juste et impartiale⁷⁹⁶.

Bien que Leibniz et Malebranche s'accordent à penser que le volontarisme de Hobbes est, pour reprendre l'expression de Malebranche, « volonté absolue et bizarre⁷⁹⁷ », Malebranche reste trop attaché, selon Leibniz, au despotisme divin. Malebranche souligne par exemple le fait que Dieu aurait pu intervenir afin d'empêcher la Chute, qu'il n'en a rien fait, car il souhaitait montrer l'abîme qui sépare l'infini du fini, tandis que Leibniz exige de Dieu qu'il soit irréprochablement et totalement bon moralement. Malebranche a également recours à des réponses christologiques bien plus souvent que Leibniz. Ce dernier n'utilise qu'une fois, dans son *Causa Dei*⁷⁹⁸, la théodicée christologique de Malebranche, selon laquelle la raison suffisante de Dieu pour la création de l'univers devait réduire à néant cet écart entre l'infini et le fini, et que le Christ représentait ce lien. Toutefois, Leibniz confine habituellement le Christ dans une sphère morale plus générale. Il n'approuve aucunement la position de Malebranche qui affirme que la crucifixion était « consentie » par Dieu, car, selon Leibniz, cela serait une preuve de l'immoralité de Dieu.

c. Plan de la *Théodicée*

1ère partie

Résumé des problèmes fréquemment rencontrés dans la théologie

⁷⁹⁶ Néanmoins il y a des différences entre la pensée de Malebranche et celle de Leibniz. Ils sont tous deux déterministes, mais Malebranche est déterministe par son dualisme cartésien strict alors que Leibniz est déterministe par son principe de raison suffisante qui implique que la continuité des événements dans l'univers ne peut être interrompue.

⁷⁹⁷ Voir Nicolas Malebranche, « Réflexions sur la prémotion physique » dans : Nicolas Malebranche, *Œuvres complètes*, éditées par André Robinet, Paris, 1958, tome XVI, p. 93. Voir aussi le commentaire de Riley dans Patrick Riley, *Leibniz' Universal Jurisprudence*, Harvard, Harvard University Press, 1996, p. 104.

⁷⁹⁸ La *Causa Dei* est l'appendice latin de la *Théodicée*, publiée dès la première édition avec la réfutation par Leibniz de l'ouvrage de Hobbes, *Liberty, Necessity and Chance*.

européenne du début du dix-huitième siècle : la création, la prédestination et le péché originel.

2ème partie

Discussion détaillée sur Pierre Bayle, amenant à la conclusion que Bayle appréhende Dieu de manière anthropomorphique.

3ème partie

Discussion au sujet des problèmes particuliers que sont la douleur et le mal moral.

Discours sur la liberté, amenant à la conclusion que la liberté humaine est moralement supérieure à la préconnaissance et au déterminisme divins, ce qui dégage l'homme de toute responsabilité quant aux actes immoraux.

Par notre plan sommaire, nous voyons que Leibniz présente le point essentiel de son argumentation : la justice universelle. En s'opposant à Hobbes, en affirmant que la théologie fait réellement partie de l'éthique et en marginalisant certaines notions de grâce catholique, Leibniz nous mène à sa thèse principale, selon laquelle un être moralement parfait aurait créé l'univers dans le temps, transformant librement la possibilité en existence ; ainsi, l'univers se doit d'être le meilleur univers et le plus juste qu'il soit, en dépit de tous ses maux réels.

d. Préface de la *Théodicée*

La *Théodicée* est un vaste essai plus aisément accessible par l'étude de sa préface, qui présente la doctrine du christianisme de Leibniz.

Dès la première phrase, Leibniz expose ses idées concernant le culte et esquisse une définition de la vérité religieuse. Le premier paragraphe de la préface mérite d'être cité dans son intégralité :

On a vu de tout temps que le commun des hommes a mis la dévotion dans les formalités : la solide piété, c'est-à-dire la lumière et la vertu, n'a jamais été le partage du grand nombre. Il ne faut point s'en

étonner, rien n'est si conforme à la faiblesse humaine; nous sommes frappés par l'extérieur, et l'interne demande une discussion, dont peu de gens se rendent capables. Comme la véritable piété consiste dans les sentiments et dans la pratique, les formalités de dévotion l'imitent, et sont de deux sortes; les unes reviennent aux cérémonies de la pratique, et les autres aux formulaires de la croyance. Les cérémonies ressemblent aux actions vertueuses, et les formulaires sont comme des ombres de la vérité, et approchent plus ou moins de la pure lumière. Toutes ces formalités seraient louables, si ceux qui les ont inventées les avaient rendues propres à maintenir et à exprimer ce qu'elles imitent; si les cérémonies religieuses, la discipline ecclésiastique, les règles des communautés, les lois humaines, étaient toujours comme une haie à la loi divine, pour nous éloigner des approches du vice, nous accoutumer au bien, et pour nous rendre la vertu familière. C'était le but de Moïse et d'autres bons législateurs, des sages fondateurs des ordres religieux, et surtout de Jésus-Christ, divin fondateur de la religion la plus pure et la plus éclairée. Il en est autant des formulaires de créance ; ils seraient passables, s'il n'y avait rien qui ne fût conforme à la vérité salubre, quand même toute la vérité dont il s'agit n'y serait pas. Mais il n'arrive que trop souvent que la dévotion est étouffée par des façons, et que la lumière divine est obscurcie par les opinions des hommes.⁷⁹⁹

Ce simple paragraphe est riche en théologie, en ecclésiologie, en études liturgiques et en jurisprudence. Avant de tenter de justifier la providence divine face à l'expérience humaine du mal, Leibniz développe une critique personnelle des formes externes de la religion, qu'il oppose à la vraie piété, c'est-à-dire à la lumière de la connaissance et à la vertu.

Leibniz conçoit la phénoménologie de la religion en deux parties distinctes. La première, qui constitue le fondement de la religion, est la loi : des principes vrais et des pratiques vertueuses, garants de la bonté des hommes. Les fondateurs de religion – Leibniz cite Moïse et Jésus-Christ – sont principalement des législateurs des vérités les plus pures et les plus éclairées. Mais l'humanité est faible et elle n'est pas toujours attirée par ces vérités internes. C'est ainsi qu'est apparue la seconde partie de la religion : des croyances et des cérémonies externes. Idéalement, celles-ci reflèteraient

⁷⁹⁹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 25 ; p. 25 dans l'édition de Brunswick.

les vrais principes et les actes vertueux constituant le fondement de la religion ; mais très souvent, en raison de la faiblesse humaine, la religion externe ne reflète que très partiellement la vérité, étouffant l'acte vertueux par une cérémonie sans intérêt et obscurcissant la vérité par l'opinion humaine.

La conception leibnizienne de la religion accorde une priorité absolue à la métaphysique et à l'éthique et relègue la dogmatique et la liturgie en second plan. La liturgie peut tout au mieux refléter les actes vertueux ; la dogmatique, quant à elle, peut tout au mieux refléter des vérités métaphysiques. La liturgie et le dogme n'existent qu'en raison de la faiblesse humaine et de la prédilection primitive des êtres humains pour des démonstrations et des cérémonies publiques, qui bien souvent ne sont pas en mesure de refléter la vertu et la métaphysique, obscurcissant ainsi la vérité et le bien.

Leibniz développe ensuite une approche historique de la religion afin de justifier cette progression évolutive vers la suprématie de la métaphysique et de l'éthique :

Les païens, qui remplissaient la terre avant l'établissement du christianisme, n'avaient qu'une seule espèce de formalités; ils avaient des cérémonies dans leur culte, mais ils ne connaissaient point d'articles de foi, et n'avaient jamais songé à dresser des formulaires de leur théologie dogmatique. Ils ne savaient point si leurs dieux étaient de vrais personnages, ou des symboles des puissances naturelles, comme du soleil, des planètes, des éléments. Leurs mystères ne consistaient point dans des dogmes difficiles, mais dans certaines pratiques secrètes, où les profanes, c'est-à-dire ceux qui n'étaient point initiés, ne devaient jamais assister. Ces pratiques étaient bien souvent ridicules et absurdes, et il fallait les cacher pour les garantir du mépris. Les païens avaient leurs superstitions, ils se vantaient de miracles; tout était plein chez eux d'oracles, d'augures, de présages, de divinations ; les prêtres inventaient des marques de la colère ou de la bonté des dieux, dont ils prétendaient être les interprètes. Cela tendait à gouverner les esprits par la crainte et par l'espérance des événements humains : mais le grand avenir d'une autre vie n'était guère envisagé, on ne se mettait point en peine de donner aux hommes de véritables sentiments de Dieu

et de l'âme.⁸⁰⁰

Leibniz définit comme la religion la plus primitive le paganisme, qui implique une liturgie sans croyances – liturgie qui, en outre, était souvent tenue secrète, de peur que le peuple ne la trouve ridicule. Leibniz dépeint les prêtres de ce type de religion comme enseignant à croire dans la superstition et le miracle, dans l'interprétation erronée de phénomènes naturels présentés comme des signes de la colère ou de la satisfaction des dieux et dans la peur et l'espoir d'événements terrestres, autant de sentiments qui motiveraient le respect de la religion. Pour Leibniz, toutes ces erreurs contrastent avec les vérités religieuses essentielles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme⁸⁰¹. Leibniz présente une histoire très succincte de la religion, où la superstition primitive fait place à une réalisation aboutie, celle de l'existence de seulement deux vérités religieuses fondamentales : Dieu et l'immortalité de l'âme. Leibniz situe ces deux vérités dans le champ de la doctrine judéo-chrétienne, d'une façon ingénieuse mais peu fidèle à l'histoire :

De tous les anciens peuples, on ne connaît que les Hébreux qui aient eu des dogmes publics de leur religion. Abraham et Moïse ont établi la croyance d'un seul Dieu, source de tout bien, auteur de toutes choses. Les Hébreux en parlent d'une manière très digne de la souveraine substance, et on est surpris de voir des habitants d'un petit canton de la terre plus éclairés que le reste du genre humain. Les sages d'autres nations en ont peut-être dit autant quelquefois, mais ils n'ont pas eu le bonheur de se faire suivre assez et de faire passer le dogme en loi. Cependant Moïse n'avait point fait entrer dans ses lois la doctrine de l'immortalité des âmes : elle était conforme à ses sentiments, elle s'enseignait de main en main, mais elle n'était point autorisée d'une manière populaire ; jusqu'à ce que Jésus-Christ leva le voile, et sans avoir la force en main, enseigna avec toute la force d'un législateur que les âmes immortelles passent dans une autre vie, où elles doivent recevoir le salaire de leurs actions. Moïse avait déjà donné les belles idées de la grandeur et de la bonté de Dieu, dont beaucoup de nations

⁸⁰⁰ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, pp. 25-26 ; p. 25-26 dans l'édition de Brunschwig.

⁸⁰¹ Nous notons que la description par Leibniz des prêtres païens pourrait s'appliquer également de la description par Rousseau de la Religion du prêtre.

civilisées conviennent aujourd'hui : mais Jésus-Christ en établissait toutes les conséquences, et il faisait voir que la bonté et la justice divines éclatent parfaitement dans ce que Dieu prépare aux âmes.⁸⁰²

Le monothéisme commence, selon Leibniz, avec la confession de foi d'Abraham⁸⁰³ ; le génie du peuple hébreu fut de faire de ce monothéisme une loi. Toutefois, les juifs n'ont pas développé de croyance en l'immortalité de l'âme⁸⁰⁴. Il en incomba donc au législateur Jésus-Christ d'ériger, à partir de ces fondations laissées par Moïse, l'édifice d'une croyance en une immortalité mentale qui récompenserait ou punirait pour les actions accomplies ici-bas. Leibniz fait ainsi de la doctrine chrétienne un simple équivalent de la foi en Dieu et en l'immortalité de l'âme, foi enseignée, selon lui, par le législateur Jésus.

Il élargit ensuite sa conception d'une vraie religion à l'islam, soumettant ainsi les trois religions abrahamiques à ces deux principes essentiels :

Je n'entre point ici dans les autres points de la doctrine chrétienne, et je fais seulement voir comment Jésus-Christ acheva de faire passer la religion naturelle en loi, et de lui donner l'autorité d'un dogme public. Il fit lui seul ce que tant de philosophes avaient en vain tâché de faire ; et les chrétiens ayant enfin eu le dessus dans l'empire romain, maître de la meilleure partie de la terre connue, la religion des sages devint celle des peuples. Mahomet, depuis, ne s'écarta point de ces grands dogmes de la théologie naturelle : ses sectateurs les répandirent même parmi les nations les plus reculées de l'Asie et de l'Afrique où le christianisme n'avait point été porté ; et ils abolirent en bien des pays les superstitions païennes, contraires à la véritable doctrine de l'unité de Dieu, et de l'immortalité des âmes.⁸⁰⁵

⁸⁰² *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 26 ; p. 26-27 dans l'édition de Brunschwig.

⁸⁰³ Voir Genèse, chap. 17, 1-8.

⁸⁰⁴ Voir notre note 902 sur le développement des idées relatives à l'immortalité de l'âme dans le judaïsme.

⁸⁰⁵ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, pp. 26-27 ; p. 27 dans l'édition de Brunschwig.

Selon Leibniz, les rôles religieux de Jésus et de Mahomet sont identiques : c'est par leur capacité à transformer ces deux principes de théologie naturelle en loi publique que des populations entières ont pu être tirées de l'obscurité doctrinale et conduites vers la plénitude de la vérité métaphysique.

On peut trouver surprenant que la *Théodicée* ait connu un tel succès populaire au dix-huitième siècle, alors qu'elle présente une telle doctrine universaliste et théiste, par opposition à une doctrine précisément chrétienne. Leibniz propose une nouvelle vision du christianisme en le présentant comme l'accomplissement métaphysique (mais non sotériologique) du judaïsme, identifie le christianisme à l'islam en matière de doctrine à cause de leur respect des deux seuls principes réellement importants, subordonne la liturgie et la doctrine aux vérités générales et à l'éthique, et introduit l'idée selon laquelle la jurisprudence repose au cœur de l'interprétation de la vraie religion. La faiblesse historique des affirmations énoncées par Leibniz afin de soutenir ces arguments n'entre pas dans notre propos. Le fait est qu'il redessine consciemment le christianisme dans le but de le moderniser, de le rendre conforme à l'esprit des Lumières, et de le réduire à une simple croyance binaire⁸⁰⁶.

Leibniz poursuit son propos par une attaque du volontarisme. Il commence par présenter des éléments de sa philosophie concernant la ressemblance de ces monades que sont les esprits :

L'on voit que Jésus-Christ, achevant ce que Moïse avait commencé, a voulu que la divinité fût l'objet, non seulement de notre crainte et de notre vénération, mais encore de notre amour et de notre tendresse. C'était rendre les hommes bienheureux par avance, et leur donner ici-

⁸⁰⁶ Voir Christia Mercer pour une opinion plus nuancée du sentiment chrétien de Leibniz. Dans sa lettre au duc Johann-Friedrich de 1679 (G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, éd. Leroy Loemker, Dordrecht, Kluwer Academic, 2ème édition, 1969, p. 259), Leibniz expose une hiérarchie de l'importance des doctrines religieuses, au premier ordre, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ; au deuxième ordre, les autres doctrines chrétiennes ; au troisième ordre, les doctrines qui concernent l'Eglise. Voir Christia Mercer, *Leibniz's Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 66 et s.

bas un avant-goût de la félicité future. Car il n'y a rien de si agréable que d'aimer ce qui est digne d'amour. L'amour est cette affection qui nous fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu'on aime, et il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections ; ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes ; il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes: il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté ; mais elles sont tout entières en Dieu. L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent, la peinture et la musique en sont des échantillons ; Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle : toute la beauté est un épanchement de ses rayons.⁸⁰⁷

Sous la croyance ordinaire en l'idée selon laquelle Dieu devrait faire l'objet non pas seulement de la crainte et de la vénération des hommes, mais également celui de leur amour et de leur tendresse, transparait la mise en œuvre d'un plan théologique rationnel élaboré par Leibniz. Si l'on en croit ce dernier, le Dieu de l'ordre, de la proportion et de l'harmonie n'a absolument rien à voir avec une divinité du miracle, de la superstition, de la crainte et de la coercition. Nous obéissons à Dieu parce que nous l'aimons ; et nous sommes capables de l'aimer parce que nous reconnaissons ses perfections comme étant identiques, mais multipliées à l'infini, aux idées imparfaites qui occupent nos esprits humains. Du fait de cette similitude mentale entre Dieu et l'humanité, nous pouvons aimer et suivre Dieu dans la juste croyance que nos meilleures conceptions de la vérité et de l'éthique correspondent à celles de Dieu.

Cette idée n'enracine pas la bonté et la vertu humaines dans n'importe quel code arbitraire : elle les enracine dans la ressemblance rationnellement intuitive entre les concepts humains d'ordre, d'harmonie et de perfections d'une part et les qualités divines d'autre part. Il devient donc raisonnable d'être vertueux, par une imitation humaine du caractère divin ; cette vertu,

⁸⁰⁷ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 27 ; p. 27 dans l'édition de Brunswick.

parce qu'elle se rapporte directement à la divinité, constitue un comportement bien plus éloquent que toute autre célébration d'un rituel quelconque :

Il s'ensuit manifestement que la véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière. Cette espèce d'amour fait naître ce plaisir dans les bonnes actions qui donne du relief à la vertu, et rapportant tout à Dieu, comme au centre, transporte l'humain au divin. Car en faisant son devoir, en obéissant à la raison, on remplit les ordres de la suprême raison, on dirige toutes ses intentions au bien commun qui n'est point différent de la gloire de Dieu; l'on trouve qu'il n'y a point de plus grand intérêt particulier que d'épouser celui du général, et on se satisfait à soi-même en se plaisant à procurer les vrais avantages des hommes. Qu'on réussisse ou qu'on ne réussisse pas, on est content de ce qui arrive, quand on est résigné à la volonté de Dieu, et quand on sait que ce qu'il veut est le meilleur: mais avant qu'il déclare sa volonté par l'événement on tâche de la rencontrer, en faisant ce qui paraît le plus conforme à ses ordres. Quand nous sommes dans cette situation d'esprit, nous ne sommes point rebutés par les mauvais succès, nous n'avons du regret que de nos fautes; et les ingratitude des hommes ne nous font point relâcher de l'exercice de notre humeur bienfaisante. Notre charité est humble et pleine de modération, elle n'affecte point de régenter : également attentifs à nos défauts et aux talents d'autrui, nous sommes portés à critiquer nos actions, et à excuser et redresser celles des autres : c'est pour nous perfectionner nous-mêmes, et pour ne faire tort à personne. Il n'y a point de piété où il n'y a point de charité, et sans être officieux et bienfaisant, on ne saurait faire voir une dévotion sincère.⁸⁰⁸

A la fin de la préface, Leibniz résume son raisonnement :

Le bon naturel, l'éducation avantageuse, la fréquentation de personnes pieuses et vertueuses, peuvent contribuer beaucoup à mettre les âmes dans cette belle assiette; mais ce qui les y attache le plus, ce sont les bons principes. Je l'ai déjà dit, il faut joindre la lumière à l'ardeur, il faut que les perfections de l'entendement donnent l'accomplissement à celles de la volonté. Les pratiques de la vertu, aussi bien que celles du vice, peuvent être l'effet d'une simple habitude ; on y peut prendre goût ; mais quand la vertu est

⁸⁰⁸ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, pp. 27-28 ; pp. 27-28 dans l'édition de Brunswick.

raisonnable, quand elle se rapporte à Dieu qui est la suprême raison des choses, elle est fondée en connaissance. On ne saurait aimer Dieu sans en connaître les perfections, et cette connaissance renferme les principes de la véritable piété. Le but de la vraie religion doit être de les imprimer dans les âmes : mais je ne sais comment il est arrivé bien souvent que les hommes, que les docteurs de la religion se sont fort écartés de ce but. Contre l'intention de notre divin maître, la dévotion a été ramenée aux cérémonies, et la doctrine a été chargée de formules. Bien souvent ces cérémonies n'ont pas été bien propres à entretenir l'exercice de la vertu, et les formules quelquefois n'ont pas été bien lumineuses. Le croirait-on ? des chrétiens se sont imaginé de pouvoir être dévots sans aimer leur prochain, et pieux sans aimer Dieu ; ou bien on a cru de pouvoir aimer son prochain sans le servir, et de pouvoir aimer Dieu sans le connaître. Plusieurs siècles se sont écoulés sans que le public se soit bien aperçu de ce défaut ; et il y a encore de grands restes du règne des ténèbres. On voit quelquefois des gens qui parlent fort de la piété, de la dévotion, de la religion, qui sont même occupés à les enseigner ; et on ne les trouve guère bien instruits sur les perfections divines. Ils conçoivent mal la bonté et la justice du souverain de l'univers ; ils se figurent un Dieu qui ne mérite point d'être imité ni d'être aimé. C'est ce qui m'a paru de dangereuse conséquence, puisqu'il importe extrêmement que la source même de la piété ne soit point infectée. Les anciennes erreurs de ceux qui ont accusé la divinité ou qui en ont fait un principe mauvais, ont été renouvelées quelquefois de nos jours : on a eu recours à la puissance irrésistible de Dieu, quand il s'agissait plutôt de faire voir sa bonté suprême ; et on a employé un pouvoir despotique, lorsqu'on devait concevoir une puissance réglée par la plus parfaite sagesse. J'ai remarqué que ces sentiments, capables de faire du tort, étaient appuyés particulièrement sur des notions embarrassées qu'on s'était formées touchant la liberté, la nécessité et le destin ; et j'ai pris la plume plus d'une fois dans les occasions, pour donner des éclaircissements sur ces matières importantes. Mais enfin j'ai été obligé de ramasser mes pensées sur tous ces sujets liés ensemble, et d'en faire part au public. C'est ce que j'ai entrepris dans les Essais que je donne ici, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal.⁸⁰⁹

A présent, le projet religieux rationnel de Leibniz se dessine clairement. La religion, si elle doit être considérée comme vraie, se doit d'être fondée sur de bons principes (non sur la crainte, la superstition, l'espoir d'un miracle, ou l'habitude). Une religion fondée sur la ressemblance métaphysique entre les

⁸⁰⁹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, pp. 28-29 ; pp. 28-29 dans l'édition de Brunswick.

qualités humaines et les vertus divines représente la voie la plus sûre à l'ancrage de la vertu dans la raison. Notre amour, notre vertu et notre justice sont identiques à ces mêmes qualités présentes à l'état de perfection dans l'esprit de Dieu. Si Dieu n'est pas un tyran hobbesien, qui n'obtient l'obéissance que par la crainte, sa justice et sa bonté deviennent alors ses qualités suprêmes. C'est cette conscience qu'une telle foi rationnelle n'est pas enseignée par beaucoup de guides religieux qui pousse Leibniz à écrire la *Théodicée*.

Nous constatons que le projet de Leibniz, bien que superficiellement chrétien, évince délibérément le christianisme de tout mérite doctrinal unique. Le rôle du Christ est d'ajouter au monothéisme de Moïse la doctrine de l'immortalité naturelle de l'âme, et celle de l'amour comme constituant le noyau de l'éthique. Le Christ est donc le prophète de l'universalisme. L'universalisme de Leibniz tolère également l'islam, dans la mesure où ce dernier reprend et renforce la religion essentielle de Dieu (pour Leibniz, « la raison suprême ») et l'immortalité. Se soumettre à la volonté de Dieu n'est pas se soumettre à la volonté arbitraire d'un tyran céleste, mais bien à une raison suprême. Par conséquent, la soumission religieuse offre une véritable consolation. La raison seule démontre le monothéisme et l'immortalité naturelle des esprits rationnels. Elle dévoile également les devoirs des hommes et l'éthique, puisque le devoir éthique répond à une raison suprême.

Le reste de la religion humaine ne présente guère d'intérêt pour Leibniz. Toutes les autres doctrines chrétiennes se rejettent assidûment. Les pratiques religieuses se rejettent pour leur caractère « ridicule et absurde ». Ce que la Bible juive désigne par le terme « statuts » (à savoir des commandements divins externes à la loi naturelle) s'écarte également : le sacrifice d'Isaac par Abraham horrifiait Leibniz. Il est clair que la doctrine trinitaire ne l'intéressait guère, pas plus que les incohérences de la scolastique. La vraie religion est naturelle. Le Christ a universalisé cette

religion naturelle⁸¹⁰. Selon Leibniz, la révélation du Christ est la raison : il révèle les exigences morales de la raison. Nous trouvons une consolation religieuse dans le fait que nos devoirs moraux en tant qu'hommes sont conformes à la raison suprême de Dieu⁸¹¹.

Nous voyons chez Leibniz une théorie de justice optimiste universelle. L'optimisme de Leibniz est en étroite relation avec sa théorie de la justice car tous deux dépendent d'une conception de l'univers comme système physique et métaphysique entier et cohérent.

e. Optimisme et immortalité naturelle de l'âme dans la *Théodicée*

Pour bien comprendre l'originalité de l'optimisme selon Leibniz, examinons, à la suite des travaux de Nicholas Resher⁸¹², spécialiste américain des études leibniziennes, trois descriptions de l'optimisme au dix-huitième siècle :

1. *L'optimisme aveugle* : la négativité et le mal n'existent pas. Tout est littéralement pour le mieux. Toute négativité apparente n'est qu'illusion. La perfection et la bonté sont universellement présentes dans le monde – bien qu'à différents degrés, peut-être – et le mal n'a rien de réel.
2. *L'optimisme causal* : la négativité et le mal existent, mais uniquement en tant que voie causale vers un plus grand bien. Tous les événements subsistent dans une chaîne de cause à effet et tous les maux à l'intérieur de cette chaîne engendrent finalement de plus grands biens. Le mal présent dans notre monde est donc une condition causale nécessaire à la réalisation de plus grands biens.
3. *L'optimisme compensatoire* : la négativité et le mal existent, et ils

⁸¹⁰ La préface de la *Théodicée* expose la doctrine réductionniste et universaliste de la religion selon Leibniz. Le reste de l'ouvrage expose sa jurisprudence universelle. Bien que se présentant comme relevant de la théologie chrétienne, la *Théodicée* mentionne rarement la figure du Christ.

⁸¹¹ Ce point de vue est identique à celui de Kant.

⁸¹² Voir Nicholas Resher, *G. W. Leibniz's « Monadology »*, Londres, Routledge, 1991, pp. 307-308.

n'engendrent pas toujours de plus grands biens. Mais l'univers pris comme un tout systémique implique une prédominance coordonnée du bien sur le mal, et suppose que les biens prédominants compensent finalement les maux, qui constituent une partie intégrale bien qu'inférieure du tout.

C'est cet optimisme aveugle que Voltaire attribue à Leibniz à travers la représentation littéraire qu'il en fait dans *Candide* par le biais du docteur Pangloss ; il s'agit d'une attribution malheureuse, étant donné que Leibniz se rattache manifestement à l'optimisme compensatoire et jamais à l'optimisme aveugle⁸¹³. En effet, Leibniz accepte volontiers la présence du mal dans l'univers, un mal réel et non illusoire. Mais il considère le mal comme un prix nécessaire à payer pour trouver l'équilibre le plus parfait entre le bien et le mal, de sorte que tout autre univers possible n'atteindrait pas une telle harmonie, une telle justice, et serait donc pire que le nôtre. Aucun autre passage de Leibniz n'illustre aussi bien cet optimisme compensatoire que le mythe de Sextus qui clôt la *Théodicée*⁸¹⁴.

L'optimisme compensatoire de Leibniz met en étroite relation les idées de loi et de justice avec l'idée d'immortalité. Il apparaît clairement que la théodicée de Leibniz ne se rapporte pas à l'expérience humaine de la souffrance. Leibniz affirme simplement que l'univers est métaphysiquement compatible avec l'expérience humaine du mal.

Certains travaux affirment que Leibniz essayait de créer un monde empiriquement optimal, mais cette vision nous paraît erronée⁸¹⁵. Il nous

⁸¹³ Ce point est repris de manière convaincante par l'historienne de la philosophie, l'américaine Catherine Wilson, qui écrit que le *Candide* de Voltaire n'est pas une réfutation de l'optimisme leibnizien, mais montre plutôt « the ease with which common sense and ordinary sympathy are apparently sacrificed to metaphysical principle. » Voir p. 766 de Catherine Wilson, « Leibnizian Optimism » in *Journal of Philosophy*, 80 (1983), p. 765 et s.

⁸¹⁴ Voir *Théodicée*, paragraphes 414-417.

⁸¹⁵ Voir par exemple A. Lovejoy, C. D. Broad, B. Russell, qui tous considèrent que Leibniz articule son principe de raison suffisante avec un principe du meilleur afin de produire le meilleur des mondes possibles. Le principe du meilleur est l'application morale du

semble plus approprié de considérer l'optimisme de Leibniz dans la *Théodicée* comme inhérent à la doctrine des lois divines harmonieuses définie par Malebranche. Leibniz affirme que si un esprit omnipotent, omniscient et bienveillant crée un univers, ce dernier fonctionnera selon des lois magnifiques et harmonieuses, mais n'apparaîtra pas nécessairement comme jouissant d'une béatitude subjective. L'optimisme de Leibniz porte donc sur certains aspects du monde qui sont par principe imperceptibles. Son discours est métaphysique et non physique, et il n'a absolument rien à voir avec les sentiments subjectifs de plaisir ou de douleur.

Cette affirmation trouve son illustration dans la faiblesse des arguments de Leibniz dès que ce dernier s'engage sur le terrain empirique. Lorsque, par exemple, il maintient que les récits du mal et de la souffrance sont exagérés, ou que le mal est un préliminaire nécessaire au bien, et que l'univers est encore meilleur du fait de la présence du mal en son sein, ou encore que notre expérience d'une minuscule partie de tout l'univers, dans l'espace et dans le temps, ne nous guide que maladroitement sur la voie d'un équilibre entre le bien et le mal dans le tout, le lecteur sent bien que Leibniz ne semble pas convaincu outre mesure du bien fondé de ces considérations pratiques dont on peut dire qu'elles ne passionnent pas ce pur métaphysicien.

Mais lorsque son discours se borne à la métaphysique, Leibniz s'engage avec force et ténacité. Il prétend que le choix de Dieu d'un groupe d'individus parmi le nombre infini de groupes possibles est un bon choix, en fait le meilleur. Rappelons ici que Leibniz s'opposait à Hobbes. L'Allemand soutient que ce qui est bon l'est indépendamment de la volonté de Dieu ; si tel n'était pas le cas, nous n'aurions aucune raison de glorifier Dieu pour son choix du bien : nous passons *ipso facto* de la compréhension du monde physique à la compréhension de la volonté de Dieu. Les faits théologiques doivent être identiques aux faits scientifiques et mathématiques, si Dieu ne se joue pas

principe de raison suffisante. Le principe de raison suffisante (« *Nihil fit sine ratione* ») a une force psychologique considérable, mais c'est évidemment un argument téléologique *a posteriori*.

de nous. Toute connaissance est connaissance publique de Dieu. L'alternative (selon Leibniz) réside dans la doctrine immorale selon laquelle le bien et le mal dépendent de la volonté arbitraire de Dieu. La théodicée doit donc être publique et scientifique, même si elle ne conduit pas forcément à un équilibre empirique en faveur du bien.

Le déséquilibre empirique est compensé par la référence à l'immortalité naturelle, par-delà la description empirique ; Leibniz est d'ailleurs fermement attaché à l'idée que tout système éthique rationnel mais athée rencontrera des difficultés s'il ne place pas sa confiance en l'immortalité : « seule la considération de Dieu et de l'immortalité fait de la vertu et de la justice des obligations auxquelles l'homme ne peut que se soumettre ⁸¹⁶».

La foi de Leibniz en une immortalité naturelle s'oppose aux traditions de Hobbes et de Pufendorf, qui étaient tous deux extrêmement réticents quant à l'introduction de considérations sur le théisme et l'immoralité dans des débats de jurisprudence publique⁸¹⁷ ; elle s'oppose également aux suppositions platoniciennes classiques sur la valeur de la justice, qui ignorent le concept de récompense externe. Par contraste, l'immortalité est une composante essentielle de la description que fait Leibniz de ce que doit être la justice. Sans l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'esprit, le comportement juste, et en particulier l'altruisme, ne serait pas raisonnable. L'immortalité est nécessaire car elle fournit un espace mental permettant la poursuite et l'enrichissement *post mortem* de la vertu et de la perfection⁸¹⁸. Parmi les monades, l'acquisition de la connaissance et de la vertu est, par définition, limitée à ceux qui font preuve de rationalité, de moralité et de force mentale : seuls les esprits sont en mesure de connaître Dieu, et donc de

⁸¹⁶ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xxi, 57), p. 187.

⁸¹⁷ Voir *Opinion on the Principles of Pufendorf* dans Patrick Riley (éditeur), *G.W. Leibniz : Political Writings*, p. 67.

⁸¹⁸ Voir Loemker, *op. cit.*, p. 641.

l'aimer, puisqu'ils sont l'image de la divinité⁸¹⁹ et diffèrent de celle-ci uniquement sur l'échelle du fini et de l'infini⁸²⁰.

La théodicée de Leibniz affirme que, par la découverte de l'esprit humain, nous découvrons Dieu. Pour arriver à cette découverte, il est nécessaire de croire en l'immortalité de l'esprit. Leibniz place donc résolument son système rationnel, ainsi que les préoccupations en matière de justice qui font partie intégrante de ce système, à un niveau métaphysique. Lorsque nous observons l'univers afin d'y percevoir la justice, nous sommes contraints de dépasser le monde empirique pour atteindre la sphère métaphysique. Selon Leibniz, c'est là qu'existe la religion essentielle.

⁸¹⁹ Voir *Théodicée*, paragraphe 147.

⁸²⁰ Voir Loemker, *op. cit.*, p. 640.

3. *Principes de la philosophie (ou Monadologie) 1714*⁸²¹

L'exposé le plus complet et le plus long de la philosophie de Leibniz se trouve, sans aucun doute, dans les *Nouveaux essais*, rédigés pour répondre à l'*Essay* de John Locke. Ils n'ont, cependant, pas été publiés du vivant de Leibniz à cause du décès de John Locke en 1704⁸²². En raison de l'absence de publication de traités de la pensée de Leibniz, plusieurs demandes lui sont formulées pour qu'il explicite ses idées⁸²³. En réponse à la demande de Rémond pour « quelque éclaircissement sur les monades⁸²⁴ », Leibniz écrit les *Principes de la philosophie*, qui deviendront universellement connus au même titre que la *Monadologie* après la première édition française complète d'Erdmann en 1840⁸²⁵. Son but est aussi d'aider le poète Fraguier (un proche du duc d'Orléans) à transposer la philosophie de Leibniz en vers en exposant ses idées de manière aussi simple que possible.

Dans ce résumé très sommaire de sa pensée, les interrogations de Leibniz au sujet de la question de l'union de l'âme et du corps et, plus tard, au sujet de la théodicée, sont prééminentes. Après des passages d'introduction sur la nature des « monades » (les atomes animés que Leibniz considère comme des composants de l'univers), Leibniz focalise assez rapidement son attention sur les monades spécifiques, à savoir les âmes, qui détiennent la

⁸²¹ Voir *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, pp. 607-623 ; G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie, et autres textes 1703-1716*, présentation et notes de Christiane Frémont, Paris, Flammarion, 1996, p. 242 et s.

⁸²² La première édition des *Nouveaux essais* est publiée en 1765, longtemps après la mort de Leibniz.

⁸²³ Nous notons le fait que Leibniz écrit le *Systeme nouveau* à la demande de Bossuet. Egalement, il écrit *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* en 1714 à la commande du prince Eugène de Savoie. Voir G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie, et autres textes 1703-1716*, présentation et notes de Christiane Frémont, Paris, Flammarion, 1996, p. 221.

⁸²⁴ Voir la lettre de Rémond à Leibniz du 5 mai 1714 : *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome III, 1965, p. 615-618.

⁸²⁵ Erdmann suit le nom allemand inventé par Kohler dans son édition de 1720.

conscience et la mémoire :

Si nous voulons appeler âme tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou monades créées pourraient être appelées âmes ; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de monades et d'entéléchies suffise aux substances simples qui n'auront que cela ; et qu'on appelle âmes seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.⁸²⁶

Ces âmes, qu'elles soient animales ou humaines, jouissent d'un développement du sens de la perception et de l'imagination consciente. De plus, les monades de la plus haute catégorie (bien évidemment concernant surtout les humains) sont appelées « esprits ». Elles se distinguent par leur capacité à raisonner des vérités générales :

Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutives de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire; ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie ; et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronome qui le juge par raison.⁸²⁷

Et :

Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les sciences; en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable, ou esprit.⁸²⁸

Ayant établi à sa propre satisfaction que la structure essentielle de l'univers

⁸²⁶ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 610 (*Monadologie*, paragraphe 19) ; pp. 246-247 de l'édition Frémont.

⁸²⁷ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 611 (*Monadologie*, paragraphe 28) ; pp. 248-249 de l'édition Frémont.

⁸²⁸ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 611 (*Monadologie*, paragraphe 29) ; p. 249 de l'édition Frémont.

implique des éléments ordonnés selon une hiérarchie bien précise, Leibniz place au sommet de cette hiérarchie « *les éléments qui perçoivent* », c'est-à-dire les âmes animales et humaines ; et au plus haut de ce sommet on trouve « *les éléments qui perçoivent et qui réfléchissent* », à savoir les esprits humains. Leibniz révèle ses intentions métaphysiques en décrivant la structure de l'univers de la sorte :

C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle moi et à considérer que ceci ou cela est en nous : et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la Substance, au simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements.⁸²⁹

Donc pour Leibniz, l'être humain est intimement lié aux vérités logiques, mathématiques, théologiques et éthiques. Leibniz arrive à cette conclusion par une simple comparaison entre la capacité de penser des autres âmes (notamment des animaux) et celles des êtres humains. Ce qui différencie l'être humain de l'animal, c'est sa capacité à saisir les vérités mathématiques, métaphysiques, théologiques et éthiques. Pour Leibniz, cette capacité est une option signifiante et intéressante dans la mesure où il s'agit d'un moyen par lequel les humains se mettent en relation avec le caractère intellectuellement parfait de Dieu. Le mérite et la valeur humaine consistent en la capacité pour une pensée réfléchie, des vérités éternelles et d'une orientation vers l'esprit semblable mais illimité de Dieu :

D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait ; la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie.⁸³⁰

⁸²⁹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 612 (*Monadologie*, paragraphe 30) ; p. 249 de l'édition Frémont.

⁸³⁰ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl

La *Monadologie* en arrive aux conclusions de Leibniz sur la nature humaine et ses implications en forme d'une affirmation du rationalisme pur :

Quant aux esprits ou âmes raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux, comme nous venons de dire, savoir, que l'animal et l'âme ne commencent qu'avec le monde, et ne finissent pas non plus que le monde, – il y a pourtant cela de particulier dans les animaux raisonnables, que leurs petits animaux spermatiques, tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des âmes ordinaires ou sensibles; mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs âmes sensibles sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des esprits.⁸³¹

Il y a deux points importants dans ce passage : l'un sur le contenu et l'autre sur la méthode.

En ce qui concerne le contenu, on remarque que Leibniz enseigne une doctrine de la ressemblance universelle de toutes les monades en général, mais de leurs différences dans la pratique. C'est que toutes les monades, que ce soit les simples monades, ou les âmes, ou les esprits, sont des substances identiques ; mais que dans la pratique elles sont dotées de capacités très différentes. En effet, l'âme possède la conscience et l'esprit

Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 613 (*Monadologie*, paragraphe 41) ; p. 251 de l'édition de Frémont. Voir aussi le paragraphe 83, où Leibniz fait le même propos au sujet de la différence entre la conscience et la conscience réfléchie : « Entre autres différences qu'il y a entre les âmes ordinaires et les esprits, dont j'en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci : que les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures ; mais que les esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature : capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département. » (p. 621 de l'édition de Gerhardt ; p. 261 de l'édition de Frémont.) Voir également Leibniz, *Théodicée*, paragraphe 147, pour le même point (*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, pp. 197-198 ; pp. 28-29 dans l'édition de Brunschwig).

⁸³¹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 621 (*Monadologie*, paragraphe 82) ; pp. 260-261 de l'édition de Frémont.

une conscience réfléchie. Ces monades spécifiques possèdent ces qualités de perception depuis le début. Les qualités spécifiques de perception (données à l'âme) et de réflexion (données à l'esprit) sont tellement différentes que dans la pratique on parle justement des substances qui les différencient des autres monades. Cette qualité spécifique ne peut s'acquérir et doit donc se considérer comme innée. Ainsi, Leibniz, bien que fidèle à sa théorie selon laquelle toutes les monades sont faites de la même substance, enseigne en fait l'inverse : les âmes et les esprits sont tellement différents dans leurs fonctions qu'ils sont forcément composés de substances différentes. Les esprits, en particulier, tendent vers le divin dans leur capacité à penser, à raisonner et à réfléchir sur le plan moral.

En ce qui concerne la méthode, on peut observer l'apparente indifférence de Leibniz au sujet des considérations pratiques et empiriques. Il est vrai que, dans des passages étroitement analogues à ceux-ci dans la *Théodicée*, Leibniz fait référence au travail de biologie microscopique de Van Leeuwenhoek dans l'examen des spermatozoïdes humains⁸³². Mais ces références lui servent uniquement à justifier son idée fixe que puisque les monades ne peuvent pas naître naturellement, elles doivent avoir été créées ou quelque chose a dû leur préexister. Ainsi, il arrive à l'idée que les esprits sont déjà des esprits au moment de leur conception *in utero*.

Définir l'identité humaine de cette façon métaphysique conduit Leibniz à développer une description similaire de la justice humaine :

C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures), mais encore ce qu'un prince est à ses sujets, et même un père à ses enfants. D'où il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les Esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-

⁸³² Voir G.W. Leibniz, *Théodicée*, paragraphes 91 et 397 (*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, pp. 152-153 et pp. 352-353 ; pp. 28-29 dans l'édition de Brunschwig).

à-dire le plus parfait Etat qui soit possible sous le plus parfait des Monarques.⁸³³

En effet, Leibniz offre une théorie atomique de la matière – des simples monades – augmentée par des considérations indépendantes et supérieures pour les monades conscientes, et par des considérations encore plus indépendantes et supérieures pour les esprits. Les esprits, en tant que monades rationnelles, créatrices, savantes et divines, possèdent les mêmes possibilités et les mêmes responsabilités que le Créateur. Cette aire des relations éthiques constitue une partie séparée de la réalité, fondée sur le savoir, la volonté personnelle et la moralité plutôt que les lois et les forces physiques ordinaires⁸³⁴. Leibniz nomme cette partie « la cité de Dieu » et évoque ainsi l'imagerie augustinienne. Mais il est impératif de voir que l'utilisation faite par Leibniz de ce terme est radicalement différente de celle de saint Augustin. Comme le confirme Latta :

The reference is to the *civitas Dei* of St. Augustine; but the difference of meaning is very great. St. Augustine's *civitas Dei* is the Christian Church as opposed to the *civitas terrena* or earthly state. Leibniz's City of God, on the other hand, is not set in opposition to an earthly state, but is the moral order of the universe, as distinct from its natural order. The City of God, according to Leibniz, includes not Christians alone, but all men.⁸³⁵

On peut aussi voir ici une différence cruciale entre la conception de la religion selon Leibniz et selon Rousseau. Pour Rousseau, nous rappelons qu'il y a trois types de religion : la religion universelle de l'humanité, la religion civile et patriote, et la religion autocratique des prêtres. La cité de Dieu de Leibniz ne correspond à aucune de ces catégories parce qu'il n'y a rien de religieux : il s'agit simplement de la vie mentale de l'humanité à son plus haut niveau de réflexion et d'éthique :

⁸³³ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 621 (*Monadologie*, paragraphes 84 et 85) ; p. 261 de l'édition de Frémont.

⁸³⁴ Nous voyons cette distinction dans le caractère binaire du titre de l'autre résumé de sa pensée écrit par Leibniz : *Principes de la Nature et de la Grâce*.

⁸³⁵ Voir Latta, *The Philosophy of Leibniz*, p. 267, note en bas de page.

Cette Cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle est un Monde Moral, dans le Monde Naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu; et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits; c'est aussi par rapport à cette cité divine qu'il a proprement de la bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout.⁸³⁶

La définition de la religion selon Leibniz est désormais complète. Les esprits constituent une partie séparée du monde naturel : partie plus haute et plus divine parce qu'elle ressemble à Dieu lui-même ; partie essentielle parce que sinon, Dieu serait capable de manifester sa sagesse et son pouvoir par la création et le maintien du monde naturel, mais il serait incapable de montrer la perfection particulière de sa bonté sans créer d'autres esprits capables d'apprécier cette bonté. L'existence des esprits humains constitue l'effet le plus important de la puissance créatrice de Dieu. La gloire éternelle de Dieu est mieux perçue dans l'ordre moral impliqué par l'existence des esprits. Leibniz ne mentionne même pas des manifestations culturelles particulières de la pratique et du rituel religieux, qui sont, d'après sa théologie, hors de propos et étrangères à un système qui accomplit la totalité des actions humaines de manière métaphysique :

Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce, c'est-à-dire entre Dieu considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits.⁸³⁷

Ainsi, Leibniz reconstruit le cartésianisme pour placer les causes efficientes,

⁸³⁶ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 621-622 (*Monadologie*, paragraphe 86) ; pp. 261-262 de l'édition de Frémont.

⁸³⁷ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 622 (*Monadologie*, paragraphe 87) ; p. 262 de l'édition de Frémont.

le monde naturel, les simples monades et le Dieu-architecte du déisme dans un équilibre et une harmonie parfaite avec les causes finales, le monde moral, les esprits et le Dieu-monarque du théisme.

Ainsi donc, bien que l'harmonie des causes efficientes et des causes finales, de l'action et de la volonté, de la causalité physique et du but fournit une solution pratique au problème de l'union du corps et de l'esprit, ainsi donc une harmonie morale de la nature et de la grâce, de la punition et de la récompense apporte une solution au problème théologique de la justice :

Cette harmonie fait que les choses conduisent à la grâce par les voies mêmes de la nature et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les moments que le demande le gouvernement des esprits ; pour le châtimement des uns et la récompense des autres.⁸³⁸

Pour Leibniz, la catégorie religieuse du miracle doit être abandonnée en faveur d'une vue complète de la justice divine qui regarde des événements naturels et historiques particuliers non pas comme des interventions particulières de Dieu, mais comme des événements historiques et naturels révélant l'entier projet harmonieux que désire Dieu pour la justice morale. Il s'agit d'un projet qui (et ici Leibniz se sert d'une observation empirique) a besoin de l'immortalité de l'esprit pour compenser l'absence de justice terrestre pour tant d'esprits lorsqu'ils sont incarnés :

On peut dire encore que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme législateur; et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses; et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps; quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur-le-champ.⁸³⁹

⁸³⁸ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 622 (*Monadologie*, paragraphe 88) ; p. 262 de l'édition de Frémont.

⁸³⁹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms

Ainsi, la *Monadologie*, qui commence comme un traité sur la théorie atomique, s'achève avec un long discours sur l'éternelle justice divine :

Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y aurait point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtement, et tout doit réussir au bien des bons, c'est-à-dire de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand Etat, qui se fient à la Providence, après avoir fait leur devoir, et qui aiment et imitent, comme il faut, l'Auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections suivant la nature du pur amour véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive ou antécédente, et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive, en reconnaissant que, si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non seulement pour le tout en général, mais encore pour nous-mêmes en particulier, Si nous sommes attachés comme il faut à l'Auteur du tout, non seulement comme à l'Architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre Maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur.⁸⁴⁰

D'après ce passage il est clair que Leibniz croit au mal moral, dans la mesure où les esprits sont capables d'agir négativement à cause de la privation inhérente dans un univers qui n'est pas identique à Dieu⁸⁴¹.

Dans la *Monadologie*, la volonté antécédente de Dieu est que les esprits

Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 622 (*Monadologie*, paragraphe 89) ; p. 262 de l'édition de Frémont.

⁸⁴⁰ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, pp. 622-623 (*Monadologie*, paragraphe 90) ; pp. 262-263 de l'édition de Frémont.

⁸⁴¹ Leibniz débuta par le corollaire du mal moral, c'est-à-dire l'étendue traditionnelle des horreurs criminelles et immorales matérialisées en grande partie par la cruauté humaine. Il considérait ceci comme un mal moral car il repose sur la vérité du mal physique, à savoir la capacité qu'ont les hommes et les animaux à ressentir de la douleur neuro-physique. Toutefois, le mal physique repose lui-même sur la vérité du mal métaphysique, qui constituait pour lui la limite : l'esprit de l'individu est contingent, le monde extérieur peut exister sans lui et il n'est indispensable ni par logique, ni par empirisme. Leibniz pensait que le mal métaphysique était le problème principal et fondamental du mal.

doivent être bons ; mais la volonté divine conséquente – conditionnée par les circonstances suivant la création d'un univers qui n'est pas identique à Dieu – est que les esprits doivent choisir ce qu'ils font au nom du libre arbitre. Ainsi, les esprits sont capables de choisir de faire des mauvaises actions dans ce qui est finalement le meilleur des mondes possibles. L'optimisme de Leibniz expose sa vision de ce que l'amour de Dieu exige des esprits humains dans un univers qui – quoiqu'empiriquement déficient et rempli de souffrances – ne peut être amélioré lorsqu'il est envisagé dans sa totalité métaphysique. Et, pour Leibniz, la garantie de la justice et de la bonté fondamentales de l'univers est bien l'immortalité de l'âme.

4. *Recueil de lettres échangées entre le feu Monsieur Leibniz, savant, et le docteur Clarke pendant les années 1715 et 1716 ayant trait aux principes de la philosophie naturelle et de la religion*⁸⁴².

a. Introduction

C'est dans sa correspondance, tout à la fin de sa vie en 1715-1716, avec le théologien anglais Samuel Clarke (il servit de secrétaire à Isaac Newton) que se trouve de façon privilégiée l'enseignement de Leibniz sur Dieu, l'esprit, le temps et le rapport qu'ils entretiennent avec l'immortalité de l'âme. Leur correspondance concernait Dieu, l'esprit, l'espace, le temps et l'immortalité.

b. Arrière-plan de la correspondance

La correspondance est importante parce qu'elle illustre par excellence le conflit entre une présentation métaphysique rationnelle de la science et de la théologie (celle de Leibniz), et une présentation naturaliste empirique (celle de Clarke). Dans ce dialogue entre théologie empirique et théologie métaphysique apparaît une véritable lutte pour la description adéquate de Dieu, de l'âme, de l'espace, du temps et de la justice.

Leibniz connaissait bien la princesse de Galles, celle-ci ayant vécu plus tôt à la cour électorale de Hanovre alors que son père était électeur de Hanovre avant d'être invité à devenir roi d'Angleterre à la mort de la reine Anne. La princesse était une admiratrice de la *Théodicée* de Leibniz, et avait demandé à Clarke (recommandé par monseigneur Wake, évêque de Lincoln) de la traduire en anglais. Clarke avait refusé en raison de la forte position newtonienne qu'il avait adoptée concernant toutes les questions posées par la *Théodicée*.

⁸⁴² *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VII, 1965, pp. 347-440 ; André Robinet (éditeur), *Correspondance Leibniz-Clarke, présentée d'après les manuscrits originaux de Hanovre et de Londres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 2ème édition 1991.

Leibniz écrivit à la princesse de Galles en 1715, alléguant que la théologie naturelle perdait du terrain en Angleterre parce que certains écrivains anglais (Leibniz fait allusion à Newton) prétendaient que l'âme était d'ordre matériel et que Dieu était corporel (c'est-à-dire que Dieu avait l'espace pour corps). Newton soutenait aussi que la création de Dieu était imparfaite dans la mesure considérable où il devait intervenir, de temps en temps, pour la réparer. Cette affirmation était source d'exaspération pour Leibniz, puisqu'elle impliquait une conception dégradée de la puissance de Dieu.

La princesse Caroline montra la lettre de Leibniz à Clarke, qui rendait régulièrement visite à la cour et y vint au moins deux fois en compagnie de Newton. Elle prit le parti de Leibniz.

Les commentaires de Leibniz scandalisèrent Newton, d'abord parce qu'ils s'ajoutèrent à la querelle de quarante ans concernant la primauté de la découverte du calcul différentiel⁸⁴³, ensuite parce que Newton croyait fermement que l'avantage suprême de ses découvertes sur l'univers mécanique résidait dans leur ouverture à la religion naturelle et dans les preuves qu'elles fournissaient à l'appui du théisme.

La princesse Caroline espérait opérer un rapprochement entre Newton et Leibniz. Elle demanda à Clarke de répondre à Leibniz. Clarke, à n'en pas douter, s'enquit de l'avis de Newton avant de présenter ses réponses à Leibniz. Clarke maintint que la dégradation de la religion naturelle en Angleterre était un phénomène limité aux matérialistes, dont les vues avaient été réfutées par nul autre que Newton lui-même, lequel avait montré que la matière n'était qu'une partie insignifiante de l'univers. Leibniz avait soutenu que le Dieu de Newton était un ouvrier qui laissait à désirer parce qu'il lui fallait constamment opérer des retouches dans le fonctionnement de l'univers. A ceci, Clarke répliqua que la gloire de la puissance créatrice divine (à la différence de celle de l'humanité) est

⁸⁴³ Pour un résumé de ce disput, voir Michael White, *Isaac Newton*, Londres, Helix, 1997.

qu'il n'est pas un simple artificier, mais le créateur de la matière ainsi que celui qui en préserve l'existence, et que ceci nécessite une inspection continue de l'univers par Dieu ; par contre, le Dieu de Leibniz s'exclut lui-même de l'univers.

c. La correspondance

Ces premiers échanges entre Leibniz et Clarke ne furent qu'une escarmouche préluant à des débats plus vifs. La discussion s'élargit bientôt pour prendre corps dans la correspondance, de bien plus grande envergure, qui s'ensuivit. La meilleure présentation des points de discussion entre Leibniz et Clarke est faite par Leibniz dans la section seize de sa troisième lettre :

Notre dispute consiste en bien d'autres choses. La question est, Si Dieu n'agit pas le plus régulièrement, ou le plus parfaitement ? Si sa machine est capable de tomber dans les désordres, qu'il est obligé de redresser par des voies extraordinaires ? Si la volonté de Dieu est capable d'agir sans raison ? Si l'espace est un être absolu ? Sur la nature du miracle ; Et quantité de questions semblables, qui nous font une grande séparation.⁸⁴⁴

En étudiant cette « grande séparation » des doctrines respectives de Leibniz et de Clarke sur l'espace et le temps, nous verrons que la préoccupation majeure de Leibniz était d'élaborer un système métaphysique qui générerait l'immortalité de l'âme, dans le temps relationnel, afin d'engendrer une justice réelle et éternelle.

d. Dieu, l'espace et le temps

Il y avait un désaccord patent entre Leibniz et Clarke au sujet de l'ontologie de l'espace et du temps⁸⁴⁵. Pour Clarke, l'espace et le temps sont réels et existent indépendamment de Dieu. Pour Leibniz, l'espace et le temps sont purement

⁸⁴⁴ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VII, 1965, p. 366 ; p. 57 de l'édition de Robinet.

⁸⁴⁵ Voir Ezio Vailati, *Leibniz and Clarke, A Study of their Correspondence*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 109-138.

relationnels, l'espace étant l'ordre de la coexistence, et le temps celui de la succession : en tant que tels, l'espace et le temps sont à l'évidence vrais, mais pas davantage réels que les vérités de la logique. Leibniz exprime sa conception dans l'expression suivante : « Si l'espace est une réalité absolue [...] il y aura une infinité des choses éternelles hors de Dieu⁸⁴⁶ ». Le mépris dans lequel Leibniz tient l'empirisme de Clarke est démontré par le fait qu'il a cru que Clarke assimilait en fait l'espace à Dieu. Bien que Leibniz eût reconnu, au moment de rédiger la troisième lettre, que cela n'était pas le cas, il gardait l'impression que la théologie de Clarke pouvait être mise en cause en raison de ses conceptions concernant le temps et l'espace absolu. Si, aux dires de Leibniz, on croit en l'existence de l'espace absolu, on ne peut manquer de croire que l'espace est éternel et infini. Le saut entre cette idée et la croyance que l'espace est Dieu, ou à tout le moins l'un des attributs de Dieu, n'est pas bien grand. Or, puisque l'espace comporte des parties, il ne peut être un attribut de Dieu⁸⁴⁷. Dans sa *Démonstration*, Clarke avait rechigné à décrire l'espace comme un mode de la substance divine. Il avait fait preuve de moins de réticence dans cette correspondance, dans laquelle il dit à Leibniz que l'espace est bel et bien une propriété de Dieu. Et parce que l'espace est en fait essentiellement indivisible, celui-ci n'introduit pas de parties dans l'être divin⁸⁴⁸.

Leibniz émet une nouvelle critique : si l'espace absolu existait, pas même Dieu ne serait en mesure de le changer, parce qu'il serait immuable et éternel dans chacune de ses parties. Il existerait alors des choses éternelles et immuables hors de Dieu⁸⁴⁹. Clarke répondit que l'espace, comme le temps, était en effet

⁸⁴⁶ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VII, 1965, p. 373 ; p. 87 de l'édition de Robinet.

⁸⁴⁷ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VII, 1965, (Troisième lettre de Leibniz, paragraphe 3) p. 363 ; pp. 52-53 de l'édition de Robinet.

⁸⁴⁸ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VII, 1965, (Troisième lettre de Clarke, paragraphe 3) p. 368 ; pp. 69 de l'édition de Robinet.

⁸⁴⁹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms

immense, immuable et éternel ; cependant, l'espace et le temps ne sont pas hors de Dieu, parce qu'ils sont causés par Dieu, et sont des conséquences immédiates et nécessaires de son existence : Dieu en a besoin afin d'exercer ses qualités d'éternité et d'ubiquité⁸⁵⁰. Ainsi, Clarke offre à Leibniz deux présentations de la relation entre Dieu, l'espace et le temps :

1. l'espace et le temps sont des propriétés divines ;
2. l'espace et le temps sont les effets nécessaires de l'existence de Dieu, et les conditions requises pour l'éternité divine et son omniprésence.

Il n'est pas manifeste que (1) et (2) soient équivalents.

Leibniz ne mit pas en doute la compatibilité entre (1) et (2), mais choisit d'appuyer davantage sur le fait que l'espace et le temps sont des choses éternelles existant en dehors de Dieu : si la réalité de l'espace et du temps est essentielle à l'immensité et à l'éternité de Dieu, alors Dieu dépend du temps et de l'espace, et il en a besoin. Or, pour Leibniz, l'espace et le temps ne pouvaient être des propriétés de Dieu⁸⁵¹.

e. L'immortalité de l'âme

Ce débat intense sur la nature de Dieu, de l'espace et du temps met en lumière les raisons que Leibniz a d'insister sur sa définition de l'âme et sur son immortalité⁸⁵². Le rationalisme de Leibniz apporte, à ses propres conditions,

Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VII, 1965, (Quatrième lettre de Leibniz, paragraphe 10) p. 373 ; p. 87 de l'édition de Robinet.

⁸⁵⁰ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VII, 1965, (Quatrième lettre de Clarke, paragraphe 10) p. 383 ; p. 110 de l'édition de Robinet.

⁸⁵¹ Joseph Butler, lui aussi, s'en était pris à la conception de Clarke selon laquelle l'espace et le temps sont des propriétés divines (voir leur correspondance de 1713). Clarke tenta de convaincre Butler que l'espace et le temps ne sont pas des entités subsistant par elles-mêmes, et que l'espace et le temps ne sont pas des propriétés de Dieu au sens propre du terme. Mais Clarke éprouvait quelque confusion à proposer une formulation différente qui soit claire et juste. Leibniz perçut cette confusion.

⁸⁵² Nous exposons la querelle entre Leibniz et Clarke sur l'espace et le temps en tant que

toutes les réponses à l'empirisme de Clarke. Au problème que se pose Clarke pour expliquer pourquoi la conscience personnelle est perçue comme individuelle⁸⁵³, la réponse de Leibniz est simplement qu'il en est ainsi parce que l'esprit est la monade principale de chaque personne. Lorsque Clarke soutenait que l'âme est étendue, que, alors que Dieu n'est pas dans l'espace, tout le reste y est, y compris les âmes et les pensées⁸⁵⁴, il lui fallait refuser de prendre en compte la critique évidente de Leibniz selon laquelle toute extension physique de l'âme l'exposerait à la division et par là même détruirait son unité.

Le système mental de Leibniz est d'une grande simplicité. Selon Vailati :

Leibniz believed that a soul is an immaterial substance. From this he inferred that a soul is a naturally immortal, and consequently, barring divine miraculous annihilation, immune from destruction. Like Clarke, he thought that the natural immortality of the soul plays a very important role in natural religion and ethics. Like Clarke, he also believed that it had come under attack. Leibniz identified two types of threats: the attack on the immateriality of the soul, and the attack on its substantiality. Among those who attacked the immateriality of the soul, not surprisingly Leibniz mentioned Epicurus and Hobbes.⁸⁵⁵

Leibniz a souvent un point de vue cartésien, mais il est, en quelque sorte, même plus dualiste que Descartes. Leibniz est incapable de concevoir comment l'esprit et le corps pourraient matériellement interagir sur le plan physique : l'un étant mental, n'occupant aucun espace, reflétant Dieu et non le monde – à savoir le royaume de la grâce ; l'autre étant matériel, occupant un espace et reflétant le

propriétés de Dieu dans l'exkursus à la fin de ce chapitre.

⁸⁵³ Clarke a des raisons doctrinales en tant que pasteur anglican pour vouloir que la conscience personnelle soit éprouvée comme individuelle. Aristote et Spinoza ont menacé la substantialité de l'âme en l'absorbant dans un unique esprit universel : une conception qui, selon Leibniz, « détruit l'immortalité de l'âme et avilit l'espèce humaine ». L'occasionalisme est coupable de la même façon parce qu'il maintient que Dieu seul agit. Voir Leibniz, *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique*, dans : Leroy Loemker, *op. cit.*, pp. 554-555.

⁸⁵⁴ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VII, 1965, (Cinquième lettre de Clarke, paragraphes 79-82) pp. 431-432 ; pp. 198-199 de l'édition de Robinet.

⁸⁵⁵ Voir Ezio Vailati, *op. cit.*, pp. 62-63. Voir également J. Hostler, *Leibniz's Moral Philosophy*, New-York, Harper and Row, 1975, p. 59.

monde – à savoir le royaume de la nature ⁸⁵⁶. La vie de l'esprit, la similarité des hommes envers Dieu, et les concepts de justice et de salut appartenaient uniquement au royaume de la grâce. L'immortalité n'avait aucun rapport avec l'espace, et, comme la correspondance entretenue avec Clarke le démontre avec force, son rapport avec le temps présupposait non un temps substantiel, éternel et matériel, mais un temps relationnel suffisant pour fournir une matrice à la réception de la justice divine.

Nous soulignons donc que le refus de Leibniz d'approuver un réductionisme hobbesien des événements mentaux à des événements physiologiques⁸⁵⁷ est motivé par la confiance métaphysique que la distinction faite entre le mental et le matériel explique notre lien mental avec le créateur de l'univers ; qu'il propose une voie vers la croyance en l'immortalité ; qu'il démontre une justice éternelle dans l'univers. La vérité du dualisme qui mène à l'immortalité est le fait le plus important qui soit, aux yeux de Leibniz. Elle garantit l'immortalité de l'esprit et la justice parfaite.

Il en ressort que la doctrine du temps ainsi que de l'immortalité chez Leibniz est extrêmement élaborée. Clarke lui-même considérait la croyance en la vie après la mort comme faisant partie intégrante de la consolation religieuse de la personne rationnelle. Mais il employa des concepts du temps qui faisaient de la vie après la mort l'équivalent d'un processus de vie qui ne connaîtrait pas de fin, comme l'extension d'une âme matérielle et étendue. L'enseignement de Leibniz est différent : en mettant en rapport immortalité de l'âme et justice éternelle, il parle davantage de justice (qui est réelle) que de temps (qui est relatif). Sa doctrine est que les êtres humains verront la justice, et la verront de façon métaphysique. Pour Leibniz, la justice est plus importante que le temps.

⁸⁵⁶ Voir Leroy Loemker, *op. cit.*, p. 587, pour un bon exemple de ce dualisme strict. C'est pourquoi Leibniz a besoin de l'harmonie préétablie pour expliquer la cohérence des événements mentaux et physiques.

⁸⁵⁷ Une position matérialiste commune consiste à affirmer que les actes mentaux sont identiques aux événements neurophysiques de la même façon que, par exemple, la qualité de la « rougeur » n'est en fait inhérente que dans les objets rouges.

f. Excursus sur la querelle entre Leibniz et Clarke sur l'espace et le temps en tant que propriétés de Dieu

La querelle entre Leibniz et Clarke sur l'espace et le temps en tant que propriétés de Dieu s'est déroulée de la façon suivante :

1.1. Leibniz mit en cause la supposition de Clarke selon laquelle l'immensité et l'éternité (qui pour les deux hommes étaient des propriétés divines) sont identiques à l'espace et au temps. Au lieu de cela, Leibniz soutint que l'immensité et l'éternité étaient logiquement antérieures à l'espace et au temps (Leibniz V. 36, 106). En effet, l'espace et le temps dépendent de l'univers pour exister, parce qu'ils sont construits à partir de relations entre objets. Il s'ensuit que si l'espace et le temps sont associés à l'existence divine, alors nous sommes amenés à conclure que Dieu fait partie du monde. Pour Leibniz, l'éternité est l'existence nécessaire, et l'immensité est l'omniprésence du pouvoir divin.

1.2. Pour Clarke, de telles redéfinitions étaient absurdes, car elles impliquaient la dénégation du fait que l'immensité soit l'espace sans limite et que l'éternité soit le temps sans début ni fin (Clarke V. 106). De même, pour Clarke, le statut de dépendance du monde dont sont affublés l'espace et le temps est aussi stupide que le fait de soutenir que le temps existe simplement parce qu'on retourne les sabliers de façon régulière.

2.1. Leibniz accusa Clarke de confondre l'espace que les objets occupent avec leur extension (Leibniz V. 46). Leibniz établit une analogie entre « Dieu, l'immensité et l'espace » et « les créatures, l'extension et l'espace ». Si (avec Clarke) l'espace infini est une propriété de Dieu en vertu du fait qu'il est l'immensité de Dieu, alors une partie finie de l'espace sera une propriété de quelque créature finie en étant l'extension de cette créature. Mais, rétorque Leibniz, l'espace qu'un objet occupe ne peut pas être son extension, parce qu'un objet peut quitter son espace mais non son extension (Leibniz V. 37). Et l'espace qu'occupe un objet ne peut pas non plus être une de ses propriétés, parce de nombreux objets peuvent occuper le même espace à des moments différents (et une propriété ne peut appartenir qu'à un sujet, sinon la distinction entre substance et propriété est perdue : Leibniz V. 39). Enfin, puisque l'espace est composé de ses parties, une propriété de Dieu serait donc constituée par les propriétés des objets, ce qui n'est pas du théisme (Leibniz V. 40-41).

2.2. Clarke répondit que l'espace qu'occupe un objet n'est pas sa propriété (Clarke V. 36-41). Clarke tenait bel et bien que Dieu devait se trouver dans l'espace (puisque pour Clarke l'immensité divine signifie que Dieu est véritablement présent partout), mais il insista sur le fait que Dieu n'existe pas dans l'espace (ni dans le temps) puisque c'est l'existence de Dieu qui est cause de l'espace (et du temps) (Clarke V. 45). Ainsi, les parallèles que fait Leibniz ne fonctionnent pas parce que, si les objets existent dans l'espace, ce n'est pas le cas de Dieu.

3.1. La troisième objection de Leibniz associe Clarke à des conceptions absurdes de la nature divine dans une *reductio ad absurdum* : nier que l'espace infini soit composé de parties conduit à la conclusion absurde qu'il existerait même si tous les espaces finis étaient détruits (Leibniz IV. 11) ; et si l'espace possède des parties, alors Dieu est composé de parties également (Leibniz V. 42-43). En outre, puisque la disposition des objets à l'intérieur de l'espace change, alors Dieu changerait.

3.2 Clarke repoussa l'hypothèse de Leibniz selon laquelle l'espace est composé de parties. Pour Clarke, il n'y a pas de parties en Dieu (Clarke V. 42). Et le déplacement dans l'espace n'engendre aucun changement en Dieu. Pour Clarke, Leibniz confondait imaginer et comprendre : l'espace absolu n'est pas partitionné et ne change pas. C'est l'espace absolu qui est une propriété de Dieu, et non les espaces de notre imagination.

Dans la note de bas de page de Clarke V. 36-38, Clarke tente de formuler une preuve de l'espace et du temps en tant que propriétés divines. Selon Clarke, il n'y a que six conceptions possibles de l'espace :

1. L'espace n'est absolument rien (John Toland). Or l'espace a des propriétés (la quantité et la dimension), et le rien n'a pas de propriété.
2. L'espace est une simple idée (Thomas Hobbes). Mais on ne peut se faire aucune idée de l'espace qui dépasse ce qui est fini ; or l'espace est, en réalité, infini.
3. L'espace est la relation d'un objet à un autre (Leibniz). Mais une relation ne peut pas être une quantité, or l'espace possède de la quantité.
4. L'espace est un corps (René Descartes). Mais alors ce corps serait infini, et opposerait une résistance au mouvement, ce qui n'est pas le cas.
5. L'espace est une substance incorporelle (c'est-à-dire Dieu) (Henry More). Ceci confond l'abstrait (l'immensité) et le concret (l'immense). L'espace n'est pas concret.
6. L'espace est la propriété d'une substance (Clarke lui-même). Ceci, qui est pour Clarke la dernière solution possible, doit être vrai.

Mais Clarke n'a pas épuisé les possibilités avec ces six choix : Gassendi affirma que l'espace n'est ni substance ni propriété, et le *De gravitatione* de Newton l'approuva. Clarke fit de l'espace et du temps des qualités, et ceci conduit à subsumer Dieu sous la catégorie de la qualité, ce qui n'est pas newtonien. Clarke demanda à Des Maizeaux d'ajouter un *Avertissement au lecteur* à son édition de 1720 de la *Correspondance*, à la rédaction duquel Newton contribua. Dans cet *Avertissement*, Clarke et Newton alléguèrent que l'espace et le temps (c'est-à-dire l'immensité et l'éternité) ne sont pas des qualités qui sont inhérentes dans

leur sujet en tant que substrat (comme dans le rationalisme), mais elles expriment la façon dont Dieu et les qualités divines existent, à savoir immensément et éternellement. Mais ceci conduit à subsumer Dieu sous la catégorie de la quantité, ce qui n'est pas du théisme.

5. *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1716)⁸⁵⁸

a. Contexte

Leibniz a éprouvé un profond intérêt pour la culture chinoise bien avant d'écrire son *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*. Comme George MacDonald Ross le dit :

Although scientific societies and periodicals were gradually coming into existence during the seventeenth century, by far the most important medium of intellectual co-operation and dissemination of ideas was the exchange of letters. These were often widely distributed among the acquaintances of the correspondents, and it was also common for collections of such letters to be published in book form. For example, in 1697 Leibniz published a selection from his correspondence, mainly with Jesuit missionaries, about China, under the title *Novissima Sinica* ('The Latest from China').⁸⁵⁹

Plus tard, la publication, en 1707, de *L'Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* de Nicolas Malebranche fit accroître cet intérêt. Quoi qu'il en soit, ce fut Nicolas Rémond qui demanda à Leibniz de donner son opinion sur différents textes relatifs à la religion chinoise et écrits par des missionnaires catholiques. Leibniz y répondit par le biais du *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*⁸⁶⁰.

Deux éléments sont essentiels dans ce *Discours sur la théologie naturelle*

⁸⁵⁸ L'édition de Gerhardt traite de la correspondance entre Leibniz et Rémond, dont le *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* fait partie, étant la lettre de Leibniz à Rémond du 27 mars 1716 (*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome III, 1965, pp. 673-675). Mais Gerhardt n'offre pas le texte du discours. Pour le texte intégral, voir G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Paris, L'Herne, 1987.

⁸⁵⁹ Voir George MacDonald Ross, *Leibniz*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 9.

⁸⁶⁰ Pour les origines du *Discours*, voir Roger Ariew, « G.W. Leibniz, life and works », dans : Nicholas Jolley (éditeur), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 37.

des Chinois : l'approche œcuménique des problèmes causés par les différences entre religions, et l'utilisation que fait Leibniz des croyances en une immortalité naturelle de l'esprit afin de montrer à quel point les théologies des différentes religions sont proches.

En les étudiant successivement, nous pouvons voir une distinction fondamentale entre la motivation de Malebranche et celle de Leibniz lors de la rédaction de son *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*.

b. L' « œcuménisme » de Leibniz

Chez Malebranche, l'écriture théologique poursuit un but évangélique, son intention ouverte étant de révéler aux Chinois l'erreur de leur théologie, et de montrer la supériorité des concepts chrétiens de Dieu. Des missionnaires français avaient porté les livres de Malebranche en Chine, où ils rencontrèrent plus de succès que la philosophie d'Aristote ; l'évêque de Rosalie (Mgr de Lyonne), après son retour en France, s'était lié d'amitié avec Malebranche ; il apprit à ce dernier le système de la religion et de la philosophie des Chinois en lui demandant son avis. De Lyonne souhaitait que Malebranche réfute les erreurs de leur pensée mais en employant les vérités qu'ils admettaient, et Malebranche finit par accepter. L'objet de l'œuvre est de montrer au philosophe chinois que le *Ly* n'est pas la conception la plus parfaite de Dieu en l'amenant à considérer la notion d'une divinité absolument transcendante.⁸⁶¹ Le Dieu annoncé par les chrétiens s'est annoncé lui-même dans la Bible : *il est celui qui est*. Pour Malebranche, cela signifie que Dieu est l'être qui renferme en son essence toutes les perfections de tous les êtres. C'est cette thèse que le chrétien va devoir prouver tout au long du dialogue, contre les objections du Chinois qui est

⁸⁶¹ Pour Malebranche, qui s'appuie sur la tradition scolastique de Tchou Hi, la notion de *Ly* se caractérise par les points suivants : il y a deux genres d'êtres : le *Ly* et la matière qui sont éternels ; le *Ly*, qui est la souveraine raison, est une forme de la matière, il ne subsiste pas sans elle (formulation aristotélicienne, voire thomasiennne) ; le *Ly* n'est ni sage, ni intelligent, ni libre ; il agit sans volonté par la seule nécessité de sa nature (formulation spinoziste) ; l'esprit est de la matière subtilisée, et ainsi le *Ly* est ce qui éclaire l'homme.

cependant disposé à recevoir tout ce qui se présente avec évidence⁸⁶².

Leibniz, quant à lui, ne s'intéressait pas à la possibilité de convertir les Chinois au christianisme, parce qu'il croyait qu'ils possédaient d'ores et déjà une certaine dose de vérité dans leur propre théologie naturelle. Dans le *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Leibniz défend une position « accommodationniste », qui veut que les rituels chinois soient compatibles avec le christianisme. Il accepte que la religion moderne des Chinois soit *de facto* athée ; mais il soutient que leur ancienne religion était fondée sur une théologie naturelle et qu'elle était donc vraie, quoique victime d'erreurs particulières liées à l'attribution faite à l'âme humaine et à l'esprit humain d'une nature corporelle.

La méthode d'argumentation qu'utilise Leibniz montre une volonté de réconcilier les différentes religions du monde. L'exemple précis de l'immortalité naturelle que Leibniz utilise comme argument principal pour réconcilier la religion chinoise et la religion chrétienne est également remarquable. Cet exemple se trouve en section troisième du *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* :

Du sentiment des Chinois sur l'âme humaine, sur son immortalité, et sur ses récompenses et châtiments.

LVII. De l'opinion des Chinois sur les âmes humaines.

LVIII. Ils croient que l'âme humaine subsiste après la mort du corps.

LIX. Du sentiment des Chinois sur la mort.

LX. Quelques Chinois considèrent les excellents hommes comme des anges incarnés.

LXI. Si les Chinois croient que l'âme de Confucius est une modification de Dieu ?

LXII. Les âmes humaines, selon la doctrine classique des Chinois, approchent de la nature des esprits.

LXIII. On désapprouve la méthode de raisonner du Père Longobardi.

LXIV. Le Père Longobardi et le Père de Sainte-Marie abusent de l'axiome des Chinois, que tout est un.

⁸⁶² Dieu est sans doute l'idée la plus excellente de toutes, mais le Chinois y oppose plusieurs difficultés dont la discussion constitue l'ensemble de l'entretien : Dieu est l'infini, mais l'infini n'existe pas ; si nous apercevons l'infini, cette perception est en réalité la perception de l'esprit par lui-même.

LXV. Selon l'ancienne doctrine chinoise les âmes reçoivent des récompenses et des châtiments après cette vie.

LXVI. A quel dessein les Chinois honorent leurs ancêtres et les grands hommes.

LXVII. Les lettrés chinois ne parlent ni de l'enfer, ni du purgatoire.⁸⁶³

Toute cette section tente de chercher un lien entre religions chinoise et chrétienne, à l'inverse de ce qu'enseigne le prêtre jésuite Nicola Longobardi. C'est, chez Leibniz, une tentative réitérée d'accéder à la compréhension œcuménique. Nous pouvons remarquer que Leibniz ne se contente pas de présenter la doctrine chrétienne, ni d'étudier à quel point la religion chinoise s'y conforme, mais qu'il est bel et bien prêt à étudier les mérites de la religion chinoise en elle-même :

Les Chinois disent (Longobardi, sect. 15, § 4) que la mort de l'homme n'est que la séparation des parties dont il est composé, et qui, après cette séparation, retournent aux lieux qui leur sont propres. Ainsi le *Hoen* ou l'âme monte au ciel, le *Pe* ou le corps retourne en terre. C'est ce qui est dit dans le *Xu-King*, Livre 1, p. 16, où la mort du roi Lao est décrite en ces termes : *il est monté et descendu*. Ce que le commentaire explique de cette manière :

« Il est monté et descendu, c'est-à-dire, il est mort ; parce que quand l'homme meurt, l'entité du feu ou d'air (il veut dire l'air animé, l'âme) monte au ciel, et le corps retourne en terre. »

Cet auteur parle quasi comme s'il avait lu la sainte Ecriture. Comme aussi l'auteur de la Philosophie chinoise, qui parle de cette manière au Livre 28, p. 41 et environ, où il rapporte cette sentence de *Chin-zu* :

« Quand la composition de l'homme se fait, et qu'il vient au monde, c'est-à-dire quand le ciel et la terre s'unifient, la nature universelle ne vient pas (car elle est déjà présente). Quand l'homme meurt, c'est-à-dire, quand le ciel et la terre se séparent, la nature universelle ne s'en va pas (car elle est toujours partout). Mais l'air qui est l'entité du ciel retourne au ciel, et le composé corporel, qui est l'entité de la terre, retourne en terre. »⁸⁶⁴

⁸⁶³ G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Paris, L'Herne, 1987, p. 128.

⁸⁶⁴ G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Paris, L'Herne, 1987, (*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, III, LIX) pp. 129-

Nous pouvons également constater que Leibniz ne défend pas la religion chinoise par simple sentiment œcuménique. Il est tout à fait disposé à indiquer les croyances qui sont irrationnelles et fausses selon sa propre position métaphysique. Ce qui est familier aux lettrés européens (comme les enseignements d'Averroès ou de Spinoza) peut être faux ; et ce qui paraît exotique (comme l'ancienne religion chinoise) peut être vrai :

Le Père de Sainte-Marie rapporte (p. 76) que les Chinois soutiennent que Confucius, que les rois, que les anciens philosophes de leur pays, comme autant d'oracles par l'excellence de leur vertu, ont été la même chose que le Dieu du Ciel *Xangti*, plusieurs fois incarné en eux dans le royaume de la Chine. Le père l'explique par l'opinion de quelques anciens philosophes, des manichéens chez saint Augustin, des averroïstes et de Spinoza, qui font l'âme une partie ou une modification de Dieu, qui ne subsiste plus en particulier après la mort. Mais selon cette explication les grands hommes n'auraient en cela rien au-dessus des autres ; et puisque l'âme dans ceux où elle est un ange incarné subsiste après la mort, pourquoi l'âme de celui qui est incomparablement plus grand ne subsisterait-elle pas par plus forte raison, si le Dieu suprême s'est uni à cette âme et à son corps d'une manière particulière ?⁸⁶⁵

c. La croyance de Leibniz en l'importance capitale de l'immortalité de l'âme

Ce qui constitue l'argument principal de Leibniz pour prendre au sérieux la religion chinoise est l'enseignement chinois sur l'immortalité de l'âme et sur la relation de cette doctrine avec la justice éternelle – en effet, cette notion est présente dans le titre de la section 3 du *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* : « *Du sentiment des Chinois sur l'âme humaine, sur son immortalité, et sur ses récompenses et châtiments* ».

Dans le paragraphe LXV de la section 3, Leibniz présente un résumé non

130.

⁸⁶⁵ G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Paris, L'Herne, 1987, (*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, III, LXI), p. 131.

pastant du contenu véridique de la religion chinoise que de la croyance ferme et personnelle du philosophe en l'importance capitale de l'immortalité de l'âme. Selon ce résumé, les implications de l'immortalité naturelle pour la justice éternelle individuelle constituent le contenu essentiel du théisme :

L'immortalité de l'âme sera encore plus éclaircie quand on reconnaîtra que vraisemblablement, selon l'ancienne doctrine chinoise, les âmes reçoivent des récompenses et des châtements après cette vie. Il est vrai que la secte des lettrés ne parle ni du paradis ni de l'enfer, et le docteur Michel, Chinois chrétien, l'avoua en soupirant (Longobardi, sect. 17, § 24) et en louant la secte de Foe qui propose l'un et l'autre. Il paraît aussi que les Chinois modernes, qui veulent passer pour les plus éclairés, se moquent quand on leur parle de l'autre vie (sect. 17, § 8). Mais peut-être ne s'en moqueront-ils pas toujours, quand ils considéreront que cette suprême substance, qui selon eux-mêmes est la source de la sagesse et de la justice, ne doit pas agir moins parfaitement sur les esprits et les âmes qu'elle produit, qu'un roi sage dans son royaume agit sur des sujets, qu'il ne produit pas selon son inclination, et qu'il lui est plus difficile de gouverner, puisqu'ils ne dépendent pas de lui absolument. Ainsi cette monarchie des esprits sous ce grand maître ne doit pas être moins réglée qu'un empire des hommes, et par conséquent il faut que les vertus soient récompensées et les vices punis sous ce gouvernement : ce qui n'arrive pas assez dans cette vie. C'est aussi ce que les anciens Chinois ont insinué. Nous avons déjà remarqué qu'ils mettent un empereur sage et vertueux a côté de *Xangti* ; qu'ils considèrent les âmes des grands hommes comme des anges incarnés. Le Père de Sainte-Marie (p. 27) cite le *Xi-King*, qui est un des cinq principaux livres des lettrés, où ils font mention de quelques-uns de leurs anciens rois, qui après leur mort montèrent au ciel, pour éclairer, et pour aider (je crois qu'on doit traduire pour assister et pour servir) ce roi très haut *Xangti*, et pour s'asseoir à sa droite et à sa gauche. Et il est dit dans le même livre que les rois montant de la terre au ciel, et descendant du ciel en terre, peuvent favoriser et secourir le royaume, en qualité de patrons et de protecteurs.⁸⁶⁶

Remarquant la différence profonde entre Leibniz et les prêtres jésuites qu'il critique, nous pouvons également noter que son objectif principal n'est pas de dialoguer avec la religion chinoise comme elle est à l'époque, mais de

⁸⁶⁶ G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Paris, L'Herne, 1987, (*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, III, LXV), pp. 135-136.

tirer de celle-ci ces éléments qu'il considère essentiels à une vraie croyance, et de les utiliser pour souligner la foi universelle du théisme. Ainsi, les différentes « sectes », au sein de la religion chinoise, qui ne croient pas à l'immortalité de l'âme (principalement, pour Leibniz, la « secte des lettrés », et les plus instruits des Chinois modernes qui raillent le concept de vie après la mort) sont mentionnées, mais sont ignorées au profit de la présentation que fait Leibniz sûr de lui de ses thèmes favoris en matière de religion :

1. l'immortalité de l'âme justifiée par la nécessité judiciaire de récompenser et de châtier dans une vie après la mort ;
2. la division de la réalité en deux royaumes, le royaume de la nature (où Dieu agit en tant qu'architecte des objets physiques et de leurs lois), et le royaume de la grâce (où Dieu agit en tant que monarque des lois morales et des esprits) ;
3. les implications politiques de cette division de la réalité pour les monarques sur terre.

Le *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* de Leibniz nous en dit moins sur la religion chinoise que sur les deux engagements absolus de Leibniz, tout d'abord pour comprendre une connaissance aussi universelle que possible, et l'autre pour un théisme qui introduit croyances en Dieu, en l'immortalité de l'âme, et en une justice éternelle parfaite dont tous les esprits pris individuellement font l'expérience.

La capacité de Leibniz à transformer l'analyse d'une religion étrangère en l'affirmation de sa propre version du théisme souligne l'importance de cette foi universelle dans sa pensée.

6. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765)⁸⁶⁷

a. Le contexte historique

Comme l'indique le titre de l'œuvre, les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* étaient une réplique de Leibniz à l'*Essay concerning Human Understanding* (1690) de John Locke*. Ce fut après la lecture d'une partie de l'opus magnum de Locke que Leibniz avait décidé, en 1698, de rédiger une analyse de la controverse qui avait éclaté entre Locke et Stillingfleet au sujet de l'*Essay*⁸⁶⁸. La remarquable traduction de l'*Essay* de Pierre Coste, publiée en 1700 sous le titre *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, facilita la compréhension de Leibniz, qui ne maîtrisait pas l'anglais. C'est ainsi qu'en 1703, il entreprit une analyse critique de la traduction de Coste, qu'il intitula les *Nouveaux essais* en mai 1704⁸⁶⁹.

Locke mourut en novembre 1704 et, bien que Leibniz continua à apporter des modifications au texte des *Nouveaux essais* jusqu'en mai 1705, il sembla que ce décès avait compromis la publication de la réplique de Leibniz⁸⁷⁰. Son œuvre demeura inconnue jusqu'à sa publication par R.E. Raspe en 1765.

⁸⁶⁷ Leibniz achève les *Nouveaux Essais* en 1705, mais ne publie pas l'ouvrage après la mort de John Locke en 1704. La première édition est celle de Raspe de 1765, longtemps après la mort de Leibniz. Parmi les éditions de référence, voir *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, pp. 39-509 ; G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, édition présentée par Jacques Brunschwig, Paris, Flammarion, 1990.

⁸⁶⁸ L'évêque Stillingfleet de Worcester contesta les propos de Locke en faveur de la possibilité d'une matière pensante. Leibniz prend le côté de Stillingfleet. Voir *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome III, 1965, pp. 248 et s.

⁸⁶⁹ Leibniz a eu des correspondances étendues avec Antoine Arnauld et avec Pierre Bayle, et à la fin de ses jours avait une correspondance avec Samuel Clarke (et, par lui, avec Isaac Newton). Son envie de commencer une correspondance avec John Locke est compréhensible.

⁸⁷⁰ Leibniz écrit à lady Masham en juillet 1705 que le but de ses *Nouveaux essais* était de provoquer une éventuelle réponse de la part de Locke. Voir *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome III, 1965, pp. 366 et s.

b. Description des *Nouveaux essais*

Cette œuvre est unique à deux égards. Tout d'abord, elle est l'œuvre la plus longue de Leibniz et elle nous offre une vision fidèle de l'ensemble de sa pensée. Ensuite, elle constitue le combat le plus long du rationaliste Leibniz contre la philosophie empiriste. Malgré leur titre, les *Nouveaux essais* sont en réalité un dialogue continu entre le rationaliste Théophile et l'empiriste Philalèthe. Cette forme particulière permet à ces deux systèmes philosophiques complémentaires de s'exprimer dans un débat clair et ouvert.

L'unique traducteur des *Nouveaux essais* en anglais⁸⁷¹ en décrit les thèmes philosophiques de la manière suivante : « des faits bruts ; des vérités essentielles ; raison et expérience ; la connaissance innée ; « idée » et « image » ; la théorie des monades de Leibniz ; la causalité et autres relations ; l'esprit et le corps ; la substance et l'identité ; la liberté ; les théories de la motivation ; le langage ; la substance : mode et réalité ; la généralité dépendante de l'esprit ; les classifications en tant que sélection ; les comportements face aux véritables essences ; la raison : tout ou rien ». Bien que cette liste ait l'air exhaustive, et qu'elle apporte matière à susciter l'intérêt du philosophe, elle omet un thème de premier ordre dans les *Nouveaux essais*, à savoir la justice et l'immortalité de l'âme.

Comme le démontre sa correspondance avec le philosophe écossais Thomas Burnett (qui lui avait fourni un exemplaire des *Essays* de Locke), le désaccord majeur de Leibniz avec Locke concerne son affirmation que la matière est capable de raisonner, et que l'immortalité naturelle de l'âme

⁸⁷¹ Les *Nouveaux essais* furent traduits en anglais de manière inexacte et peu méthodique par A.C. Langley en 1896. La traduction la plus fidèle est celle de Peter Remnant et Jonathan Bennett (*New Essays on Human Understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996). Bennett en particulier est un spécialiste réputé de Leibniz, et l'auteur de *Learning from Six Philosophers*, 2 tomes, Oxford, Oxford University Press, 2001.

n'existe pas ⁸⁷². Dans une lettre à Isaac Jacquelot, Leibniz confirme son intention de contrer l'*Essay* de Locke en démontrant le bien-fondé de la théorie de l'immortalité de l'âme ⁸⁷³. Il nous faut donc clairement identifier le contexte que représente cet affrontement entre rationalistes et empiristes et dans lequel se placent les *Nouveaux essais*, à savoir la détermination de Leibniz à défendre sa théorie de l'âme immortelle contre celle de « la matière pensante » de Locke ⁸⁷⁴.

c. L'immortalité de l'âme dans les *Nouveaux essais*

i. Introduction

La prédilection de Leibniz pour le double thème de justice et de l'immortalité de l'âme ne date pas des *Nouveaux essais*. En effet, dans sa première oeuvre majeure, le *Discours de métaphysique* (1686), Leibniz avait déjà établi, ancrée dans sa conception de la philosophie de l'esprit, la théorie du dualisme psychophysique. Celle-ci postulait la possibilité naturelle d'une existence immortelle de l'âme humaine, rendue nécessaire par souci de justice :

⁸⁷² Voir la lettre de Leibniz à Thomas Burnett du 6 juillet 1706 (*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome III, 1965, p. 311). Voir aussi Nicholas Jolley, *Leibniz*, Londres, Routledge, 2005, pp. 23-25. Locke était également associé à des opinions théologiques mettant en doute l'existence de la trinité et de la divinité de Jésus-Christ. Toutefois, c'est la déclaration selon laquelle la matière pouvait penser et l'immortalité de l'âme n'existait pas qui poussa Leibniz à répondre. L'incapacité de Remnant et Bennett à traiter l'immortalité de l'âme comme un thème des *Nouveaux essais* ne semble être qu'un préjugé empiriste anglo-saxon. On pourra trouver dans l'*Essay*, livre II, chapitre 27, section 9, la description de l'esprit humain *post mortem* par Locke, ainsi que ses doutes sur la survivance de l'identité individuelle après la mort.

⁸⁷³ Voir la lettre de Leibniz à Isaac Jacquelot du 28 avril 1704 (*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome III, 1965, p. 473). En défendant l'immatérialité de l'âme, Leibniz défendit forcément l'immortalité naturelle de l'âme pour la raison suivante : si l'âme est matérielle, elle doit être composée de différentes parties. De ce fait, on doit pouvoir la diviser selon ses parties et, par conséquent, la détruire naturellement par désintégration. Donc, l'immortalité de l'âme est la conséquence de son immatérialité.

⁸⁷⁴ Voir Nicholas Jolley, *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 22 et s.

De la différence des esprits et des autres substances, âmes ou formes substantielles, et que l'immortalité qu'on demande importe le souvenir. Supposant que les corps qui font unum per se, comme l'homme, sont des substances, et qu'ils ont des formes substantielles, et que les bêtes ont des âmes, on est obligé d'avouer que ces âmes et ces formes substantielles ne sauraient entièrement périr, non plus que les atomes ou les dernières parties de la matière dans le sentiment des autres philosophes ; car aucune substance ne périt, quoiqu'elle puisse devenir tout autre. Elles expriment aussi tout l'univers quoique plus imparfaitement que les esprits. Mais la principale différence est qu'elles ne connaissent pas ce qu'elles sont, ni ce qu'elles font, et par conséquent, ne pouvant faire des réflexions, elles ne sauraient découvrir des vérités nécessaires et universelles. C'est aussi faute de réflexion sur elles-mêmes qu'elles n'ont point de qualité morale, d'où vient que, passant par mille transformations à peu près comme nous voyons qu'une chenille se change en papillon, c'est autant pour la morale ou pratique comme si on disait qu'elles périssent, et on le peut même dire physiquement, comme nous disons que les corps périssent par leur corruption. Mais l'âme intelligente connaissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce moi, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste métaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encore la même moralement et fait le même personnage. Car c'est le souvenir, ou la connaissance de ce moi, qui la rend capable de châtiment ou de récompense. Aussi l'immortalité qu'on demande dans la morale et dans la religion ne consiste pas dans cette subsistance perpétuelle toute seule qui convient à toutes les substances, car, sans le souvenir de ce qu'on a été, elle n'aurait rien de souhaitable. Supposons que quelque particulier doive devenir tout d'un coup roi de la Chine, mais à condition d'oublier ce qu'il a été, comme s'il venait de naître tout de nouveau ; n'est-ce pas autant dans la pratique, ou quant aux effets dont on se peut apercevoir, que s'il devait être anéanti, et qu'un roi de la Chine devait être créé dans le même instant à sa place ? Ce que ce particulier n'a aucune raison de souhaiter.⁸⁷⁵

Vingt ans plus tard, l'opinion fondamentale de Leibniz à ce sujet n'avait en rien changé. Cependant, étant donnée la longueur des *Nouveaux essais* comparée au *Discours de métaphysique*, Leibniz eut l'opportunité de développer sa théorie de l'immortalité en plusieurs points, tels que nous les proposons dans notre analyse :

⁸⁷⁵ Leibniz, *Discours de métaphysique*, paragraphe 34, édition présentée par Christiane Frémont, Paris, Flammarion, 2001, p. 251. C'est possible que Leibniz oppose sa doctrine de l'immortalité à celle de Descartes, considérée spinoziste.

1. L'importance de la justice éternelle ;
2. La qualité innée des idées humaines d'un Dieu et de l'immortalité de l'âme ;
3. La qualité naturelle et manifeste de l'immortalité de l'âme ;
4. La conservation de l'identité personnelle post-mortem rendue nécessaire par souci de justice.

Après l'étude de chacun de ces points, nous verrons clairement apparaître la logique de Leibniz qui fut à l'origine de sa détermination de rendre la théologie à la fois morale et naturelle.

ii. L'importance de la justice éternelle

Philalèthe: La morale établie sur de véritables fondements ne peut que déterminer à la vertu ; il suffit qu'un bonheur et un malheur infini après cette vie soient possibles.⁸⁷⁶

Leibniz dépeint un Philalèthe admettant que les fondements de la vraie moralité exigent qu'un bonheur ou une tristesse extrême existe dans l'au-delà. C'est une déclaration considérable dont la vérité fait l'objet de débats éthiques animés⁸⁷⁷. La difficulté est de démontrer, d'un point de vue matérialiste et en l'absence de métaphysique théiste qui garantit une justice parfaite, dans quelle mesure l'éthique est différente de l'esthétique⁸⁷⁸. La

⁸⁷⁶ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xxi, 70) pp. 193-194 ; p. 163 de l'édition de Brunschwig. Toutes nos citations relèvent aux paroles de Théophile (qui parle pour Leibniz), sauf en cas indiqués.

⁸⁷⁷ Ainsi voir D. Dormor, J. McDonald et J. Caddick, *Anglicanism*, Londres, Continuum Press, 2003, chapitre 4, pour un exposé de l'éthique matérialiste.

⁸⁷⁸ Par exemple, tout individu saint d'esprit s'accordera à dire qu'« il est mal de faire souffrir un enfant pour s'amuser. » Mais pourquoi est-ce mal ? Le théiste invoquera sans hésiter une explication divine, et arguera que la cruauté gratuite est contraire à la volonté de l'auteur des lois morales et physiques, avant d'ajouter peut-être la menace d'un châtement éternel pour les contrevenants. Le matérialiste s'empressera de faire appel au sentiment humain ; ainsi, il ressentira que l'idée de la cruauté gratuite est abjecte. Néanmoins, ceci réduit l'éthique à l'esthétique et expose le matérialiste à la question des psychopathes qui aiment infliger de la douleur. La réponse matérialiste habituelle à cette question est de

pensée de Leibniz contourne les difficultés rencontrées par les empiristes sur cette question en ancrant la justice parfaite dans la vie après la mort.

iii. **La qualité innée des idées humaines de Dieu et de l'immortalité de l'âme**

Théophile: Il peut y avoir des récompenses et des peines naturelles sans législateur ; l'intempérance par exemple est punie par des maladies. Cependant comme elle ne nuit pas à tous d'abord, j'avoue qu'il n'y a guère de précepte à qui on serait obligé indispensablement, s'il n'y avait pas un Dieu qui ne laisse aucun crime sans châtement, ni aucune bonne action sans récompense.

Philalèthe: Il faut donc que les idées d'un Dieu et d'une vie à venir soient aussi innées.

Théophile: J'en demeure d'accord dans le sens que j'ai expliqué.⁸⁷⁹

Dans sa tentative de conceptualiser un domaine de justice métaphysique, plutôt que physique, Leibniz doit admettre que ce domaine métaphysique n'est pas essentiel dans tous les cas, car certains maux produisent leur propre châtement par des moyens naturels. Leibniz cite l'exemple léger d'un mal de tête conséquence naturelle d'un abus d'alcool. Il veut montrer que cet exemple est trivial et que la plupart des crimes nécessitent l'intervention d'un législateur pour rendre justice.

Pour que la justice revête un caractère réellement universel, il faut une garantie meilleure qu'un châtement naturel afin de faire en sorte que les bonnes actions soient toujours récompensées et que les mauvaises soient toujours punies. Pour expliquer la croyance communément acquise que le bien doit toujours être récompensé et le mal toujours châtié, Leibniz va au-delà des traditions religieuses en citant Philalèthe qui soutient que cette croyance est programmée dans l'esprit humain. Un principe fondamental

recourir à la vision hobbesienne du pouvoir de la majorité dans une société qui s'opposent à la cruauté gratuite. Mais que se passerait-il si une société approuvait ces actes de cruauté ? Quelle que soit la vérité éthique dans ce cas, l'appel de Leibniz à la justice éternelle est commode en pratique.

⁸⁷⁹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, ii, 12) pp. 87-88 ; p. 75 de l'édition de Brunschwig.

dans la philosophie de Leibniz est que la théologie est une entreprise naturelle et raisonnable qui n'a pas besoin d'en appeler à une révélation religieuse particulière. Par conséquent, l'idée d'une justice éternelle est, pour Leibniz, une croyance naturelle, tout comme l'idée d'un Etre suprême qui exerce la justice, et la conception que l'âme humaine est immortelle afin d'accueillir cette justice. Selon Leibniz, toutes ces considérations métaphysiques doivent être prises comme des conséquences naturelles de la condition spirituelle de l'homme.

iv. La qualité naturelle et manifeste de l'immortalité de l'âme

[O]n a négligé la manière naturelle d'expliquer la conservation de l'âme. Ce qui a fait bien du tort à la religion naturelle, et a fait croire à plusieurs que notre immortalité n'était qu'une grâce miraculeuse de Dieu, dont encore notre célèbre auteur [Locke] parle avec quelque doute, comme je dirai tantôt. Mais il sera à souhaiter que tous ceux qui sont de ce sentiment en eussent parlé aussi sagement et d'aussi bonne foi que lui, car il est à craindre que plusieurs qui parlent de l'immortalité par grâce ne le font que pour sauver les apparences, et approchent dans le fond de ces Averroïstes et de quelques mauvais Quiétistes qui s'imaginent une absorption et réunion de l'âme à l'océan de la divinité, notion dont peut-être mon système seul fait bien voir l'impossibilité.⁸⁸⁰

La religion rationnelle de Leibniz est ici clairement exposée. Il rejette la position habituelle de la religion qui en appelle au miracle afin d'expliquer des phénomènes tels que la survie de l'âme après la mort, et la compare à de vagues mysticismes, qu'ils soient musulmans ou chrétiens, qui penchent vers la vision spinoziste de l'existence d'une âme globale. En désaccord avec cette position, Leibniz soutient que l'immortalité de l'âme doit être démontrable rationnellement comme une conséquence de l'existence de

⁸⁸⁰ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface) p. 52 ; p. 45 de l'édition de Brunschwig.

l'esprit humain. Dans la cas contraire, il s'agirait d'une croyance aussi peu digne de foi que les mysticismes occultes ou obscurs :

Et c'est assez qu'on ne puisse soutenir que la matière pense sans y mettre une âme impérissable ou bien un miracle, et qu'ainsi l'immortalité de nos âmes suit de ce qui est naturel ; puisqu'on ne saurait soutenir leur extinction que par un miracle, soit en exaltant la matière soit en anéantissant l'âme. Car nous savons bien que la puissance de Dieu pourrait rendre nos âmes mortelles, toutes immatérielles (ou immortelles par la nature seule) qu'elles puissent être, puisqu'il le peut anéantir.⁸⁸¹

Leibniz est tellement convaincu que l'immortalité de l'esprit humain est rationnellement concevable et démontrable qu'il présente les interventions divines et miraculeuses comme le seul moyen d'*annihiler* ces âmes, qui continueraient autrement à exister éternellement, de par leur différence considérable avec ce qui est physique et destructible. Cette vision va, bien entendu, à l'encontre de la position traditionnelle de la religion qui voit l'intervention divine comme le moyen de *perpétuer* l'existence humaine après la mort⁸⁸². Ceci reflète l'attachement entier de Leibniz à la raison en théologie.

Contrairement à Descartes qui était obligé, en raison de son dualisme psychophysique strict, de traiter les animaux comme de simples mécanismes, Leibniz se contente d'admettre que les animaux sont dotés d'une conscience et n'appartiennent donc pas, de ce fait, à la même catégorie que les simples atomes. D'après sa terminologie, les animaux ont une âme aussi éternelle qu'il est impossible de détruire la matière physique. Toutefois, l'aptitude particulière des êtres humains à raisonner les amène, en

⁸⁸¹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Bergsdruckerei, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface) p. 60 ; p. 52 de l'édition de Brunschwig.

⁸⁸² Bien qu'il clame le contraire dans la *Théodicée*, la théorie de l'immortalité naturelle de l'âme chez Leibniz s'oppose totalement à la doctrine chrétienne orthodoxe de la résurrection. Celle-ci croit en une vie matérielle après la mort, en partie du moins, qui serait l'œuvre d'une intervention divine extraordinaire et qui viserait ainsi à renverser les processus physiques de décrépitude et d'anéantissement. Leibniz renverse donc le concept chrétien traditionnel de l'activité divine dans l'au-delà.

tant qu'esprits, à refléter Dieu, et non le monde. Par conséquent, la pérennité de l'âme humaine, parce qu'elle est consciente, est appelée immortalité.

Pour Leibniz, cette question de l'immortalité de l'âme constitue une frontière entre sa philosophie et celle des autres :

Enfin c'est depuis que j'ai médité ce système que j'ai trouvé comment les âmes des bêtes et leurs sensations ne nuisent point à l'immortalité des âmes humaines, ou plutôt comment rien n'est plus propre à établir notre immortalité naturelle, que de concevoir que toutes les âmes sont impérissables.⁸⁸³

De même :

C'est faute d'avoir considéré ce point important qu'une philosophie relâchée et aussi peu noble que peu solide a prévalu auprès de tant de bons esprits, et que nous avons ignoré presque jusqu'ici ce qu'il y a de plus beau dans les âmes. Ce qui a fait aussi qu'on a trouvé tant d'apparence dans cette erreur, qui enseigne que les âmes sont d'une nature périssable.⁸⁸⁴

v. Le souci de justice rend la conservation de l'identité personnelle *post mortem* nécessaire

Leibniz étudie longuement la relation étroite entre cette immortalité naturelle de l'homme et des notions de justice, plutôt qu'en une continuation de la conscience. Si les monades et les âmes des animaux sont incessantes, pourquoi les âmes humaines, tout aussi incessantes, auraient-elles besoin d'attributs supplémentaires ? Parce que, selon Leibniz, la justice le demande. En effet, l'âme humaine doit conserver suffisamment de son identité personnelle après la mort afin d'être punie ou récompensée. Sur ce point,

⁸⁸³ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, i) p. 64 ; p. 57 de l'édition de Brunschwig.

⁸⁸⁴ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xix, 4) p. 148 ; pp. 127-128 de l'édition de Brunschwig.

Leibniz est d'un avis manifestement différent de ceux de Spinoza (qui enseignait qu'il n'y a qu'une âme globale dans laquelle toute vie est absorbée lors de la mort⁸⁸⁵) et de Descartes, dont la conviction était que l'âme humaine survit naturellement à la mort du corps physique, mais qu'elle ne conserve que ses facultés intellectuelles et mathématiques, mais aucune sensation ou imagination. Ainsi, Descartes décrit une vie après la mort qui n'est qu'une contemplation de l'abstrait ; ce qui nous amène à nous demander si cet esprit *post mortem* demeure moi⁸⁸⁶.

La vision de la vie après la mort de Leibniz est bien plus personnelle, et elle n'est pas à associer au sentiment individuel, mais aux besoins de justice :

Aussi ai-je déjà dit qu'aucun sommeil ne saurait durer toujours, et il durera moins ou presque point du tout aux âmes raisonnables, qui sont toujours destinées à conserver le personnage qui leur a été donné dans la cité de Dieu, et par conséquent la souvenance : et cela pour être mieux susceptible des récompenses et des châtiments.⁸⁸⁷

L'idée selon laquelle l'immortalité de l'âme est associée à la justice est répétée à maintes reprises :

Je reconnais aussi que certaines règles de la justice ne sauraient être démontrées dans toute leur étendue et perfection qu'en supposant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, et celles ou l'instinct de l'humanité ne nous pousse point ne sont gravées dans l'âme que comme d'autres vérités dérivatives. Cependant ceux qui ne fondent la justice que sur les nécessités de cette vie et sur le besoin qu'ils en ont, plutôt que sur le plaisir qu'ils y devraient prendre, qui est des plus grands lorsque Dieu en est le fondement, ceux-là sont sujets à ressembler un peu à la société des bandits.⁸⁸⁸

⁸⁸⁵ Voir Baruch Spinoza, *The Ethics and Selected Letters*, (1677), textes présentés par Seymour Feldman, Indianapolis, Hackett, 1982, pp. 9-14.

⁸⁸⁶ Voir Descartes, *Lettre à Huyghens* du 13 octobre 1642: René Descartes, *Oeuvres et Lettres*, textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard, 1953, pp. 1147-1148.

⁸⁸⁷ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface) p. 51 ; p. 45 de l'édition de Brunschwig.

⁸⁸⁸ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement*

Cette même idée est synthétisée en une formule brève :

C'est donc la seule considération de Dieu et de l'immortalité qui rend les obligations de la vertu et de la justice absolument indispensables.⁸⁸⁹

Pour Leibniz, l'une des manières d'affiner sa démonstration consiste à recourir à la distinction entre les animaux et les hommes, les animaux échappant aux châtiments et aux récompenses, c'est-à-dire à la justice, dans la mesure qu'ils ne ressemblent pas à l'esprit divin :

Je suis aussi de cette opinion que la consociété ou le sentiment du moi prouve une identité morale ou personnelle. Et c'est en cela que je distingue l'incessabilité de l'âme d'une bête de l'immortalité de l'âme d'un homme : l'une et l'autre garde identité physique et réelle, mais quant à l'homme, il est conformé aux règles de la divine providence, que l'âme garde encore l'identité morale et qui nous est apparente à nous-mêmes, pour constituer la même personne, capable par conséquent de sentir les châtiments et les récompenses.⁸⁹⁰

Le philosophe poursuit son apologie de la doctrine de l'immortalité de l'âme en soulignant les avantages pratiques :

Aussi faut-il savoir que la vraie morale est à la métaphysique ce que la pratique est à la théorie, parce que de la doctrine des substances en commun dépend la connaissance des esprits et particulièrement de Dieu et de l'âme, qui donne une juste étendue à la justice et à la vertu. Car comme j'ai remarqué ailleurs, s'il n'y avait ni providence ni vie future, le sage serait plus borné dans les pratiques de la vertu, car il ne rapporterait tout qu'à son contentement présent.⁸⁹¹

humain, I, ii, 2) p. 82 ; p. 70 de l'édition de Brunschwig.

⁸⁸⁹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xxi, 57) pp. 187 ; pp. 157-158 de l'édition de Brunschwig.

⁸⁹⁰ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xxvii, 9) p. 218 ; p. 183 de l'édition de Brunschwig.

⁸⁹¹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement*

Tout ce qui dans la religion va à l'encontre de sa théorie subit le feu de sa critique :

[L]a piété ordonne de représenter où il appartient le mauvais effet de leurs dogmes, quand ils sont nuisibles, comme sous ceux qui vont contre la providence d'un Dieu parfaitement sage, bon et juste, et contre cette immortalité des âmes qui les rend susceptibles des effets de sa justice.⁸⁹²

vi. Conclusion

Les *Nouveaux essais* sont un effort soutenu par Leibniz, de transformer la religion. En effet, il y critique l'empressement superficiel, mystique, naïf et crédule de l'Eglise (et de l'islam) à fonder sa foi sur des miracles et des interventions divines, ainsi que sur l'absence délibérée de raison ; qui sont des fondements « occultes », de l'avis de Leibniz. Il leur oppose une « vraie religion » fondée sur « la raison saine ». Celle-ci sera naturellement à l'origine de la foi en l'immortalité de l'âme humaine, nécessaire afin de rendre parfaitement la justice divine. La justice est le véritable fondement de la religion. Leibniz déplore le fait que la plupart des gens rejettent l'immortalité de l'âme car ils la voient comme un autre précepte obscur enseigné dans les églises et les mosquées. Au contraire, elle représente pour lui la composante essentielle d'une religion rationnelle.

Des voix se lèvent contre cette lecture « morale » de la doctrine de l'immortalité de Leibniz. Robert Merrihew Adams, professeur de métaphysique et de philosophie morale à l'université de Yale, analyse longuement les arguments de Leibniz contre la théorie de la matière pensante de Locke⁸⁹³. Pour Adams, Leibniz oppose quatre arguments à cette

humain, IV, viii, 9) p. 413 ; p. 340 de l'édition de Brunschwig.

⁸⁹² *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, xvi, 4) p. 443 ; p. 365 de l'édition de Brunschwig.

⁸⁹³ Robert Merrihew Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University

théorie : l'impossibilité d'une substance purement matérielle ; la nature mécanique de la matière ; la simplicité de la substance pensante ; et la passivité de la matière. Adam conclut donc ainsi :

What remains for [Leibniz] to mean is simply that [...] the real unities [of any real thing] are not divisible into parts - which is precisely what he wanted of the immateriality for the proof of the natural immortality of the soul.⁸⁹⁴

Puis, Adams poursuit sur la différence entre l'immortalité naturelle de l'âme (doctrine de Leibniz) et l'immortalité, miracle de la grâce divine (doctrine de Locke) :

The issue of miracle was crucial in the historical context. No denial or even questioning of the actuality of life after death is ascribed to any party in this discussion, though Leibniz obviously fears that it lies at the bottom of a slippery slope. What is at issue is the *natural* immortality of the soul, which would imply that the conscious being cannot be annihilated at death except by a miracle. Its denial was associated by Leibniz with the Socinian heresy. [...] The Socinians believed in life after death (for those who are saved), but thought it requires a miracle of grace. This seems religiously acceptable to many twentieth-century theologians, and evidently seemed so to Locke (*Essay IV*, iii, 6); but Leibniz and many of his contemporaries thought it very dangerous.⁸⁹⁵

Cependant, Adams n'explique pas pourquoi Leibniz appréciait tellement l'immortalité naturelle de l'âme, excepté pour des raisons de pure satisfaction métaphysique. Adams identifie même une faiblesse capitale dans l'argumentation de Leibniz :

In order to have thought as a property, therefore, a substance must have an active principle, and so must be something more than matter. And Leibniz asserts here, without argument, that this active principle will be indivisible and hence naturally imperishable.⁸⁹⁶

Press, 1994, *passim* et surtout au chapitre 12.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 367.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 368. Les italiques sont d'Adams.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 370.

Toutefois, Adams ne voit pas le lien entre l'argument raisonné de Leibniz (ou, comme c'est le cas, sa simple déclaration), selon lequel l'âme est naturellement immortelle, et son impératif moral pour une justice éternelle.

Gaston Grua, également, est désireux de faire une distinction entre les arguments métaphysiques de Leibniz en faveur de l'indissolubilité de l'esprit et les preuves morales de l'immortalité qu'il évoquera par la suite⁸⁹⁷. Mais Grua tient que « Leibniz juge l'absence de preuve morale de l'immortalité personnelle chez [Descartes] aussi sévèrement parfois que sa négation⁸⁹⁸ », et il affirme que, pour Leibniz, « L'homme est immortel non seulement physiquement mais moralement⁸⁹⁹ ».

Ce qui apparaît clairement est la conviction de Leibniz, dans tous les stades de son développement intellectuel, de son *Discours de métaphysique* en 1686 jusqu'à ses *Nouveaux essais* en 1704, que l'immortalité de l'âme est à la fois une certitude morale et métaphysique, rendue nécessaire par la nature du dualisme ainsi que par le besoin de justice :

Cela vient en partie de ce que les hommes bien souvent ne sont guère persuadés ; et quoiqu'ils le disent, une incrédulité occulte règne dans le fond de leur âme ; car ils n'ont jamais compris les bonnes raisons qui vérifient cette immortalité des âmes, digne de la justice de Dieu, qui est le fondement de la vraie religion, ou bien ils ne se souviennent plus de les avoir comprises, dont il faut pourtant l'un ou l'autre pour être persuadé. Peu de gens conçoivent même que la vie future, telle que la vraie religion et même la vraie raison l'enseignent, soit possible, bien loin d'en concevoir la probabilité, pour ne pas dire la certitude.⁹⁰⁰

Telle est la religion de Leibniz : une croyance en Dieu comme garant de la justice éternelle, et à l'immortalité de l'âme comme méthode d'achever cette

⁸⁹⁷ Voir Gaston Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 106.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 108.

⁹⁰⁰ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xxi, 37) pp. 176 ; p. 149 de l'édition de Brunschwig.

justice.

B. L'immortalité de l'âme chez Leibniz

1. L'immortalité dans la pensée chrétienne

Alors que la littérature académique concernant Leibniz, Rousseau ou la Révolution française est énorme, et celle qui concerne David considérable, on ne trouve que très peu de travaux importants concernant l'immortalité de l'âme⁹⁰¹.

L'histoire de la pensée chrétienne se caractérise par la mise à distance délibérée de la notion de dualisme psychophysique (ou, selon les auteurs, de dualisme substantiel, c'est-à-dire : âme-corps) par des théologiens en raison de leur attachement à la notion sémitique de la résurrection des corps⁹⁰².

Justin Martyr rejeta l'idée que l'âme humaine était par nature en relation avec Dieu et souligna le caractère spécifique et nouveau du christianisme, en mettant l'accent sur la résurrection des corps⁹⁰³. Irénée de Lyon enseigna

⁹⁰¹ Parmi les contemporains de Leibniz, nous pensons à Spinoza, *Court traité*, partie II, chapitre XXIII, « De l'immortalité de l'âme » ; pour le dix-huitième siècle, David Hume, *l'Essay on the Immortality of the Soul* de 1777. Pour ce qui est du vingtième siècle, il y a peu de références. Une oeuvre comme celle d'Oscar Cullmann, *L'Immortalité de l'âme ou la résurrection des morts* (1958) relève de l'histoire et de l'exégèse biblique. De manière générale, les travaux contemporains relèvent plus d'un domaine général, que les anglosaxons appellent "philosophy of mind", que du domaine spécifique de l'immortalité de l'âme. Ainsi, Anthony Kenny, *L'Anatomie de l'âme : Essais historiques en philosophie de « Mind »* (1973) ; John Laird, *L'Idée de « Soul »* (1970) ; Richard Swinburne, *L'Evolution de l'âme* (1986, défense du dualisme qui ne traite pas prioritairement de l'immortalité de l'âme) et Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (1967 et 1990, défense de l'existence de Dieu qui ne fait pas la moindre référence à l'immortalité de l'âme).

⁹⁰² Il importe de nuancer cette affirmation. Plusieurs conceptions de la vie après la mort circulaient dans le judaïsme de la période néo-testamentaire ; des idées de la philosophie grecque commençaient à répandre leur influence dans le judaïsme de cette époque. On en trouvera une illustration dans la comparaison de deux textes de la littérature deutéro-canonique : 2 Maccabées 7 : 9-38 et 4 Maccabées 13 : 13-17. Le même récit de martyre est raconté d'un point de vue théologique différent : espérance en la résurrection des corps pour 2 Maccabées 7 ; espérance en l'immortalité de l'âme en 4 Maccabées 13. Ainsi, en quelques années, la croyance en l'immortalité de l'âme remplace la croyance en la résurrection. Voir N.Thomas Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Londres, SPCK, 2003, pp. 140-146 sur 4 Maccabées et pp. 150-153 sur 2 Maccabées.

⁹⁰³ Voir Justin Martyr, *Œuvres complètes*, introduction par Jean David Dubois, Paris, Bibliothèque Migne, 1994, « Dialogue avec le juif Tryphon », paragraphe 4, pp. 105-107.

que la nature de l'homme possède deux éléments : un corps et une âme. L'âme, créée à l'image du Verbe de Dieu, demeure sujette à la mort et à la corruption, à moins d'être animée par le don et la grâce de l'Esprit de Dieu. L'esprit est un don de Dieu et non pas une partie de la nature humaine. Tertullien enseigna une doctrine très semblable.

Avec Clément d'Alexandrie et Origène apparaît une ligne de pensée plus ouvertement platonicienne. Mais ces deux théologiens conçoivent difficilement la bonté de l'âme et de l'esprit. Clément la nie explicitement. Origène enseigne qu'il y a en l'homme trois éléments, l'âme, le corps et l'esprit, et que l'esprit fait partie de la nature humaine donnée par Dieu. L'âme (mais non l'esprit) se divise en deux parties ; l'entendement (créé à l'image du Verbe), et la partie relative au sentiment (comprenant la passion et la concupiscence, ajoutées après la Chute à la nature humaine). Seule la soumission de l'âme à l'activité de l'Esprit-saint peut régénérer l'homme.

Les Pères cappadociens (Basile de Césarée, Grégoire de Naziance et Grégoire de Nysse), mêlés aux disputes concernant la trinité et la christologie et influencés par le néoplatonisme, ont développé une vaste doctrine de l'homme exposant que l'homme, à la fois corps et âme, a été créé à l'image de Dieu, et qu'il peut être sauvé ; mais ils insistent encore sur le fait que l'âme n'est pas de nature divine, bien que l'homme, en tant que corps-et-âme, puisse par la grâce divine parvenir à la connaissance de Dieu et ainsi progressivement à la ressemblance avec Dieu. Après la résurrection, l'homme, corps-et-âme, recevra un corps nouveau spirituel de gloire.

Augustin, au sein de la tradition platonicienne, enseigne qu'il existe une substance intellectuelle immatérielle, le « spiritus » (entendement ou esprit). Certes, l'âme de l'homme est un esprit créé et Dieu un esprit incréé, mais leur ressemblance est profonde. La création de l'homme à l'image de Dieu est conçue de manière trinitaire. Dans *Les Confessions* (XIII, 11), au Père, au Fils et au Saint-Esprit correspondent l'être, l'entendement et la volonté

chez l'homme. Le fait que Dieu et l'âme de l'homme soient esprit relègue le corps à un rang subordonné. Pour Augustin, la transformation spirituelle du corps a plus d'importance que la gloire eschatologique du corps ressuscité. La déification de l'âme est davantage un processus intellectuel qu'une interpénétration dynamique⁹⁰⁴.

Les catégories aristotéliennes sont réaffirmées chez Thomas d'Aquin. Ainsi, l'âme est la forme, ou encore l'idée, du corps et dans le cadre de cet hylémorphisme systématique, ils ne peuvent exister l'un sans l'autre⁹⁰⁵.

Cette histoire intellectuelle du christianisme montre que Leibniz est très proche des pensées platonicienne et augustinienne⁹⁰⁶. Toutefois, sa contribution particulière a consisté dans sa façon de renouveler la pensée chrétienne en créant une doctrine de l'esprit et de l'immortalité, où les notions d'âme, esprit / entendement⁹⁰⁷ et de grâce, sont innées et universelles. La terminologie théologique devient celle de la philosophie de l'esprit.

2. La doctrine de l'immortalité de l'âme selon Leibniz

Comme Bertrand Russell l'a finement exposée⁹⁰⁸, la métaphysique de Leibniz se fonde sur l'existence de trois sortes de monades :

- (1) Les monades simples, ou entéléchies, ou formes, ou atomes. Le

⁹⁰⁴ Pour une présentation de ces doctrines du christianisme primitif, voir J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Londres, SPCK, 6^{ème} édition, 2005.

⁹⁰⁵ Voir John F. Wippel, « Metaphysics » dans : Norman Kretzmann et Eleonore Stump (éditeurs), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, chapitre 4.

⁹⁰⁶ Pour une synthèse de l'arrière-plan de la doctrine leibnizienne de l'immortalité de l'âme, voir Gaston Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris : Presses universitaires de France, 1953, pp. 98-101.

⁹⁰⁷ En anglais : « mind ».

⁹⁰⁸ B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2^{ème} édition, avec une introduction de John G. Slater, Londres, Routledge, 1997, pp. 141 et s.

monde matériel se compose de ces monades, lesquelles (dotées de la perception), sont très peu animées. Elles sont inaltérables, autrement dit, leur nombre se maintient identique sans qu'elles en aient la conscience.

- (2) Les âmes (c'est-à-dire les consciences). La monade simple est dotée de la mémoire, du sentiment et de l'attention. Les animaux sont en ce sens des âmes.⁹⁰⁹
- (3) Les esprits, ou âmes rationnelles (c'est-à-dire, les entendements). Les âmes sont dotées d'apperception (c'est-à-dire de la conscience de soi) au moyen du raisonnement de la connaissance des vérités éternelles et de Dieu. Les esprits reflètent non seulement le reste de la création (comme monades simples, et comme âmes) mais aussi ils reflètent Dieu. Par conséquent, les âmes rationnelles constituent collectivement la cité de Dieu. Elles ne sont pas seulement sans changement, elles sont aussi immortelles ; elles conservent leur identité morale et leur conscience de soi.

Leibniz soutenait que les monades sont indestructibles et éternelles. Par conséquent, la monade spirituellement prédominante d'un individu singulier, autrement dit « moi-même », doit avoir existé depuis toujours avant ma naissance. Avant sa conception, la monade de tout individu singulier est une monade simple, ou une monade spirituelle, dotée de la raison. Leibniz n'a pas pu trancher entre ces deux possibilités, qu'on trouve toutes deux dans la *Théodicée*⁹¹⁰. Mais, Leibniz était persuadé que la monade spirituelle ne peut pas sombrer après la mort à l'état d'âme simple ou de perception simple, (c'est-à-dire de pure âme ou de pure monade), mais qu'elle doit demeurer immortellement rationnelle⁹¹¹.

⁹⁰⁹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1985, p. 610, et tome VII, 1965, p. 529.

⁹¹⁰ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 152 et p. 352.

⁹¹¹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms

Cette métaphysique, avec la théodicée qu'elle implique, conduit chez Leibniz à une notion solidement fondée de la justice. Comme Donald Rutherford l'a montré :

We can here immediately note an important connection between his moral philosophy and the doctrine of theodicy. [...] Leibniz takes for granted the univocacy of the notion of moral goodness at the divine and created levels.⁹¹²

En pleine rupture avec la tradition platonicienne qui l'a formé, Leibniz ne transige pas sur l'idée que la justice véritable s'instaurera au niveau de l'immortalité. Rutherford encore :

In Leibniz's view, the recognition of God as a just creator offers the pious person more than a paradigm of moral perfection. Without the conviction that virtue must be rewarded with happiness, and vice punished with suffering, the motive to pursue goodness for its own sake would constantly risk being weakened. For this reason, piety presupposes a belief in God's retributive justice and in the immortality of the soul, when we may be assured that if God's accounts are not settled in this life they will be in the next: [...] Within creation, God regulates the economy of reward and punishment through the harmony he institutes between the kingdom of nature and the kingdom of grace.⁹¹³

Rutherford cite à l'appui de sa thèse la partie du *Codex iuris gentium* de Leibniz de 1693 où, en effet, Leibniz est sans ambiguïté sur ce point :

Pour établir réellement que tout ce qui est digne d'éloge est utile, et que tout ce qui est digne de blâme est condamnable, au moyen d'une démonstration universelle, on doit admettre que l'âme est immortelle et que Dieu gouverne l'univers.⁹¹⁴

Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome VI, 1965, p. 154.

⁹¹² D. Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 54-55.

⁹¹³ *Ibid.*, p. 59. Rutherford consacre l'essentiel du chapitre précédent à montrer que la « piété » pour Leibniz doit se comprendre comme « vertu » et que cette piété est le sommet de la justice. Voir *ibid.*, pp. 56-58.

⁹¹⁴ G.W. Leibniz, *Political Writings*, édité par Patrick Riley, Cambridge, Cambridge University Press, 2^{ème} édition, 1988, p. 173. Nous avons traduit du latin.

Ainsi, selon Leibniz, la métaphysique et l'éthique sont directement et indissolublement liées, du fait que le statut d'entendement rationnel des êtres humains, en les rendant susceptibles de croître indéfiniment en perfection, les contraint de poursuivre leur croissance. Rutherford encore :

But God has also created beings who are capable of justice, or the charity of the wise, and who, as part of the expression of their virtue, attempt to inculcate this same virtue in others. [...] The pious (that is, virtuous) person instead demonstrates his knowledge and love of God by executing to his fullest ability what he understands to be God's plan for the best of all possible worlds: a plan in which the greatest possible perfection is achieved through the progressive enlightenment of minds, and their continued growth in knowledge, happiness and virtue. [...] In Leibniz's view, recognising this world as the best of all possible worlds should lead to neither self-satisfaction nor resignation. Instead, our acceptance of this fact should manifest itself in an active, progressive attitude, in which we apprehend the world's inherent tendency toward an ever greater perfection and accept our own role in it as minds capable of replicating in our own works and deeds the characteristics of divine wisdom and of encouraging a similar attitude in others. In this way, we add both to our own good and to the common good; we become active participants in the increasing perfection of the world and the happy witnesses of our progress.⁹¹⁵

On voit ainsi, que pour Leibniz, la justice requiert trois composantes. Premièrement, l'existence d'un esprit rationnel capable d'assimiler le concept de justice ; deuxièmement, la capacité d'une conduite vertueuse visant la perfection de ces esprits rationnels ; et troisièmement, l'immortalité de ces esprits rationnels, pour que la vertu soit récompensée, que la perfection de l'esprit devienne effective, et que le mal soit puni. La métaphysique apporte la connaissance de la justice divine et de l'immortalité de l'esprit, qui rend possible la piété et la vertu authentiques.

Leibniz est explicite ; la morale repose sur un fondement métaphysique logique :

⁹¹⁵ Rutherford, *op. cit.*, p. 61.

Aussi faut-il savoir, que la vraie morale est à la métaphysique, ce que la pratique est à la théorie, parce que de la doctrine des substances en commun dépend la connaissance des esprits et particulièrement de Dieu et de l'âme, qui donne une juste étendue à la justice et à la vertu. Car, comme je l'ai remarqué ailleurs, s'il n'y avait ni providence ni vie future, le sage serait plus borné dans la pratique de la vertu, car il ne rapporterait tout qu'à son contentement présent et même ce contentement [...] il ne serait pas toujours si bien fondé sans ces belles et grandes vues que l'ordre et l'harmonie de l'univers nous offrent jusque dans un avenir sans bornes ; autrement la tranquillité de l'âme, ne serait que ce qu'on appelle patience par la force, de sorte qu'on peut dire que la théologie naturelle, en comprenant deux parties, la théorétique et la pratique, représente à la fois la métaphysique réelle et la morale la plus parfaite.⁹¹⁶

Le fait que Leibniz situe l'immortalité de l'esprit *post mortem* dans un domaine métaphysique s'appuie sur le caractère propre de sa théologie. En plaçant la justice dans l'éternité plutôt que dans le cours des choses, en rendant l'optimisme en métaphysique plus compensatoire qu'effectif, aveugle ou instrumental, Leibniz produit une version unique de la foi religieuse, que nous appellerons « théisme essentiel ». La capacité de l'esprit à s'élever au-dessus du monde matériel de l'expérience sensible, de développer la vie morale et d'aspirer à une justice est liée au caractère métaphysique de l'immortalité où ces aspirations seront satisfaites. Elles seront satisfaites, car l'Auteur de l'univers est lui-même esprit, et aussi bonté et justice parfaites. Cette « Raison suprême » organisera la partie spirituelle de l'univers pour que la justice s'y réalise de manière ultime.

En somme, cette métaphysique reprend le symbole de Nicée réduit à ses premier et dernier articles⁹¹⁷. Ce qui, pour Leibniz, n'affaiblit en rien le

⁹¹⁶ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Berlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome V, 1965, (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, viii, 9) p. 413 ; pp. 340-341 de l'édition Brunschwig.

⁹¹⁷ Le symbole de Nicée est une profession de foi commune aux grandes confessions chrétiennes, le catholicisme, l'orthodoxie et le protestantisme. Il a été élaboré au cours du premier concile de Nicée, en 325, réuni par l'empereur Constantin I^{er} : « Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible. Je crois en un seul Seigneur, Jésus Christ, le Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles ; Il est Dieu, né de Dieu, lumière, née de la lumière, vrai Dieu, né du vrai Dieu. Engendré, non pas créé, de même nature que le Père, et par lui tout a été fait.

contenu authentique de ce document, car toute la théologie chrétienne se résume dans la croyance en Dieu, en l'immortalité de l'âme et en la justice parfaite. Tel est le théisme de Leibniz : il est métaphysique et moral⁹¹⁸.

A l'opposé, la « religion inessentielle » est l'ample domaine englobant les nombreux aspects de la religion que nous appellerons « anthropologiques ». Ainsi, elle comprend, par exemple, les aspects historiques, psychologiques, sociaux, affectifs, esthétiques, liturgiques et matériels, de l'histoire religieuse, des domaines de la foi et de la pratique. Ce sont des domaines dont la connaissance est sûre ; mais pour Leibniz, ce sont des domaines qui, au mieux, apportent à la métaphysique le soutien de l'imaginaire, et qui, au pire, font obstacle à sa compréhension.

Il est important de noter le caractère métaphysique de la description de l'immortalité de l'âme par Leibniz. Celle-ci, en parallèle avec son optimisme compensatoire, place la foi religieuse dans un champ différent du monde empirique de l'expérience des sens, qui manque de signification métaphysique et importe simplement les catégories empiriques dans la doctrine de l'immortalité.

Pour nous les hommes, et pour notre salut, il descendit du ciel; par l'Esprit-Saint, il a pris chair de la Vierge Marie, et s'est fait homme. Crucifié pour nous sous Ponce Pilate, il souffrit sa passion et fut mis au tombeau. Il ressuscita le troisième jour, conformément aux écritures, et il monta au ciel; il est assis à la droite du Père. Il reviendra dans la gloire, pour juger les vivants et les morts; et son règne n'aura pas de fin. Je crois en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui donne la vie; il procède du Père et du Fils. Avec le Père et le Fils, il reçoit même adoration et même gloire; il a parlé par les prophètes. Je crois en l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique. Je reconnais un seul baptême pour le pardon des péchés. J'attends la résurrection des morts, et la vie du monde à venir. Amen. »

⁹¹⁸ Le théisme de Leibniz n'est pas un déisme, car son théisme est fondé sur une similitude entre l'entendement (« mind ») humain et celui de Dieu. Pour les anglo-saxons, le théisme sous-entend un dieu capable de penser, doté d'une volonté et d'une capacité d'agir, ce qui n'est pas le cas du déisme où il est plutôt question de force créatrice. Nous n'approuvons pas l'opinion de Bernard Cottret et de Pierre Lurbe que « ce mouvement [déiste] trouve son aboutissement dans l'Être suprême du dix-huitième siècle » (Bernard Cottret et Pierre Lurbe, « Déisme » dans : Pierre Gisel (directeur d'édition), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf et Genève, Labor et Fides, 1995, p. 350). Leur définition du déisme relève d'une religion naturelle dénuée des mystères et des rites qu'entretiennent les prêtres et les églises. D'après nous, le matérialisme des déistes (John Toland, Anthony Collins) est leur doctrine clef (à savoir le caractère éternel et incréé de la matière), à l'opposé de la pensée leibnizienne, qui insiste sur la nature divine et humaine et spirituelle et morale.

Nous avons établi que, selon les termes de l'historien anglais Charles Vereker : « Leibnizian optimism [...] rested upon a massive metaphysical assurance. »⁹¹⁹ L'optimisme leibnizien repose sur une assurance métaphysique inébranlable⁹²⁰.

3. Excursus : L'optimisme métaphysique de Leibniz

Nous avons vu que Leibniz était essentiellement métaphysicien⁹²¹. Pour lui, les soucis éthiques à propos des implications morales d'une théodicée étaient fermement subordonnés à l'impératif métaphysique de décrire et d'expliquer les relations de Dieu à l'univers.

Pour Leibniz, le pouvoir de Dieu n'est limité qu'en ce qu'il ne peut pas réaliser des impossibilités logiques ou métaphysiques. Dieu est le créateur de l'univers et pas seulement son architecte. Dieu crée par choix et non par nécessité. Pour Leibniz, les imperfections de l'univers ne sont produites que par une révolte ni angélique ni humaine ; elles sont métaphysiquement nécessaires pour garder sa différence avec Dieu. L'univers est le meilleur monde possible, aussi parfait qu'il pourrait être sans se fondre en Dieu, et aussi parfait qu'il pourrait être sans être pire.

⁹¹⁹ Charles Vereker, *Eighteenth-Century Optimism: A Study of the Interrelations of Moral and Social Theory in English and French Thought between 1689 and 1789*, Liverpool, Liverpool University Press, 1967, p. 29.

⁹²⁰ Nos accents sur la centralité de la justice et de l'immortalité de l'âme chez Leibniz ne sont pas partagés par toute opinion universitaire. Ainsi, Martine Gaudemar, dans *Le vocabulaire de Leibniz*, Paris, Ellipses, 2001, ne fait mention ni à la justice ni à l'immortalité de l'âme.

⁹²¹ Nous notons aussi que la pensée de Leibniz sur l'optimisme ne change pas du début de ses écrits (*Démonstrations catholiques*) jusqu'à la fin (*Théodicée*) : il considère la foi soumise à la raison ; il soutient l'immortalité de l'âme par raison morale (comme solution au problème du mal) ainsi que par raison métaphysique (comme conséquence logique de la nature spirituelle). Position très proche de Robespierre. Voir G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, édité par Leroy Loemker, Dordrecht, Kluwer Academic, 2^{ème} édition, 1969, pp. 49-53.

Dans la solution que Leibniz apporte au problème du mal⁹²², l'univers est créé à partir de l'Être (c'est-à-dire Dieu) et tout ce qui n'est pas être (c'est-à-dire le néant). En créant l'univers, Dieu fait une dilution volontaire de sa propre existence parfaite dans un calcul mathématiquement parfait du nombre binaire le plus parfait où un égale être et zéro égale néant. Cette création est forcée de produire le mal dans les catégories suivantes :

1. le mal métaphysique, ou la limite (qui est donc nécessaire pour tous les éléments de l'univers qui ne sont pas Dieu) ;
2. le mal moral, ou le péché ;
3. le mal physique, ou la souffrance.

Le mal métaphysique est le mal fondamental, dont les maux moraux et physiques découlent naturellement et inévitablement. Le mal métaphysique est manifestement négatif, une « *privatio boni* ». Les maux moraux et physiques qui en découlent sont donc aussi intrinsèquement négatifs. L'inévitable inclusion, par Dieu, du non-être dans l'univers explique son manque de perfection.

Même s'il y a des problèmes évidents avec l'explication de Leibniz, il reste attaché à sa description de l'univers formé en configuration binaire : le principe de raison suffisante et le principe du meilleur afin de produire le

⁹²² L'optimisme de Leibniz ne constitue pas un exemple isolé. Le dix-huitième siècle représente l' « âge d'or » de la théodicée, et principalement des solutions de Plotin à la question du mal. Celui-ci défendait la notion que le mal était au service d'un bien supérieur, une notion introduite à la pensée chrétienne par saint Augustin. La contribution de Leibniz est postérieure à *De origine mali* (1702, traduction anglaise 1731) de William King (1650-1729), archevêque anglican de Dublin, qui influença grandement *l'Essay on Man* (1732) de Pope. Elle est aussi antérieure à *Enquiry into the Cause and Origin of Evil* (1720) de John Clarke et à *Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1756) de Soame Jenyns. La théodicée de William King est très proche de celle de Leibniz. En effet, King divise le mal en « imperfection », « mal naturel » et « mal moral ». L'imperfection est la conséquence inévitable de la création du monde, puisque le monde ne peut égaler la perfection du créateur sans se fondre en lui. Leibniz ajoute un cadre mathématique à la théorie de King : Dieu a créé le meilleur ensemble de compossibles ; ces mondes possibles sont autant présents dans l'esprit de Dieu que les vérités mathématiques dans l'esprit de l'homme. L'optimisme de King et de Leibniz a aussi ses détracteurs, tout aussi empiriques dans leur force que l'événement du tremblement de terre de Lisbonne en 1755, qui fut à l'origine de leur opposition. Voir le *Candide* (1759) de Voltaire et les *Dialogues concerning Natural Religion* (1779) de David Hume.

meilleur monde possible. Le principe de la raison suffisante – une prémisse de base et non controversée de la science empirique, selon laquelle aucun événement ne se produit sans une cause suffisante à expliquer son apparition – explique pourquoi parmi les univers possibles infiniment nombreux, il n’y a qu’un seul et unique univers que nous expérimentons. Le principe du meilleur est l’application du principe de la raison suffisante à des vérités contingentes comme fonctions de la perfection divine, pour produire le meilleur monde possible. Le point de vue de Leibniz est simplement que le théisme implique que la création de l’univers par Dieu soit motivée et ne soit pas juste un acte aléatoire de volonté : le choix de Dieu parmi une infinité de possibilités implique une application de jugement rationnelle et parfaite. Par conséquent, la raison suffisante pour un univers créé par Dieu, plutôt qu’un univers sans but, existant par hasard, doit aboutir au meilleur monde possible.

Le lien entre le principe de la raison suffisante et le principe du meilleur, enraciné dans les motivations de Dieu pour créer l’univers, est essentiel à la théodicée de Leibniz. Sans lui, le principe de la raison suffisante appliqué à des phénomènes dans le monde ne produit que la vérité selon laquelle cet univers est déterminé logiquement d’une certaine façon, ce qui est manifestement vrai. Pour rendre cette façon « certaine » égale à une façon « bonne », plutôt qu’une façon « moralement indifférente », on a besoin d’un principe théiste du meilleur.

Le principe de la raison suffisante est une hypothèse hautement persuasive, ayant une force téléologique et psychologique considérable. Mais s’en servir, c’est placer la théodicée de Leibniz sur le terrain fermement *a posteriori*⁹²³. Ce débat empirique a une faiblesse empirique majeure : le problème du mal.

Leibniz, en essayant d’argumenter non pas juste *a posteriori* mais *a priori*

⁹²³ En effet, la théodicée de Leibniz se sert d’une analogie audacieuse mais peu évidente entre les propositions « l’interrelation des individus et des événements indique une harmonie universelle » et « Dieu existe ».

pour le meilleur monde possible, postule l'existence nécessaire d'un être parfait. Le débat de Leibniz est que tous les attributs parfaits sont logiquement « compossibles » (c'est-à-dire possibles ensemble) et compatibles parce qu'ils sont simples. Mais ceci est une hypothèse, non une preuve ; et cette non-preuve laisse Leibniz dans des difficultés insurmontables dans sa quête pour une théodicée *a priori*. Sa métaphysique est donc séparée de sa logique et ne devient qu'une intéressante structure hypothétique.

L'optimisme de Leibniz a un caractère programmatique. Pour Leibniz, le mal existe dans le monde, provenant en entier de la distinction métaphysiquement essentielle du Dieu parfait à partir de sa création. Mais pour Leibniz, le débat théiste classique selon lequel dans au moins un monde possible il y a un équilibre du bien et du mal ne doit pas être montré, parce que (étant donné ses présupposés métaphysiques) s'il existe quoi que ce soit, ce doit *a priori* être en fin de compte positif. L'optimisme de Leibniz devient naïf quand nous considérons que le meilleur monde possible est compatible avec l'univers comme étant principalement mauvais. Leibniz prétend simplement qu'en principe d'autres mondes possibles doivent être pires.

Le meilleur monde possible de Leibniz – hypothèse *a posteriori* reposant sur le principe de la raison suffisante – implique, comme faisant partie de son caractère programmatique et non empirique, l'immortalité de l'âme comme garante naturelle d'une justice ultime. En soutenant l'immortalité de l'âme, Leibniz s'écartait d'un espoir quelconque de « preuve » que le meilleur monde possible était actuel plutôt qu'hypothétique. Mais l'attachement de Leibniz à l'immortalité de l'âme était si fort qu'il sacrifia non seulement la preuve empirique mais aussi la démonstration logique à cette croyance métaphysique⁹²⁴.

⁹²⁴ Nous notons qu'Emmanuel Kant, bien qu'il est critique de la métaphysique leibnizienne, approuve les considérations morales de Leibniz. Voir W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1975 et 1997.

Chapitre 6 : Diffusion des idées de Leibniz dans la pensée de Robespierre

I. Premières éditions de Leibniz

A. R.E. Raspe, *Oeuvres philosophiques latines et françaises de Leibniz* (Amsterdam, 1765) et L. Dutens, *Leibnitii opera omnia* (Genève, 1768).

Alors que Robespierre a fait de franches et fréquentes allusions à Rousseau, il n'en fit pas de même avec Leibniz. La seule œuvre de Leibniz réellement diffusée au dix-huitième siècle était la *Théodicée*, écrite évidemment dans la langue de Robespierre et rééditée à de nombreuses reprises dans les décennies suivantes sa première publication en 1710. Plusieurs de ces rééditions furent imprimées à Paris⁹²⁵. Il est donc naturel de penser que Robespierre, à l'instar des avocats de son âge, aurait pu connaître, indirectement tout du moins et par son éducation générale, la *Théodicée*.

Après la mort de Leibniz en 1716, ses œuvres se diffusèrent en Europe grâce à Dutens, à Genève, qui recueillit ses œuvres, longtemps éparses, en six volumes. Pour compléter cette édition, il faut y joindre son *Commercium epistolicum*, sa correspondance mathématique et philosophique avec Bernouilli à Genève en 1745 en deux tomes ; un volume d'œuvres philosophiques, publiées par Raspe, à Amsterdam en 1765 (on y trouve les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*) ; et une foule d'ouvrages imprimés à diverses époques en Allemagne ou en France depuis Dutens : *Systema theologicum*, écrit en 1690 mais publié seulement en 1819 par Emery, et d'une manière plus complète par l'abbé Lacroix, avec une

⁹²⁵ Ainsi voir Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, Isaac Troyel, 1710, plusieurs rééditions à Paris.

traduction française d'A. de Broglie, à Paris en 1846 ; les écrits allemands publiés par Guhrauer à Berlin, 1830-1840 en deux volumes, et les *Nouvelles lettres et opuscules*, publiés par Foucher de Careil à Paris en 1854 et 1857. Foucher de Careil a entrepris une collection complète des œuvres de Leibniz en vingt-cinq volumes en 1860 et dans les années suivantes. On doit à l'abbé Emery l'*Esprit de Leibniz* de 1772.

Ceci pose problème puisqu'il est manifeste que les deux seules éditions disponibles en France au dix-huitième siècle étaient imposantes, coûteuses et confidentielles. Il s'agit des *Oeuvres philosophiques latines et françaises de Leibniz*, éditées by R.E. Raspe en 1765, et de *Leibnitii opera omnia*, éditée par L. Dutens en 1768. Rien ne nous donne à penser que Robespierre ait pu connaître ces œuvres.

B. *Esprit de Leibniz* (Jacques-André Emery, 1772)

En 1772, Jacques-André Emery* publia une édition populaire des œuvres de Leibniz, l'*Esprit de Leibniz*. Il s'agissait d'un résumé concis en deux petits volumes, publié à Paris et proposé à un prix raisonnable. Un élément nous pousse à penser que Robespierre eut bien accès à cet ouvrage au collège Louis-le-Grand. Nous savons que Robespierre connaissait personnellement Emery puisqu'il lui avait épargné la guillotine en 1794, arguant du fait qu'Emery pourrait se révéler « utile » par la suite⁹²⁶.

Voici les idées du résumé d'Emery influant sur le théisme fondamental. Les sources dont sont extraites ces idées sont mentionnées entre parenthèses.

Volume I

Athéisme (*Epistola prima ad Spizelium*) ;
Athées fanatiques ;
Origine de matérialisme (*Confessio fidei contra atheistas*) ;
Existence d'une première cause immatérielle (*Confessio fidei contra atheistas*) ;
Ancienneté du dogme de l'immortalité de l'âme (*Epistola 18 ad Kortholtum*) ;
Certitude d'une autre vie (*Nouveaux essais*) ;
Justice et providence de Dieu ;
Éternité des peines (*Théodicée*) ;
Sentiments des Chinois sur l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses après l'autre vie ;
Plan d'une théologie naturelle ;
Nécessité de punir le pécheur (*Epistola ad Placcium*) ;
Dieu législateur (*Epistola ad Bierlingium*) ;
Véritable piété (*septième lettre à M. l'évêque Thomas Burnet*) ;
Vertu désintéressée (*Jugement sur les œuvres de Shaftesbury*) ;
Conduite de l'homme s'il n'attend point d'autre vie (*Nouveaux Essais*) ;
Morales des athées (*Jugement sur les œuvres de Shaftesbury*) ;
Spectacles et fêtes (*Epistola 85 ad Fabricium*).⁹²⁷

⁹²⁶ Voir Irénée Noye, « Jacques-André Emery » dans : *Dictionnaire du Monde religieux dans la France contemporaine*, tome 9 (*Les Sciences religieuses, Le XIXe siècle 1800-1914*, sous la direction de François Laplanche), Paris, Beauchesne, 1996.

⁹²⁷ Jacques-André Emery, *Esprit de Leibniz, ou recueil de pensées choisies sur la religion, la morale, l'histoire, la philosophie, etc, extraites de toutes ses œuvres latines et françaises*, 2 tomes, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1772, tome I, pp. 457 et s.

Volume II

Développement de l'âme (*cinquième lettre à M. Remond de Montmort*) ;
Idées et vérités éternelles fondées dans l'existence de Dieu (*Nouveaux essais*) ;
Idées innées (*Nouveaux essais*) ;
l'âme pense toujours (*Nouveaux essais*) ;
Principes de la philosophie de Leibniz (la *Monadologie*).⁹²⁸

Certaines questions relatives au culte de l'Être suprême sont évoquées de manière récurrente : l'absurdité de l'athéisme et du matérialisme ; la prééminence de la croyance en l'immortalité de l'âme dans la chrétienté et la religion chinoise ; la justice et la providence divine (vue en particulier à travers la punition des péchés après la mort) ; la nature première de Dieu en tant que législateur ; la bonne conduite preuve de véritable piété ; la sagesse de la vertu ; la moralité néfaste de l'athéisme ; la destruction de la moralité humaine en l'absence de foi en l'immortalité. On trouve même un chapitre sur la conduite à tenir lors des festivals et cultes publics.

Il y a des similitudes entre les extraits choisis par Emery et l'obsession métaphysique de Robespierre dans son discours du 18 floréal an II, bien que la théorie selon laquelle Robespierre a lu Emery n'est que conjecturale.

⁹²⁸ Jacques-André Emery, *Esprit de Leibniz, ou recueil de pensées choisies sur la religion, la morale, l'histoire, la philosophie, etc, extraites de toutes ses œuvres latines et françaises*, 2 tomes, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1772, tome II, pp. 537 et s.

II. La bibliothèque de Robespierre

A. Inventaire de la bibliothèque de Robespierre

Dans leur étude de la bibliothèque privée de Robespierre⁹²⁹, Dominique Varry et Agnès Marcetteau-Paul mentionnent l'existence de 226 ouvrages, saisis par le citoyen Delassaux, commissaire du Bureau du domaine national de Paris ; Delassaux en donne le détail dans son « Inventaire des livres du condamné Robespierre aîné, rue Honoré no. 366⁹³⁰ ». Varry et Marcetteau-Paul déplorent également la perte de la bibliothèque de Robespierre, ainsi que des inventaires, brûlés en 1915 dans sa ville natale d'Arras, nous privant donc d'indications quant aux lectures de Robespierre avant 1791, date à laquelle il s'installa définitivement à Paris⁹³¹.

Varry et Marcetteau-Paul avancent des hypothèses intéressantes sur le contenu de cet inventaire. Il est remarquable qu'un inventaire de 226 livres, qui constituent certainement l'intégralité de la bibliothèque de Robespierre, ne fait part d'aucune œuvre de Rousseau ou de Voltaire. En fait, il ne mentionne aucune œuvre religieuse, mis à part *La philosophie divine appliquée à la liberté* (première édition en 1790 ; deuxième édition en 1793) de Jean-Philippe Dutoit-Membrini, un pasteur suisse⁹³². Varry et Marcetteau-Paul se sont également intéressées à *Des droits et des devoirs du citoyen* de

⁹²⁹ Voir Dominique Varry et Agnès Marcetteau-Paul, « Lectures de la Révolution », dans : *Histoires des bibliothèques françaises, tome III : Les bibliothèques de la Révolution et du XIXe siècle*, Paris, Promodis-Éditions du Cercle de la Librairie, 1991, pp. 85-97. Les commentateurs qui font allusion à la bibliothèque de Robespierre sont peu nombreux. Même Ernest Hamel, dans ses articles « La maison de Robespierre », Paris, Al. Charles, 1895, et « La maison de Robespierre — Réplique à Monsieur Victorien Sardou », Paris, Al. Charles, 1895, bien qu'il traite des détails de la maison Duplay, où Robespierre habitait, ne mentionne pas sa bibliothèque.

⁹³⁰ Voir Archives nationales : F17, 1196, no. 79 : 14 thermidor an III / 1^{er} août 1795. L'inventaire complète se trouve aux annexes de cette thèse. Nous avons visité les Archives nationales afin de vérifier les remarques de Varry et de Marcetteau.

⁹³¹ Varry et Marcetteau-Paul, *op. cit.*, p. 92. Robespierre demeure à Paris depuis 1791 ; c'est donc sa bibliothèque chez les Duplay dans la rue Honoré qui expose sa lecture quotidienne.

⁹³² Cependant, F. Ratineau fait allusion à une Bible annotée par Robespierre, qui a disparue.

Benoît Mably, à l'*Essay on Man* d'Alexander Pope, aux *Essays* de Francis Bacon et à l'*Essay concerning Human Understanding* de John Locke.

Nous compléterons l'analyse de Varry et Marcetteau-Paul avec les éléments suivants.

Nous ne disposons pas d'une liste complète des 226 livres de la bibliothèque de Robespierre en raison de la méthode utilisée par le citoyen Delassaux pour en faire le répertoire. Celui-ci avait l'habitude d'enregistrer les ouvrages majeurs, puis d'ajouter la mention « les autres ne méritant description »⁹³³. Nous sommes toutefois en mesure de confirmer l'absence d'œuvres de Rousseau dans la bibliothèque de Robespierre. En effet, dans le même carton aux Archives nationales figurent des inventaires de Delassaux qu'il fit pour plusieurs émigrés et condamnés dont les bibliothèques furent saisies par la Convention nationale. Parmi ceux-ci se trouvent des exemples de Delassaux faisant la liste d'œuvres de Rousseau avant d'employer la même formule « les autres ne méritant description »⁹³⁴.

La religion en tant que telle ne figurait donc pas dans la bibliothèque de Robespierre, celui-ci étant davantage préoccupé par la philosophie du droit. En plus des œuvres de Bacon, Fleury (fin juriste), Locke, Mably et Pope mentionnées par Varry et Mercetteau-Paul, la bibliothèque de Robespierre contenait plusieurs ouvrages de jurisprudence, dont *Principes de jurisprudence* et *La morale ramenée aux principes de la physique*. Robespierre n'était donc pas « religieux » dans un sens conventionnel. Sa religion, fortement liée à la philosophie du droit, se rapportait uniquement à des questions de justice suprême. Elle est en cela identique à la conception de Leibniz.

⁹³³ Voir Archives nationales, *ibid. et passim*.

⁹³⁴ Ainsi voir Archives nationales, F17, 1196, 69, 8 prairial an III, « Inventaire des livres de l'émigré de Rocquefeuille, rue Dominique, no. 1060, où ils ont été déposés par le citoyen Delassaux, commissaire de Bureau du domaine national de Paris » : « No 10 : La Nouvelle Héloïse, 4 vol. ; 7 vol des mélanges de J.J. Rousseau [...] No 19 : [...] les autres ne méritant description. »

Il est plus intéressant de remarquer que Robespierre possédait l'*Essay concerning Human Understanding* (1690) de Locke, une œuvre matérialiste, alors que Robespierre croyait ardemment en l'immortalité naturelle de l'âme. Nous pouvons donc en conclure que Robespierre se plaçait délibérément en opposition à Locke. Examinons maintenant les implications de la présence de l'*Essay* de Locke dans la bibliothèque de Robespierre.

B. L'Essay concerning Human Understanding de John Locke

L'Essay concerning Human Understanding de 1690⁹³⁵ (également appelée l'Essay) est l'œuvre épistémologique maîtresse de Locke. Locke croyait fermement que Dieu avait placé les hommes sur terre dans l'attente d'une vie après la mort. Son but dans l'Essay était ainsi de déterminer l'étendue des connaissances que l'homme a acquises grâce à Dieu et la manière dont l'homme doit utiliser son intelligence et sa compréhension du monde. Le postulat de départ de Locke est qu'aucune connaissance ou idée de l'homme, qu'elle soit éthique ou théorique, n'est innée. Ainsi, l'esprit de l'homme à sa naissance est comme « white paper / une ardoise vierge » (tabula rasa)⁹³⁶, et toutes les idées de l'homme, ainsi que toute la substance de la connaissance humaine, sont issues de l'expérience⁹³⁷. Les principes moraux ne sont jamais innés et il est ardu de les acquérir par la raison. Toutefois, les hommes n'ignorent pas leurs devoirs car ceux-ci sont énumérés dans la Bible⁹³⁸.

Dans l'Essay, Locke s'en prenait, entre autres, à l'immortalité naturelle de l'âme. En effet, Michael Ayers, grand spécialiste de Locke, décrit la démarche de Locke en ces termes : « Locke lançait une attaque sur la doctrine de l'immortalité de l'âme⁹³⁹ ». La meilleure défense de l'immortalité de l'âme de la part de Locke est décrite par Ayers de la manière suivante :

Another place at which Locke speaks of probability in this connection is at [Essay, II, xxvii, 25], where the wider context is concerned with immortality. He may have felt that (despite his own sceptical arguments) the possibility of immortality is better catered for by dualism than by materialism: so that, given the probable truth of

⁹³⁵ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, texte présenté par Peter Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.

⁹³⁶ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, texte présenté par Peter Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, (II, i, 2), p. 104.

⁹³⁷ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, texte présenté par Peter Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, (IV, iii, 6), pp. 539-543.

⁹³⁸ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, texte présenté par Peter Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, (I, iii, 25), pp. 82-83.

⁹³⁹ Michael Ayers, *Locke*, Volume II : « Ontology », Londres, Routledge, 1991, p. 254.

Christian revelation, dualism is that much more probable than materialism. But "that much", by his own reckoning, should be rather little.⁹⁴⁰

Locke a peu défendu la notion d'immortalité, à en juger par la réticence de son propos à ce sujet dans l'*Essay*.

Leibniz considérait comme dangereuse la théorie polémique de Locke à l'encontre des idées innées et était horrifié par son hypothèse de la matière pensante⁹⁴¹, car elles mèneraient inéluctablement au scepticisme et à l'athéisme. Pour Leibniz, l'âme est immatérielle et la notion d'idée innée est un pré-requis pour la doctrine qui affirme que l'âme pense toujours (la caractéristique essentielle de l'âme pour Descartes), ce qui implique surtout que l'âme est naturellement immortelle⁹⁴². Leibniz concédait que la matière pouvait être capable de perception grâce à un miracle⁹⁴³, mais il ne soutenait pas cette théologie et préférait croire que Dieu agissait toujours à travers l'ordre naturel des choses plutôt qu'à travers des miracles extraordinaires⁹⁴⁴. Nicholas Jolley décrit en ces termes l'opinion de Leibniz au sujet de la théorie de la matière pensante de Locke :

A proof which crucially required a dubious theological assumption about the manner of God's operation would seem neither elegant nor cogent.⁹⁴⁵

Toutefois, lorsque Leibniz s'oppose à Locke sa motivation réelle au sujet des idées innées, il souligne la vérité essentielle de l'immortalité de l'âme. Leibniz

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 302, note 59.

⁹⁴¹ Voir *Essay*, IV, iii, 6

⁹⁴² Voir Nicholas Jolley, *Leibniz and Locke: A Study of the "New Essays on Human Understanding"*, Oxford : Clarendon Press, 1984, p. 103.

⁹⁴³ Voir Leibniz, *Nouveaux essais*, Préface, *passim*.

⁹⁴⁴ La tendance lockéenne de considérer l'immortalité de l'âme comme relevant d'un miracle perpétuel de la part de Dieu reste enracinée dans la philosophie anglo-saxonne. Notons cette citation de Dewi Phillips, célèbre philosophe contemporain gallois : « Eternal life for the believer is participation in the life of God, and [...] this life has to do with dying to the self, seeing that all things are a gift from God, that nothing is ours by right or necessity. » – voir Dewi Phillips, *Death and Immortality*, Londres, Macmillan, 1970, pp. 54-55 ; thèse anti-leibnizienne.

⁹⁴⁵ Jolley, *op. cit.*, p. 105.

n'accepte pas la théorie d' « ardoise vierge » de Locke, car elle est incompatible avec l'immatérialité et l'immortalité de l'âme. Citons encore Jolley :

For Leibniz, there are conceptual connections between immortality, consciousness and the capacity for knowledge of necessary truths.⁹⁴⁶

Ce qui signifie que Leibniz jugeait fragile la justice éternelle sans la doctrine de l'immortalité naturelle de l'âme.

Certaines études contredisent notre insistance sur l'opposition de Leibniz à Locke fondée sur un désaccord au sujet de l'immortalité⁹⁴⁷. Pourtant, elle semble être la clé pour comprendre les transformations du dualisme cartésien par Leibniz, où il distingue âmes animales et humaines dans le but d'introduire la promesse de justice éternelle pour les hommes. Pour Leibniz, la différence entre esprit immortel et âme indestructible (une distinction que n'avait pas identifié Descartes) est que l'esprit rationnel est prédisposé à des besoins de justice⁹⁴⁸. Par opposition, l'âme immortelle selon Descartes est, pour Leibniz, moralement inutile ; seule l'adjonction de la mémoire et de la conscience de la justice peuvent mener à l'immortalité⁹⁴⁹.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁹⁴⁷ Voir Stuart Brown, « Soul, Body and Natural Immortality », *Monist* (81:4), 1998, p. 573 et s. : « Leibniz is rarely mentioned in modern discussions of immortality. » *Ibid.*, p. 584. – Cependant, Brown admet que le but des *Nouveaux essais* est de soutenir l'immortalité de l'âme : voir *ibid.*, p. 588, Note en bas de page 30. Pour Brown, le meilleur endroit dans l'œuvre de Leibniz de voir ses propos sur l'immortalité est le paragraphe 8 du *Système nouveau*.

⁹⁴⁸ Voir Leibniz, *Théodicée*, paragraph 89, pour une exposition de ce point.

⁹⁴⁹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, tome IV, 1965, p. 301.

*Selon Descartes*⁹⁵⁰ :

Hommes	Animaux / Végétaux / Minéraux
Esprit	Corps
Indestructible	Destructible

Selon Leibniz :

Hommes	Animaux ⁹⁵¹	Végétaux/Minéraux
Sens, Raison	Sens	Insensible
Esprit	Ame	Monade simple
Immortels	Indestructibles	Indestructibles

Si la vision de l'immortalité de Leibniz est différente de celle de Descartes, elle l'est davantage encore de celle de Locke. Pour ce dernier, l'âme est matérielle et la vie après la mort est un don divin miséricordieux mais finalement incompréhensible. Leibniz enseigne résolument le contraire :

[For Leibniz] Natural immortality was not founded on a substantial soul which could exist in a disembodied state. It was founded on the possibility of radical transformations of things in the natural order. (A

⁹⁵⁰ Nous notons que, longtemps avant Leibniz et Rousseau, Descartes propose l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme comme le théisme essentiel : « J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie : car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps ; certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle. » (« Lettre à messieurs les doyens et docteurs de la sacrée Faculté de théologie de Paris », préface aux *Méditations* de 1641. Voir René Descartes, *Oeuvres et Lettres*, Textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard, 1953, p. 257.) – Nous notons également que Descartes change le titre des *Méditations*. La première édition (Paris, Soly, 1641) est intitulée *Méditations sur la philosophie primaire, dans laquelle est démontrée l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme*. La deuxième édition (Amsterdam, Elzevier) montre la préoccupation croissante chez Descartes dans l'univers considéré comme étant mécanique : *Méditations sur la philosophie première, dans lesquelles sont démontrées l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps*. Voir Descartes, *op. cit.*, p. 255. La différence principale entre les conceptions cartésienne et leibnizienne de l'immortalité naturelle de l'âme se trouve dans l'insistance chez Leibniz du lien entre l'immortalité et la justice divine, et non seulement comme conséquence naturelle de l'immatérialisme de l'esprit humain.

⁹⁵¹ Pour la distinction chez Leibniz entre les hommes et les animaux, voir Jonathan Bennett, *Learning from Six Philosophers*, Oxford, Oxford University Press, 2001, tome 1, *Descartes, Spinoza, Leibniz*, pp. 286-311 : « Animals that think ».

VI vi 58; RB 58.)⁹⁵²

De même :

Locke's view of the resurrection was that God reconstitutes the bodies of dead souls and restores all their memories. Remembering, according to Locke, involves extending our consciousness over past events and actions and we *are* the persons who witnessed those events or performed those actions to which our consciousness can extend. In the *New Essays* Leibniz offers a *reductio ad absurdum* argument against this view. He gives a purely hypothetical example of an alternative universe where there is a counterpart for every person in this universe - with exactly similar appearances and consciousness. Locke is committed to saying that they are numerically identical, which would be "a manifest absurdity" (A VI, vi, 245/RB 245) since *ex hypothesi* the alternative universe is not the same as ours, nor is any of its inhabitants also an inhabitant of our universe. [...] Leibniz's point is that Locke cannot distinguish between reviving a dead person (with memories and all) and making a copy of that person.⁹⁵³

Leibniz se consacre entièrement à l'immortalité naturelle, non pas pour l'immortalité elle-même, ni en tant qu'illustration de la longévité humaine⁹⁵⁴, mais pour l'établissement total et définitif de la justice⁹⁵⁵.

⁹⁵² Stuart Brown, « Soul, Body and Natural Immortality », *Monist* (81:4), 1998, p. 573 et s, p. 581.

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 584.

⁹⁵⁴ Voir l'analyse de A.W. Moore dans « Williams, Nietzsche, and the Meaninglessness of Immortality », dans *Mind*, Vol. 115, avril 2006, p. 311 et s. Moore s'intéresse à la critique de l'immortalité de l'âme par Williams, et particulièrement le fait que vivre l'immortalité serait d'un grand ennui. (Voir Bernard Williams, « The Makropolis Case : Reflections on the Tedium of Immortality », dans *Problems of the Self : Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 82-100.) Thomas Nagel répond à Williams avec son célèbre raisonnement logique qui dit que, à un instant précis, je préférerais vivre une autre semaine que mourir dans cinq minutes ; par extension, cette thèse est valable pour tout instant donné, et l'immortalité ne peut donc pas être ennuyeuse. (Voir Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.) Ce débat stérile envisage l'immortalité comme une expérience physique. Leibniz élude le problème de l'ennui en associant l'immortalité au seul besoin de justice éternelle.

⁹⁵⁵ La position métaphysique de Leibniz rend le dualisme, sous jacent à sa croyance en l'immortalité naturelle de l'âme, plus facile à défendre. Il existe une vaste littérature touchant la philosophie de l'esprit, et en particulier la critique du dualisme. En effet, nous observons que la défense de l'immortalité trouvent sa place à côté de la défense du dualisme. Paul Edwards souligne que : « Believers in survival of the disembodied mind are committed to dualism. [...] If dualism is true it does not by any means follow that human beings survive as disembodied minds or in any way whatever. The question, however, then remains open. If dualism is false, on the other hand, the theory of disembodied survival does not even get off the ground. » Voir Paul Edwards (éditeur),

C. Le rejet de Locke par Robespierre : le culte de l'Être suprême

Il est de fait que Robespierre, à travers son attachement indéfectible à l'immortalité naturelle de l'âme humaine, s'opposait au Locke dont l'*Essay* figurait dans sa bibliothèque⁹⁵⁶. De même, Leibniz était l'adversaire de Locke au sujet de la croyance en l'immortalité de l'âme. Toutefois, nous ne pouvons pas en tirer la conclusion trop hâtive que l'opposition de Robespierre à Locke était inspirée uniquement par sa lecture de Leibniz. Josiane Boulade-Ayoub déclare que c'est l'opposition de Rousseau à Locke qui fut ensuite reprise par Robespierre⁹⁵⁷. Certes, Rousseau avait combattu la vision d'Helvétius et

Immortality, New-York, Prometheus Books, 1997, p. 23. – En général, le dualisme peut être défendu sur le terrain de la subjectivité intime, de l'intention, et de l'immatérialisme de l'esprit :

1. *La subjectivité intime*. Les états de conscience sont directement accessibles aux ceux qui en ont l'expérience et non pas aux autres. Il n'est pas nécessaire d'examiner sa conduite, ni sa condition physique, ni l'état mentale pour savoir, que l'on aime pas les bananes, que l'on peut voir le soleil par la fenêtre, ou que l'on a mal aux dents. En outre, on peut simuler facilement devant les autres, qu'on n'aime pas les bananes, qu'on ne peut pas voir le soleil par la fenêtre et qu'on n'a pas mal aux dents. Cette caractéristique de la subjectivité intime n'est pas à l'évidence compatible avec le comportementalisme ni avec les autres critiques matérialistes du dualisme reposant sur le comportement.
2. *L'intentionnalité*. De nombreux états mentaux ont un but, autrement dit, ils expriment une intention. Je regarde par la fenêtre pour voir le soleil. J'éprouve un malaise quand je dois manger une banane, un fruit que je déteste. Je crains d'avoir mal aux dents demain. Nos états mentaux se rapportent fréquemment aux objets ordinaires (positifs ou négatifs), au-delà de ce qu'ils sont. Il est impossible de savoir pourquoi des objets ordinaires (par exemples, les neurones du cerveau), peuvent le faire ; les neurones sont des neurones, ils ne représentent que des neurones et rien d'autre.
3. *L'immatérialisme de l'esprit*. Si le matérialisme était vrai, les états mentaux seraient réellement matériels ; ils auraient une masse, une taille, une forme et un lieu. Mais, il semble absurde de dire qu'une pensée pèse un certain poids, où qu'elle voyage d'un lieu à l'autre. Une pensée n'est pas « dans le cerveau » de la même façon qu'un neurone est « dans le cerveau ». Un neurone est physiquement mesurable ; une pensée ne l'est pas. L'idée que tout ce qui existe doit avoir un lieu dans l'espace est un préjugé empiriste. Les états mentaux n'ont pas de lieu ; ils existent, mais à la lettre ils n'existent nulle part.

Le dualisme affirme que les thèses (1), (2) et (3) ci-dessus ne s'expliquent que si l'on soutient que l'être humain est à la fois un corps et un esprit, que cet esprit possède des attributs radicalement différents de ceux du corps, et qu'il est connaissable seulement en première personne et pour celle-ci. Naturellement, ce dualisme s'expose à de fortes critiques philosophiques. Mais la plupart avancent un élément empirique, que le pur rationalisme de Leibniz évite.

⁹⁵⁶ Nous ajoutons qu'il y a une opposition de Locke et de Robespierre bien évidente sur le plan politique : Locke fait place essentielle à la prérogative royale, ce qui n'est la position robespierriste.

⁹⁵⁷ Josiane Boulade-Ayoub, « L'Être suprême et son Vicaire » dans : Robert Thiery, éditeur, *Rousseau, l'Emile et la Révolution*, Paris, Universitas, 1992, pp. 209-226.

des Encyclopédistes selon laquelle la liberté, la volonté et le jugement étaient des facultés humaines distinctes et que les volontés et la pensées n'étaient que le fruit de nos sensations. Rousseau combattait aussi, mais occasionnellement, la théorie de la matière pensante de Locke⁹⁵⁸.

Cependant, le refus systématique et catégorique de Robespierre d'accepter une quelconque alternative à la notion selon laquelle l'existence humaine implique l'immortalité naturelle de l'âme est typiquement leibnizienne. Nous pouvons même avancer que, si Robespierre a emprunté ses idées sur ce sujet à Rousseau, alors il les a également empruntées, bien qu'indirectement, à Leibniz. Les similitudes entre les doctrines de Leibniz et de Robespierre quant à l'immortalité de l'âme par souci de justice ne nous permettent pas d'avancer d'autres interprétations.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 218.

III. L'influence de la théologie de Leibniz sur la religion de Robespierre : Dieu comme garant de la justice naturelle et éternelle

A. Introduction

Une idée répandue chez les chercheurs veut que le culte de l'Être suprême soit très proche de la « Profession de foi du vicaire savoyard » de Rousseau. Comme Rousseau, Robespierre pensait qu'une révolution des sentiments religieux était essentielle à l'achèvement de la Révolution française, jusque-là matérielle. Dans sa théologie, Robespierre était entièrement fonctionnaliste. Ainsi, l'objectif du culte de l'Être suprême était de cimenter l'unité nationale, et cela représentait une fin en soi. La thèse selon laquelle Robespierre doit tout à Rousseau est souvent associée à celle qui affirme que Robespierre visait la dictature de la France :

[The culte de l'Être suprême] was the perfect symbol of the reign of Robespierre in this respect, in the sense that behind its rhetoric of transparency there lay concealed a despotic will to power.⁹⁵⁹

Seule une lecture superficielle du discours de Robespierre permet d'affirmer que ces deux motivations constituent la mise en pratique légale de la philosophie de Rousseau dans une dictature personnelle. En effet, Gregory Dart ne peut justifier sa position que parce qu'il ignore l'insistance constante de Robespierre sur la justice.

Nous avons étudié les différences entre la philosophie de Rousseau et celle de Leibniz, en particulier parce que toutes deux concernent les doctrines de Dieu et de l'immortalité de l'âme, les seules doctrines que Robespierre considérait comme essentielles au culte de l'Être suprême. Résumons les

⁹⁵⁹ Voir Gregory Dart, *Rousseau, Robespierre and English Romanticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 115. L'opinion de Dart semble empruntée d'Helen Maria Williams, *Memoirs of the Reign of Robespierre* (1795).

différences réelles entre Rousseau et Leibniz quant à la religion :

(1) Le but de la religion

Rousseau :

1. la religion individuelle de la « profession de foi » est juste car elle offre consolation ;
2. la religion publique du *Contrat social* est juste car elle régit la société.

Leibniz :

1. la religion doit avoir une dimension publique et être accessible au plus grand nombre, sinon elle n'est qu'une illusion individuelle ;
2. cette dimension publique implique une justice individuelle pour tout esprit humain.

(2) La nature de la justice

Rousseau :

1. la justice n'est qu'une question secondaire ;
2. l'immortalité de l'âme est vraie pour des raisons qui relèvent du sentiment de l'individu ;
3. le langage théologique a un sens double selon qu'il s'applique à Dieu ou à l'homme.

Leibniz :

1. la justice est une question capitale ;
2. l'immortalité de l'âme est vraie, par nature et, en fait, par nécessité ;
3. le langage théologique est univoque dans son usage vis-à-vis de Dieu et de l'homme, afin d'éviter la tyrannie divine de lois arbitraires (c'est-à-dire, la justice est universelle dans sa compréhension et son application, sinon elle est inutile).

Nous remarquons que, en ce qui concerne les thèmes du but de la religion et de la nature de la justice, Robespierre semble plus proche de Leibniz que de Rousseau. Cette conclusion ne prend tout son sens que si nous considérons que les discours de Robespierre reflètent davantage ses propres croyances

que les détails de la liturgie de la fête de l'Être suprême imaginée par l'athée David.

B. La proximité intellectuelle de Leibniz et Robespierre

Robespierre semble proche de Leibniz dans trois domaines précis :

1. l'attachement à la métaphysique ;
2. la défense d'une religion universaliste de la justice ;
3. l'engagement en faveur d'une théodicée radicale.

1. L'attachement de Robespierre à la métaphysique

La métaphysique est profondément ancré dans l'immense œuvre de Robespierre. Le dernier se considérait capable de commenter longuement des sujets sur lesquels il n'avait aucune connaissance pratique, en raison du fait qu'il préférait débattre de généralités plutôt que de cas particuliers. Le discours de Robespierre « Sur les droits des princes possessionnés d'Alsace⁹⁶⁰ » est une illustration classique de cette tendance. Lorsqu'on lui demande alors quelle connaissance il a du traité de Westphalie ou du contexte politique en Alsace, il répond qu'il n'en a aucune, mais qu'il n'en a guère besoin car seuls les principes en jeu sont nécessaires⁹⁶¹.

Pour être plus précis, la métaphysique est particulièrement manifeste chez Robespierre lorsqu'il aborde des questions touchant à la justice. Dans deux discours qui paraissent remarquablement modernes, « Sur l'abolition de la peine de mort⁹⁶² » et « Sur les droits politiques des hommes de couleur⁹⁶³ », sa passion pour la justice le pousse à prendre une position très libérale par

⁹⁶⁰ Robespierre, *Oeuvres*, Tome VI, pp. 231 et s.

⁹⁶¹ *Ibid.*, pp. 231 et s.

⁹⁶² Robespierre, *Oeuvres*, Tome VII, pp. 432 et s.

⁹⁶³ *Ibid.*, pp. 727 et s.

rapport à l'abolition de la peine de mort ainsi qu'à les droits des Noirs. On pourra critiquer sa volte-face sur la question de la peine de mort quelques temps après, mais cela n'enlève rien à sa grande capacité à parler et à agir en s'appuyant sur des positions entièrement conceptuelles et non-empiriques⁹⁶⁴.

A cet égard, l'avocat Robespierre ressemble fortement au juriste Leibniz, de par son rationalisme, bien plus qu'à Rousseau.

2. Robespierre, défenseur d'une religion universelle de la justice

Dans le discours chrétien, il est communément accepté que l'humanité souffre d'un problème fondamental, le péché. La solution du péché réside dans le ministère de Jésus-Christ, par le biais de son Eglise. Cela implique la subordination des fidèles à un clergé. Il y a un particularisme à la fois dans le diagnostic et dans le remède, puisque les textes chrétiens ainsi que les institutions chrétiennes se considèrent les porteurs de la vérité.

Face à de telles structures religieuses et de telles perspectives, la tentation, dans une période révolutionnaire comme l'a connue la France à la fin du dix-huitième siècle, serait de tout rejeter en bloc. Repousser la vision d'un monde chrétien reviendrait à aborder les problèmes de l'humanité en termes entièrement séculiers.

⁹⁶⁴ Il est crucial pour la compréhension de la théologie de Leibniz de voir qu'il ne s'expose pas à des critiques empiristes, à cause de sa distinction nette entre physique et métaphysique. Il défend le théisme sur le seul terrain de la métaphysique. C'est un point étudié par Nelson Pike dans sa défense de la théodicée de Leibniz. Pike affirme qu'il n'existe pas de preuve logique que le mal et le théisme soient incompatibles ; c'est pourquoi sa démonstration concerne la valeur des métaphysiques théistes. Leibniz soutient que la croyance théiste peut être incluse dans la métaphysique et que si cette inclusion est rationnelle, alors elle est légitime. Mais, si l'on déplace l'argument du terrain de la métaphysique sur le terrain scientifique (par exemple, en avançant un raisonnement *a posteriori* démontrant que le théisme est une meilleure explication du mal que le matérialisme), alors le théisme est vite compromis, parce que l'univers empirique ne cède pas facilement aux raisons du théisme. Leibniz évite scrupuleusement de transgresser les limites du terrain empirique et maintient sa défense métaphysiquement : sa théologie est prudemment métaphysique et ne prétend pas être scientifique. Voir l'exposé du débat dans : Robert Kane (éd.), *Free Will*, Oxford, Blackwell, 2002, *passim*.

La principale difficulté à laquelle la France devait faire face en 1793 était une conjonction de guerre civile dans le pays et de mouvements ennemis aux frontières. La solution à ces problèmes ne pouvait pas être sacerdotale. En effet, la France révolutionnaire avait bien tenté d'instaurer une Eglise catholique nationale, mais celle-ci fut réprouvée par le peuple, soit parce que l'Eglise réfractaire, fidèle au pape, était soupçonnée de trahison, soit parce que l'Eglise constitutionnelle, assez fidèle à la République, était considérée comme faible, divisée et désirant se réconcilier avec la papauté. Au contraire, les solutions étaient plutôt militaires et politiques. Le culte de la Raison constituait la tentative, par les radicaux français, de réduire tous les problèmes religieux à des problèmes nationaux. Cependant, le culte de la Raison souffrait d'inconsistance, d'un certain traditionalisme, d'un manque de cohérence dans son concept et, dans les faits, d'un évident manque de popularité.

On peut considérer le culte de l'Être suprême de Robespierre comme un compromis entre le catholicisme et le matérialisme laïc. D'après lui, les problèmes dont souffre l'humanité ne sont ni exclusivement religieux (le péché), ni exclusivement politiques (la guerre civile et l'invasion), mais résident dans les questions existentielles fondamentales d'injustice, de souffrance, de chagrin et de manque d'autonomie individuelle. Robespierre propose une solution formulée en termes métaphysiques : Dieu, la divine providence, l'immortalité de l'âme, la bonté suprême d'un monde sous l'égide d'un créateur et d'un juge bienveillant. Il s'agit de principes religieux universels qui évitent délibérément de la terminologie particulière chrétienne.

3. L'engagement de Robespierre en faveur de la théodicée radicale

Le culte de l'Être suprême est manifestement une incursion dans la théodicée. Il propose une solution aux problèmes de la France en 1794, qui inclut la mise en avant des victoires militaires françaises, de la supériorité

théorique du nouveau système républicain sur la tyrannie monarchiste à laquelle il s'est substitué, des libertés du citoyen, et des besoins existentiels de tout être humain dans sa recherche de la justice suprême, du sens ultime et de la vie *post mortem*.

On voit émerger ici une idée leibnizienne récurrente, celle de la justice naturelle suprême. Tous ces éléments démontrent qu'il s'agit d'une théodicée ingénieuse qui a compris, même en dépit de la menace politique et du bouleversement social qui régnaient lors de la Révolution française, la nécessité d'aborder des questions humaines universelles au sujet de la justice suprême. La gravité avec laquelle Robespierre aborde ces questions ainsi que son parti pris pour l'immortalité de l'âme, qu'il présente comme une réponse divine au malheur humain, indiquent l'influence des idées de Leibniz dans le culte de l'Être suprême.

Le culte de l'Être suprême n'a pas besoin d'une doctrine de Dieu riche et généreuse, mais seulement d'une garantie divine de justice naturelle et éternelle. A cet égard, il est fondamentalement leibnizien.

C. Les liens pratiques qui unissent Leibniz et Robespierre

Ces trois thèmes, qui semblent rapprocher Robespierre de Leibniz, peuvent paraître convaincants d'un point de vue théorique, puisqu'il y a effectivement une réelle proximité de leurs concepts, mais ils sont inexploitablement en pratique du fait qu'aucun lien physique direct n'est démontré entre l'œuvre de Leibniz et la pensée de Robespierre. Par contre, nous savons que Robespierre connaissait non seulement l'œuvre de Rousseau, mais également Rousseau en personne.

Il faudra donc accepter que nous sommes ici, non pas dans le domaine de la preuve, mais dans celui des possibilités et des probabilités. Il est clair que

Leibniz était une figure intellectuelle très importante à la fin du dix-septième siècle et au début du dix-huitième, et que la diffusion de ses idées en France était assurée avant le milieu du dix-huitième siècle. Robespierre a donc probablement été confronté à ses idées.

En outre, nous savons que Rousseau lui-même connaissait l'œuvre de Leibniz. Par conséquent, le simple fait que Robespierre lisait Rousseau pouvait l'exposer, indirectement, aux idées de Leibniz⁹⁶⁵.

Nous avons constaté que la bibliothèque personnelle de Robespierre ne contenait aucun ouvrage de Rousseau mais que, par contre, y figurait l'*Essay concerning Human Understanding* de Locke. Le fait que Robespierre avance des idées opposées avec tant de véhémence à celles de Locke au sujet de l'immortalité naturelle de l'âme tend à prouver que Robespierre était influencé par des idées anti-lockéennes. Cette influence dans la culture européenne à partir du milieu du dix-huitième siècle était, par excellence, celle des *Nouveaux essais* de Leibniz. D'une manière ou d'une autre, Robespierre a assimilé l'œuvre de Leibniz.

Enfin, le culte de l'Être suprême démontre largement que Robespierre est plus proche des théories de justice divine et de l'immortalité de l'âme de Leibniz que de Rousseau.

⁹⁶⁵ En dehors de son analyse de l'origine du mal dans la *Lettre à Voltaire*, Rousseau ne montre aucun lien intime avec l'œuvre de Leibniz. Voir Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome I, p. 237 (*Les confessions*) ; tome II, p. 1128 (*Verges de Madame de Warens*) ; et tome III, p. 92 (une éloge brève à Newton et à Leibniz) pour quelques petites références en passant. Il faut chercher dans le sens général de l'œuvre de Rousseau pour trouver des thèmes leibniziens. Ainsi, André Robinet : « Le travail de Rousseau sur le concept d'ordre lors de la rédaction de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* prouve la puissance de sa réflexion sur ces thèmes centraux discutés par Leibniz et Malebranche. » – De même : « Le 'j'existe, mais il existe d'autres êtres' déborde le cartésianisme en faveur des remarques anti-cartésiennes de Leibniz, qui n'est jamais cité par le Vicaire. » Voir André Robinet, « Leibniz » dans : Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 502. Robinet affirme notre théorie que le monde rousseauiste relève moins de l'ordre que le monde leibnizien : « Mais là encore la rupture avec le leibnizianisme s'effectue quand Rousseau tranche entre l'ordre de la nature, qui n'est qu'harmonie et proportion, et ordre du genre humain qui n'offre que confusion et désordre. » *Ibid.*, p. 502.

CONCLUSION

Chapitre 7 : Conséquences historiques

I. La loi du 22 prairial an II⁹⁶⁶

A. La Terreur

Bien que le Tribunal révolutionnaire fût créé le 10 mars 1793, et que la loi du 19 mars 1793 décrétât la peine de mort sous 24 heures pour les coupables de la nouvelle catégorie des « crimes politiques », la Terreur ne débuta réellement que le 5 septembre 1793, lorsque la Convention nationale, envahie par les sans-culottes parisiens, décréta des mesures exceptionnelles afin d'assurer la sécurité de la République : l'arrestation de suspects, l'assainissement des Comités de surveillance, la création d'une armée révolutionnaire forte de 6 000 hommes et de 1 200 canoniers chargés de la réquisition des céréales et garantissant la libre circulation des biens de et vers Paris. La loi du 17 septembre 1793 fut suivie de l'emprisonnement de près d'un demi million de personnes entre septembre 1793 et août 1794. Après le discours de Saint-Just du 10 octobre 1793, le Terreur devint partie intégrante du « gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix ». Le rapport de Billaud-Varenne du 28 brumaire an II / 18 novembre 1793 mena au décret-général du 14 frimaire an II / 4 décembre 1793 et à son interprétation par Robespierre le 5 nivôse an II / 25 décembre 1793. Ce procédé instaurait une centralisation de la Terreur dans les mains du Comité de Salut public.

⁹⁶⁶ Pour le texte de la loi du 22 prairial, voir *Gazette nationale, ou le Moniteur universel*, No. 264, 24 prairial an II / 12 juin 1794, pp. 1074-1075.

Le Comité de Salut public rappela plusieurs représentants en mission dont les exactions étaient jugées trop brutales (à savoir Carrier, Barras, Fréron et Tallien). Des factions au sein même de la Convention nationale furent éradiquées avec succès. L'armée républicaine française remporta des victoires décisives et sécurisa les frontières. Paradoxalement, c'est dans ce contexte de sécurité nationale croissante que fut votée la loi du 22 prairial an II / 10 juin 1794 instaurant la « Grande Terreur ».

Deux théories majeures expliquent l'avènement de la loi du 22 prairial. La première, de Claude Mazauriac, explique la loi comme étant une réaction démesurée face à des menaces relativement futiles à l'encontre du pouvoir jacobin⁹⁶⁷. D'après cette analyse, les événements à l'origine de la loi du 22 prairial étaient insignifiants comparés au succès total de la République : le 1^{er} prairial, un homme du nom d'Admirat tenta d'assassiner Collot d'Herbois ; puis, le 4 prairial, une jeune femme nommée Cécile Renault, armée d'un canif, fit une timide tentative afin d'approcher Robespierre. Toutefois, ces faits déclenchèrent des grands mouvements de ferveur, comparables à ceux qui succédèrent l'assassinat de Marat le 13 juillet 1793. C'est avec le soutien inconditionnel de Robespierre que Couthon rédigea la loi du 22 prairial.

La deuxième explication à la loi du 22 prairial, due à Georges Lefebvre, la voit comme la suite logique de la violence révolutionnaire ; il s'agit d'une simple action répressive parmi d'autres qui furent perpétrées après 1789 tant par les royalistes que par les républicains. D'après cette théorie, Couthon avait déjà rédigé cette loi avant la tentative d'assassinat de Collot d'Herbois et Robespierre⁹⁶⁸. Patrice Gueniffey avance une explication supplémentaire. Pour lui, la loi du 22 prairial est la conséquence principale du chaos administratif causé par la décision de Paris du 8 mai 1794 de supprimer les tribunaux révolutionnaires dans les départements. L'afflux consécutif de suspects provinciaux amenés à Paris pour y être jugés provoqua le blocage

⁹⁶⁷ Voir Claude Mazauriac, *Jacobinisme et Révolution*, 1984, *passim*.

⁹⁶⁸ Voir Georges Lefebvre, « Sur la loi du 22 prairial an II », dans : *Annales historiques de la Révolution française*, 1951, pp. 225-256.

des institutions judiciaires, ce que la loi du 22 prairial corrigea de manière brutale⁹⁶⁹.

Mais quelles que soient ses causes immédiates, la loi du 22 prairial fut ratifiée en bonne et due forme par la Convention nationale. Le texte intégral se trouve dans l'annexe V. En voici les articles principaux :

La Convention nationale, après avoir entendu le rapport du Comité de Salut public, décrète :

I. - Il y aura au Tribunal révolutionnaire un président et trois vice-présidents, un accusateur public, et douze juges.

IV. - Le Tribunal révolutionnaire est institué pour punir les ennemis du peuple.

V. - Les ennemis du peuple sont ceux qui cherchent à anéantir la liberté publique, soit par la force, soit par la ruse.

VII. - La peine portée contre tous les délits dont la connaissance appartient au Tribunal révolutionnaire est la mort.

IX. - Tout citoyen a le droit de saisir et de traduire devant les magistrats les conspirateurs et les contre-révolutionnaires. Il est tenu de les dénoncer dès qu'il les connaît.

Avec cette loi, la Révolution devint incontrôlable. La nécessité de fournir la preuve d'un crime fut abolie, de même que la présence de l'avocat de la défense. Comme l'écrivait Mazauriac, « Le tribunal ne pouvait que prononcer la mort ou l'acquittement selon l'intime conviction du juge »⁹⁷⁰. L'accusateur public, Fouquier-Tinville, recevait des délations en provenance directe du Bureau de police du Comité de Salut public ou du Comité de Sûreté générale. Les résultats furent stupéfiants. En effet, durant les quinze mois qui suivirent son installation en mars 1793, jusqu'au 22 prairial, le Tribunal révolutionnaire guillotina 1 251 personnes. En l'espace de six semaines, entre le 22 prairial et la chute de Robespierre le 9 thermidor, ce tribunal fit

⁹⁶⁹ Voir Patrice Gueniffey, *La politique de la Terreur*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 278-282.

⁹⁷⁰ Voir Albert Soboul, *op. cit.*, p. 1022.

guillotiner 1 376 personnes⁹⁷¹. Cette répression visait presque exclusivement Paris. L'ironie voulut que la loi du 22 prairial fût utilisée afin d'amener Robespierre et cent six de ses collaborateurs et partisans à l'échafaud durant les trois jours qui suivirent le 9 thermidor. Elle fut abolie le 14 thermidor an II / 1^{er} août 1794, marquant ainsi la fin de la Terreur jacobine. La terreur demeura néanmoins une arme durant la Révolution française. Le dépeuplement des prisons françaises suite à l'abolition de la loi du 22 prairial alimenta la poussée de la Terreur blanche, lorsqu'en floréal an III / mai 1795, des massacres de sympathisants jacobins présumés eurent lieu à Lyon, suivis d'événements similaires majeurs à Marseille le 17 prairial an III / 5 juin 1795. La répression contre la Terreur blanche commença réellement en messidor an III / juin 1795. A la fin de l'été 1795, le sud-est de la France avait retrouvé son calme⁹⁷².

B. Analyse de la loi du 22 prairial

La loi du 22 prairial ayant été promulguée seulement deux jours après la fête de l'Être suprême, il est facile de comparer son idéologie avec celle de cette fête. De l'avis de la plupart des historiens, la fête de l'Être suprême et la loi du 22 prairial ne sont que les deux aspects d'un même totalitarisme, et constituent toutes deux des preuves indéniables de la soif de pouvoir dictatorial de Robespierre.

Toutefois, une autre vision de la loi du 22 prairial s'offre à nous. Admettons tout d'abord que la loi du 22 prairial est sans nul doute une loi répressive. Ajoutons qu'il s'agit d'un phénomène inspiré de la philosophie de Rousseau.

⁹⁷¹ Ces statistiques sont de Mazauriac (qui lui-même se sert d'Henri Wallon, *Histoire du Tribunal révolutionnaire de Paris*, Paris, Hachette, 6 tomes, 1880-1882, tome IV, p. 157, tandis qu'il y a quelques petites différences entre les chiffres selon Wallon par rapport à ceux de Mazauriac). Gueniffey (qui suit Gérard Walter, *Actes du Tribunal révolutionnaire*, pp. XVIII-XXI) cite 1 216 personnes guillotonnées par le Tribunal révolutionnaire avant le 22 prairial an II, et 1 409 personnes guillotonnées entre 22 prairial et 9 thermidor an II. Voir Gueniffey, *op. cit.*, p. 277.

⁹⁷² Voir D. Greer, *The Incidence of the Terror in the French Revolution: a Statistical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1935.

Ces assertions ne prêtent pas à controverse. Une thèse généralement acceptée veut que les principes qui produisaient les éléments répressifs de la Terreur aient été rousseauistes :

La « terreur révolutionnaire » qui est ici en question connut son paroxysme au début de l'été de l'an II (juin et juillet 1794) mais son organisation première remonte à l'été de 1792 et son principe à Rousseau.⁹⁷³

De même :

Les débats relatifs à la légitimité des mesures d'exception se déroulèrent en 1791 et 1792 sous l'égide du contrat social. La figure de la fondation contractuelle des sociétés y fut en effet rituellement invoquée par les partisans comme par les adversaires des mesures d'exception.⁹⁷⁴

Le *Contrat social* de Rousseau fournit une justification philosophique pratique à la subordination des droits de l'individu à la volonté d'une société toute entière. Patrice Gueniffey maintient catégoriquement, et avec raison, que l'origine intellectuelle de cette suppression des libertés individuelles est à chercher chez Rousseau :

Des lors, rien de plus absurde que le procès parfois intenté à l'intervention législative dans le domaine du droit naturel puisqu'on ne peut, par définition, concevoir les droits de l'homme indépendamment de la volonté générale qui seule peut en assurer la jouissance effective. [...] En d'autres termes, la liberté individuelle a pour condition la liberté collective.⁹⁷⁵

Et :

La suspension momentanée des garanties individuelles est une

⁹⁷³ Voir l'article de Mazaucic, « Terreur », dans : Albert Soboul, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, (2^{ème} édition), Paris, Quadrige/PUF, 2005, p. 1020.

⁹⁷⁴ Gueniffey, *op. cit.*, p. 168. « La figure » est celle de Rousseau.

⁹⁷⁵ Gueniffey, *op. cit.*, p. 169. Voir Christopher Bertram, *Rousseau and The Social Contract*, Londres, Routledge, 2004, *passim*, et Nicholas Dent, *Rousseau*, Londres, Routledge, 2005, pp. 135-158, pour des propos équivalents.

possibilité ouverte et autorisée par la doctrine contractuelle.⁹⁷⁶

Il apparaît que le fondement de la loi du 22 prairial réside dans la subordination socio-contractuelle des libertés individuelles à la sécurité nationale. Cette notion est enracinée de manière directe et évidente dans la théorie de Rousseau sur le contrat social. Mais ce qui fait du 22 prairial la loi rousseauiste par excellence est la combinaison de cette motivation socio-contractuelle et d'une confiance aveugle dans le jugement individuel des jurés du Tribunal révolutionnaire. Les articles suivants, tirés de la loi du 22 prairial, impliquent tous l'élévation du sentiment personnel au-dessus de toute appréciation objective et rationnelle :

VIII. - La preuve nécessaire pour condamner les ennemis du peuple est toute espèce de document, soit matérielle, soit morale, soit verbale, soit écrite, qui peut naturellement obtenir l'assentiment de tout esprit juste et raisonnable. La Règle des jugements est la conscience des jurés éclairés par l'amour de la patrie ; leur but, le triomphe de la République et la ruine de ses ennemis ; la procédure, les moyens simples que le bon sens indique pour parvenir à la connaissance de la vérité dans les formes que la loi détermine.

XII. - L'accusé sera interrogé à l'audience et en public ; la formalité de l'interrogatoire secret qui précède est supprimée comme superflue ; elle ne pourra avoir lieu que dans les circonstances particulières où elle serait jugée utile à la connaissance de la vérité.

XIII. - S'il existait des preuves, soit matérielles, soit morales, indépendamment de la preuve testimoniale, il ne sera point entendu de témoins, à moins que cette formalité ne paraisse nécessaire, soit pour découvrir des complices, soit pour d'autres considérations majeures d'intérêt public.

XIV. - Dans le cas où il y aurait lieu à cette preuve, l'accusateur public fera appeler les témoins qui peuvent éclairer la justice, sans distinction de témoins à charge et à décharge.

XVI. - La loi donne pour défenseurs aux patriotes calomniés des jurés patriotes ; elle n'en accorde point aux conspirateurs.

Ces articles illustrent le triomphe du sentiment personnel face à la raison

⁹⁷⁶ Gueniffey, *op. cit.*, p. 170.

objective, d'une manière qui reflète la conclusion de la réflexion de Rousseau sur les valeurs respectives du sentiment et de la raison.

Nous pouvons nous accorder sur le fait que Rousseau donnait une importance particulière à la raison. Ainsi, la deuxième moitié de sa *Profession de foi* est entièrement imprégnée de rationalisme, reflétant la conviction de Rousseau que la raison garantit une protection contre l'intolérance et le fanatisme religieux. En effet, la principale critique de l'Eglise catholique à l'encontre de la *Profession de foi*, du temps de Rousseau, était la place prépondérante qu'il y avait accordé à la raison⁹⁷⁷. Mais, en définitive, Rousseau n'était pas un rationaliste :

[R]eason is only one essential element in the personality; we must not rashly assume that it can function in isolation and be the final court of appeal in all cases of doubt. Certain kinds of feeling, for example, may in some cases be more reliable guides to truth.⁹⁷⁸

C'est cette confiance dans les limites de la raison qui encourage Rousseau à faire dire au Vicaire que la règle qui lui dicte de s'abandonner au sentiment plutôt qu'à la raison lui est dictée par la raison elle-même⁹⁷⁹. Finalement, Rousseau se dirige à grands pas vers une vision quasi-mystique de la conscience en tant que guide moral suprême de l'être humain :

That the power of conscience should be immediately evident to the inner self is not unexpected when we remember that, in Rousseau's view, conscience is a feeling rather than a judgement, and, as such, has the directness and simplicity of 'nature' itself. Man does not need, says Rousseau, the 'frightening apparatus of philosophy' or 'the subtleties of reasoning' to prove the reality of a fundamental feeling which every sincere human being can experience for himself.⁹⁸⁰

⁹⁷⁷ Voir Ronald Grimley, *Rousseau and the Religious Quest*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 47, note en bas de page 1.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁹⁷⁹ Voir J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome IV, 1969, pp. 599-601.

⁹⁸⁰ Voir Grimley, *op. cit.*, p. 62.

C'est ainsi que Couthon, en inscrivant dans l'article VIII de la loi du 22 prairial que « La règle des jugements est la conscience des jurés éclairés par l'amour de la patrie », reproduisit fidèlement une philosophie entièrement rousseauiste de la loi.

Ces propositions faites par Couthon équivalent à la subordination de toutes notions de justice et de recherche de la justice à une passion commune et patriotique. De ce point de vue, la loi du 22 prairial marque l'apothéose de l'influence de Rousseau sur la Révolution française.

Il sera moins aisé de démontrer que la loi du 22 prairial appartient réellement à la même mouvance intellectuelle que le culte de l'Être suprême. Nombre de commentateurs associent le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême comme des phénomènes similaires. Certains commentateurs vont plus loin, affirmant que le culte de l'Être suprême et la Terreur ont des origines similaires d'un point de vue intellectuel :

Le culte de la Raison consiste essentiellement en un essai désordonné mais sincère de propagande patriotique, par des chansons, des discours et des spectacles. Le culte de l'Être suprême – que les contemporains ne distinguent pas ou distinguent mal du culte de la Raison – n'en fut, à vrai dire, qu'un perfectionnement. Le décret du 18 floréal n'était pas autre chose qu'un effort pour uniformiser le culte révolutionnaire, qui était né et avait grandi jusque-là comme au hasard. Robespierre et ses amis tombèrent avant d'avoir pu mener à bien cette oeuvre d'unification, que le décret du 18 floréal n'avait fait en somme qu'annoncer et promettre. Avec Robespierre s'écroula la Terreur, et avec la Terreur le culte de l'Être suprême.⁹⁸¹

On peut opposer à la théorie de Mathiez l'argument selon lequel les forces à l'œuvre dans le culte de l'Être suprême sont différentes de celles présentes dans la Terreur. A cette fin, nous avons représenté l'évolution des idées afférentes à la croyance en l'immortalité de l'âme depuis Leibniz à Robespierre comme suit :

⁹⁸¹ Voir Albert Mathiez, *La Théophilanthropie et le Culte décadaire, 1796-1801 : Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution*, Paris, Félix Alcan, 1903, p. 18.

Leibniz : dualisme substantiel + justice individuelle ;
Rousseau : mysticisme + sentimentalité ;
Robespierre : sentimentalité + justice individuelle.

Sur cette représentation, il est clair que la loi du 22 prairial, avec son emphase sur la sentimentalité, marque la fin de toute tentative de Robespierre et de la République jacobine de fonder leur vision de la justice nationale sur des théories de justice impartiale. Le sentiment patriotique régna ensuite de manière sanglante et irrationnelle.

Le grand projet métaphysique de justice individuelle qui animait Robespierre le 7 mai 1794 (et qui fut célébré, malgré certains défauts d'ordre idéologique, le 8 juin 1794) fut enterré deux jours plus tard, le 10 juin 1794, avec le passage de la loi du 22 prairial. Les perspectives à long terme du culte de l'Être suprême furent, historiquement parlant, aussi courtes que cela.

II. La théophilanthropie

A. La politique religieuse en France après Thermidor

La chute de Robespierre entraîne l'effondrement du culte de l'Être suprême : en effet plus aucune fête de l'Être suprême n'est célébrée à Paris à partir du 20 prairial an II / 8 juin 1794. La disparition de Robespierre remet également à l'ordre du jour la question d'une entente religieuse dans la République française.

Pour les Thermidoriens, c'est à la fois la terreur et la vertu, à savoir les excès brutaux de la justice légitimés par la loi du 22 prairial, ajoutés aux excès pieux du culte de l'Être suprême, qui ont provoqué la chute du régime jacobin de Robespierre.

La question de la Terreur est rapidement résolue : la loi du 22 prairial est abrogée le 14 thermidor an II / 1^{er} août 1794, et les deux grands comités gouvernementaux sont abolis le 7 fructidor an II / 24 août 1794. La menace qui planait au-dessus de la République et qui avait poussé le gouvernement jacobin à instaurer la Terreur ayant disparue, le problème de la Terreur est en grande partie réglé.

Résoudre la question religieuse est un problème beaucoup plus compliqué. Renforcés dans leurs convictions par la certitude que la religion a contribué à faire chuter Robespierre (l'incompréhension envers le culte de l'Être suprême, le discrédit dû à l'affaire Théot, qui avait été rendue publique, ainsi que la méfiance qu'inspirait Robespierre au sujet de sa propre position religieuse, ont contribué à envisager la religion personnelle de Robespierre comme un « problème »), les Thermidoriens sont désireux de ne pas commettre les mêmes erreurs. La politique développée après Thermidor est, pour le gouvernement, une manière de ne pas s'empêtrer dans les affaires

religieuses et même, pour les dirigeants, une façon de « laver les mains » de la question religieuse.

La première étape de la réaction thermidorienne à l'implication de l'Etat dans le domaine religieux est l'abolition de la Constitution civile du clergé, qui n'avait, en fait, jamais vraiment été abolie, même lorsque la déchristianisation était à son stade le plus avancé. Avec l'abandon *de facto*, à Thermidor, du culte de l'Etre suprême initié par Robespierre, les seules structures religieuses reconnues par l'Etat se trouvent être la Constitution civile du clergé et la Liberté des cultes proclamée le 16 frimaire an II, qui, tout comme la Constitution civile, a été souvent bafouée mais jamais abrogée. La Constitution civile et la Liberté des cultes sont, bien évidemment, contradictoires : le premier soutient activement une religion d'Etat en particulier, alors que le second reste neutre. Ce désordre religieux, rendu encore plus compliqué avec l'arrivée de la religion de l'Etre suprême comme religion d'Etat, a besoin d'être résolu.

La stabilité politique de la République établie après la victoire française à Fleurus rend inutile toute tentative d'écraser le catholicisme, accusé d'agitation contre-révolutionnaire. Mais l'anarchie religieuse, provoquée à la fois par l'existence de deux églises catholiques contre-révolutionnaires, l'une de manière forte (l'Eglise réfractaire), et l'autre de manière plus modérée (l'Eglise constitutionnelle), ainsi que par l'existence d'un courant religieux alternatif non chrétien (résumé par le culte de la Raison et le culte de l'Etre suprême), impose la séparation de l'Eglise et de l'Etat comme la solution la plus simple, sur le plan administratif, pour résoudre le problème religieux en France.

La manière la moins controversée d'effectuer la séparation de l'Eglise et de l'Etat est d'invoquer des raisons non pas religieuses mais financières. C'est donc Cambon qui, le deuxième jour complémentaire an II / 18 septembre 1794, et au nom du Comité des finances, propose à la Convention nationale

la suppression du budget des cultes. Sa proposition est votée sous les applaudissements. Elle est suivie de la laïcisation de l'enseignement dans les écoles primaires, votée par la Convention nationale le 27 brumaire an III. Elle proscrie toute référence religieuse à l'école et fait des presbytères des maisons pour instituteurs.

La séparation financière de l'Eglise et de l'Etat entraîne une déchristianisation progressive⁹⁸². La lente progression de cette déchristianisation met en évidence l'impossibilité, à la fin du dix-huitième siècle, d'inaugurer en Europe un Etat indépendant de toute religion. La loi du 27 brumaire an III impose aussi l'étude à l'école de la Déclaration des droits de l'homme et de la Constitution ainsi que de « la morale républicaine ». Le rapport du Comité d'Instruction publique rédigé le 1^{er} nivôse an III et voté par la Convention nationale le 3 nivôse an III / 21 février 1795 introduit les fêtes décadaires. Il s'agit de fêtes civiques célébrées tous les 10 jours dans chaque commune et comprenant des chants patriotiques, de la danse et de l'instruction morale. Dans les cercles du gouvernement républicain, existe un sentiment non pas d'ignorer le catholicisme mais plutôt de le remplacer par une nouvelle religion républicaine. Il se manifeste même après le rejet du culte de l'Etre suprême.

Ce qui est également implicite dans la loi du 3 nivôse, c'est la tolérance manifestée envers le catholicisme : l'Etat ne rémunère ni ne loge aucun ministre d'aucune religion, mais la pratique religieuse est tolérée à condition qu'aucune cérémonie extérieure n'ait lieu et que toutes les célébrations religieuses se déroulent sous surveillance policière.

Cet esprit de tolérance est suivi, à travers toute la France, d'une explosion de la pratique du catholicisme qu'il soit de tendance réfractaire ou constitutionnelle. Aucune de ces deux tendances n'a une quelconque

⁹⁸² Ainsi voir Alphonse Aulard, *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, Rieder, 1925, p. 127 pour des détails de la déchristianisation par Mallarmé and Bouillerot le 3 frimaire an III à Albi.

existence légale mais, après le 3 ventôse, l'une et l'autre profitent de cet esprit de tolérance pour reprendre leurs missions religieuses en France. L'Eglise constitutionnelle, dirigée habilement et avec succès par Henri Grégoire, évêque de Loir-et-Cher, commence à rouvrir ses églises en janvier 1795. Depuis le 25 ventôse an III, les évêques rattachés à l'Eglise constitutionnelle sont convoqués solennellement à Paris pour se réjouir de la séparation de l'Eglise et de l'Etat et pour fonder une Eglise gallicane, c'est-à-dire une Eglise catholique nationale, identique à l'Eglise constitutionnelle mais sans aucun lien avec l'Etat.

L'Eglise réfractaire effectue une renaissance comparable en appelant au soutien publique pour la restitution de ses églises pour des célébrations publiques, idée validée par la Convention nationale dès le 11 prairial an III à la condition que les ministres des cultes fassent une déclaration de soumission aux lois de la République.

Au moment où est promulguée la loi du 11 prairial, douze églises (une par arrondissement) sont rendues à l'Eglise gallicane de Paris. Elles seront bientôt au nombre de quinze églises, puisque Notre-Dame de Paris, ainsi que deux autres églises, sont cédées à l'Eglise gallicane le 24 thermidor an III / 11 août 1795. De la même manière, depuis le 26 prairial an III, des églises commencent à être rendues à l'Eglise réfractaire, appelée aussi Eglise ultramontaine. La renaissance de ces deux formes de catholicisme est intense.

L'Etat tente de réglementer la religion par l'article 354 de la Constitution de l'an III⁹⁸³ et par la loi du 7 vendémiaire an IV / 29 septembre 1795 : cette déclaration supplémentaire sur la liberté des cultes et la séparation de l'Eglise et de l'Etat comprend différentes mesures contre les émigrés catholiques et les mouvements contre-révolutionnaires. L'idée dominante

⁹⁸³ « Nul ne peut être empêché d'exercer, en se conformant aux lois, le culte qu'il a choisi. Nul ne peut être forcé de contribuer aux dépenses d'un culte. La République n'en salarie aucun. »

reste que peuvent jouir allégrement de la liberté religieuse ceux qui se soumettent aux lois de la République.

Ces deux formes de catholicisme fleurissent durant cette période. Sur environ 40 000 paroisses que comptait l'Ancien régime, 31 214 sont rouvertes avant septembre 1797, et, à cette date, 4 511 paroisses ont demandé l'autorisation de rouvrir. Ces seules statistiques confirment le rétablissement de l'ancienne religion⁹⁸⁴.

C'est ce régime neutre de toute religion qui est pratiqué en France pendant sept ans, jusqu'au Concordat de 1802, qui réunit l'Etat avec l'Eglise catholique tout en réduisant le pouvoir de cette dernière. Malgré l'anticléricalisme affirmé du Directoire datant du coup d'Etat du 18 fructidor an V, après lequel plusieurs prêtres ultramontains sont déportés, la neutralité prônée par ce régime est réelle. Par ailleurs, après 1797, le Directoire ferme les chapelles et les oratoires ultramontains et tente, à plusieurs reprises, de venir en aide aux nouveaux groupements philosophiques. Mais la position officielle, celle de la neutralité, est largement maintenue.

B. Le culte décadaire

La principale tentative menée par le Directoire pour canaliser les énergies religieuses des Français en des cérémonies publiques non-catholiques prend la forme du culte décadaire. Il complète le système d'éducation d'écoles laïque avec une série de fêtes civiques à célébrer tous les dix jours. La Convention nationale lègue au Directoire une liste de fêtes pour chaque décade, mais ce n'est seulement qu'après le coup d'Etat du 18 fructidor an V que cette imitation de la fête de l'Etre suprême se systématiser pour devenir

⁹⁸⁴ Voir Aulard, *op. cit.*, p. 138. Aux pages 139-140, Aulard confirme la difficulté de diviser ces paroisses entre les Eglises gallicane et ultramontaine. Après le coup d'Etat du 18 fructidor an V, le Directoire est hostile aux deux Eglises catholiques, y voyant le danger contre-révolutionnaire.

une religion nationale patriotique. La France n'étant plus sous le joug d'une menace politique, et devenant, en effet, une menace pour les autres pays d'Europe, ce mouvement patriotique ne peut avoir été motivé qu'afin d'unir le peuple français sous une bannière non-catholique.

De plus, on peut remarquer que le fait que Directoire ose miser sur une nouvelle observance religieuse après le désordre consécutif au culte de l'Être suprême montre la nécessité, au dix-huitième siècle, et même au beau milieu d'un bouleversement révolutionnaire, de poser la question religieuse une fois pour toutes. Ce désir contredit, et parfois même supprime, la *realpolitik* du gouvernement qui est d'ignorer toute affaire religieuse et de rester volontairement neutre.

Le culte décadaire implique la stricte observance du calendrier républicain et non pas grégorien. La loi du 13 fructidor an VI subvient aux cérémonies de chaque décadi, qui se déroulent sur l'autel de la patrie de chaque paroisse, autel normalement monté dans l'église de chaque commune. Cela implique que les municipalités donnent des instructions concernant aussi bien les lois, le civisme et la vertu que l'agriculture. Des mariages sont célébrés, et les écoliers sont obligés d'assister fréquemment – peut-être sont-ils attirés par les jeux et les épreuves d'athlétisme qui suivent.

Pendant que les municipalités poursuivent cette déchristianisation légère durant tout l'an VI et même plus tard, en supprimant les dimanches et en rebaptisant les églises, le principal problème du culte décadaire reste de trouver une place malgré l'implacable opposition à laquelle il doit faire face de la part des Eglises gallicane et ultramontaine. Le culte est un « pâle reflet de celui de l'Être suprême »⁹⁸⁵. Quand il est supprimé en 1802 par Napoléon, il disparaît sans laisser de trace.

⁹⁸⁵ Aulard, *op. cit.*, p. 147. Nous nous rappelons qu'Aulard est hostile au culte de l'Être suprême, ce qui rend même plus sévère cette critique du culte décadaire.

C. La théophilanthropie

Lorsque Notre-Dame de Paris est cédée à l'Eglise gallicane le 24 thermidor an III / 11 août 1795, les catholiques sont obligés de partager ce monument avec une nouvelle secte, les théophilanthropes.

La théophilanthropie est une nouvelle version du culte de l'Être suprême fondée par quelques bourgeois lettrés au nivôse an V à Paris. Ce nouveau culte est animé par un mélange de détermination politique, dont le but est de saper le catholicisme, et d'une authentique volonté de répondre spirituellement à la philosophie des Lumières :

La théophilanthropie [sic] fait renaître l'idée d'un culte révolutionnaire semi-privé capable de "régénérer", deux ans après l'échec de l'Être suprême, un peuple "menacé" par le "réveil" catholique à l'automne 1796.⁹⁸⁶

Depuis le début, la théophilanthropie doit faire face à la difficile question de savoir s'il s'agit d'un mouvement philosophique bourgeois ou d'une nouvelle religion. Bien que ce culte semble trouver ses origines dans le déisme de Voltaire⁹⁸⁷, il vire rapidement à l'organisation religieuse :

Le culte est inauguré en janvier 1797 (nivôse an V) dans l'église Sainte-Catherine [de Paris]. Pour le cérémonial, le cadre et la liturgie, il emprunte aux cultes protestant et catholique comme aux séances décadaires et franc-maçonniques.⁹⁸⁸

Au commencement, la théophilanthropie trouve le soutien d'un grand nombre de politiciens, dont le plus connu est le directeur La Revellière-Lepeaux. Le culte obtient le droit d'utiliser dix-huit églises ou chapelles à Paris, y compris

⁹⁸⁶ Article « Théophilanthropie » de S. Bianchi in Albert Soboul, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, Paris, Quadrige et PUF, 2005, p. 1029.

⁹⁸⁷ Voir Aulard, *op. cit.*, p. 148. Aulard cite également les déistes anglais comme des antécédents à la théophilanthropie.

⁹⁸⁸ Voir Bianchi, *op. cit.*, p. 1030.

Notre-Dame, comme nous l'avons déjà vu précédemment. Lorsque, le 9 fructidor an V, le Conseil des Cinq-Cents suggère une motion (elle ne sera jamais approuvée) qui fait de la théophilanthropie la religion d'Etat, le culte atteint son apogée. Le recueil de liturgie, *Le Manuel*, rédigé par Chemin, le fondateur du culte, est envoyé par le Ministre de l'Intérieur aux départements :

Il [Chemin] souhaitait célébrer, en des cérémonies simples, la religion naturelle, fondée sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, et une morale d'utilité sociale.⁹⁸⁹

Mais l'ambition politique de la théophilanthropie, combinée à son statut incertain en tant que religion, provoque sa chute :

Cependant, la théophilanthropie évoluait profondément. D'abord, on assistait à une ritualisation accentuée des cérémonies et à la formation d'un sacerdoce de lecteurs-surveillants. Les Idéologues et *la Décade* regrettaient unanimement ce tournant clérical. En outre, la théophilanthropie, à l'instigation des jacobins, durcissait ses positions anticatholiques et devenait le rassemblement des républicains les plus avancés. Les Directeurs commençaient, en l'an VI, à suspecter les zéloteurs de cette religion. La Revellière, lui-même, partagé entre son penchant pour la théophilanthropie et sa haine des jacobins, finit par se détacher de ses amis. A la fin du Directoire, ceux-ci avaient perdu les avantages du culte officieux. Attaqués par les catholiques et les « philosophes », divisés sur la conduite à tenir, ils ne constituaient plus qu'une secte en voie de régression.⁹⁹⁰

En 1802, avec le Concordat, Napoléon donne le coup de grâce à « ce culte aimable⁹⁹¹ » en l'abolissant.

On a pu rattacher la théophilanthropie au culte de l'Etre suprême, surtout dans son credo binaire :

⁹⁸⁹ Voir Denis Woronoff, *La République bourgeoise de Thermidor à Brumaire, 1794-1799*, Paris, Editions du Seuil (*Nouvelle histoire de la France contemporaine*, tome 3), 1972, p. 149.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 150.

⁹⁹¹ *Ibid.*, p. 149.

Les théophilanthropes croient en Dieu et à l'immortalité de l'âme, mais non au péché originel. L'importance qu'on leur a parfois attribuée semble très surfaite.⁹⁹²

La vérité est beaucoup moins évidente. Un exemple frappant de la difficulté à situer le culte de l'Être suprême par rapport à la théophilanthropie se trouve chez Aulard. A la page 116 de son ouvrage *Le Christianisme et la Révolution*, il expose une simple progression de la déchristianisation, allant du culte de la Raison jusqu'à la théophilanthropie en passant par le culte de l'Être suprême et le culte décadaire. Cependant, une trentaine de pages plus loin, Aulard épouse une théorie contradictoire, à savoir que le culte de l'Être suprême a des antécédents intellectuels rousseauistes, qu'il s'agit en fait d'une tentative d'accommoder la religion de la France avec les croyances catholiques et que, par conséquent, ce culte contraste avec les bases voltairienne et déiste de la théophilanthropie⁹⁹³.

Cette seconde théorie fait du culte de l'Être suprême une exception intellectuelle par rapport aux mouvements de déchristianisation qui l'ont précédé ainsi qu'à ceux qui l'ont suivi⁹⁹⁴.

⁹⁹² Voir l'article de Jean-François Fayard dans : Jean Tulard, Jean-François Fayard et Alfred Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française, 1789-1799*, Paris, Robert Laffond, 1998, pp. 1116-1117.

⁹⁹³ Aulard, *op. cit.*, p. 148.

⁹⁹⁴ Nous notons que la théorie la plus répandue affirme la similarité de la déchristianisation, du culte de l'Être suprême et de la théophilanthropie. Voir Maurice Dommanget, « Robespierre et les cultes » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, No. 1, 1924, pp. 193-216, pp. 215-216 : « Le culte panthéoniste, la Théophilanthropie et le culte Décadaire ne sont que des formes diverses du culte de l'Être Suprême. »

Chapitre 8 : Commentaire théologico-philosophique

I. Le but collectif de Robespierre : le culte de l'Être suprême comme complément métaphysique de la Déclaration des droits de l'homme⁹⁹⁵.

Comme James Liversey le soutient de manière convaincante⁹⁹⁶, la Révolution française a posé à la France un grave problème d'identité nationale. Sous l'Ancien régime, la souveraineté nationale reposait sur le sang du roi. Par conséquent, contrairement à la monarchie parlementaire anglaise, le corps mystique et physique du roi était détenteur de la souveraineté nationale. Dès 1789, cette souveraineté fut transférée du roi à la « nation », et dès 1792 à la « république ». Il ne fut jamais question d'anarchie nationale puisque les citoyens étaient soumis à la souveraineté de la nation et de ses représentants. Ce maintien d'une structure de souveraineté nationale impliquait un culte national, une religion, dont le contrôle était important pour les chefs révolutionnaires. Aussi, la « sacralisation » de la politique nationale et l'assurance par l'Etat d'une consolation éthique pratique étaient des aspects de la souveraineté de l'Ancien régime que la République jacobine et les gouvernements ultérieurs choisirent de garder.

Selon les historiens, ce besoin de sacraliser la République est notamment démontré par la proclamation de la Déclaration des droits de l'homme sous les auspices de l'Être suprême. Cette affirmation de Julien Bourdon est caractéristique :

Robespierre et Couthon aiment à souligner que les Déclarations des

⁹⁹⁵ Voir Vincent Marcaggi, *L'Origine de la Déclaration des droits de l'homme de 1789*, Paris, 1904, et Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.

⁹⁹⁶ Voir le chapitre de James Liversey dans : Denlin et Fleming (éditeurs), *Religion and Rebellion*, Dublin, Dublin University Press, 1997. Les propos de Liversey se rapportent au Directoire, mais s'appliquent également à la République jacobine.

droits sont placées sous la sauvegarde de l'Être suprême. Son existence, d'après Couthon, « ne peut être niée que par des fous ou par des hommes de mauvaise foi qui ne veulent pas lire dans le grand livre de la nature ». (Couthon, Lettre au conseil général de la Commune de Clermont-Ferrand, 25 juin 1793. Voir *Correspondance de Couthon*, p. 237.)⁹⁹⁷

Toutefois, après notre étude du culte de l'Être suprême de Robespierre, nous sommes fondés à penser que Boudon ne va pas assez loin. La Déclaration des droits de l'homme se présente comme une déclaration des droits du citoyen délivrée sous les auspices divins. Bien que Robespierre apprécîât énormément la référence à l'Être suprême dans le préambule de la Déclaration des droits de l'homme, il estimait que la Déclaration en elle-même était une expression de sacralisation nationale insuffisante. Sinon, pourquoi aurait-il jugé nécessaire d'instituer un culte de l'Être suprême indépendant ?

L'instauration de la Déclaration des droits de l'homme et du culte de l'Être suprême en tant que structures républicaines est un détail qu'a saisi, presque en passant, Josiane Boulade-Ayoub :

Avec l'établissement de la religion civile et par de nouveaux appels à l'exercice de la vertu, [Robespierre] 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 des droits de l'homme et du citoyen de 1793.⁹⁹⁸

Ainsi, Boulade-Ayoub affirme que le culte de l'Être suprême constituait l'achèvement métaphysique de la Déclaration des droits de l'homme⁹⁹⁹. Loin

⁹⁹⁷ Julien Boudon, *Les Jacobins : une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 2006, p. 632.

⁹⁹⁸ Josiane Boulade-Ayoub, *op. cit.*, p. 209.

⁹⁹⁹ Nous notons ce mot testamentaire de Robespierre, de son discours à la Convention nationale du 8 thermidor an II : « [La Révolution française est] la première révolution fondée sur la théorie des droits de l'humanité. » La Déclaration des droits de l'homme est aussi chère à Robespierre que n'importe quelle proposition religieuse : voir Maurice Dommanget, « Robespierre et les cultes » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, No. 1, 1924, pp. 193-216, p. 198 : « Il [Robespierre] vantera l'Évangile à l'égal

d'être l'expression d'une névrose religieuse de Robespierre, le culte de l'Être suprême n'était pas particulièrement une institution religieuse¹⁰⁰⁰. Il constituait plutôt une réponse à la devise nationale « Liberté, Égalité, Fraternité ¹⁰⁰¹», par le biais de la présentation, par Robespierre, de l'immortalité de l'âme comme un prolongement naturel et éternel de l'égalité. Le culte de l'Être suprême était le véhicule nécessaire de cette croyance puisque les Eglises traditionnelles de France, catholique et protestante, imposaient aux citoyens des obstacles doctrinaux pour parvenir à l'immortalité ; obstacles inacceptables selon Robespierre, car élitistes et inégalitaires¹⁰⁰².

L'analyse de Boulade-Ayoub, même si elle est très peu développée, est une alternative à la facilité historiographique qui assimile le culte de l'Être suprême et la loi du 22 prairial à des politiques dangereuses et ridicules qui n'offrent rien de plus à l'histoire qu'une justification de la chute rapide de Robespierre. Au contraire, comme l'accepte même Alphonse Aulard, le culte de l'Être suprême n'avait rien à voir avec le processus constant de laïcisation

de la Déclaration des Droits de l'Homme. » Voir de même le soutien de Robespierre au projet de placer la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen sous les auspices de l'Être suprême : Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, p. 196.

¹⁰⁰⁰ Nous notons le langage que Robespierre emploie dans la version de la Déclaration des Droits de l'homme qu'il propose en avril 1793 : « En conséquence, la Convention nationale proclame, à la face de l'univers, et sous les yeux du législateur immortel, la déclaration suivante des droits de l'homme et du citoyen. » Voir Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre, Jean Dautry et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome IX, 1957, p. 464.

¹⁰⁰¹ La devise « Liberté, Égalité, Fraternité » est invoquée pour la première fois lors de la Révolution française. Associées par Fénelon à la fin du dix-septième siècle, les notions de liberté, d'égalité et de fraternité sont plus largement répandues au siècle des Lumières. Lors de la Révolution française, « Liberté, Égalité, Fraternité » fait partie des nombreuses devises invoquées. Dans un discours sur l'organisation des gardes nationales, Robespierre préconise, en décembre 1790, que les mots « Le peuple français » et « Liberté, Égalité, Fraternité » soient inscrits sur les uniformes et sur les drapeaux, mais son projet n'est pas adopté.

¹⁰⁰² La position de Robespierre sur la métaphysique de l'égalité est claire : « Tous les hommes sont égaux aux yeux de la raison et de la justice. Il ne faut point altérer cette vérité éternelle. » Voir Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre, Jean Dautry et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome IX, 1957, p. 452. Cette citation est typique des propos du révolutionnaire pendant les débats à la Convention nationale concernant la Déclaration des droits de l'homme : voir *ibid.*, pp. 451-472.

et de déchristianisation qui eut lieu du culte de la Raison jusqu'à la théophilanthropie. Ces deux concepts étaient essentiellement des manifestations nationalistes et déistes, alors que le culte de l'Être suprême constituait un effort théiste et soutenu d'établir une religion nationale acceptable par les catholiques¹⁰⁰³.

L'ingéniosité déployée par Robespierre dans la conception du culte de l'Être suprême comme complément métaphysique de la Déclaration des droits de l'homme nous amène néanmoins à nous demander pourquoi il s'est donné tant de peine¹⁰⁰⁴. Robespierre avait largement indiqué, à plusieurs reprises, dans son discours du 18 floréal an II, que le catholicisme et les cultes révolutionnaires laïques qui avaient donné leur nom au « culte de la Raison » étaient dépassés, intellectuellement et socialement, parce qu'ils associaient des cérémonies dénuées de sens à la crédulité, à la débauche morale et à l'hostilité au monde moderne. Il aurait peut-être été plus facile pour Robespierre de céder aux pressions anti-religieuses de ses collègues du Comité de Salut public, Collot d'Herbois et Billaud-Varenne. Il aurait pu également se désintéresser de la religion ou soutenir (pour reprendre la terminologie de Liversey) que la souveraineté nationale résidait dans la Convention nationale, sans faire allusion à la religion. Ceci fut, comme nous l'avons vu dans notre étude de la théophilanthropie, plus ou moins la politique des Thermidoriens et du Directoire après la République jacobine.

On explique traditionnellement l'obstination de Robespierre à vouloir instituer le culte de l'Être suprême comme un acte de loyauté envers son mentor

¹⁰⁰³ Voir Alphonse Aulard, *Le Christianisme et la Révolution française*, Paris, 1925, p. 148.

¹⁰⁰⁴ Marcel Gauchet considère que la Déclaration des droits de l'homme eut le même sort que le culte de l'Être suprême ; les deux institutions théoriques échouèrent à cause de leur manque d'utilité pratique : « Il faut commencer par ne pas perdre de vue, d'ailleurs, que ce texte *princeps* [de la Déclaration des droits de l'homme], loin d'être l'œuvre mûrement pesée dans l'équilibre d'ensemble dans ses clauses et la définition de ses contours que l'on voit souvent célébrée, est en réalité un texte inachevé, interrompu à l'ouverture de la séance du 27 août 1789, par l'accord unanime sur la nécessité de se consacrer en priorité à une tâche plus urgente, celle de la constitution. » Marcel Gauchet, « Droits de l'homme », in François Furet et Mona Ozouf (éditeurs), *Dictionnaire critique de la Révolution française ; Idées*, Paris, Flammarion, 1992, p. 122.

spirituel, Jean-Jacques Rousseau. Ainsi, Robespierre aurait appliqué, en particulier, dans la République française, les propositions de Rousseau dans le *Contrat social* pour la destruction de la religion des prêtres et pour la création d'une religion civile. Nous savons néanmoins que cela ne dérangeait pas Robespierre, en dépit de l'adoration qu'il portait à Rousseau, de ne pas tenir compte de ce dernier quand l'opportunisme politique le commandait. De plus, des trois religions de Rousseau, les propositions pour le culte de l'Être suprême semblent plus proches de la religion de l'humanité que de la religion du citoyen ou de la religion des prêtres¹⁰⁰⁵. Ainsi, Robespierre est amené, à plusieurs reprises, à se poser des questions universelles plutôt que nationalistes. Il pense que la France a eu la chance de découvrir des vérités théologiques universelles, mais n'affirme pas que les Français sont les seuls détenteurs de la vérité¹⁰⁰⁶.

Nous soutenons donc que la motivation première de Robespierre, en instituant le culte de l'Être suprême, était bien de présenter aux Français un complément métaphysique à la Déclaration des droits de l'homme, dans un but spécifique : celui d'offrir une vision de justice éternelle et naturelle, assurée par l'immortalité universelle de l'âme. La pratique d'un culte public était problématique. En effet, elle risquait d'imiter les « fadaises » des rites catholiques ou de se révéler inutile, et Robespierre en était conscient. Ainsi, la volonté de contrebalancer la Déclaration des droits de l'homme par le culte de l'Être suprême était motivée par la nécessité d'offrir des fondements solides et vrais à la République. Le culte de l'Être suprême était de première importance pour Robespierre puisque les institutions de la République française avaient besoin de ces fondements, gages d'entière crédibilité.

¹⁰⁰⁵ Nous distinguons ici l'exposé théorique du culte de l'Être suprême selon Robespierre de sa manifestation liturgique selon David.

¹⁰⁰⁶ Nous notons que cet esprit universaliste a été également exprimé en référence à la Déclaration des droits de l'homme, selon le mot de Duport à l'Assemblée nationale le 18 août 1789 : « déclaration des droits pour tous les hommes, pour tous les temps, pour tous les pays. » Voir Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 127.

II. Le but individuel de Robespierre : l'immortalité de l'âme conçue comme suite morale du dualisme substantiel¹⁰⁰⁷.

Robespierre n'était ni un mathématicien, ni un philosophe, ni même un penseur rationnel¹⁰⁰⁸. On peut donc comprendre pourquoi la plupart des chercheurs qui se penchent sur les idées à l'origine du culte de l'Être suprême (et de la loi du 22 prairial) voient la sentimentalité patriotique de Rousseau comme le guide de Robespierre. Une religion nationale faite de sentiments stimulants, et assortie d'une liturgie publique esthétiquement recherchée, représenterait un soutien pour la vertueuse République jacobine.

Pourtant, cette analyse est erronée, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, la conception religieuse de Robespierre est résolument universaliste. Ensuite, il est passionné par la justice éternelle. Sur ces deux points, il défend une religion ayant un contenu substantiel dont les racines sont profondément ancrées dans le rationalisme de Leibniz, pour qui, comme nous l'avons vu, la justice éternelle est le souci fondamental des hommes. (Rappelons que Leibniz était prêt à sacrifier le reste de sa logique et de sa métaphysique pour s'en tenir à sa foi dans l'immortalité naturelle et éternelle de l'âme.)

L'immortalité de l'âme, si chère à Robespierre et à Leibniz, ne demande que deux croyances fondatrices¹⁰⁰⁹. En premier lieu, le dualisme cartésien doit être vrai, car l'âme doit survivre à la mort du corps. Toutefois, comme Leibniz l'avait observé, du dualisme cartésien seul ne naîtra pas l'immortalité de

¹⁰⁰⁷ Nous utilisons le terme « dualisme » dans le sens cartésien et non pas dans le sens manichéen. Pour un exposé de ce dualisme substantiel, voir Michael Esfeld, *La philosophie de l'esprit : de la relation entre l'esprit et la nature*, Paris, Armand Colin, 2005, pp. 21-32.

¹⁰⁰⁸ Voir Maurice Dommanget, « Robespierre et les cultes » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, No. 1, 1924, pp. 193-216, p. 196 : « Il [Robespierre] abordait rarement le problème philosophique, et quand cela se présentait, il le faisait avec une prudence extrême. »

¹⁰⁰⁹ L'immortalité de l'âme n'implique pas nécessairement une doctrine complexe de substance. Voir J.A. Cover et John O'Leary-Hawthorne, *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 25, note 20.

l'âme ; seule la pérennité de l'esprit humain découle de la métaphysique du dualisme. Pour que l'immortalité de l'âme survienne, l'esprit doit être conscient de la morale *post mortem* et doit y être réceptif. Cette suprématie de la morale implique que Dieu est un esprit moral analogue à l'esprit humain, et elle en fait par dessus tout le juge de l'humanité. L'analogie entre les esprits divin et humain, qui sont nécessaires à l'immortalité de l'âme, est essentiellement le fait d'un théisme universel et indépendant de traditions religieuses particulières. Il s'agit en effet à peine d'une croyance religieuse, ce qui n'est pas surprenant de la part de Robespierre, dont la bibliothèque ne contenait aucun ouvrage consacré à la religion. Il ressemble davantage à une croyance métaphysique en un optimisme compensatoire qui justifie l'existence morale de l'homme.

D'une manière qui, nous en convenons, n'est pas reconnue (bien que nous ayons pu retracer le cheminement intellectuel menant de Leibniz à Robespierre, en particulier à travers son opposition à Locke), Robespierre est resté fidèle à la conception leibnizienne de la prépondérance de l'immortalité naturelle et universelle de l'âme, garante de la justice éternelle. Cette conception, pensait-il, apporterait les fondements métaphysiques solides et vrais aux institutions de la République française.

GLOSSAIRE

Bailly, Jean-Sylvain

(Paris 1736 – Paris 1793) ; astronome, député, maire de Paris.

Député aux Etats généraux, il est successivement président du Tiers Etat puis de l'Assemblée nationale. Il est le premier à prêter le serment du Jeu de Paume le 20 juin 1789 et aussi le premier maire de Paris au lendemain de la prise de la Bastille. Partisan d'un aménagement limité de la monarchie, il perd sa popularité en proclamant la loi martiale le 17 juillet 1791 contre les manifestants du Champ-de-Mars. Après avoir plaidé comme témoin en faveur de la reine, il est arrêté, puis guillotiné sur le Champ de Mars, « théâtre de ses crimes », en novembre 1793.

Barère de Vieuzac, Bertrand

(Tarbes 1755 – Paris 1841) ; révolutionnaire français.

En opportuniste, il traverse sans trop de problèmes les périodes révolutionnaire et napoléonienne. Député du Tiers Etat aux Etats généraux en 1789, il est constitutionnel modéré sous la Constituante, montagnard sous la Convention, président du tribunal qui condamne Louis XVI et membre du Comité du Salut public. Il contribue à la chute de Robespierre le 9 thermidor (le 27 juillet 1794).

Barnave, Antoine Pierre Joseph Marie

(Grenoble 1761 – Paris 1793) ; révolutionnaire français, auteur de *Introduction à la Révolution française*.

Elu aux Etats généraux, il s'impose ensuite à l'Assemblée constituante comme l'un des principaux chefs du parti patriote. Porte parole de la bourgeoisie libérale, il réclame l'adoption d'une « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ». Après Varenne et l'affaire du Champ-de-Mars il se rapproche en secret de la Cour dont il veut devenir le conseiller occulte. Découvert le 10 août, il est guillotiné le 29 novembre 1793.

Barras, Paul, vicomte de

(Fox-Amphoux, Var 1755 – Paris 1829) ; homme politique et révolutionnaire français.

Elu député du Var à la Convention, il est nommé commissaire de la Convention après avoir contribué à la chute des Girondins. Se sentant menacé, Robespierre et ses amis tentent de le perdre en l'accusant de s'être enrichi aux dépens de ses victimes lors de la répression menée à Toulon, mais Barras riposte en organisant avec Fouché, Tallien et Fréron l'élimination des robespierristes envoyés à la guillotine après la journée du 9 thermidor. Avec l'aide de Bonaparte, il écrase l'émeute royaliste du 7 vendémiaire.

Bossuet, Jacques-Bénigne

(1627-1704) ; évêque de Meaux et conseiller du roi de France, Louis XIV. Il entretient une correspondance avec Leibniz à partir de 1683 qui souhaitait chercher les conditions d'une réconciliation doctrinale de l'Eglise luthérienne et de l'Eglise catholique romaine.

Brissot, Jacques Pierre

(Chartres 1754 – Paris 1793) ; révolutionnaire français, chef des Girondins. En 1784 il est enfermé à la Bastille pour un pamphlet écrit contre la reine. Député de Paris à l'Assemblée législative, il gouverne jusqu'au début de l'année 1793 la Commission des Affaires étrangères et s'oppose à Robespierre au sujet d'une guerre européenne. Porte-parole et chef des Girondins il tente de s'opposer à la puissance montante des Jacobins qui finissent par le juger pour « fédéralisme » et le guillotiner le 31 octobre 1793.

Calonne, Charles Alexandre de

(Douai 1734 – Paris 1802) ; ministre des finances de Louis XVI. Nommé contrôleur général des Finances en 1783 alors que la situation financière de l'Etat est quasiment désespérée. Pour résoudre la situation sans heurter les privilégiés, il mène une politique de dépenses effrénées pensant susciter la confiance des investisseurs étrangers. Cette politique est valable pendant un temps, mais en 1786 la crise financière atteint son climax. Il décide alors de revenir au programme de Turgot c'est-à-dire la suppression des douanes intérieures, la liberté du commerce des grains, un impôt foncier pour les propriétaires, ainsi que la création d'assemblées provinciales élues. L'Assemblée des notables convoquée en février 1787 refuse de le soutenir. Il est renvoyé en avril 1787. Il s'enfuit en Angleterre et ne revient en France que sous le Consulat.

Carnot, Lazare

(Nolay 1753 – Magdebourg 1823) ; général et homme politique français. Député du Pas-de-Calais à l'Assemblée législative en 1791, il est reconnu comme expert militaire et se situe du côté des Montagnards. Ministre de la Guerre en août 1793, ses troupes obtiennent un grand succès grâce à ses méthodes offensives. Il refuse les méthodes violentes de Robespierre et participe au 9 thermidor. Malgré sa grande intégrité, il est contraint à l'exil.

Carrier, Jean-Baptist [sic]

(Yolet 1756 – Paris 1794) ; révolutionnaire français. Député du Cantal à la Convention nationale après le 10 août, il vote la mort du Roi. En juillet 1793, il part lutter contre les fédéralistes. Il fait exécuter environ 3000 prisonniers auxquels il avait promis l'amnistie. Cette répression fait de lui un personnage détesté, en particulier par Robespierre. Au

lendemain du Thermidor, de nombreuses brochures dont un traité de Babeuf le mettent en cause. Détesté aussi bien des Blancs que des républicains, il est condamné à mort à l'unanimité en décembre 1794.

Chalier, Marie-Joseph

(Beaulard 1747 – Lyon 1793)

Son métier de commerçant impliquant de nombreux voyages l'empêche pendant un temps de s'investir dans la vie politique française. Il tente néanmoins de diffuser les idées révolutionnaires dans les différents pays où il fait escale. De retour en France, il se lie avec Marat et Robespierre et se pose rapidement en révolutionnaire radical. Il veut la mort du roi sans jugement. Il milite ardemment contre les riches, y compris lorsqu'il prend place à la mairie de Lyon de manière illégale. La réaction bourgeoise est rapide et violente : il est jugé et condamné à mort le 15 juillet 1793.

Chaumette, Pierre-Gaspard, dit Anaxoras

(Nevers 1763 – Paris 1794)

Ce procureur de la Commune est une figure marquante de la « Révolution des pauvres » et du culte de la Raison. Son action sociale se double d'une action répressive et terroriste, surtout lors de sa participation aux grands procès d'octobre 1793 (de Marie-Antoinette et des Girondins). A partir d'octobre 1793 il s'engage activement et violemment dans la voie de la déchristianisation et du culte de la Raison. Devant tant de virulence, plusieurs révolutionnaires se retournent contre lui dont Robespierre et Desmoulins. Sur un acte d'accusation bâclé, il est guillotiné le 13 avril 1794.

Chenier, Marie Joseph

(Constantinople 1764 – Paris 1811) ; écrivain et homme politique français.

Auteur de *Charles IX*, joué en 1789 après une longue lutte contre la censure de la Cour. Secrétaire des Jacobins en 1792, il est élu député de Seine-et-Oise à la Convention où il siège avec les Montagnards et vote la mort du roi ; Il écrit de nombreux rapports au sujet, notamment de la création des écoles primaires et des récompenses aux artistes et aux gens de lettres. Pour les fêtes révolutionnaires il compose l'*Hymne à la raison*, l'*Hymne pour la fête de l'Etre suprême* et *Le chant du départ*. Malgré leurs différends politiques, il tente de sauver son frère André, condamné à mort pour avoir protesté contre les excès de la Terreur. Après la chute de Robespierre, il entre au Comité de Sûreté général où il combat le catholicisme et le clergé et lutte contre les tentatives de rétablissement de la royauté. Favorable à Bonaparte, il est nommé inspecteur général de l'Université sous l'Empire.

Cloutz Jean-Baptiste, ou Cloots, dit Anarchasis

(près de Clèves 1755 – Paris 1794) ; journaliste et révolutionnaire.

Fils d'un des conseillers secret de Frédéric II, toute son éducation fut

française. Dès 1790, il fait campagne aux Jacobins pour une séparation complète de l'Église et de l'État. Il sera, trois ans plus tard, l'un des organisateurs du culte de la Raison. Opposé à toute législation sociale, il défend le droit de propriété et la liberté illimitée du commerce. Il est, en revanche, un artisan de la guerre et développe à cette occasion le concept de « République universelle ». Le 25 août 1782 il devient citoyen français et est élu à la Convention où il vote la mort du roi et contre l'appel au peuple. Il est élu président des Jacobins au plus fort de la vague de la déchristianisation. Le 22 frimaire an II (12 décembre 1793), Robespierre prononce un violent réquisitoire à son encontre, l'accusant d'être étranger, noble, partisan caché des Girondins et coupable de trafic financiers illicites. Il le fait exclure du club, puis condamné à mort le 4 germinal an II.

Conzié, Louis François Marc Hilaire de

Né le 13 mars 1732 en Bresse ; évêque de Saint-Omer en mars 1766, puis évêque d'Arras en 1769. Il apparaît en tant que personnage de fiction dans *Les Misérables* de Victor Hugo. Mgr de Conzié est cité à ce sujet dans *Souvenirs de Mme de Créquy*, au chapitre IX : « On sait que Bonaparte avait dû son éducation militaire à la libéralité de nos rois, et je vous puis assurer que Robespierre avait été élevé par la charité de M. de Conzié, l'évêque d'Arras. *Al Altitudo !* comme disait toujours ma grand'mère, qui savait le latin, qui se gendarmait toujours contre les usurpations, et qui se révoltait toujours contre l'ingratitude. »

Coupé (de l'Oise), Jacques-Michel

(Fins, Somme 1737 – Paris 1809) ; prélat et homme politique français.

Il se fait remarquer une première fois en février 1792 lorsqu'il prend la défense du mouvement populaire pour les subsistances. Député de l'Oise à la Convention, il préside le club des Jacobins à l'automne 1793. Son activité s'illustre surtout dans le domaine agricole. Écarté du club des Jacobins par Fabre d'Églantine, il survit à Thermidor et siège parmi les derniers Montagnards à la Convention. Il meurt oublié sous l'Empire.

Couthon, Georges

(Orcet 1755 – Paris 1794) ; révolutionnaire français.

Franc-maçon, il est député de l'Assemblée législative en septembre 1791 puis siège à la Convention en tant que Montagnard. En juillet 1793 il entre au Comité de Salut public où il forme, avec Robespierre et Saint-Just, le triumvirat. Défenseur du monde paysan, il vote la mort du roi et contribue au renversement des hébertistes et de Danton et ses partisans. Il est arrêté le 9 thermidor an II (27 juillet 1794) avec Robespierre et Saint-Just, et guillotiné le lendemain.

Danton, Georges Jacques

(Arcis-sur-Aube 1759 – Paris 1794) ; un des principaux leaders de la Révolution française.

Dès juillet 1789, il pousse son district, celui des « cordeliers » à prendre les armes. A partir de 1791, il est successivement administrateur du département de Paris, substitut du procureur de la Commune et ministre de la Justice après le 10 août 1792. Ses acolytes girondins l'attaquent sur son point faible, à savoir, la gestion des fonds qui lui ont été confiés. Il se rapproche des Montagnards et déclenche, dès le 1^{er} avril 1793, la lutte contre les Girondins, déjà affaiblis par les défaites et les trahisons. Le 7 avril 1793 il est élu au Comité de Salut public qu'il va dominer pendant trois mois. En novembre 1793, il scelle une alliance objective de courte durée avec Robespierre jusqu'à ce que celui-ci décide de rompre et de le sacrifier, préférant maintenir l'équilibre dans son gouvernement. Il est exécuté le 6 avril 1794.

David, Jacques-Louis

Jacques-Louis David est né le 30 août 1748 à Paris. Son père, Louis-Maurice David, est alors commerçant aisé (il sera ensuite titulaire d'une charge fiscale dans le Calvados). Abandonné par sa mère Marie-Geneviève, suite au décès de son père dans un duel, David, à l'âge de neuf ans, est recueilli successivement par deux oncles architectes. Après des études au collège des Quatre Nations, il entre à l'Académie royale de peinture et de sculpture à l'âge de seize ans, sur recommandation du peintre François Boucher, lointain parent de sa mère. Il étudie sous la direction du peintre Joseph-Marie Vien, en particulier le dessin, art où il se montre des plus habiles. Après plusieurs tentatives infructueuses (de 1771 à 1773, année où il tente de se suicider), il gagne le prix de Rome en 1774 avec « La maladie d'Antiochus », au terme d'un parcours pour être reconnu au plan académique. L'obtention de ce prix prestigieux lui permet de séjourner pendant quatre ans au palais Mancini à Rome, accompagné par Vien, qui a été nommé directeur de l'Académie de France à Rome. Au total, il reste à Rome pendant six ans, étudiant avec passion l'art antique¹⁰¹⁰ pour développer un style de peinture néo-classique (ce qui selon lui ne pouvait se faire qu'à Rome, en contact direct avec les bâtiments de l'Antiquité latine). De retour à Paris à la fin de l'année 1780, David expose « Bélisaire » au salon du palais du Louvre, ce qui lui vaut d'être reçu à l'Académie. De 1780 à 1785, il voyage en Italie sur les traces esthétiques de Nicolas Poussin. En mai 1782, à l'âge de trente-quatre ans, David épouse Marguerite-Charlotte Pécoul (dix-sept ans), fille de l'entrepreneur des bâtiments du roi (ils divorceront pendant la Révolution et se remarieront en 1796), ce qui lui assure de confortables moyens de subsistance. Les années avant la Révolution voient David, dont les commanditaires sont plutôt issus des milieux conservateurs et des amis des réformateurs parfois progressistes mais non dissidents révolutionnaires, approfondir son style néo-classique pour en devenir le maître absolu avec

¹⁰¹⁰ Cette passion de l'Antiquité latine sera également celle du jeune Robespierre (de dix ans le cadet de David), étudiant au collège Louis-le-Grand.

plusieurs compositions majeures, dont le « Le serment des Horace » (1784) ou « La mort de Socrate » (1787) et « Brutus » (1789). David devient rapidement un personnage important de la Révolution, proche de Barère, de Dubois de Crancé et de Robespierre. Les Jacobins lancent une souscription dès la fin de l'année 1790 afin de financer le *Serment du Jeu de Paume*, tableau que doit réaliser le peintre et qu'il présente au Salon de 1791 (le financement sera définitivement assuré par le Trésor public). En septembre 1792, il est élu député de Paris à la Convention nationale, en même temps que Robespierre, Danton et Marat. Il est membre du Comité d'Instruction publique ; puis il siège au Comité de Sûreté générale à partir de septembre 1793. Les activités de David sont nombreuses. Il devient un peintre quasi-officiel, dessine les condamnés à l'échafaud, immortalise les martyrs de la Révolution comme Le Pelletier de Saint-Fargeau ou Marat. Il joue un rôle important dans la politique culturelle de la République, obtenant, après un rapport de l'abbé Grégoire, la suppression des Académies de peinture, de sculpture et d'architecture. David est aussi l'ordonnateur de grandes cérémonies comme le transfert de la dépouille de Voltaire au Panthéon (11 juillet 1791), la fête nationale commémorant la chute de la royauté et la promulgation de la Constitution (10 août 1793), la fête de la Raison (10 novembre 1793) et, bien sûr, la fête de l'Être suprême (8 juin 1794). Après la chute de Robespierre, il est arrêté le 2 août 1794. Il échappe à la guillotine grâce à l'intervention de son ami Barère. David est libéré le 4 août de l'année suivante. David voit en Bonaparte, qui connaît ses premières victoires militaires en Italie, un héros de légende. Fasciné, il le rencontre à la fin de l'année 1797 et en fait le portrait, une première qui en appellera d'autres, David devenant le peintre officiel du premier Empire. L'une de ses commandes les plus célèbres, « le Sacre », nécessite trois ans de travail, David disposant d'une loge à Notre-Dame. Toutefois, malgré ses efforts acharnés, il n'aura que peu d'influence sur la gestion administrative des arts et se verra souvent concurrencé en tant que peintre officiel par d'autres artistes, comme Antoine-Jean Gros ou François Gérard. Dans cette période post-révolutionnaire, à côté de ses peintures officielles pour Napoléon, il peint également de nombreux portraits bourgeois et s'attaque à un monumental « Intervention des Sabines » (présenté en 1799 après trois ans de travail). A l'avènement de Louis XVIII, David doit s'exiler après la loi du 12 janvier 1816. L'Italie refuse de l'accueillir. Il s'installe alors à Bruxelles, où il continue à peindre des portraits pour vivre, tout en poursuivant ses recherches liées à l'Antiquité. Ayant refusé de rentrer en France après l'amnistie, Jacques-Louis David meurt à Bruxelles le 29 décembre 1825.

Desorgues, Théodore

(Aix-en-Provence 1763 – 1808)

Pour marquer son opposition à Marie-Joseph Chenier, Robespierre impose Desorgues comme poète officiel de la fête de l'Être Suprême ; Il écrit, tout comme Chénier, un *Hymne à l'Être suprême*, mais aussi un *Hymne à Jean-Jacques Rousseau*, ou encore un *Hymne au 9 thermidor*. Atteint de folie, il est interné à Charenton.

Desmoulins, Camille

(Guise 1760 – Paris 1794) ; journaliste et révolutionnaire français.

D'un tempérament exalté, il s'enthousiasme pour l'idéal républicain alors qu'il fréquente le collège Louis-le-Grand en même temps que Robespierre et Danton. Avocat au Parlement de Paris à partir de 1785, ses pamphlets le rendent rapidement célèbre. Le 12 juillet 1789, alors que Necker se fait révoquer pour la seconde fois, il soulève les masses parisiennes à Port Royal, mouvement qui provoque la prise de la Bastille. Il adhère au club des Cordeliers et dirige le journal *Le Vieux Cordelier*. Faisant campagne contre les Girondins et plus particulièrement contre Brissot, il contribue à la victoire des Jacobins. Elu à la Convention, il vote en faveur de la mort du roi. Secrétaire de Danton, il défend sa politique et condamne le régime de la Terreur introduit par Robespierre. Impliqué dans le procès de Danton, il est arrêté le 17 mars 1794, condamné et guillotiné malgré les réclamations du peuple.

Dumouriez, Charles François du Perrier, dit

(Cambrai 1739 – Turville Park 1823) ; général français.

Allié de Mirabeau, de La Fayette et du duc d'Orléans. Le 15 mars 1792 il est, avec l'appui des Girondins, nommé par Louis XVI ministre des Affaires étrangères. Il est un des principaux instigateurs de la déclaration de guerre à l'Autriche. Il démissionne du ministère pour le commandement de l'armée du Nord avec laquelle il remporte des victoires décisives comme Valmy et Jemmapes. Sa défaite à Neerwinden le 18 mars 1793 ainsi que des tractations menées de sa propre initiative avec le prince de Cobourg fournissent à la Convention l'occasion de se débarrasser de lui. Il trouve asile en Angleterre où le gouvernement lui procure une pension.

Emery, Jacques-André

(né le 26 août 1732 à Gex et décédé le 28 avril 1811 à Paris)

Emery était le directeur du séminaire de Saint-Sulpice durant la Révolution française. Après des études préparatoires chez les Carmélites dans sa ville natale et chez les Jésuites de Mâcon, il entra au séminaire Irenæus à Lyon et acheva ses études à Saint-Sulpice à Paris, où il fut ordonné prêtre en 1758. Il enseigna aux séminaires d'Orléans et de Lyon et fut élu Supérieur général du séminaire et de la congrégation de Saint-Sulpice. Durant la Révolution, il n'hésita pas à prêter le Serment de liberté et d'égalité, et confirma la légalité de la soumission aux lois de la République et de la promesse de fidélité à la Constitution. Il usa de son influence auprès de Mgr Spina afin d'obtenir la démission des évêques français dans le cadre du Concordat, comme souhaité par Pie VII. Il fut toutefois retenu dans son opposition à la Constitution civile du clergé de 1790. En effet, en 1793, l'Etat prit le contrôle de Saint-Sulpice et Emery fut emprisonné ; il échappa de peu à l'exécution à plusieurs reprises. A l'arrivée de Napoléon au pouvoir, Emery

rétablit le séminaire de Saint-Sulpice. Parce qu'il prit la défense du pape contre l'empereur, Napoléon expulsa les Sulpiciens du séminaire, mais ceci n'intimida pas Emery, qui défendit encore les droits du pape en présence de Napoléon le 17 mars 1811, un mois à peine avant sa mort. Ses écrits portent sur Descartes, Leibniz, et Bacon dont il publia des extraits défendant la religion.

Fabre, Philippe-François, dit Fabre d'Eglantine

(Carcassonne 1750 – Paris 1794)

Il mène une carrière d'acteur jusqu'à ce qu'à la Révolution où il fait la connaissance de Danton. Il devient son secrétaire puis son principal collaborateur lorsqu'à la suite du 10 août 1792 Danton devient ministre de la Justice. Siégeant à la Convention, il vote la mort du roi et invente les noms des mois du nouveau calendrier révolutionnaire. Arrêté le 12 janvier 1794, il est jugé avec les dantonistes, et condamné à mort en même temps qu'eux, malgré une vive défense.

Fouché, Joseph, duc d'Otrante

(La Martinière, Loire-Atlantique, 1759 – Trieste 1820) ; homme politique français.

Décrit comme un homme de pouvoir habile mais perfide et froid, il se fait remarquer par sa férocité dans la répression et par des mesures énergiques de déchristianisation. Elu à la Convention il siège parmi les Montagnards et vote la mort du roi. Il participe au 9 Thermidor puis disparaît de la scène politique jusqu'en 1798. Prévoyant la fin du Directoire, il prépare le coup d'Etat de Bonaparte du 18 Brumaire. Il est nommé ministre de l'Intérieur par Napoléon en 1804, puis exilé comme régicide en 1816.

Franklin, Benjamin

(Boston 1706 – Philadelphie 1790) ; écrivain et homme d'Etat américain.

L'invention du paratonnerre en 1752 en plus de ses écrits, le rendent célèbre y compris en Europe où on l'envisage comme un philosophe éclairé. Il participe à la rédaction de la Déclaration d'indépendance, puis devient ambassadeur à Paris où il jouit d'un immense prestige qui le fait obtenir l'entrée décisive de la France dans la guerre d'Indépendance américaine.

Gobel, Jean-Baptiste

(Thann 1727 – Paris 1794) ; évêque constitutionnel.

Député du clergé aux Etats généraux, il adhère à la Constitution civile du clergé et fait partie des sept prélats qui prêtent serment de fidélité en janvier 1791. Le 27 mars 1791 Talleyrand l'investit évêque constitutionnel de Paris. Il participe activement au « torrent révolutionnaire » et devient vice-président des Jacobins. En octobre 1793, il se rapproche des hébertistes. Le 7 novembre, il abdique devant la Convention. A la tête d'un cortège de

déchristianisateurs, il dépose ses insignes et ses lettres de prêtrises à la barre de l'Assemblée et se coiffe d'un bonnet rouge. Alors que Robespierre est révolté par cette mascarade, Gobel est arrêté en mars 1794 avec les hébertistes. Il est guillotiné le 13 avril 1794.

Grégoire, Henri-Baptiste

(Vého, Lorraine, 1750 – Auteuil 1831) ; ecclésiastique et homme politique français. Auteur de *Histoires des sectes religieuses* et *Essai sur les libertés gallicanes*.

Député du clergé aux Etats généraux de 1789, il fait partie de la minorité des ecclésiastiques qui siègent avec le Tiers état dès le 19 juin 1789. Il vote l'abolition des privilèges, défend le suffrage universel et est l'un des premiers à prêter serment à la Constitution civile du clergé. Il siège à la Convention où il appuie la proposition de supprimer la royauté et décrète l'abolition de l'esclavage. Membre du Conseil des Cinq-Cents et du Corps législatif, il s'oppose à Napoléon. Ayant toujours refusé de rétracter son serment de 1791, les derniers sacrements et une sépulture chrétienne lui sont refusés à sa mort.

Guadet, Marguerite-Elie

(Saint-Emilion 1758 – Bordeaux 1794)

Brillant orateur, il s'en prend rapidement à Robespierre dont il critique le théisme trop affiché. A la Convention il lutte ardemment contre la Montagne et multiplie les attaques contre Robespierre, Danton et surtout Marat, contre lequel il fait voter des poursuites le 3 mai 1792. Très peu impliqué dans les débats d'idées, il préfère s'investir dans les querelles de personnes. En avril 1793, il est l'un des premiers députés désignés comme « ennemis de la Révolution » par les sections parisiennes. Arrêté avec les autres chefs girondins, il s'enfuit, mais est retrouvé et guillotiné sans jugement.

Hébert, Jacques-René

(Alençon 1757 – Paris 1794) ; journaliste et révolutionnaire français.

Anarchiste dans ses principes, il défend des thèses ultra révolutionnaires dans son journal *Le Père Duchesne*, qui exerce une influence considérable. Membre du club de Cordeliers, il devient chef de l'aile radicale des Jacobins (les hébertistes). Arrêté en mai 1793, il ne doit sa libération qu'à la pression des Parisiens. Il est l'un des principaux organisateurs du culte de la Raison. Il tente d'ébranler Robespierre dont il condamne la politique comme trop modérée. Il est arrêté dans la nuit du 13 mars 1794, jugé par le Tribunal révolutionnaire, puis guillotiné le 24 mars.

Jean-Bon Saint-André, André Jambon, dit

(Montauban 1749 – Mayence 1813) ; pasteur.

Elu à la Convention, il siège avec les pasteurs, puis devient Montagnard.

Membre du Comité du Salut public, il s'occupe de la marine. Arrêté à la suite de l'insurrection jacobine dès 1^{er} au 3 prairial an III (1795) contre la Convention thermidorienne, il est remis en liberté et meurt du typhus à Mayence en soignant des soldats malades.

Julien, Jean, dit de Toulouse

(Saint-Laurent-d'Aigouze 1750 – Embrun 1828) ; pasteur et révolutionnaire français.

Pasteur à Toulouse en 1789, il est élu au directoire du département de Haute-Garonne, puis en septembre 1792 député à la Convention où il siège aux côtés des Montagnards et vote pour la mort du roi. Il se distingue par une malhonnêteté exceptionnelle. Il est mis en accusation dans l'affaire de la compagnie des Indes, mais s'évade en novembre 1793. Jugé par contumace avec les dantonistes, il est condamné à mort, mais obtient son maintien en liberté. Sous le Directoire, il est proche des théophilanthropes. Hostile au coup d'Etat du 18 brumaire, il échappe à la déportation grâce à la protection de Joseph Fouché. Il s'installe à Turin où il exerce en tant qu'avocat avant de s'établir à Embrun en 1814.

La Fayette, Marie-Joseph Motier, marquis de

(Chavagnac 1757 – Paris 1834) ; général et homme politique français.

Il soutient à ses frais les Américains dans leur guerre d'Indépendance. Lorsqu'il rentre en France en 1779 il est accueilli en triomphateur. Il est un des premiers à réclamer la convocation des Etats généraux. Il siège en 1789 comme député de la noblesse. Alors qu'il est président de l'Assemblée nationale, il présente un projet de Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Au lendemain de la prise de la Bastille, il reçoit le commandement de la garde nationale parisienne. Lorsque le 17 juillet 1791 il réprime la manifestation anti-royaliste du Champ-de-Mars en faisant tirer sur le peuple, sa côte de popularité baisse. Il démissionne trois mois plus tard. Après la fuite du roi, il fuit à l'étranger où il reste prisonnier des Prussiens et des Autrichiens jusqu'à ce que Napoléon obtienne sa libération. Il rentre en France, mais se maintient hors de la vie politique sous le Consulat et l'Empire. Il provoque l'abdication de Napoléon alors qu'il est membre de la Chambre des représentants durant les Cent-Jours. Il est à nouveau à la tête de la Garde nationale durant la révolution de 1830 et contribue de manière appuyée à l'avènement de Louis-Philippe.

Leibniz, Gottfried Wilhelm

Gottfried Wilhelm Leibniz est né dans une famille luthérienne à Leipzig le 1^{er} juillet 1646. Son père, Friedrich Leibnütz (1597-1652), est professeur de philosophie morale à l'université de Leipzig. Sa mère, Catherina Schmuck (1621-1664), est la troisième épouse de Friedrich. Leibniz a un demi-frère Johann Friedrich (décédé en 1696), et une soeur Anna Catherina (1648-1672), dont le fils Friedrich Simon Löffler sera finalement son seul héritier. On

sait peu de choses sur l'enfance de Leibniz, au-delà de ce que le philosophe lui-même a suggéré de manière incidente quoique répétitive, à savoir le caractère autodidacte de son éducation, ce qui est, semble-t-il, exagéré. C'est son père qui lui a appris à lire bien avant qu'il aille à l'école à l'âge de sept ans ; comme dans toute famille intellectuelle de cette époque, il apprend le français, langue des lettres par excellence. Par ailleurs, il apprend le latin et le grec grâce à la bibliothèque de son père, base de sa future immense érudition. A l'école, il étudie en particulier la littérature allemande, l'histoire, le latin, le grec, la théologie (en fait, le catéchisme luthérien) et la logique. Cette dernière matière est sa préférée : à l'âge de treize ans, il s'attaque à la théorie aristotélicienne des catégories en vue de l'améliorer, à la grande perplexité de ses professeurs. Leibniz s'inscrit à l'université de Leipzig à Pâques de l'année 1661, à l'âge de quatorze ans (c'est-à-dire jeune, mais pas exceptionnel à cette époque). Il suit le cursus normal des deux premières années : philosophie, rhétorique, mathématiques, latin, grec et hébreu. Après son diplôme de bachelier-ès-arts, il prépare un doctorat dans une des trois matières supérieures : théologie, droit, ou médecine. Il choisit le droit, mais avant de débiter, il passe un été à l'université de Léna, où il est confronté au néo-pythagorisme d'Erhard Weigel, théorie selon laquelle le nombre est la réalité fondamentale de l'univers. Après son retour de Leipzig, Leibniz passe les trois années suivantes à travailler une série de « *disputationes* » en vue d'achever son habilitation. La dernière année, il rédige *Ars combinatoria*, ce qui lui permet d'être « habilité ». Cependant, il n'utilise pas son droit à enseigner la philosophie (non rémunéré), étant lourdement endetté auprès de sa famille. En vue de trouver un poste rémunéré, il déménage près de Nuremberg, à l'université d'Aldorf, établissement réputé pour les sciences naturelles où on lui offre un poste de professeur (il est âgé de vingt et un ans). Mais il change d'avis, refuse finalement cette offre et toute carrière universitaire pour se tourner vers le monde scientifique et diplomatique.

Alchimiste et juriste (1667-1672)

Leibniz est tout d'abord secrétaire d'une société de savants de Nuremberg intéressés par l'alchimie. Au contraire de son contemporain Isaac Newton, il n'apprécie pas les travaux de laboratoire, mais il acquiert une réputation en tant que doué d'une compréhension théorique. Au bout de quelques mois, Leibniz quitte ce poste et part en voyage. De manière fortuite, il fait le rencontre du baron Johann Christian von Boineburg, ancien ministre en chef de l'électeur de Mayence, Johann Philipp von Schönborn. Impressionné par l'érudition de Leibniz ainsi que par ses capacités de diplomate, Boineburg le persuade de venir avec lui à Francfort-sur-le-Main. Leibniz est nommé en tant qu'assistant du conseiller légal de l'électeur, qui travaille à une refonte du code civil. Au bout d'un an et demi, Leibniz est promu au rang d'assesseur à la cour d'appel. Sous la protection de Boineburg, il passe cinq ans entre Francfort et Mayence. Cette relation de proximité avec Boineburg est importante du point de vue intellectuel et personnel. Boineburg et les autres membres de leur cercle s'étaient convertis du luthéranisme au catholicisme. Leibniz ne suivra pas leur exemple, même lorsqu'on lui proposera, sous réserve de conversion, des postes prestigieux à la

bibliothèque du Vatican (en 1689), ou à Paris (en 1698). Mais, bien que fidèle à la foi protestante, il se meut avec aisance dans les cercles catholiques et l'une des ambitions de sa vie est de promouvoir la réunion du christianisme occidental. Leibniz s'attaque aussi à des problèmes d'ordre politique. Peu après son arrivée à Mayence, il publie un court traité à base d'arguments déductifs en vue de résoudre la question de la succession en Pologne. Une autre problème, plus complexe, est les relations entre la France et l'Allemagne, affaiblie par la guerre de Trente ans. Leibniz propose un plan pour distraire Louis XIV de l'Europe du nord, à savoir la conquête de l'Égypte (stratégie finalement utilisée par Napoléon un siècle et demi plus tard). Boineburg est si impressionné par ce plan qu'il envoie Leibniz à Paris en vue de convaincre le gouvernement français.

Mathématicien et philosophe (1672-1676)

A Paris, Leibniz devient célèbre dans les cercles intellectuels, se liant d'amitié avec les philosophes Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche, et avec le mathématicien Christian Huygens. Il accède aux écrits non publiés de deux grands philosophes de la génération précédente, Pascal et Descartes. Ce dernier deviendra l'une des influences majeures de son système philosophique. Mais pour ce qui est de ce séjour français, son centre d'intérêt principal est l'étude des mathématiques, en particulier sous la direction d'Huygens, et, lorsqu'il quitte Paris, c'est en possession des découvertes mathématiques qui feront de lui une des figures majeures de l'histoire de cette matière. La raison officielle du voyage de Leibniz en France débouche sur un échec : il n'a jamais eu la possibilité de présenter son « plan égyptien » au roi Louis XIV. En novembre 1672, Boineburg envoie son fils Philipp Wilhelm à Paris pour parfaire son éducation auprès de Leibniz. Celui-ci visite Londres en janvier 1673, prenant contact avec le secrétaire de la Société royale, Henry Oldenburg. Lors d'une séance de la Société royale, Leibniz effectue une présentation d'un prototype de machine à calculer. Le voyage de Leibniz à Londres est interrompu par la mort soudaine et rapprochée de ses deux protecteurs : Boineburg décède en décembre 1672 et l'électeur de Mayence en février 1673. Leibniz revient alors à Paris pour continuer à s'occuper de l'éducation du fils Boineburg jusqu'en septembre 1674 à laquelle cette mission prend fin. Agé de vingt-huit ans, il se retrouve sans perspective professionnelle bien définie. On lui offre des postes aux cours royales de Hanovre et du Danemark, mais ce qu'il aurait souhaité, c'est un poste de recherche attaché à l'Académie à Paris. Comme aucune demande ne lui parvient, il accepte alors (presque de mauvaise grâce) un poste de conseiller à la cour de Hanovre. Attendu officiellement en janvier 1676, il ne quitte Paris qu'en octobre et n'atteint Hanovre qu'en décembre de la même année après un voyage en Allemagne via Londres et la Hollande. A Amsterdam, il rencontre un spécialiste du microscope, Antonie van Leeuwenhoek, qui fut le premier à observer des bactéries. Et surtout, de passage à La Haye, Leibniz a une rencontre faite d'intenses discussions avec Baruch Spinoza, pendant quatre jours.

Bibliothécaire et ingénieur (1676-1686)

Ses responsabilités à la bibliothèque de la cour de Hanovre sont d'ordre administratives et plutôt prenantes : administration générale, achats de nouveaux livres et catalogage. En 1690, Leibniz accepte aussi (pour raison d'argent) de s'occuper de la prestigieuse *Bibliotheca Augusta* à Wolfenbüttel, au sud-est de Hanovre. Au même moment, Leibniz s'intéresse du problème du drainage des mines du Harz. En 1679, il conçoit l'idée d'utiliser la puissance du vent ; il persuade le duc Johann Friedrich de Hanovre de le laisser faire des expérimentes en ce sens, avec, à la clef, une pension à vie en cas de réussite. Pendant sept ans, il passe plus de la moitié de son temps dans les monts du Harz. Chacun de ses projets échoue. Leibniz se persuade alors que les administrateurs, les techniciens et les ouvriers ont délibérément empêché la réussite de l'ouvrage, de peur de perdre leur emploi.

Historien et archiviste (1687-1697)

Le duc Johann Friedrich meurt en décembre 1679 ; son jeune frère, Ernst August, lui succède. Il demande à Leibniz d'effectuer des recherches sur la Maison de Brunswick en vue d'un livre qui lui permettrait de renforcer ses ambitions dynastiques. C'est le moment où Leibniz se trouve à essayer de résoudre les problèmes d'eau dans les mines du Harz. Lorsqu'il apparaît, en août 1685, que les expérimentations prônées par le philosophe sont toutes vouées à l'échec, Ernst August lui enjoint de commencer les recherches historiques avec un salaire garanti permanent en vue de mener à bien ce projet. C'est en décembre 1686 que Leibniz débute enfin ses recherches, en même temps qu'il publie la première de ses œuvres philosophiques, *Le discours de la métaphysique*. Il épuise rapidement les archives locales, ce qui lui permet de voyager, en Bavière, en Autriche et en Italie, de novembre 1687 à juin 1690. Il rencontre de nombreux professeurs et scientifiques, et il est élu membre de l'Académie des sciences physiques et mathématiques de Rome. Il participe à de nombreuses discussions sur l'unité de l'Eglise. A Vienne, il fait plutôt bonne impression auprès de l'empereur Léopold I, mais pas suffisamment pour obtenir le poste convoité de conseiller impérial, ou d'historien officiel, pas plus que la permission de créer une bibliothèque universelle. Lorsqu'il retourne à Hanovre, Leibniz prend des postes à temps partiel auprès d'autres cours dirigées par la famille de Brunswick, à Brunswick-Wolfenbüttel et Celle. Son traitement s'élève désormais de 1 000 thalers par an à Hanovre, 400 à Brunswick-Wolfenbüttel, et 200 à Celle, ce qui représente pour l'époque des sommes importantes. Le reste de son existence se déroule à Brunswick, à Wolfenbüttel et à Celle presque aussi souvent qu'à Hanovre même. En dépit des plaintes répétées de ses employeurs, qui considéraient qu'il ne faisait pas le travail pour lequel il était payé, Leibniz effectue une masse de travail considérable (mais peu exploitable) au sujet de l'histoire de la Maison de Brunswick . Il achève aussi son *Système nouveau de la nature*, publié dans la revue *Acta eruditorum* en 1695.

Diplomate et académicien (1698-1714)

Sa fréquentation des différentes cours royales ainsi que ses compétences en matière d'expertises généalogiques font de Leibniz un diplomate très efficace

au service du duché de Hanovre. En 1676, il publie un traité, qui connaîtra rapidement cinq éditions, défendant l'indépendance et la souveraineté des Etats germaniques envers l'empereur. Plus tard, il réussit à persuader Anton Ulrich de Brunswick d'abandonner sa prétention au neuvième électorat de l'Empire. Grâce à cela, en 1692, son protecteur, le duc Ernst August, est élevé au rang d'électeur de Hanovre. Ernst August décède en 1698 ; son successeur est Georg Ludwig. En tant que proche de la duchesse Sophie de Hanovre (épouse d'Ernst August, son protecteur), Leibniz se préoccupe également de la succession au trône d'Angleterre. Le *Bill of Rights* de 1689, en excluant les catholiques du trône d'Angleterre, rend inévitable un passage de succession par la descendance du protestant Jacques I^{er} ; le choix se porte sur la descendance de sa fille Elisabeth de Bohème (mère de la duchesse Sophie), à savoir le fils aîné de Sophie, l'électeur Georg Ludwig. Cette interprétation généalogique est finalisée par l'*Act of Succession* de 1701 ; Leibniz se vantera plus tard de l'importance de son rôle dans ces discussions, mais en fait, il n'eut, officiellement, aucun rôle. Cependant, c'est la duchesse Sophie, ainsi que sa fille Sophie-Charlotte – épouse de Frédéric III de Prusse, et proche de Leibniz – qui le persuadent d'écrire et de publier les *Essais de théodicée* en 1710, comme riposte au fatalisme de Pierre Bayle. Au début du dix-huitième siècle, Leibniz s'enthousiasme pour la création d'académies scientifiques. Il s'implique (en vain) dans des tentatives à Mayence, à Hanovre, à Hambourg et en Pologne ; mais ses efforts sont récompensés à Berlin, à Vienne et à Saint-Pétersbourg. En 1700, Leibniz est fait président à vie de la Société des sciences brandebourgeoise et nommé à un poste de conseiller à la cour de Brandebourg. A cette occasion, il se fait complaisamment appeler « von » Leibniz, bien qu'aucun acte officiel ne vienne confirmer ce changement de statut. Sous sa direction, la Société des sciences brandebourgeoise est un échec : un seul volume est publié de son vivant. Cependant, la société contribue au prestige croissant de la Prusse et sert de base à la future *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. En 1712, l'empereur le nomme conseiller impérial et le salarie comme directeur de l'Académie de Vienne (en voie de création ; cette académie verra le jour après la mort de Leibniz). Dans la période entre 1711 et 1716, Leibniz rencontre Pierre le Grand de Russie, lors des trois déplacements du tsar en Europe. En 1712, Leibniz est récompensé par un poste salarié de conseiller en mathématiques et sciences auprès de la cour de Russie. Après ces travaux à Berlin et à Vienne, Leibniz passe de moins en moins de temps à Hanovre. En 1712, il est payé par cinq cours différentes : Hanovre (avec Celle), Brunswick-Lunebourg, Berlin, Vienne et Saint-Pétersbourg. Il est constamment relancé, ses employeurs se plaignant de ne pas en avoir pour leur argent. La plainte la plus forte vient de Hanovre, Georg Ludwig exigeant, non sans raison, vouloir la primauté des services de Leibniz. A l'automne de 1712, Leibniz retourne à Vienne, où il reste deux ans, ignorant volontairement les ordres de retour de la cour de Hanovre. Il ne rentre qu'en septembre 1714, à la nouvelle du décès de la reine Anne d'Angleterre et de l'accession au trône à Londres de Georg Ludwig, qui devient Georges I^{er}. Lorsque Leibniz arrive à Hanovre, Georg Ludwig était parti depuis trois jours. Cet épisode marque la fin des ambitions de carrière du philosophe.

Les dernières années (1714-1716)

Dans ces dernières années, l'âge de Leibniz et son état de santé ne lui permettent plus ni de voyager comme à son habitude, ni de commencer une nouvelle vie ailleurs. Il se propose d'aller à Londres : en 1715, il suggère à Georges I^{er} qu'on lui crée un poste d'historien officiel de l'Angleterre, proposition immédiatement refusée. Leibniz avait un autre souhait : Paris. Quoi qu'ayant (en tant que diplomate allemand) combattu contre la politique de la France, il est invité par Louis XIV. Si ce dernier n'était pas décédé en 1715, Leibniz se serait probablement rendu à Paris. Il envisage des voyages à Vienne, Berlin (dont il préside toujours l'Académie) ou Saint-Pétersbourg (où il est conseiller d'Etat). Mais il finit par rester à Hanovre.

Une partie importante de sa correspondance philosophique, en particulier celle avec le théologien anglais, Samuel Clarke, date de cette période. En 1714, il écrit *La monodologie* comme petit résumé de sa pensée dans l'espoir de le voir mis en vers pour la cour de France. Mais ni l'histoire de la Maison de Brunswick, ni son attendu *opus magnum* philosophique ne verront le jour : jusqu'à sa mort, et pour des raisons obscures, il refuse de publier ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, réponse au matérialisme de John Locke. Le 14 novembre 1716, Leibniz meurt paisiblement à l'âge de soixante-dix ans, en présence de son secrétaire et de son cocher. Son enterrement se déroule selon le rite luthérien à la Neustädter Kirche ; la petite partie des conseillers de la cour restés à Hanovre refusent d'assister aux funérailles.

Le Peletier de Saint-Fargeau, Louis-Michel

(Paris 1760 – Paris 1793)

Franc-maçon, il siège avec la noblesse aux Etats généraux et ne se rallie au Tiers état que le 27 juin 1789. Il vote la suppression des privilèges. En juin 1790, il propose le décret qui contraint les nobles à reprendre leur nom de famille. Elu à la Convention nationale, il fait campagne pour la liberté illimitée de la presse. Il rédige un *Plan d'Education publique et nationale* (soutenu par Robespierre mais rejeté par la Convention) où il préconise une scolarité commune et obligatoire, financée par un impôt spécial prélevé sur les classes aisées. Il vote la mort du roi, mais la veille de l'exécution il est poignardé par un ancien garde du corps du roi. Son corps est déposé au Panthéon. Il devient alors le premier des trois « martyrs de la Liberté », avec Marat, puis Chalier.

Léopold II

(Vienne 1747 – Vienne 1792) ; empereur allemand (1790-1792).

Esprit éclairé, fortement marqué par les idées de Montesquieu, il tente de faire d'un Etat fondé sur les différents ordres une monarchie constitutionnelle. En 1789, il accueille favorablement la convocation des Etats généraux et attend de la France qu'elle soit un exemple pour tous les gouvernements européens. Bien que frère de Marie-Antoinette, il s'oppose à une intervention

contre la France révolutionnaire et pense à une alliance défensive avec la Prusse uniquement après l'attaque de l'Alsace par la France. Il meurt juste avant que la France ne déclare la guerre à l'Autriche.

Lindet, Robert

(Bernay, Eure 1746 – Paris 1825)

Montagnard, il vote la mort du roi dont il est chargé de rédiger l'acte d'accusation. Il ne participe pas à l'élimination des factions girondines. C'est surtout un homme de l'ombre reconnu pour ses qualités de travail et d'organisation. Il est élu au premier Comité de Salut public (le « comité Danton ») pour s'atteler au ravitaillement du pays. Elu député au Conseil des Cinq-Cents, il est appelé au ministère des Finances mais il refuse d'apporter une caution républicaine au coup d'Etat du général Bonaparte. C'est pourquoi il démissionne et quitte la vie politique jusqu'à sa mort.

Locke, John

(1632-1704)

Locke était le philosophe anglais le plus influent de son siècle, après Descartes. Il étudia à Westminster School et à Christ Church, dans l'université d'Oxford, où il enseigna plus tard la logique et le grec. Son intérêt pour la médecine le mena à travailler pour le comte de Shaftesbury, dont les engagements politiques impliquèrent Locke dans la politique protestante, puisqu'il s'exila en Hollande de 1683 à 1689 pour fuir le règne du catholique Jacques II. Après l'accession au pouvoir du protestant Guillaume III en 1689, Locke retourna en Angleterre où il consacra le reste de sa vie à étudier.

Loménie de Brienne, Etienne-Charles de

(Paris 1727 – Sens 1794) ; prélat et homme politique français.

Membre de toutes les assemblées du clergé, il exerce beaucoup d'influence sur son ordre. En 1787, lors de la réunion de l'Assemblée des notables en février, il s'oppose au projet Calonne et obtient son renvoi en avril. Grâce à la protection de Marie-Antoinette, il devient ministre et chef du conseil des Finances. Le 8 août, il annonce la convocation des Etats généraux ; le 16, il suspend les paiements de l'Etat. Face à cette banqueroute, il démissionne le 24. Il accepte de prêter serment à la Constitution civile du clergé et abandonne sa dignité de cardinal. Devenu suspect pendant la Terreur, il meurt dans son lit (peut-être d'empoisonnement) alors qu'il est gardé à vue chez lui.

Mably, abbé Gabriel Bonnot de

(Grenoble 1709 – 1785) ; philosophe et historien.

En 1740, il publie *Le parallèle des Romains et des Français par rapport au gouvernement*, qui obtient un grand succès. Son influence est telle que les dépêches des ministres sont soumises à son examen. En 1775, il se rend en Pologne pour rédiger un projet de constitution. En 1776, il publie à

Amsterdam *De la législation ou principe des lois* qui prône l'égalité des fortunes et la communauté des biens. Dans tous ces écrits, Mably regarde le progrès de la civilisation comme la source de tous les vices. Il aime répéter l'adage de Leibniz : « le temps présent est gros de l'avenir ».

Marat, Jean-Paul

(Boudry 1743 – Paris 1793) ; révolutionnaire français.

Médecin et franc-maçon d'origine, il se passionne pour l'idée d'égalité. Il est l'idole du journal *L'Ami du peuple* qui exerce une grande influence sur les masses parisiennes. Son combat est surtout dirigé contre Necker, La Fayette, la monarchie et la grande bourgeoisie. Après avoir préparé la journée du 10 août 1792, il contribue au déclenchement des massacres de Septembre. Député de Paris à la Convention nationale et membre du club des Jacobins, il vote pour la mort du roi et décrète la formation du Tribunal révolutionnaire, ainsi que la création du Comité de Sûreté général, chargé de l'arrestation des suspects. Attaqué violemment par les Girondins, il organise l'insurrection du 2 juin 1793 qui provoque leur chute. Il est assassiné dans sa baignoire le 13 juillet 1793 par Charlotte Corday et devient martyr de la Révolution.

Mirabeau, Honoré Gabriel Riquetti, comte de

(château de Bignon, Loiret 1749 – Paris 1791) ; homme politique et orateur français.

Menant une vie dissolue, pleine d'excès et d'aventures, il entre en politique lorsqu'il apprend la convocation des Etats généraux. Elu député du Tiers état, il s'impose à l'Assemblée nationale par son talent oratoire ; il est l'auteur du célèbre : « Nous sommes ici par la volonté du peuple et nous n'en sortirons que par la force des baïonnettes ». A partir de 1790, il souhaite réconcilier le roi et la nation. Il devient son conseiller secret et empêche les sommes considérables que lui verse la cour. Elu président de l'Assemblée nationale, il meurt de maladie le 2 avril 1790, provoquant l'émotion générale. Son corps est déposé au Panthéon mais quand la Convention nationale apprend les relations qu'il entretenait avec la cour, il est transféré ailleurs.

Necker, Jacques

(Genève 1732 – Coppet, près de Genève, 1804) ; financier et homme politique genevois, ministre des Finances de Louis XVI.

Bien que protestant, il est nommé, en 1776, directeur du Trésor royal et un an plus tard Directeur général des Finances. En 1781, il publie *Compte rendu au roi*, dévoilant ainsi le secret des finances publiques. Il propose des réformes qui lèsent les intérêts des puissantes familles aristocratiques. Sous la pression des privilégiés il démissionne, mais Louis XVI le rappelle en 1788. Necker décide alors de convoquer les Etats généraux et de doubler le nombre de députés du Tiers état. Il se met la cour à dos, ce qui provoque son renvoi le 11 juillet 1789. Son renvoi constitue l'une des principales

raisons de la prise de la Bastille. Il préfère quitter le pays après la décision prise par l'Assemblée nationale de confisquer les biens du clergé et d'émettre des assignats.

Payan, Claude-françois

(Saint-Paul-Trois-Châteaux 1766 – Paris 1794)

Jacobin dévoué à Robespierre, ce dernier le fait nommer chef du comité de correspondance du Comité de Salut public. Il est mis à la tête d'un journal financé par le Comité : *l'Anti-fédéraliste*. Par la suite, il est nommé juré au Tribunal révolutionnaire. Le 9 thermidor, il tente de soulever les sections parisiennes et les convaincre de prendre les armes contre la Convention nationale. Mais ne réussissant pas à renverser la situation, il est guillotiné avec ses amis le 10 thermidor.

Pereyra, Jacob

(Bayonne 1743 – Paris 1794) ; spéculateur.

Il participe aux premiers mouvements révolutionnaires dès juillet 1789. En juillet 1791, il signe la pétition des Cordeliers au Champ-de-Mars, puis participe à l'assaut des Tuileries le 10 août 1792. En mars 1793, il est envoyé avec Prouli et Dubuisson auprès du général Dumouriez comme commissaire du pouvoir exécutif. Par la suite, il contribue à la chute de la Gironde le 31 mai et devient l'un des dirigeants du Comité central parisien des sociétés populaires. Proche des hébertistes, il fait la promotion de la déchristianisation et invite ainsi l'évêque de Paris, Gobel, à démissionner. Dénoncé par Robespierre en même temps que Prouli et Dubuisson, prétendus « agents de l'étrangers », il est arrêté le 23 novembre 1793. Il est jugé avec les hébertistes, puis exécuté le 24 mars 1794.

Prouli, Pierre-Jean-Bertchold

(Bruxelles 1752 – Paris 1794)

Supposé fils naturel du chancelier autrichien Kaunitz, il s'établit à Paris en 1783 où il vit de spéculations diverses. Prenant part à la Révolution dès le début, il fonde en 1791 le journal *Le Cosmopolite* pour combattre les Girondins. Avec Pereyra et Dubuisson, il est chargé de plusieurs missions en Belgique auprès de Dumouriez. Après la trahison de ce dernier, il aurait été utilisé par Danton pour proposer la paix à l'Autriche. Il participe à la formation du Comité central des sociétés populaires. Dénoncé par Fabre d'Églantine comme agent de l'étranger, il est arrêté en février 1794, puis jugé et exécuté avec les dirigeants cordeliers le 24 mars.

Quinet, Edgar

(1803 – 1875) ; philosophe et historien.

En 1841 il est professeur au Collège de France. En 1845 il est au centre de

la controverse lorsqu'il publie *Le Christianisme et la Révolution française*. S'opposant à Louis-Napoléon Bonaparte, il est exilé après le coup d'Etat pendant 18 ans. Il rentre à la chute du Second empire.

Rabaut Saint-Etienne, Jean-Paul, dit Rabaut ou Rabaud

(Nîmes 1743 – Paris 1793) ; journaliste et révolutionnaire français.

Elu aux Etats généraux par le Tiers état de Nîmes, il est d'abord partisan d'une la conciliation avec les ordres privilégiés. Il est membre de divers comités de l'Assemblée nationale et se bat aux côtés l'abbé Grégoire pour l'accès des protestants et des juifs aux droits civiques. Très conservateur sur le plan social, à la formule « liberté, égalité, fraternité » de Robespierre, il tente d'opposer celle de « liberté, égalité, propriété », mais en vain. Membre des Jacobins depuis l'origine du club, il suit les Feuillants lors de leur scission de juillet 1791. Il est élu président de l'Assemblée nationale le 14 mars 1790, puis président de la Convention le 23 janvier 1793, bien qu'il ne parvienne à imposer aucune autorité. Au procès de Louis XVI, il vote pour la réclusion et pour l'appel au peuple. Il vote aussi pour le décret d'accusation de Marat. Le 2 juin 1793, il est décrété d'arrestation avec les Girondins. Il s'enfuit. Bien que protégé par Saint-Just, il est déclaré traître à la patrie et mis hors la loi. Il est retrouvé puis guillotiné sans procès le 5 décembre.

Raynal, abbé Guillaume

(Saint-Geniez 1713 – Chaillot 1796) ; écrivain et homme politique français.

A partir de 1747, il renonce à la prêtrise pour se consacrer à la littérature et à l'histoire. Il publie plusieurs ouvrages dont le plus célèbre : *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, qui paraît en 1770 et est interdit en 1779. Il est élu député de Marseille aux Etats généraux mais refuse le mandat, ce qui ne l'empêche pas, en 1791, de critiquer vigoureusement la politique de l'Assemblée constituante.

Renault, Cécile

(Paris 1774 – Paris 1794)

Accusée de tentative d'assassinat contre Robespierre, cette couturière a toujours nié s'être rendue chez lui le 23 mars 1794 dans cette intention. Elle est néanmoins condamnée à mort et guillotinée le 29 prairial an II en même temps que son père, son frère et sa tante.

Robespierre, Augustin

(Arras 1767 – Paris 1794) ; avocat, homme politique, député de Paris à la Convention nationale.

En 1791, il est administrateur du Pas-de-Calais puis élu député de Paris à la

Convention nationale, où, tout comme son frère, il siège avec les Montagnards, adhère au club des Jacobins et vote la mort du roi. Alors qu'il est commissaire aux armées d'Italie, il joue un rôle crucial dans la promotion d'un certain capitaine Bonaparte. Par la suite, il vote contre la mise en accusation de Marat et, le 2 juin 1793, pour l'arrestation des Girondins. Il est aussi impliqué dans la dénonciation des excès des terroristes en province (Barras et Fréron), ceux-là même qui provoqueront la chute de son frère. Il se fâche avec son frère lorsqu'il émet le souhait d'épouser la sœur de Fouché, ennemi de Maximilien. Cependant lorsque, le 9 thermidor, le décret d'arrestation de Maximilien est prononcé à la Convention nationale, Augustin déclare : « Je suis aussi coupable que mon frère. Je partage ses vertus ; je veux partager son sort. Je demande aussi le décret d'accusation contre moi. » Le lendemain, les deux frères sont guillotins ensemble.

Rousseau, Jean-Jacques

Jean-Jacques Rousseau est né à Genève en le 28 juin 1712, d'une famille calviniste, d'origine française, installée dans la cité depuis 1549. Son père, Isaac, et son grand-père sont horlogers. Sa mère, Suzanne, meurt à sa naissance. L'enfant est confié à un oncle. Enfant, Jean-Jacques Rousseau est un grand lecteur, des romans baroques laissés par sa mère ainsi que des ouvrages de son grand-oncle, parmi lesquels Molière, Ovide ou Plutarque. Pendant deux ans, de 1722 à 1724, il est mis en pension avec son cousin chez le pasteur Jean-Jacques Lambercier à Bossey. En 1725, il commence un apprentissage de graveur chez un artisan genevois, Abel Ducommun, maître brutal. Le 14 mars 1728, Jean-Jacques Rousseau s'enfuit. Il quitte Genève pour le territoire de Savoie. Un mois plus tard, il abjure la religion réformée et reçoit le baptême catholique. Il mène alors une vie erratique, marquée par la rencontre avec Madame de Warens qui l'accueille et s'occupe, entre autre, de sa formation littéraire (Voltaire, Bayle, La Bruyère, etc.) et musicale. Elle échoue à en faire un prêtre. Il devient maître de musique à Chambéry, puis pendant quelques temps intendant de Madame de Warens (1734). Il passe de longs séjours dans une résidence de sa tutrice aux Charmettes, temps de formation et d'études, où il se plonge dans la lecture des grands esprits de son époque, en particulier des écrits philosophiques de Voltaire. En 1740, il est précepteur à Lyon, mais cette expérience le déçoit. Passionné de musique, il élabore un système de notation musicale qui ne rencontre pas le succès espéré. Après une tentative manquée dans la diplomatie (Venise, 1743-1744), Rousseau monte à Paris, y rencontre Diderot, Grimm, écrit de la musique, collabore à l'*Encyclopédie*. Ayant rendu visite à Diderot incarcéré à Vincennes au cours de l'été 1749, il est frappé d'une « illumination ». Rousseau devient célèbre en 1750 avec son *Discours sur les sciences et les arts* (primé par l'académie de Dijon), où apparaît ce qui va devenir le thème central de sa philosophie : l'homme naît naturellement bon et heureux ; c'est la société qui le corrompt et le rend malheureux. Son œuvre se construit presque tout entière en douze ans, à Paris (1751-1756), puis à Montmorency (1756-1762). 1754 voit son retour officiel au protestantisme lors d'un séjour à Genève, l'année suivante est

celle de la publication du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ; la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* date de 1758. 1762 est une année importante qui voit la publication de trois œuvres majeures : la *Nouvelle Héloïse* (roman sentimental, énorme succès, 50 éditions avant 1789), l'*Emile* (traité d'éducation, 22 éditions avant 1789) et le *Contrat social* (traité politique, 13 éditions avant 1789). Suite à ces publications, les autorités françaises décrètent contre Rousseau la prise de corps (9 juin 1762). L'écrivain prend le chemin de l'exil, à Môtiers d'abord, où sont écrites les *Lettres de la montagne* (1764, attaqué par Voltaire, il se sent persécuté), mais d'où la " lapidation " de sa maison par les habitants le chasse (7 septembre 1765) vers le lac de Biennne, au milieu duquel, dans l'île Saint-Pierre, il connaît quelques semaines de répit, avant d'être de nouveau expulsé. Parti à la rencontre de Hume en Angleterre, il se brouille rapidement avec le philosophe ; mais pendant plus d'un an (1766-1767), Rousseau travaille aux premiers livres des *Confessions*. Revenu en France, il continue ces dernières au cours de divers séjours précaires, avant de revenir à Paris, où il se fixe au mois de juin 1770. Son livre terminé, il écrit encore *Trois Dialogues (Rousseau juge de Jean-Jacques)*, ainsi que les dix « promenades » qui constituent les *Rêveries du promeneur solitaire*. Parti pour Ermenonville, où l'accueille le marquis de Girardin à partir de mai 1778, il y meurt deux mois plus tard.

Saint-Just de Richebourg, Louis-Antoine-Léon

Né à Décize, dans la Nièvre en 1767. Son père était un capitaine de cavalerie doublé d'un héros militaire et sa mère une bourgeoise locale. En 1776, la famille s'installe à Blérancourt, en Picardie. Saint-Just y vivra jusqu'en 1792. Dès l'âge de douze ans, Saint-Just poursuit son éducation auprès des Oratoriens au collège Saint-Nicolas de Soissons. Il est bon élève, mais se rebelle et devient un partisan des Lumières. Une querelle familiale au sujet du vol de bijoux appartenant à sa mère le conduit dans une prison parisienne où il purge six mois de peine en 1789. Saint-Just met ce temps à profit pour rédiger un grand poème satirique anti-catholique, *Organt*. Il passe la première partie de la Révolution à Blérancourt, où il s'allie aux intérêts des paysans locaux. Il y écrit *l'Esprit de la Révolution*, une œuvre qui défend résolument l'idée d'une Constitution. D'un point de vue politique, il est considéré comme un réformiste plutôt qu'un révolutionnaire. Elu à la Convention nationale par l'Aisne à l'âge de 25 ans, Saint-Just rejoint la Montagne. Alors qu'il était inconnu en dehors de la Picardie, il gagne très rapidement sa notoriété grâce à un véhément discours fustigeant Louis XVI, qu'il prononce le 17 novembre 1792. Celui-ci reste célèbre pour cette phrase : « on ne peut régner innocemment ». Saint-Just est élu au Comité de Salut public en juin 1793. C'est un homme très occupé puisqu'il rédige la nouvelle Constitution tout en passant beaucoup de temps avec l'armée de la République. Il est ainsi présent lors des victoires françaises à Landau en 1793 et à Fleurus en juin 1794. Il aura passé près de la moitié de l'an II auprès de l'armée. Pendant cette période, ses idées prennent une tournure plus radicale. De la fin de l'année 1793 jusqu'à sa mort, il écrit les *Institutions*

républicaines, un mélange d'agressivité jacobine pure et dure, de discipline morale spartiate et de religion civique. Il présente à la Convention nationale la loi de ventôse qui instaure la redistribution des richesses des ennemis de la patrie à la faveur des patriotes dans le besoin. Reçue par des applaudissements, puis adoptée, elle ne sera cependant jamais appliquée. Prenant une part active dans l'élimination des Girondins, des hébertistes et des dantonistes, Saint-Just est attaché à la politique et au pouvoir de Robespierre. Il tombe avec Robespierre et est guillotiné avec lui le 28 juillet 1794. Il meurt en silence sur l'échafaud à l'âge de 26 ans.

Sieyès, abbé Emmanuel Joseph

(Fréjus 1748 – Paris 1836)

Devenu célèbre grâce à sa brochure parue en 1789 intitulée : *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, il joue un rôle important dans les premiers jours de la Révolution. Le 10 juin 1789, c'est sur son conseil que le Tiers état décide d'entreprendre la vérification des pouvoirs « tant en l'absence qu'en la présence des deux autres ordres ». Il participe à la rédaction du texte du serment du Jeu de Paume ainsi qu'à la Déclaration des droits de l'homme. Il est aussi un des fondateurs du club des Jacobins qu'il quitte en juillet 1791 pour les Feuillants. Il vote la mort du roi et renonce à la prêtrise. Il reste dans l'ombre jusqu'à la chute de Robespierre, après quoi il reprend de l'importance en faisant voter la loi contre les insurrections de mars 1795 et en entrant au Comité de Salut public. Il est exilé à la Restauration en 1816.

Talleyrand-Périgord, Charles Maurice de

(Paris 1754 – Paris 1838) ; diplomate et homme politique français.

Evêque d'Autun en janvier 1789, il représente le clergé aux Etats généraux. Alors qu'il est président de l'Assemblée constituante, il célèbre une grand-messe sur le Champ-de-Mars à l'occasion de la fête de la Fédération. Il propose la nationalisation des biens du clergé et invite les prêtres à prêter serment à la Constitution civile du clergé. Suite à quoi il est excommunié par le pape et renonce à la dignité épiscopale. A partir de 1792, il effectue plusieurs missions diplomatiques. De 1797 à 1799 il est, grâce au soutien de Madame de Staël et de Barras, ministre des Affaires étrangères du Directoire. Il occupe à nouveau cette fonction sous Napoléon dont il a favorisé l'accès au pouvoir. Jouant un double jeu avec le tsar Alexandre Ier, il est disgracié en 1809. Il s'allie alors à Louis XVIII, qui en fera lui aussi son ministre des Affaires étrangères.

Tallien, Jean-Lambert

(Paris 1767 – Paris 1820) ; homme politique français.

Membre du club des Jacobins dès sa création, il est également connu comme pamphlétaire grâce au journal *L'affiche des citoyens* en 1791. Il est secrétaire-greffier de la commune de Paris après le 10 août 1792, puis élu à la Convention comme Montagnard où il vote la mort du roi et s'oppose aux Girondins. Il est envoyé à Bordeaux pour organiser la Terreur et rentre à Paris pour prendre part au 9 Thermidor. Il est, par la suite, membre du

Conseil des Cinq-Cents et participe à l'expédition d'Égypte de Bonaparte. Ensuite sa vie personnelle et professionnelle décline jusqu'à sa mort, sous la Restauration quasiment oublié.

Théot, Catherine

(Barenton 1716 – Paris 1794) ; prophétesse

En 1789, elle affirme être la Vierge. Elle est successivement emprisonnée à la Bastille puis internée à l'hôpital de la Salpêtrière. Libérée en 1782, elle s'installe comme prophétesse. Alors qu'elle se prend pour la « mère de Dieu » et annonce l'arrivée d'un messie, Marc-Guillaume-Alexis Vadier pense pouvoir se servir d'elle pour compromettre Robespierre. Le 15 juin 1794 Vadier insinue que Théot pourrait être à la solde d'un aspirant dictateur et que son messie ne serait autre que Robespierre. Après la chute de ce dernier, elle est arrêtée, jugée et finalement acquittée, mais meurt en prison peu de temps après.

Thuriot, Jacques-Alexis

(Sézanne 1753 – Liège 1829)

Avocat du barreau de Paris, il entre en politique le 14 juillet 1789 comme négociateur entre les émeutiers et le gouverneur de la Bastille. Il quitte le Comité de Salut public après s'être opposé à Robespierre à peine deux mois après y être entré. L'affrontement se poursuit à la Convention jusqu'à ce que les robespierristes le fassent exclure du club des Jacobins. Le 9 thermidor, il prend sa revanche en tant que président de la Convention : il empêche Robespierre de parler et ne donne la parole uniquement à ses adversaires. Régicide, il est proscrit par la Restauration et meurt en exil.

Voltaire, François Marie Arouet, dit

(Paris 1694 – Paris 1778) ; écrivain et philosophe français.

Elève au collège Louis-le-Grand, il est introduit dès 1710 dans le monde et les sociétés de libres penseurs. De 1717 à 1718, il est emprisonné à la Bastille pour la publication de poèmes satiriques contre le régent. Après deux ans passés en Angleterre, il écrit les *Lettres philosophiques*, où il vante le système politique anglais et dénigre la situation politique et intellectuelle en France. En 1746, il est élu à l'Académie française. En 1750, il se rend à la cour de Frédéric II, où il est déçu par le manque d'influence de ses idées. Après quelques voyages, il se fixe à Ferney, un village proche de la frontière suisse, où il continue à produire des écrits aussi bien historiques que philosophiques ou littéraires. Il rentre à Paris l'année de sa mort et en 1791 sa dépouille est conduite au Panthéon.

BIBLIOGRAPHIE

Maximilien Robespierre et la religion pendant la Révolution française

Actes du Tribunal révolutionnaire, recueillis et commentés par Gérard Walter, Paris, Mercure de France, 1968 et 1986.

David Andress, *The Terror: Civil War in the French Revolution*, Londres, Little Brown, 2005.

David Andress, *The French Revolution and the People*, Londres, Hambledon and London, 2004.

Nigel Aston, *The French Revolution 1789-1804: Authority, Liberty and the Search for Stability*, Basingstoke, Palgrave, 2004.

Nigel Aston, *Religion and Revolution in France 1780-1804*, Londres, Macmillan, 2000.

N. Atkin et Frank Tallett, *Priests, Prelates and People: A History of European Catholicism since 1750*, Londres, 2003.

François-Alphonse Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême (1793-1794) : Essai historique*, Paris, Alcan, 1892.

Aulard, Alphonse, *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, Rieder, 1925.

Baker, Keith ; Furet, François ; Lucas, Colin et Ozouf, Mona, *The French Revolution and the Creation of the Modern Political Culture*, Londres, Pergamon Press (tome 1 : *The Political Culture of the Old Regime*, 1987 ; tome 2 : *The Political Culture of the French Revolution*, 1988 ; tome 3 : *The Transformation of Political Culture, 1789-1848*, 1989 ; tome 4 : *The Terror*, 1994).

Bély, Lucien (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, rééd. 2002.

Bercé, Yves-Marie, *Fête et révolte : des mentalités populaires du XVIe au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1976.

Bercé, Yves-Marie, *Révoltes et révolutions dans l'Europe moderne*, Paris, PUF, 1980.

Bétourné, Olivier et Hartig, Aglaia, *Penser l'histoire de la Révolution française*, Paris, La Découverte, 1987.

Betts, Christopher, *Early Deism in France: From the So-Called « Déistes » of Lyon (1564) to Voltaire's « Lettres philosophiques » (1734)*, La Haye, Nijhoff, 1984.

Biard, Michel et Dupuy, Pascal, *La Révolution française : dynamiques, influences, débats, 1787-1804*, Paris, Colin, 2004.

Marie-Louise Biver, *Fêtes révolutionnaires à Paris*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

Bluche, Frédéric et Rials, Stéphane (dir.), *Les Révolutions françaises*, Paris, Fayard, 1989.

Blum, Carol, *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

Boudon, Julien, *Les Jacobins : une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 2006.

Bouloiseau, Marc, *Robespierre*, Paris, PUF (collection « Que sais-je ? »), nombreuses éditions.

Carlyle, Thomas, *The French Revolution: a History*, Londres, 1837, nombreuses éditions.

Carr, J. L., *Robespierre : The Force of Circumstances*, Londres, Constable Press, 1972.

Chadwick, Owen, *The Popes and European Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

Chagny, Robert et Chevalier, Alain (dir.), *La Révolution française*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2002.

Chalas, Yves, *Mythe et révolutions*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1990.

Chartier, Roger, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Le Seuil, 1990.

Chaunu, Pierre, *Le grand déclassé*, Paris, PUF, 1988.

Cottret, Bernard, *Le Christ des Lumières : Jésus de Newton à Voltaire*, Paris, Cerf, 1990.

Cousin, Bertrand ; Cubells, Monique et Régis, Bertrand, *La Pique et la Croix :*

histoire religieuse de la Révolution française, Paris, Centurion, 1989.

Deprun, Jean, « Robespierre, pontife de l'Être suprême : note sur les aspects sacrificiels d'une fête (1794) » dans : Jean Ehrard et Paul Viallaneux (éditeurs), *Les fêtes de la Révolution, colloque de Clermont-Ferrand (juin 1974)*, Paris, Société des Etudes robespierristes, 1977, pp. 485-491.

Deprun, Jean, « A la fête de l'Être suprême : les noms divins dans deux discours de Robespierre » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, avril-juillet 1972, pp. 172-176.

Delumeau, Jean, *Une histoire du paradis*, Paris, Pluriel, 2002.

Denlin et Fleming (éditeurs), *Religion and Rebellion*, Dublin, Dublin University Press, 1997.

Dingli, Laurent, *Robespierre*, Paris, Flammarion (collection « Grandes biographies »), 2004.

Domecq, Jean-Philippe, « La fête de l'Être suprême et son interprétation » (1989), dans : *Robespierre, dernier temps*, Paris, Pocket, 2002.

Maurice Dommanget, « Robespierre et les cultes » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, No. 1, 1924, pp. 193-216.

Ehrard, Jean (dir.), *Images de Robespierre*, Naples, Vivarium, 1996.

Jean-François Fayard, *Les 100 jours de Robespierre*, Paris, le Grand Livre du Mois, 2005.

Fife, Graeme, *The Terror: The Shadow of the Guillotine: France 1792-1794*, Londres, Portrait, 2004.

Furet, François, *Penser la Révolution*, Paris, Gallimard, 1978.

Furet, François, *La Gauche et la Révolution au milieu du XIXème siècle*, Paris, Hachette, 1986.

Gallo, Max, *L'homme Robespierre : histoire d'une solitude*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1968.

Gauchet, Marcel, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.

Gauchet, Marcel, *La Révolution des pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1993.

Gérard, Alice, *La Révolution française, mythes et interprétations, 1789-1970*,

Paris, Flammarion, 1970.

Gilli, Marita (dir.), *Région, Nation, Europe : Unité et Diversité des processus sociaux et culturels de la Révolution française*, Actes du colloque de Besançon (1987), Besançon, Presses de l'Université de Franche-Comté, 1988.

Gilli, Marita (dir.), *Echanges internationaux idéologiques et culturels dans la mouvance de la Révolution française* (Annales littéraires de l'Université de Besançon), Paris, Les Belles Lettres, 1987.

Gilli, Marita (dir.), *L'Europe et la Révolution française* (Annales littéraires de l'Université de Besançon), Paris, Les Belles Lettres, 1988.

Godechot, Jacques, *La Contre-Révolution, doctrines et action*, Paris, PUF, 1984.

Greer, D, *The Incidence of the Terror in the French Revolution: a Statistical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1935.

Guéniffey, Patrice, *La politique de la Terreur*, Paris, Fayard, 2000.

Guimar, Jean-Yves, *La Nation entre l'histoire et la raison*, Paris, La Découverte, 1990.

Gusdorf, Georges, *Les Révolutions de France et d'Amérique : la violence et la sagesse*, Paris, Perrin, 1988.

Hancock, Ralph et Lambert, Gary, *The Legacy of the French Revolution*, Londres, Rowman and Littlefield, 1996.

Hardman, John, *Robespierre*, Londres, Longman, 1999.

Hardman, John, *The French Revolution Sourcebook*, Londres, Arnold, 1981 et 1999.

Haydon, C., and Doyle, W., *Robespierre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Huften, Olwen, « The Reconstruction of a Church, 1796-1801 » en G. Lewis et C. Lucas (éditeurs), *Beyond the Terror: Essays in French Regional and Social History, 1794-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Klatis, Joseph et Haltzel, Michael, (dir.), *The Global Ramifications of the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Lefebvre, Georges, *La Révolution française*, Paris, PUF, 1968 (rééd).

Lefebvre, Georges « Sur la loi du 22 prairial an II », dans : *Annales historiques de la Révolution française*, 1951, pp. 225-256.

Lerou, P. et Darteville, R., *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Brépols, CNRS, 1988. (Voir Bernet, J., « Portée et limites du culte de l'Être suprême en l'an II : l'exemple oisien », *ibid.*, pp. 387-394.)

Lucas, Colin (dir.), *Rewriting the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Maire, Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, Paris, Gallimard, 1998.

Marcaggi, Vincent, *L'Origines de la Déclaration des droits de l'homme de 1789*, Paris, 1904.

Martin, Jean-Clément, *La Vendée et la France*, Paris, Le Seuil, 1987.

Martin, Jean-Clément (dir.), *Religion et Révolution*, Paris, Anthropos Economica, 1994.

Martin, Jean-Clément, *Révolution et Contre-révolution en France de 1789 à 1989*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1996.

Martin, Jean-Clément, *La Révolution française, 1789-1799 : une histoire socio-politique*, Paris, Bélin, 2004.

Mason, H. et Doyle, W. (dir.), *The Impact of the French Revolution on European Consciousness*, Gloucester, Alan Sutton, 1989.

McManners, John, *Death and the Enlightenment: Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-century France*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

Mathiez, Albert, *La Théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801 : Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution*, Paris, Félix Alcan, 1903.

Mathiez, Albert, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, 1904.

Mathiez, Albert, *Etudes sur Robespierre*, Paris, Editions sociales (Recueil de la Société des Etudes robespierristes), 1973.

Meyer, Jean ; Corvisier, André et Poussou, Jean-Pierre, *La Révolution française*, Paris, PUF (2 tomes), 1991.

O'Hagan, Timothy (dir.), *Revolution and Enlightenment in Europe*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1991.

Ozouf, Mona, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976.

Ozouf, Mona, *L'École de la France : Essai sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, Paris, Gallimard, 1984.

Ozouf, Mona, *Dictionnaire critique de la Révolution française* (avec François Furet), Paris, Flammarion, 1988 ; *Dictionnaire critique de la Révolution française. Institutions et créations* (avec François Furet), Paris, Flammarion, 1993 ; *Dictionnaire critique de la Révolution française. Événements* (avec François Furet), Paris, Flammarion, 1993 ; *Dictionnaire critique de la Révolution française. Acteurs* (avec François Furet), Paris, Flammarion, 1993.

Palmer, Robert, *Twelve who Ruled: The Year of the Terror in the French Revolution*, (nouvelle édition avec une préface par Isser Woloch), Princeton, Princeton University Press, 2005.

Plongeron, Bernard, *Conscience religieuse en Révolution*, Paris, Editions Picard, 1969.

Plongeron, Bernard (dir.), *Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Turnhout, Brépols, colloque de Chantilly, 1988.

Rials, Stéphane, *La Déclaration des droits de l'homme*, Paris, Hachette, 1988.

Robespierre, Charlotte, *Mémoires*, (préface de Jean-Clément Martin), Paris, Nouveau monde éditions, 2006.

Robespierre, Maximilien, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, réédition : Paris, Phénix, 2000.

Robespierre, Maximilien, *Discours sur la religion, la république, l'esclavage*, Paris, Editions de l'Aube, 2006.

Rudé, George, *Robespierre: Portrait of a Revolutionary Democrat*, New-York, Viking, 1975.

Schama, Simon, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, Londres, Viking, 1989.

Schroeder, P. W., *The Transformation of European Politics, 1763-1848*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Schwab, Gail et Jeanneney, John (dir.), *The French Revolution of 1789 and its Impact*, Actes du colloque de Hofstra University (1989), Westport, Greenwood Press, 1995.

Ruth Scurr, *Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution*, Londres, Chatto and Windus, 2006.

Soboul, Albert, *La Civilisation et la Révolution française*, Paris, Arthaud, 3 tomes, 1970.

Soboul, Albert, (dir.), *Dictionnaire historique de la Révolution française*, Paris, PUF, 1979. (2^{ème} édition, Paris, Quadrige et PUF, 2005)

Sperber, Jonathan, *Revolutionary Europe, 1780-1850*, Harlow, Pearson Education, 2000.

Tackett, Timothy, *L'Eglise, la Révolution et la France*, Paris, Cerf, 1986.

Tulard, Jean (dir.), *Dictionnaire de la Révolution française*, Paris, Laffont, 1987.

Tulard, Jean (dir.), *La Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 1990.

Van Kley, Dale, *Les origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, Yale, Yale University Press, 1996, traduit de l'anglais par Alain Spiess : Paris, Seuil, 2002.

Varry, Dominique et Marcetteau-Paul, Agnès, « Lectures de la Révolution », dans : *Histoires des bibliothèques françaises, tome III : Les bibliothèques de la Révolution et du XIXe siècle*, Paris, Promodis-Editions du Cercle de la Librairie, 1991, pp. 85-97.

Venturi, F., *The End of the Old Regime in Europe, 1776-1789*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Vigurie, Jean de, *Histoire et Dictionnaire du Temps des Lumières, 1715-1789*, Paris, Editions Robert Laffont, 2003.

Viguerie, Jean de, *Christianisme et Révolution*, Paris, Nouvelle Editions Latines, nouvelle édition 1988.

Vovelle, Michel, *La Mentalité révolutionnaire*, Paris, Messidor, 1986.

Vovelle, Michel (dir.), *L'Etat de la France sous la Révolution*, Paris, Messidor,

1987.

Vovelle, Michel, *La Révolution contre l'Eglise : de la raison à l'Être suprême, 1793-1794*, Paris, 1988.

Vovelle, Michel (dir.), *Recherches sur la Révolution*, Paris, La Découverte, 1991.

Vovelle, Michel, *Combats pour la Révolution française*, Paris, La Découverte, 1993.

Vovelle, Michel, *La Découverte de la politique*, Paris, La Découverte, 1993.

Vovelle, Michel, *L'Homme des Lumières*, Paris, Seuil, 1996.

Walter, Gérard, *Robespierre*, 2 tomes, Paris, Gallimard, NRF, 1961.

Denis Woronoff, *La République bourgeoise de Thermidor à Brumaire, 1794-1799*, Paris, Editions du Seuil (*Nouvelle histoire de la France contemporaine*, tome 3), 1972.

Jacques-Louis David

Apgar, G., « When David became David: David's debt to Voltaire and the philosophes », *Histoire de l'art*, No. 50, 2002, pp. 29-36.

Brookner, A., *Jacques-Louis David*, Paris, Armand Colin, 1990.

David, Jacques-Louis, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans le fête à l'Être suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794.

Delecluze, Etienne-Jean, *Louis David, son école et son temps : souvenirs*, Paris, 1855.

Dowd, David Lloyd, *Pageant-Master of the Republic: Jacques-Louis David and the Revolution*, Lincoln, Nebraska, University of Nebraska Studies, juin 1948.

Eliade, M., (éditeur), *The Encyclopedia of Religion*, tome 12, New-York, Macmillan, 1987.

Grimes, Ronald, *Ritual Criticism*, Columbia, University of South Carolina Press, 1990.

Hautecoeur, L., *Louis David*, Paris, 1954.

Herbert, R. L., *David, Voltaire, Brutus and the French Revolution: an Essay in Art and Politics*, Londres, 1972.

Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold et Paul Bradshaw (éditeurs), *The Study of Liturgy*, Londres, SPCK, 2^{ème} édition 1992.

Kemp, M., « J.-L. David and the prelude to a moral victory for Sparta » dans : *The Art Bulletin*, juin 1969, pp. 178-183.

Lee, Simon, *David*, Londres, Phaidon, 1999.

Leveque, J.-J., *L'art et la Revolution francaise 1789-1804*, Neuchâtel, 1987.

Leveque, J.-J., *La vie et l'oeuvre de Jacques-Louis David*, Courbevoie, 1989.

Musée Jacquemart-André, *Jacques-Louis David, 1748-1825*, Paris, Institut de France, 2005.

Nanteuil, L. de, *Jacques-Louis David*, New-York, 1985, édition française, Paris, 1987.

Rawson, E., *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, Oxford, University Press, 1969.

Schnapper, Antoine, *David, témoin de son temps*, Fribourg, 1980.

Sloane, J., « David, Robespierre and *The Death of Bara* » dans : *Gazette des Beaux-Arts*, septembre 1969, pp. 143-160.

Soboul, Albert, « Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution : saints patriotes et martyrs de la liberté » dans : *Annales historiques de la Révolution française*, juillet-septembre 1957, pp. 193-213.

Starobinski, J., *1789 : les emblèmes de la raison*, Paris et Milan, 1973.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Adams, Robert Merrihew, *Leibniz : Determinist, Theist, Idealist*, New-York, Oxford University Press, 1994.

Adams, Robert Merrihew, « Leibniz's 'Examination of the Christian Religion' » dans : *Faith and Philosophy*, No. 11 : 4, 1994, pp. 517-546.

Adams, Robert Merrihew, « The pre-established harmony and the philosophy of mind » dans : *Leibniz's « New System »*, édité par Roger Stuart Woolhouse, Florence, Olschki, 1996, pp. 1-13.

Adams, Robert Merrihew, « Leibniz's Conception of Religion » dans : *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, édité par Mark D. Gedney, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 2000.

Aiton, Eric, *Leibniz: A Biography*, Boston, Hilger, 1985.

Antognazza, Maria Rosa, « Leibniz and Religious Toleration: The Correspondence with Paul Pellison-Fontanier » dans : *American Catholic Philosophical Quarterly*, No. 76 : 4, 2002, pp. 601-622.

Ayers, Michael, *Locke*, tome 2 : « Ontology », Londres, Routledge, 1991.

Baker, Gordon et Morris, Katherine, *Descartes' Dualism*, Londres, Routledge, 1996 et 2002.

Barber, William, *Leibniz in France: from Arnauld to Voltaire*, New-York, Garland, 1985.

Baril, Thomas , « A fresh defense of Leibniz' concept of "Human Freedom" » dans : *Southwest Philosophy Review*, No. 15 : 1, 1999, pp. 125-135.

Barnouw, Jeffrey, « The separation of reason and faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz's "Theodicy" » dans : *Journal of the History of Ideas*, No. 42, 1981, pp. 607-628.

Baruzi, Jean, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan, 1907.

Beeley, Philip, « Points, extension and the mind-body problem: remarks on the development of Leibniz' thought from the 'Hypothesis physica nova' to the 'Système nouveau' » in *Leibniz's 'New System'*, édité par Roger Stuart Woolhouse, Florence, Olschki, 1996, pp. 15-35.

Beleval, Yvon, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960.

Belaval, Yvon, *Leibniz: initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 6e édition, 2005.

Bennett, Jonathan, *Learning from Six Philosophers*, tome 1 : *Descartes, Spinoza, Leibniz*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Bernstein, Howard , « 'Conatus', Hobbes, and the young Leibniz » dans : *Studies in History and Philosophy of Science* , No.11, 1980, pp. 25-37.

Bobro, Marc, « Thinking machines and moral agency in Leibniz's 'Nouveaux essais' » dans : *Studia Leibnitiana*, No. 30 : 2, 1998, pp. 178-193.

Bobro, Marc, « Is Leibniz's theory of personal identity coherent? » dans : *The Leibniz Review*, No. 9, 1999, pp. 117-129.

Brooks, Richard, *Voltaire and Leibniz*, Genève, Librairie Droz, 1964.

Brown, Stuart, « Leibniz: modern, scholastic, or renaissance philosopher? » dans : *The Rise of Modern Philosophy*, édité par Tom Sorrell, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Brown, Stuart, « Soul, body and natural immortality » dans : *Monist*, No. 81 : 4, 1998, p. 573 et s.

Carlin, Laurence, « Reward and punishment in the Best Possible World: Leibniz's theory of natural retribution » dans : *Southern Journal of Philosophy*, No. 40 : 2, 2002, pp. 139-160.

Ching, Julia et Oxtoby, Willard, *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, Sankt Augustin Nettetal, Institut Monumenta Serica, Steyler, 1992.

Cover, J., et O'Leary-Hawthorne, John, *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Curley, Edwin, « Leibniz and Locke on personal identity » dans : *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, édité par Michael Hooker, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 302-326.

Descartes, René, *Oeuvres et Lettres*, textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard, 1953.

Edwards, Paul, (éditeur), *Immortality*, New-York, Prometheus Books, 1997.

Emery, Jacques-André, *Esprit de Leibniz, ou recueil de pensées choisies sur la religion, la morale, l'histoire, la philosophie, etc, extraites de toutes ses œuvres latines et françaises*, 2 tomes, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1772.

Franklin, J., « Two Caricatures, II : Leibniz's Best World » dans : *International Journal for Philosophy of Religion*, No. 52 : 1, 2002, pp. 45-56.

Frémont, Christiane, « Leibniz : le modèle européen contre la monarchie à la française » dans : *L'Etat classique : regards sur la pensée politique de la France dans le XVIIème siècle*, édité par H. Méchoulan et J. Cornette, Paris, Vrin, 1996, pp. 161-178.

Frémont, Christiane, *Singularités : individus et relations dans le système de*

Leibniz, Paris, Vrin, 2003.

Friedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962.

Garber, Daniel, « Mind, body, and the laws of nature in Descartes and Leibniz » dans : *Contemporary Perspectives on the History of Philosophy*, édité par Peter French, Theodore Uehling et Howard Wettstein, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, pp. 105-134.

Gaudemar, Martine de, « Ethique et morale chez Leibniz » dans : *Philosophie*, No. 39, 1993, pp. 60-82.

Goldenbaum, Ursula, « Spinoza's parrot, Socinian syllogisms, and Leibniz's metaphysics: Leibniz's three strategies for defending Christian mysteries » dans : *American Catholic Philosophical Quarterly*, No. 76 : 4, 2002, pp. 551-574.

Grua, Gaston, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, New-York, Garland, 1985. (1^{ère} éd : Paris, Presses universitaires de France, 1953.)

Guillermit, Louis, « Puissance de Dieu et base de la monade selon Leibniz » dans : *Archives de philosophie*, No. 51, 1988, pp. 401-411.

Hart, Alan, « Leibniz on God's 'vision' » dans : *Studia Leibnitiana*, No.19, 1987, pp. 182-199.

Hart, Alan, « Soul and Monad: Plato and Leibniz » dans : *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß. Vorträge. 1. Teil*, Hanovre, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 1988, pp. 335-343.

Hartz, Glenn, « Leibniz on why Descartes' metaphysic of body is necessarily false » dans : *Leibnizian Inquiries*, édité par Nicholas Rescher, Lanham, University Press of America, 1989, pp. 23-26.

Hassing, Richard, « Leibniz without Physics » dans : *Review of Metaphysics*, No. 56 : 4, 2003, pp. 721-761.

Huffman, Tom, « An Argument for Leibnizian Metaphysics » dans : *American Catholic Philosophical Quarterly*, No. 67 : 3, 1993, pp. 321-332.

Hunter, Graeme et Inwood, Brad, « Plato, Leibniz, and the furnished soul » dans : *Journal of the History of Philosophy*, No. 22, 1984, pp. 423-434.

Jalabert, Jacques, *Le Dieu de Leibniz*, New-York, Garland, 1985. (1^{ère} éd. : Paris, Presses Universitaires de France, 1960.)

Jalabert, Jacques, *La théorie leibnizienne de la substance*, Paris, Presses

Universitaires de France, 1947.

Jolley, Nicholas, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Jolley, Nicholas (éditeur), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Jolley, Nicholas, *Leibniz*, Londres, Routledge, 2005.

Jolley, Nicholas, *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

Kivy, Peter, « Voltaire, Hume, and the problem of evil » dans : *Philosophy and Literature*, No. 3, 1979, pp. 211-224.

Kynell, Kurt von, *The Mind of Leibniz: a Study in Genius*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2003.

Larrimore, Mark, (éditeur), *The Problem of Evil*, Oxford, Blackwell, 2001.

Latzer, Michael, « Topical Outline of the Theodicy » dans : *Leibniz Society Review*, No. 7, 1997, pp. 128-143.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Akademie Verlag, 1923 et années suivantes.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 7 tomes, 1875-1890, réédition Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1965.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Papers and Letters*, textes présentés par Leroy E. Loemker, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2^{ème} édition, 1969.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Paris, L'Herne, 1987.

Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, édité par Peter Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Lodge, Paul, et Crowe, Benjamin, « Leibniz, Bayle, and Locke on faith and reason » dans : *American Catholic Philosophical Quarterly*, No. 76 : 4, 2002, pp. 575-600.

Look, Brandon, « From the metaphysical union of mind and body to the real union of monads: Leibniz on "supposita" and "vincula substantialia" » dans : *Southern Journal of Philosophy*, No. 36 : 4, 1998, pp. 505-529.

Look, Brandon, « The Platonic Leibniz » dans : *British Journal for the History of Philosophy*, No. 11 : 1, 2003, pp. 129-140.

Manns, James, « Leibniz's contributions to nineteenth-century French philosophy » dans : *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß. Vorträge. 1. Teil*, Hanovre, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 1988, pp. 525-534.

Mates, Benson, *The Philosophy of Leibniz*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Mathiot, Jean, « Corps et substance chez Hobbes et Leibniz : quelques jalons » dans : *La Notion de Nature chez Leibniz*, édité par Martin de Gaudemar, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995, pp. 205-224.

Mercer, Christia, *Leibniz's Metaphysics : its Origins and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Mijuskovic, Ben, « Locke and Leibniz on personal identity » dans : *Southern Journal of Philosophy*, No. 13, 1975, pp. 205-214.

Miles, Murray, « Leibniz on apperception and animal souls » dans : *Dialogue*, No. 33 : 4, 1994, pp. 701-724.

Perkins, Franklin, « Virtue, reason, and cultural exchange : Leibniz's praise of Chinese morality » dans : *Journal of the History of Ideas*, No. 63 : 3, 2002, pp. 447-464.

Popkin, Richard, « Leibniz and the French *sceptiques* » dans : *Revue Internationale de Philosophie*, No. 20, 1966, pp. 228-248.

Poser, Hans, « L'ordre supérieur de l'âme raisonnable: on the Leibnizian concept of soul » dans : *Leibniz's « New System »*, édité par Roger Stuart Woolhouse, Florence, Olschki, 1996, pp. 169-179.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

Reimann, Wolfgang, « Droit de dieu, droit de l'homme, droit de l'être dans la philosophie de Leibniz » dans : *Archives de Philosophie*, No. 34, 1971, pp. 231-243.

Remnant, Peter, « Descartes: body and soul » dans : *Canadian Journal of Philosophy*, No. 9, 1979, pp. 377-386.

Resher, Nicholas, *G. W. Leibniz's « Monadology »*, Londres, Routledge, 1991.

Ribas, Albert, « Leibniz' *Discourse on the Natural Theology of the Chinese* and the Leibniz-Clarke Controversy » dans : *Philosophy East and West*, No. 53 : 1, 2003, pp. 64-86.

Riley, Patrick, *Leibniz' Universal Jurisprudence*, Harvard, Harvard University Press, 1996.

Robinet, André, *Justice et terreur : Leibniz et le principe de raison*, Paris, Vrin, 2001.

Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900), Londres, Routledge, 1992,

Rutherford, Donald, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Seager, William, « The worm in the cheese: Leibniz, consciousness and matter » dans : *Studia Leibnitiana*, No. 23 : 1, 1991, pp. 79-91.

Turck, Dieter, « Leibniz's theory of the soul » dans : *Southern Journal of Philosophy*, No. 12, 1974, pp. 103-116.

Vereker, Charles, *Eighteenth-Century Optimism*, Liverpool, Liverpool University Press, 1967.

Wilson, Catherine (éditeur), *Leibniz*, Burlington, Ashgate, 2000.

Woolhouse, R. et Franks, R., (éditeurs), *Leibniz's « New System » and Associated Contemporary Texts*, Oxford, Oxford University Press, nouvelle édition 2006.

Voltaire, *Candide and Related Texts*, Indianapolis, Hackett, 2000.

Wade, Ira Owen, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

Wilson, Catherine, « Leibnizian optimism » dans : *Journal of Philosophy*, No. 80 : 11, 1983, pp. 765-783.

Woolhouse, R., (éditeur), *Leibniz's « New System » (1695)*, Florence, Olschki, 1996.

Zarka, Yves-Charles, « Leibniz lecteur de Hobbes : toute-puissance divine et

perfection du monde » dans : *Leibniz : le meilleur des mondes*, édité par Albert Heinekamp et André Robinet, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, pp. 113-128.

Jean-Jacques Rousseau

Boss, Ronald Ian, « Rousseau's civil religion and the meaning of belief: an answer to Bayle's paradox », *Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century*, No. 84, 1971, pp. 123-193.

Boulad-Ayoub, Josiane, « L'Être suprême et son vicaire » dans : *Rousseau, l'Emile et la Révolution*, éd. par R. Thiéry, Paris, Universitas, 1992, pp. 209-226.

Boutin, Raymond, « Le sentiment religieux chez Rousseau » dans : *Les Cahiers du Cap Rouge*, No. 19 : 2, 1991, pp. 65-71.

Boutroux, Emile, « Les idées philosophiques et religieuses : remarques sur la philosophie de Rousseau » dans : *Revue de métaphysique et de morale*, No. 20, mai 1912, pp. 265-274.

Burgelm, Pierre, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977.

Bulber, L. M., « J.-J. Rousseau et le mysticisme existentiel » dans : *Asemka*, No. 1 : 1, 1974, pp. 60-69.

Carroll, M., « Method and intention in Rousseau's 'Profession de foi du vicaire savoyard' », *Nottingham Studies*, No. 2, 1977, pp. 20-30.

Ernst Cassirer, « Le problème de Jean-Jacques Rousseau (II) », dans : *Revue de métaphysique et de morale*, No. 91 : 3, juillet-septembre 1986, pp. 399-423.

Cell, Howard, « The civil religion incarnate » dans : *Swiss-French Studies / Etudes romanes*, novembre 1981, pp. 38-57.

Charbonnel, Nanine, *A sa place : déposition du christianisme : philosophie de Rousseau (II)*, Lons-le-Saunier, Aréopage, 2006.

Cottret, Bernard et Cottret, Monique, *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, Paris, Perrin, 2005.

Couve, Benjamin, « La religion de Rousseau » dans : *Foi et vie*, 5 août 1907.

Cuendet, William, *La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau et ses sources*, Genève, 1913.

Dart, Gregory, *Rousseau, Robespierre and English Romanticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Dent, Nicholas, *Rousseau*, Oxford, Blackwell, 1988.

Dent, Nicholas, *A Rousseau Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992.

Dent, Nicholas, *Rousseau*, Londres, Routledge, 2005.

Derathé, Robert, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

Dickstein, Morris, « The faith of the Vicar: reason and morality in Rousseau's religion » dans : *Yale French Studies*, No. 28, 1962, pp. 48-54.

Duprat, Jean-Pierre, « Le statut de la religion dans la pensée politique de Hobbes et de Rousseau » dans : *Revue européenne des sciences sociales*, No. 61, 1982, pp. 239-276.

Eisenmann, Charles, « Politique et religion chez J.-J. Rousseau » dans : *Histoire des idées et idées sur l'histoire ; études offertes à Jean-Jacques Chevallier*, Paris, Cujas, 1977, pp. 73-90.

Emberley, Peter, « Rousseau versus the Savoyard Vicar: the *Profession of faith* considered » dans : *Interpretation*, No. 14 : 2 & 3, mai et septembre 1986, pp. 299-329.

Evrot, Raymond, *La religion de Rousseau*, Annecy, 1928.

Fahmy, Jean M., « Rousseau disciple des Encyclopédistes dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* » dans : *Trent Rousseau Papers/ Etudes Rousseau Trent*, éd. par Jim MacAdam, Michael Neumann et Guy Lafrance, Ottawa, University of Ottawa Press, 1980, pp. 23-30.

Ferrari, Jean, « De la religion civile dans la pensée politique de Rousseau » dans : *Etudes J.-J. Rousseau*, No. 7, 1995, pp. 79-100.

Gliozzo, Charles A., « The philosophes and religion: intellectual origins of the dechristianisation movement in the French Revolution », *Church History*, Berne, Indiana, 40, 1971, p. 273-283.

Gouhier, Henri, « Ce que le vicaire doit à Descartes » dans : *Annales J.-J. Rousseau*, No. 35, 1959-1962, pp. 139-160.

Gouhier, Henri, « La religion du vicaire savoyard dans la cité du *Contrat*

social » dans : *Etudes sur le Contrat social de J.-J. Rousseau : actes des journées d'études tenues à Dijon les 3, 4, 5 et 6 mai 1962*, Paris, Belles Lettres, 1964, pp. 263-275.

Gouhier, Henri, *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1970.

Gourevitch, Victor, « Rousseau on Providence » dans : *Review of Metaphysics*, No. 53 : 3, mars 2000, pp. 565-611.

Gourevitch, Victor, « The religious thought » dans : Patrick Riley (éd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Grimsley, Ronald, *Rousseau and the Religious Quest*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

Ronald Grimsley (éditeur), *Rousseau: Religious Writings*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

Gusdorf, Georges, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972.

Guyot, Charly, « La pensée religieuse de Rousseau » dans : *J.-J. Rousseau*, Neuchâtel, A la Baconnière, 1962, pp. 127-151.

Hebding, Rémy, *J.-J. Rousseau : les Lumières grâce à Dieu*, Paris, Punctum, 2005.

Hoffmann, Paul, « L'âme et la liberté: quelques réflexions sur le dualisme dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* » dans : *Annales J.-J. Rousseau*, No. 40, 1992.

Hoffmann, Paul, *Corps et coeur dans la pensée des Lumières*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2000.

Izoulet, Jean, « La religion de Rousseau et de la Révolution » dans : *La Rentrée de Dieu dans l'Ecole et dans l'Etat*, Paris, 1924, pp. 173-174.

Jacquet, Christian, *La pensée religieuse de J.-J. Rousseau*, Leiden, Brill, 1975.

Kawai, Kiyotaka, « Sur la théodicée du vicaire savoyard — Rousseau et l'optimisme : tout est bien » dans : *Rousseau, l'Emile et la Révolution*, éd. par R. Thiéry, Paris, Universitas, 1992, pp. 201-208.

Knee, Philip, « La religion civile, la religion du coeur et Emile » dans : *Etudes J.-J. Rousseau*, No. 10, 1998, pp. 169-182.

Lagrée, Jacqueline, *La Religion naturelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 75-81.

Leigh, R. (éditeur), *Rousseau after 200 Years*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Man, Paul de, « The timid God: a reading of Rousseau's *Profession de foi du vicaire savoyard* » dans : *The Georgia Review*, Athens, No. 29, 1975, pp. 533-558.

Masson, Pierre-Maurice, *La Religion de J.-J. Rousseau : I. La formation religieuse de Rousseau ; II. La « Profession de foi » de Jean-Jacques ; III. Rousseau et la restauration religieuse*, Paris, Hachette, 1916, 3 tomes. Rééd., Genève, Slatkine, 1966.

McDonald, Joan, *Rousseau and the French Revolution, 1762-1791*, Londres, Athlone, 1965.

McManners, John, « The religion of Rousseau » dans : *The Journal of Religious History*, Sydney, No. 5, 1969, pp. 348-353.

Noone, J., *Rousseau's Social Contract*, Londres, Prior, 1980.

Philonenko, Alexis, « Dieu et moi » dans : *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984.

Pierrard, Pierre, *L'Eglise et la Révolution (1789-1889)*, Paris, Nouvelle Cité, 1988.

Riley, Patrick (éditeur), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Natalie-Barbara Robisco, « L'idée de vertu chez Rousseau et Robespierre : J.-J. Rousseau et la Révolution française » dans : *Etudes J.-J. Rousseau*, 1989, No 3, pp. 27-53, pp. 42 et s.

Rosenberg, Aubrey, *J.-J. Rousseau and Providence. An interpretative essay*, Sherbrooke, Naaman, 1987.

Rosenberg, Aubrey, « The rôle of Providence in Rousseau's revelation on the road to Vincennes » dans : *Man and Nature*, Edmonton, No. 6, 1987, pp. 35-44.

Rosenberg, Aubrey, « Rousseau et la Providence : l'inquiétude des dernières années » dans : *Etudes J.-J. Rousseau*, No. 10, 1998, pp. 29-56.

Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebien et Marcel Raymond, tomes I-IV, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1969.

Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions* (Collected Writings of Rousseau, volume 5), édité par Christopher Kelly, Roger Masters et Peter Stillman, Dartmouth College, University Press of New England, 1995.

Sheldon, G., « Rousseau, Robespierre and the French Revolution of 1789 » dans : *Dialogue: Journal of Phi, Sigma, Tau*, Milwaukee, Wisconsin, 1978, No. 18 : 2-3, pp. 54-59.

Sherover, Charles, « Rousseau's civil religion » dans : *Interpretation*, No. 8 : 2 & 3, mai 1980.

Souday, Paul, « La religion de Rousseau » dans : *La Société des grands esprits*, Paris, 1929.

Tate, Robert, « Rousseau and Voltaire as deists: a comparison » dans : *L'Esprit créateur*, No 9 : 3, octobre 1969, pp. 175-186.

Torrey, Norman Lewis, *Voltaire and the English Deists* (1930), Oxford, Marston Press, 1963.

Touchefeu, Yves, « Le Vicaire savoyard et la Révolution » dans : *Rousseau, l'Emile et la Révolution*, éd. par R. Thiéry, Paris, Universitas, 1992, pp. 227-242.

Trousson, Raymond et Eigeldinger, Frédéric (éditeurs), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2001.

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, préface par René Pomeau, Paris, Flammarion, 1964.

Willhoite, Fred., « Rousseau's political religion » dans : *Review of Politics*, Notre-Dame (E-U), No. 27, 1965, pp. 501-515.

Waterlot, Ghislain, *Rousseau : religion et politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

ICONOGRAPHIE



I. A. Jacques-Louis David, “Le serment des Horaces” (1784)
Huile sur toile, 330 x 425 cm.
Musée du Louvre, Paris.



I. B. Jacques-Louis David, “La mort de Marat” (1793)
Huile sur toile, 165 x 128 cm.
Musées royaux des Beaux-Arts, Bruxelles.



II. A. Pierre-Antoine Demachy, “La fête de l’Unité et de l’Indivisibilité de la République du 10 août 1793” (1793)
Huile sur toile
Musée Carnavalet, Paris.



II. B. Pierre-Antoine Demachy, “La fête de l’Etre suprême au Champ-de-Mars, le 20 prairial de l’an II (8 juin 1794)” (1794)
Huile sur toile
Musée Carnavalet, Paris.

Annexe 1.A : Assemblée nationale – La Déclaration des droits de l’homme et du citoyen de 1789¹⁰¹¹

Déclaration des droits de l’homme et du citoyen ; anonyme, adoptée par l’Assemblée constituante les 20, 21, 23, 24 et 26 août 1789, acceptée par le roi le 5 octobre 1789

Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l’ignorance, l’oubli ou le mépris des droits de l’homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d’exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l’homme, afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs; afin que les actes du pouvoir législatif, et ceux du pouvoir exécutif pouvant à chaque instant être comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.

En conséquence, l’Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l’Être suprême, les droits suivants de l’homme et du citoyen:

Article premier - Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l’utilité commune.

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.

Article III - Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d’autorité qui n’en émane expressément.

Article IV - La liberté consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui: ainsi l’exercice des droits naturels de chaque homme n’a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

¹⁰¹¹ Voir *Archives parlementaires*, IX, pp. 236 et s. L’Assemblée nationale, dès qu’elle s’est déclarée constituante, décide de rédiger une déclaration. La discussion débute le 9 juillet 1789 et débouche sur un vote le 26 août 1789, sous l’influence des leaders du Tiers état et de la noblesse libérale. Elle est promulguée par le roi le 3 novembre 1789. Les constituants jugent nécessaire de voter un texte contenant les principes généraux de valeur souveraine légitimant leur action.

Article V - La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

Article VI - 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. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

Article VII - Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant; il se rend coupable par la résistance.

Article VIII - La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit et légalement appliquée.

Article IX - Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne sera pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

Article X - Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Article XI - La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme: tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté, dans les cas déterminés par la loi.

Article XII - La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique: cette force est donc instituée pour l'avantage de tous et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée.

Article XIII - Pour l'entretien de la force publique et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable. Elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.

Article XIV - Chaque citoyen a le droit, par lui-même ou par ses représentants, de constater la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

Article XV - La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

Article XVI - Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a pas de Constitution.

Article XVII - La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

Annexe I.B : Convention nationale – La Déclaration des droits de l’homme et du citoyen de 1793¹⁰¹²

1. Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen de 1793

Sommaire

- 1 Préambule
- 2 Article premier (le but de la société)
- 3 Article 2 (énumération des droits)
- 4 Article 3 (égalité)
- 5 Article 4 (la loi)
- 6 Article 5 (attribution des emplois)
- 7 Article 6 (la liberté)
- 8 Article 7 (droit d’expression)
- 9 Article 8 (sûreté)
- 10 Article 9 (loi)
- 11 Article 10 (détention)
- 12 Article 11 (voies de fait et résistance légitime)
- 13 Article 12 (l’arbitraire)
- 14 Article 13 (présomption d’innocence)
- 15 Article 14 (non-rétroactivité)
- 16 Article 15 (proportion des peines)
- 17 Article 16 (droit de propriété)
- 18 Article 17 (pas d’emplois réservés)
- 19 Article 18 (achat des services et non des individus)
- 20 Article 19 (expropriation)
- 21 Article 20 (de l’impôt)
- 22 Article 21 (des secours publics)
- 23 Article 22 (de l’instruction)
- 24 Article 23 (souveraineté nationale)
- 25 Article 24 (responsabilité des fonctionnaires)
- 26 Article 25 (souveraineté du peuple)
- 27 Article 26
- 28 Article 27
- 29 Article 28 (chaque génération ne décide que pour elle)
- 30 Article 29
- 31 Article 30
- 32 Article 31
- 33 Article 32
- 34 Article 33

¹⁰¹² La déclaration des Droits de l’homme et du citoyen de 1793 a été rédigée par une commission dont faisaient partie Saint-Just et Héroult de Séchelles. La paternité du texte est souvent attribuée pour sa majeure partie à Héroult de Séchelles dont le style mais surtout l’écriture se retrouvent sur la plupart des documents de travail de cette commission. Cette dernière a abouti également à la Constitution de l’an I qui ne fut jamais appliquée, mais dont l’application fut souvent réclamée par la Gauche française jusqu’au début du vingtième siècle.

Préambule

Le peuple français, convaincu que l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont les seules causes des malheurs du monde, a résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, ces droits sacrés et inaliénables, afin que tous les citoyens, pouvant comparer sans cesse les actes du gouvernement avec le but de toute institution sociale, ne se laissent jamais opprimer, avilir par la tyrannie ; afin que le peuple ait 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. En conséquence, il proclame, en présence de l'Être suprême, la Déclaration suivante des droits de l'homme et du citoyen.

Article premier (le but de la société)

Le but de la société est le bonheur commun. Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles.

Article 2 (énumération des droits)

Ces droits sont l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.

Article 3 (égalité)

Tous les hommes sont égaux par nature et devant la loi.

Article 4 (la loi)

La loi est l'expression libre et solennelle de la volonté générale ; elle est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse ; elle ne peut ordonner que ce qui est juste et utile à la société ; elle ne peut défendre que ce qui lui est nuisible.

Article 5 (attribution des emplois)

Tous les citoyens sont également admissibles aux emplois publics. Les peuples libres ne connaissent d'autres motifs de préférence, dans leurs élections, que les vertus et les talents.

Article 6 (la liberté)

La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui ; elle a pour principe la nature ; pour règle la justice ; pour sauvegarde la loi ; sa limite morale est dans cette maxime : Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait.

Article 7 (droit d'expression)

Le droit de manifester sa pensée et ses opinions, soit par la voie de la presse, soit de toute autre manière, le droit de s'assembler paisiblement, le libre exercice des cultes, ne peuvent être interdits. La nécessité d'énoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme.

Article 8 (sûreté)

La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés.

Article 9 (loi)

La loi doit protéger la liberté publique et individuelle contre l'oppression de ceux qui gouvernent.

Article 10 (détention)

Nul ne doit être accusé, arrêté ni détenu, que dans les cas déterminés par la loi et selon les formes qu'elle a prescrites. Tout citoyen, appelé ou saisi par l'autorité de la loi, doit obéir à l'instant ; il se rend coupable par la résistance.

Article 11 (voies de fait et résistance légitime)

Tout acte exercé contre un homme hors des cas et sans les formes que la loi détermine, est arbitraire et tyrannique ; celui contre lequel on voudrait l'exécuter par la violence a le droit de le repousser par la force.

Article 12 (l'arbitraire)

Ceux qui solliciteraient, expédieraient, exécuteraient ou feraient exécuter des actes arbitraires, sont coupables et doivent être punis.

Article 13 (présomption d'innocence)

Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

Article 14 (non-rétroactivité)

Nul ne doit être jugé et puni qu'après avoir été entendu ou légalement appelé, et qu'en vertu d'une loi promulguée antérieurement au délit. La loi qui punirait des délits commis avant qu'elle existât serait une tyrannie ; l'effet rétroactif donné à la loi serait un crime.

Article 15 (proportion des peines)

La loi ne doit décerner que des peines strictement et évidemment nécessaires ; les peines doivent être proportionnées au délit et utiles à la société.

Article 16 (droit de propriété)

Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.

Article 17 (pas d'emplois réservés)

Nul genre de travail, de culture, de commerce, ne peut être interdit à l'industrie des citoyens.

Article 18 (achat des services et non des individus)

Tout homme peut engager ses services, son temps ; mais il ne peut se vendre ni être vendu ; sa personne n'est pas une propriété aliénable. La loi ne reconnaît point de domesticité ; il ne peut exister qu'un engagement de soins et de reconnaissance, entre l'homme qui travaille et celui qui l'emploie.

Article 19 (expropriation)

Nul ne peut être privé de la moindre portion de sa propriété sans son consentement si ce n'est lorsque la nécessité publique légalement constatée l'exige, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

Article 20 (de l'impôt)

Nulle contribution ne peut être établie que pour l'utilité générale. Tous les citoyens ont le droit de concourir à l'établissement des contributions, d'en surveiller l'emploi, et de s'en faire rendre compte.

Article 21 (des secours publics)

Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler.

Article 22 (de l'instruction)

L'instruction est le besoin de tous. La société doit favoriser de tout son pouvoir les progrès de la raison publique, et mettre l'instruction à la portée de tous les citoyens.

Article 23 (souveraineté nationale)

La garantie sociale consiste dans l'action de tous pour assurer à chacun la jouissance et la conservation de ses droits ; cette garantie repose sur la souveraineté nationale.

Article 24 (responsabilité des fonctionnaires)

Elle ne peut exister, si les limites des fonctions publiques ne sont pas clairement déterminées par la loi, et si la responsabilité de tous les fonctionnaires n'est pas assurée.

Article 25 (souveraineté du peuple)

La souveraineté réside dans le peuple ; elle est une et indivisible, imprescriptible et inaliénable.

Article 26

Aucune portion du peuple ne peut exercer la puissance du peuple entier ; mais chaque section du souverain assemblée doit jouir du droit d'exprimer sa volonté avec une entière liberté.

Article 27

Que tout individu qui usurperait la souveraineté soit à l'instant mis à mort par les hommes libres.

Article 28 (chaque génération ne décide que pour elle)

Un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures.

Article 29

Chaque citoyen a un droit égal de concourir à la formation de la loi et à la nomination de ses mandataires ou de ses agents.

Article 30

Les fonctions publiques sont essentiellement temporaires ; elles ne peuvent être considérées comme des distinctions ni comme des récompenses, mais comme des devoirs.

Article 31

Les délits des mandataires du peuple et de ses agents ne doivent jamais être impunis. Nul n'a le droit de se prétendre plus inviolable que les autres citoyens.

Article 32

Le droit de présenter des pétitions aux dépositaires de l'autorité publique ne

peut, en aucun cas, être interdit, suspendu ni limité.

Article 33

La résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme.

Article 34

Il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé.

Article 35

Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs.

2. DECLARATION DES DROITS DE L'HOMME ET DU CITOYEN, lue aux Jacobins le 21 avril 1793, et adoptée par eux.¹⁰¹³

Les représentants du peuple Français réunis en convention nationale, reconnaissant que les lois humaines qui ne découlent point des lois éternelles de la justice, ne sont que des attentats de l'ignorance et du despotisme contre l'humanité ; convaincus que l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont les seules causes des crimes et des malheurs du monde, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, ces droits sacrés et inaliénables, afin que tous les citoyens, pouvant comparer sans cesse les actes du gouvernement avec le but de toute institution sociale, ne se laissent jamais opprimer et avilir par la tyrannie ; afin que le peuple ait 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. En conséquence, la convention nationale proclame, à la face de l'univers et sous les yeux du législateur immortel, la déclaration suivante des droits de

¹⁰¹³ Version de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen rédigée par Maximilien Robespierre. Voir Maximilien Robespierre, *Œuvres*, (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre, Jean Dautry et Albert Soboul), tome IX, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, pp. 463 et s.

l'homme et du citoyen.

ARTICLE 1ER. Le but de toute association politique est le maintien des droits naturels et imprescriptibles de l'homme, et le développement de toutes ses facultés.

ART 2. Les principaux droits de l'homme sont ceux de pourvoir à la conservation de l'existence et la liberté.

ART. 3. Ces droits appartiennent également à tous les hommes, quelle que soit la différence de leurs forces physiques et morales. L'égalité des droits est établie par la nature ; la société, loin d'y porter atteinte, ne fait que la garantir contre l'abus de la force qui la rend illusoire.

ART. 4. 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 principe, et la loi pour sauvegarde.

*ART. 5. Le droit de s'assembler paisiblement, le droit de manifester ses opinions, soit par la voie de la presse, soit de toute autre manière, sont des conséquences si nécessaires du principe de la liberté de l'homme, que la nécessité de les énoncer suppose ou la présence, ou le souvenir récent du despotisme.

*ART. 6. La propriété est le droit qu'a chaque citoyen de jouir et de disposer à son gré de la portion de bien qui lui est garantie par la loi.

*ART. 7. Le droit de propriété est borné comme tous les autres par l'obligation de respecter les droits d'autrui.

*ART. 8. Il ne peut préjudicier ni à la sûreté, ni à la liberté, ni à l'existence, ni à la propriété de nos semblables.

*ART. 9. Tout trafic qui viole ce principe est essentiellement illicite et immoral.

ART. 10. 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.

ART. 11. Les secours indispensables à celui qui manque du nécessaire, sont une dette de celui qui possède le superflu. Il appartient à la loi de déterminer la manière dont cette dette doit être acquittée.

ART. 12. Les citoyens, dont les revenus n'excèdent point ce qui est nécessaire à leur subsistance, sont dispensés de contribuer aux dépenses publiques ; les autres doivent les supporter progressivement selon l'étendue de leur fortune.

ART. 13. La société doit favoriser de tout son pouvoir les progrès de la raison publique, et mettre l'instruction à la portée de tous les citoyens.

ART. 14. Le peuple est le souverain ; le gouvernement est son ouvrage et sa propriété ; les fonctionnaires publics sont ses commis. Le peuple peut, quand il lui plaît, changer son gouvernement et révoquer ses mandataires.

*ART. 15. La loi est l'expression libre et solennelle de la volonté du peuple.

*ART. 16. La loi doit être égale pour tous.

*ART. 17. La loi ne peut défendre que ce qui est nuisible à la société ; elle ne peut ordonner que ce qui lui est utile.

ART. 18. Toute loi qui viole les droits imprescriptibles de l'homme, est essentiellement injuste et tyrannique ; elle n'est point une loi.

ART. 19. Dans tout état libre, la loi doit surtout défendre la liberté publique et individuelle contre l'autorité de ceux qui gouvernent. Toute institution qui ne suppose pas le peuple bon et le magistrat corruptible est vicieuse.

ART. 20. Aucune portion du peuple ne peut exercer la puissance du peuple entier ; mais le vœu qu'elle exprime doit être respecté comme le vœu d'une portion du peuple, qui doit concourir à former la volonté générale. Chaque section du souverain assemblé doit jouir du droit d'exprimer sa volonté avec une entière liberté ; elle est essentiellement indépendante de toutes les autorités constituées, et maîtresse de régler sa police et ses délibérations.

ART. 21. Tous les citoyens sont admissibles à toutes les fonctions publiques, sans aucune autre distinction que celle des vertus et des talents, sans aucun autre titre que la confiance du peuple.

ART. 22. Tous les citoyens ont un droit égal de concourir à la nomination des mandataires du peuple et à la formation de la loi.

*ART. 23. Pour que ces droits ne soient point illusoires et l'égalité chimérique, la société doit salarier les fonctionnaires publics, et faire en sorte que les citoyens qui vivent de leur travail, puissent assister aux assemblées publiques où la loi les appelle, sans compromettre leur existence ni celle de leur famille.

ART. 24. Tout citoyen doit obéir religieusement aux magistrats et aux agents du gouvernement, lorsqu'ils sont les organes ou les exécuteurs de la loi.

ART. 25. Mais tout acte contre la liberté, contre la sûreté ou contre la propriété d'un homme, exercé par qui que ce soit, même au nom de la loi, hors des cas déterminés par elle et des formes qu'elle prescrit, est arbitraire

et nul ; le respect même de la loi défend de s'y soumettre ; et si on veut l'exécuter par la violence, il est permis de le repousser par la force.

ART. 26. Le droit de présenter des pétitions aux dépositaires de l'autorité publique appartient à tout individu. Ceux à qui elles sont adressées, doivent statuer sur les points qui en font l'objet ; mais ils ne peuvent jamais ni en interdire, ni en restreindre, ni en condamner l'exercice.

ART. 27. La résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme et du citoyen.

ART. 28. Il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il a oppression contre chaque membre du corps social, lorsque le corps social est opprimé.

ART. 29. Lorsque le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs.

ART. 30. Quand la garantie sociale manque à un citoyen, il rentre dans le droit naturel de défendre lui-même tous ses droits.

ART. 31. Dans l'un et l'autre cas, assujettir à des formes légales la résistance à l'oppression, est le dernier raffinement de la tyrannie.

ART. 32. Les fonctions publiques ne peuvent être considérées comme des distinctions ni comme des récompenses, mais comme des devoirs publics.

ART. 33. Les délits des mandataires du peuple doivent être sévèrement et facilement punis. Nul n'a le droit de se prétendre plus inviolable que les autres citoyens.

*Art. 34. Le peuple a le droit de connaître toutes les opérations de ses mandataires ; ils doivent lui rendre un compte fidèle de leur gestion, et subir son jugement avec respect.

*ART. 35. Les hommes de tous les pays sont frères, et les différents peuples doivent s'entraider selon leur pouvoir comme les citoyens du même état.

*ART. 36. Celui qui opprime une seule nation se déclare l'ennemi de toutes.

*ART. 37. Ceux qui font la guerre à un peuple pour arrêter les progrès de la liberté et anéantir les droits de l'homme, doivent être poursuivis par tous, non comme des ennemis ordinaires, mais comme des assassins et comme des brigands rebelles.

*ART. 38. Les rois, les aristocrates, les tyrans, 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 nature.

(*) Article supprimé ou modifié dans la Constitution de 1793.

Annexe II.A : Discours de Maximilien Robespierre du 1^{er} frimaire an II¹⁰¹⁴

Discours pour la liberté des cultes prononcé par Maximilien Robespierre aux Jacobins le 1^{er} frimaire an II / 21 novembre 1793

Est-il vrai que nos plus dangereux ennemis soient les restes impurs de la race de nos tyrans, les odieux captifs dont les noms servent encore de prétexte à la politique criminelle de quelques rebelles, et surtout des puissances étrangères ? Je vote en mon coeur pour que la race des tyrans disparaisse de la terre, mais puis-je m'aveugler sur la situation de mon pays au point de croire que cet événement suffirait pour éteindre le foyer des conspirations qui nous déchirent ? A qui persuadera-t-on que la punition de la méprisable soeur de Capet en imposerait plus à nos ennemis que celle de Capet lui-même et de sa criminelle compagne ?

Est-il vrai encore que la principale cause de nos maux soit le fanatisme ? Le fanatisme ! il expire ; je pourrais même dire qu'il est mort. En dirigeant, depuis quelques jours, toute notre attention contre lui, ne la détourne-t-on pas de véritables dangers ?

Vous craignez, dites-vous, les prêtres ! Les prêtres craignent bien davantage les progrès de la lumière. Vous avez peur des prêtres ! et ils s'empressent d'abdiquer leurs titres pour les échanger contre ceux de municipaux, d'administrateurs, et même de présidents de sociétés populaires : croyez seulement à leur amour pour la patrie, sur la foi de leur abjuration subite, et ils seront très-contentes de vous... Vous ne le serez peut-être pas également d'eux. Avez-vous peur de ces évêques qui, naguère, étaient très attachés à leur bénéfice constitutionnel qui leur rapportait 70 000 liv. de rentes, et qui en ont fait le sacrifice dès qu'il était réduit à 6 000 liv. ; de ces évêques qui, aujourd'hui, en sollicitent et en ont peut-être obtenu l'indemnité ? Oui, craignez, non pas leur fanatisme, mais leur ambition ; non pas l'habit qu'ils portaient, mais la peau nouvelle dont ils se sont revêtus. Au reste ceci ne s'applique point à tous les prêtres ; je respecte les exceptions, mais je m'obstine à croire qu'elles sont rares.

Non, ce n'est point le fanatisme qui doit être aujourd'hui, le principal objet de nos inquiétudes. Cinq ans d'une révolution qui a frappé sur les prêtres, déposent de son impuissance : La Vendée même, son dernier asile, ne prouve point du tout son pouvoir. C'est la politique, c'est l'ambition, ce sont les trahisons de ceux qui gouvernaient jadis, qui ont créé la Vendée ; c'étaient des hommes sans honneur, comme sans religion, qui entraînaient des brigands étrangers ou français au pillage, et non au pied des autels.

¹⁰¹⁴ Voir *Gazette nationale, ou le Moniteur universel*, No. 66, pp. 266-267 (*Moniteur*, XVIII, p. 507 et s.) ; Maximilien Robespierre, *Oeuvres*, tome X, pp. 194-201 ; Maximilien Robespierre, *Discours sur la religion, la République l'esclavage*, Paris, Editions de l'Aube, 2006, pp. 45-52.

Encore la force de la République et le zèle du gouvernement actuel les ont-ils frappés à mort, malgré tant d'obstacles et de crimes.

Car, ils ont perdu leurs places d'armes, leurs magasins, la plus grande partie de leur force ; il ne leur reste qu'une horde fugitive dont l'existence ne pourrait être prolongée que par la malveillance et par l'ineptie. Je ne vois plus qu'un seul moyen de réveiller parmi nous le fanatisme, c'est d'affecter de croire à sa puissance. Le fanatisme est un animal féroce et capricieux ; il fuyait devant la raison : poursuivez-le avec de grands cris, il retournera sur ses pas.

Et quels autres effets peut produire cette chaleur extraordinaire et subite, ce zèle exagéré et fastueux, avec lequel on semble lui faire la guerre depuis quelque temps. Je l'ai déjà dit à la Convention, et je le répète ici : il est une infinité de choses que le bon esprit du peuple a tourné au profit de la liberté et que nos ennemis n'avaient imaginé que pour la perdre.

Que des citoyens, animés par un zèle pur, viennent déposer sur l'autel de la patrie, les monuments inutiles et pompeux de la superstition pour les faire servir à son triomphe, la patrie et la raison sourient à ces offrandes. Que d'autres renoncent à telles ou telles cérémonies et adoptent sur toutes choses l'opinion qui leur paraît la plus conforme à la vérité, la raison et la philosophie peuvent applaudir à leur conduite. Mais de quel droit l'aristocratie et l'hypocrisie viendraient-elles ici mêler leur influence à celle du civisme et de la vertu ? De quel droit des hommes inconnus jusqu'ici dans la carrière de la Révolution, viendraient-ils chercher, au milieu de tous ces événements, les moyens d'usurper une fausse popularité, d'entraîner les patriotes même à de fausses mesures, et de jeter parmi nous le trouble et la discorde ? De quel droit viendraient-ils troubler la liberté des cultes, au nom de la liberté, et attaquer le fanatisme par un fanatisme nouveau ? De quel droit feraient-ils dégénérer les hommages solennels rendus à la vérité pure, en des farces éternelles et ridicules ? Pourquoi permettrait-on de se jouer ainsi de la dignité du peuple, et d'attacher les grelots de la folie au sceptre même de la philosophie.

On a supposé qu'en accueillant des offrandes civiques, la Convention avait proscrit le culte catholique. Non, la Convention n'a point fait cette démarche téméraire. La Convention ne la fera jamais. Son intention est de maintenir la liberté des cultes qu'elle a proclamée et de réprimer en même-temps tous ceux qui en abuseraient pour troubler l'ordre public ; elle ne permettra pas qu'on persécute les ministres paisibles du culte, et elle les punira avec sévérité toutes les fois qu'ils oseront se prévaloir de leurs fonctions pour tromper les citoyens et pour armer les préjugés ou le royalisme contre la République. On a dénoncé des prêtres pour avoir dit la messe ! ils la diront plus longtemps si on les empêche de la dire. Celui qui veut les empêcher est plus fanatique que celui qui dit la messe.

Il est des hommes qui veulent aller plus loin ; qui, sous le prétexte de détruire

la superstition, veulent faire une sorte de religion de l'athéisme lui-même. Tout philosophe, tout individu, peut adopter là-dessus l'opinion qui lui plaira. Quiconque voudrait lui en faire un crime est un insensé ; mais l'homme public, mais le législateur, serait cent fois plus insensé, qui adopterait un pareil système. La Convention nationale l'abhorre. 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 suprême.

On dira peut-être que je suis un esprit étroit, un homme à préjugés ; que sais-je, un fanatique. 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 ; si je trouvais des censeurs, ce serait parmi les riches et parmi les coupables. 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 politique que je viens de vous exposer. Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Je parle dans une tribune où l'impudent Guadet osa me faire un crime d'avoir prononcé le mot de *Providence*. Et dans quel temps ? Lorsque le cœur ulcéré de tous les crimes dont nous étions les témoins et les victimes ; lorsque, versant des larmes amères et impuissantes sur la misère du peuple éternellement trahi, éternellement opprimé, je cherchais à m'élever au-dessus de la tourbe impure des conspirateurs dont j'étais environné en invoquant contre eux la vengeance céleste, à défaut de la foudre populaire. Ce sentiment est gravé dans tous les cœurs sensibles et purs ; il anima dans tous les temps les plus magnanimes défenseurs de la liberté. Aussi longtemps qu'il existera des tyrans, il sera une consolation douce au cœur des opprimés ; et si jamais la tyrannie pouvait renaître parmi nous, quelle est l'âme énergique et vertueuse qui n'appellerait point en secret, de son triomphe sacrilège, à cette éternelle justice qui semble avoir écrit dans tous les cœurs l'arrêt de mort de tous les tyrans. Il me semble du moins que le dernier martyr de la liberté exhalerait son âme avec un sentiment plus doux en se reposant sur cette idée consolatrice. Ce sentiment est celui de l'Europe et de l'univers ; c'est celui du peuple français. Ce peuple n'est attaché ni aux prêtres, ni à la superstition, ni aux cérémonies religieuses ; il ne l'est qu'au culte en lui-même, c'est-à-dire à l'idée d'une puissance incompréhensible, l'effroi du crime et le soutien de la vertu, à qui il se plaît à rendre des hommages qui sont autant d'anathèmes contre l'injustice et contre le crime triomphant.

Si le philosophe peut attacher sa moralité à d'autres bases, gardons-nous néanmoins de blesser cet instinct sacré, et ce sentiment universel des

peuples. Quel est le génie qui puisse en un instant remplacer, par ses inventions, cette grande idée protectrice de l'ordre social et de toutes les vertus privées ?

Ne voyez-vous pas le piège que nous tendent les ennemis de la République et les lâches émissaires des tyrans étrangers ? En présentant comme l'opinion générale, les travers de quelques individus et leur propre extravagance, ils voudraient nous rendre odieux à tous les peuples pour affermir les trônes chancelants des scélérats qui les oppriment. Quel est le temps qu'ils ont choisi pour ces machinations ? Celui où les armées combinées ont été vaincues ou repoussées par le génie républicain, celui où ils veulent étouffer les murmures des peuples fatigués ou indignés de leur tyrannie ; celui où ils pressent les nations neutres et alliées de la France de se déclarer contre nous. Les lâches ne veulent que réaliser toutes les calomnies grossières dont l'Europe entière connaissait l'impudence, et repousser de vous par les préjugés ou par les opinions religieuses, ceux que la morale et l'intérêt commun attireraient vers la cause sublime et sainte que nous défendons.

Je le répète ; nous n'avons plus d'autre fanatisme à craindre que celui des hommes immoraux soudoyés par les cours étrangères pour éveiller le fanatisme et pour donner à notre Révolution le vernis de l'immoralité qui est le caractère de nos lâches et féroces ennemis.

J'ai parlé des cours étrangères. Oui, voilà les véritables auteurs de nos maux et de nos discordes intestines. Leur but est d'avilir, s'il était possible, la nation française, de déshonorer les représentants qu'elle a choisis, et de persuader aux peuples que les fondateurs de la République n'ont rien qui les distingue des valets de la tyrannie.

Ils ont deux espèces d'armées : l'une sur nos frontières, impuissante, plus près de sa ruine à mesure que le gouvernement républicain prendra de la vigueur, et que la trahison cesse de rendre utiles les efforts héroïques des soldats de la patrie ; l'autre, plus dangereuse, est au milieu de nous ; c'est une armée d'espions, de fripons stipendiés qui s'introduisent par-tout, même au sein des sociétés populaires. Depuis que les chefs d'une faction exécrationnable, le plus ferme appui des trônes étrangers, a péri ; depuis que la journée du 31 mai a régénéré la Convention nationale qu'ils voulaient anéantir, ils redoublent d'activité pour séduire, pour calomnier, pour diviser tous les défenseurs de la République, pour avilir et pour dissoudre la Convention nationale.

Bientôt cet odieux mystère sera entièrement dévoilé. Je me bornerai, dans ce moment, à vous offrir, quelques traits de lumière, qui sortent de la discussion même qui vous occupait.

Hébert vous a révélé deux ou trois mensonges impudents dictés par la faction dont je parle. Un homme, vous a-t-il dit, un homme très-connu, a

voulu lui persuader qu'après l'arrestation de la Montansier, je devais dénoncer cette mesure, dénoncer à cette occasion, Pache, Hébert et toute la Commune. Je devais apparemment prendre un vif intérêt à cette héroïne de la République ; moi qui ai provoqué l'arrestation de tout le Théâtre français, sans respect pour les augustes princesses qui en faisaient l'ornement ; moi qui ai vu dans tant de solliciteuses enchanteresses, que les amantes de l'aristocratie, et les *comédiennes ordinaires du roi*. Je devais dénoncer Pache, moi qui l'ai défendu dans un temps où une portion du peuple, trompée par les ennemis de notre liberté, vint lui imputer, à la barre de la Convention, la disette qui était leur ouvrage ; moi qui, alors président de la Convention, opposai l'éloge solennel de sa vertu pure et modeste qui m'est connue, à un orage passager excité par la malveillance ; peut-être ai-je montré alors une fermeté que n'auraient point eue ceux qui, lâches calomniateurs du peuple opprimé, n'auraient jamais osé dire la vérité au peuple triomphant ; je me confiais alors, et je me confie encore dans ce moment, au caractère du peuple, qui, étranger à tous les excès, est toujours du parti de la morale, de la justice et de la raison.

Enfin, j'aurai dénoncé, en faveur de la Montansier, la municipalité et les braves défenseurs de la liberté ; moi qui défenseur de tous les patriotes et martyr de la même cause, ai toujours eu pour principe, qu'il fallait autant d'indulgence pour les erreurs minces du patriotisme, que de sévérité pour les crimes de l'aristocratie, et pour les perfidies des fripons accrédités.

Hébert vous a dit encore que je l'avais accusé d'être payé par Pitt et par Cobourg dans la dernière séance ; vous m'avez entendu, vous avez vu que je n'ai attribué qu'à une erreur patriotique, des inculpations qui pouvaient perdre cinq ou six défenseurs de la liberté, et dont j'ai trouvé la source dans le plan de calomnie inventé par les ennemis de la République. Vous pouvez apprécier ce nouveau trait d'impudence qui tendait à diviser les patriotes ; je le dénonce avec Hébert, et, comme il est ennemi d'un prétendu patriote, membre de cette Société, qu'Hébert vous nommera, j'en conclus qu'il faut soulever le masque du patriotisme qui cache certains visages, et purger cette Société des traîtres qu'elle renferme dans son sein.

Je vous ai promis de vous indiquer quelques-uns des agents soudoyés par les tyrans, pour nous diviser, pour déshonorer la cause du peuple français, en avilissant la représentation nationale. Je citerai d'abord un homme qu'Hébert a nommé comme l'auteur de la première des deux calomnies. Quel est cet homme ? Est-ce un aristocrate ? il n'a porté ce titre que jusqu'aux trois quarts à peu près du chemin de la Révolution. Depuis cette époque, c'est un patriote, un Jacobin très-ardent ; il est membre de vos comités ; il les dirige ; un jour il sortit tout-à-coup de son obscurité. Lebrun l'avait envoyé, en qualité de commissaire, dans la Belgique, au temps des trahisons de Dumouriez. Dumouriez avait déjà menacé la Convention par ses manifestes séditions : la Convention avait déjà fulminé contre ce traître. Dubuisson (c'est son nom) parut tout-à-coup à cette tribune, le coeur comme oppressé de grands secrets qu'il avait à nous révéler, avec l'air d'un homme

accablé du poids des destinées de la France qu'il portait. Il vous découvrit la trahison de Dumouriez, qui était découverte ; à la place des pièces authentiques qui la constataient, il vous substitua une prétendue conversation de lui et de ses deux compagnons, avec Dumouriez, bien louche, bien bizarre, et où les intérêts de J.-P. Brissot étaient ménagés. Il vous annonça en même-temps que s'il n'était pas assassiné dans la nuit, il ferait le lendemain son rapport à la Convention nationale, et que la patrie serait sauvée. Il ne fut point assassiné, il parla à la Convention où il se fit escorter par des députés de la Société des Jacobins ; il obtint les honneurs de la mention honorable et de l'impression, votés par la section girondine et par le côté droit, avec un empressement qui dut édifier beaucoup les patriotes. Vous avez déjà nommé M. Dubuisson.

Mais il est un autre personnage, plus important encore, et le véritable chef de la clique, le compagnon de Dubuisson dans la fameuse mission dont je viens de parler. Que la République est heureuse ! Si elle a été trahie par une multitude d'enfants ingrats, elle est servie, avec un désintéressement vraiment admirable, par les seigneurs étrangers, et même par des fils de princes allemands. De ce nombre, est le fils du principal ministre de la maison d'Autriche, du fameux prince de Kaunitz. Il se nomme Proli ; vous savez que renonçant à son père, à sa patrie, il s'est dévoué tout entier à la cause de l'humanité. Il prétend diriger les Jacobins dont il n'a pas voulu être membre, par discrétion. Il tient chez lui des directoires secrets où l'on règle les affaires de la société, où on lit sa correspondance, où on prépare les motions, les dénonciations ; où l'on organise un système patriotique de contre-révolution qui n'a pu être déjoué que par le génie de la liberté qui éclaire la majorité de vos membres et la masse du peuple qui vous entend. Le même seigneur a fondé une cinquantaine de clubs populaires pour tout bouleverser et pour perdre les jacobins ; il s'occupe aussi des sections, et sur-tout des femmes révolutionnaires, dont il fait nommer les présidentes. C'est le sylphe invisible qui les inspire ; il a sous ses ordres plusieurs autres sylphes visibles qui appellent le mépris public et le carnage sur la Convention nationale depuis la journée du 31 mai. Proli est connu, et cependant Proli est libre ; il est imprenable comme ses principaux complices qui sont des aristocrates déguisés sous le masque du sans-culotisme, et sur-tout des banquiers prussiens, anglais, autrichiens et même français.

Souffrirons-nous que les plus vils scélérats de l'Europe détruisent impunément sous nos yeux, les fruits de nos glorieux et pénibles travaux ? ferons-nous alliance avec les complices, avec les valets de ces mêmes tyrans, dont les satellites égorgent sans pitié nos femmes, nos enfants, nos frères, nos représentants ? Je demande que cette Société se purge enfin de cette horde criminelle ; je demande que Dubuisson soit chassé de cette société, ainsi que deux autres intrigants dont un vit avec Proli, sous le même toit, et qui tous sont connus de vous comme ses affidés, je parle de Desfieux et de Pereyra.

Je demande qu'il soit fait un scrutin épuratoire à la tribune, pour connaître et

chasser tous les agents des puissances étrangères, qui, sous leurs auspices, se seraient introduits dans cette Société.

Je demande qu'on renouvelle de la même manière les comités de la Société qui renferment sans doute d'excellents patriotes, mais où ils ont sans doute aussi glissé plusieurs de leurs affidés.

Annexe II.B : Discours de Maximilien Robespierre du 17 pluviôse an

II¹⁰¹⁵

Discours sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République, prononcé par Maximilien Robespierre à la Convention nationale le 17 pluviôse an II / 5 février 1794

Citoyens représentants du peuple,

Nous avons exposé, il y a quelque temps, les principes de notre politique extérieure : nous venons développer aujourd'hui les principes de notre politique intérieure.

Après avoir marché long-temps au hasard, et comme emportés par le mouvement des factions contraires, les représentants du peuple français ont enfin montré un caractère et un gouvernement. Un changement subit dans la fortune de la nation, annonça à l'Europe la régénération qui s'était opérée dans la représentation nationale. Mais, jusqu'au moment même où je parle, il faut convenir que nous avons été plutôt guidés, dans des circonstances si orageuses, par l'amour du bien et par le sentiment des besoins de la Patrie, que par une théorie exacte et des règles précises de conduite, que nous n'avions pas même le loisir de tracer.

Il est temps de marquer nettement le but de la Révolution, et le terme où nous voulons arriver ; il est temps de nous rendre compte à nous-mêmes, et des obstacles qui nous en éloignent encore, et des moyens que nous devons adopter pour l'atteindre : une idée simple et importante qui semble n'avoir jamais été aperçue. Eh ! comment un gouvernement lâche et corrompu aurait-il osé la réaliser ? Un roi, un sénat orgueilleux, un César, un Cromwell, doivent avant tout couvrir leurs projets d'un voile religieux, transiger avec tous les vices, caresser tous les partis, écraser celui des gens de bien, opprimer ou tromper le peuple, pour arriver au but de leur perfide ambition. Si nous n'avions pas eu une plus grande tâche à remplir, s'il ne s'agissait ici que des intérêts d'une faction ou d'une aristocratie nouvelle, nous aurions pu croire comme certains écrivains, plus ignorants encore que pervers, que le plan de la Révolution était écrit en toutes lettres dans les livres de Tacite et de Machiavel, et chercher les devoirs des représentants du peuple dans l'histoire d'Auguste, de Tibère ou de Vespasien, ou même dans celle de certains législateurs français ; car, à quelques nuances près de perfidie ou de cruauté, tous les tyrans se ressemblent.

Pour nous, nous venons aujourd'hui mettre l'univers dans la confiance de vos secrets politiques, afin que tous les amis de la patrie puissent se rallier à

¹⁰¹⁵ Voir *Moniteur*, XIX, pp. 401-408 ; Maximilien Robespierre, *Oeuvres*, X, pp. 350-366.

la voix de la raison et de l'intérêt public ; afin que la nation française et ses représentants soient respectés dans tous les pays de l'univers où la connaissance de leurs véritables principes pourra parvenir ; afin que les intrigants qui cherchent toujours à remplacer d'autres intrigants, soient jugés par l'opinion publique, sur des règles sûres et faciles.

Il faut prendre de loin ses précautions pour remettre les destinées de la liberté dans les mains de la vérité qui est éternelle, plus que dans celle des hommes qui passent, de manière que si le gouvernement oublie les intérêts du peuple, ou qu'il retombe entre les mains des hommes corrompus, selon le cours naturel des choses, la lumière des principes reconnus éclaire ses trahisons, et que toute faction nouvelle trouve la mort dans la seule pensée du crime.

Heureux le peuple qui peut arriver à ce point ! car, quelques nouveaux outrages qu'on lui prépare, quelles ressources ne présente pas un ordre des choses où la raison publique est la garantie de la liberté !

Quel est le but où nous tendons ? la jouissance paisible de la liberté et de l'égalité ; le règne de cette justice éternelle, dont les lois ont été gravées, non sur le marbre ou sur la pierre, mais dans les coeurs de tous les hommes, même dans celui de l'esclave qui les oublie, et du tyran qui les nie.

Nous voulons substituer, dans notre pays, la morale à l'égoïsme, la probité à l'honneur, les principes aux usages, les devoirs aux bienséances, l'empire de la raison à la tyrannie de la mode, le mépris du vice au mépris du malheur, la fierté à l'insolence, la grandeur d'âme à la vanité, l'amour de la gloire à l'amour de l'argent, les bonnes gens à la bonne compagnie, le mérite à l'intrigue, le génie au bel esprit, la vérité à l'éclat, le charme du bonheur aux ennuis de la volupté, la grandeur de l'homme à la petitesse des grands, un peuple magnanime, puissant, heureux, à un peuple aimable, frivole et misérable, c'est-à-dire, toutes les vertus et tous les miracles de la République, à tous les vices et à tous les ridicules de la monarchie.

Nous voulons, en un mot, remplir les vœux de la nature, accomplir les destins de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie, absoudre la providence du long règne du crime et de la tyrannie. 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 briller au moins l'aurore de la félicité universelle... Voilà notre ambition, voilà notre but.

Quelle nature de gouvernement peut réaliser ces prodiges ? Le seul gouvernement démocratique ou républicain : ces deux mots sont synonymes, malgré les abus du langage vulgaire ; car l'aristocratie n'est pas plus la république que la monarchie. La démocratie n'est pas un état où le peuple, continuellement assemblé, règle par lui-même toutes les affaires publiques,

encore moins celui où cent mille fractions du peuple, par des mesures isolées, précipitées et contradictoires, décideraient du sort de la société entière : un tel gouvernement n'a jamais existé, et il ne pourrait exister que pour ramener le peuple au despotisme.

La démocratie est un état où le peuple souverain, guidé par des lois qui sont son ouvrage, fait par lui-même tout ce qu'il peut bien faire, et par des délégués tout ce qu'il ne peut faire lui-même.

C'est donc dans les principes du gouvernement démocratique que vous devez chercher les règles de votre conduite politique.

Mais, pour fonder et pour consolider parmi nous la démocratie, pour arriver au règne paisible des lois constitutionnelles, il faut terminer la guerre de la liberté contre la tyrannie, et traverser heureusement les orages de la Révolution : tel est le but du système révolutionnaire que vous avez régularisé. Vous devez donc encore régler votre conduite sur les circonstances orageuses où se trouve la République ; et le plan de votre administration doit être le résultat de l'esprit du gouvernement révolutionnaire, combiné avec les principes généraux de la démocratie.

Or, quel est le principe fondamental du gouvernement démocratique ou populaire, c'est-à-dire, le ressort essentiel qui le soutient et qui le fait mouvoir ? C'est la vertu ; je parle de la vertu publique qui opéra tant de prodiges dans la Grèce et dans Rome, et qui doit en produire de bien plus étonnant dans la France républicaine ; de cette vertu qui n'est autre chose que l'amour de la patrie et de ses lois.

Mais comme l'essence de la République ou de la démocratie est l'égalité, il s'ensuit que l'amour de la patrie embrasse nécessairement l'amour de l'égalité.

Il est vrai encore que ce sentiment sublime suppose la préférence de l'intérêt public à tous les intérêts particuliers ; d'où il résulte que l'amour de la patrie suppose encore ou produit toutes les vertus : car sont-elles autre chose que la force de l'âme qui rend capable de ces sacrifices ? et comment l'esclave de l'avarice et de l'ambition, par exemple, pourrait-il immoler son idole à la patrie ?

Non-seulement la vertu est l'âme de la démocratie ; mais elle ne peut exister que dans ce gouvernement. Dans la monarchie, je ne connais qu'un individu qui peut aimer la patrie, et qui, pour cela, n'a pas même besoin de vertu ; c'est le monarque. La raison en est que de tous les habitants de ses états, le monarque est le seul qui ait une patrie. N'est-il pas le souverain, au moins de fait ? N'est-il pas à la place du peuple ? Et qu'est-ce que la patrie, si ce n'est le pays où l'on est citoyen et membre du souverain ?

Par une conséquence du même principe, dans les états aristocratiques, le

mot *patrie* ne signifie quelque chose que pour les familles patriciennes qui ont envahi la souveraineté.

Il n'est que la démocratie où l'Etat est véritablement la patrie de tous les individus qui le composent, et peut compter autant de défenseurs intéressés à sa cause qu'il renferme de citoyens. Voilà la source de la supériorité des peuples libres sur tous les autres. Si Athènes et Sparte ont triomphé des tyrans de l'Asie, et les Suisses, des tyrans de l'Espagne et de l'Autriche, il n'en faut point chercher d'autre cause.

Mais les Français sont le premier peuple du monde qui ait établi la véritable démocratie, en appelant tous les hommes à l'égalité et à la plénitude des droits du citoyen ; et c'est là, à mon avis, la véritable raison pour laquelle tous les tyrans ligués contre la République seront vaincus.

Il est dès ce moment de grandes conséquences à tirer des principes que nous venons d'exposer.

Puisque l'âme de la République est la vertu, l'égalité, et que votre but est de fonder, de consolider la République, il s'ensuit que la première règle de votre conduite politique doit être de rapporter toutes vos opérations au maintien de l'égalité et au développement de la vertu ; car le premier soin du législateur doit être de fortifier le principe du gouvernement. Ainsi tout ce qui tend à exciter l'amour de la patrie, à purifier les mœurs, à élever les âmes, à diriger les passions du cœur humain vers l'intérêt public, doit être adopté ou établi par vous. Tout ce qui tend à les concentrer dans l'abjection du moi personnel, à réveiller l'engouement pour les petites choses et le mépris des grandes, doit être rejeté ou réprimé par vous. Dans le système de la Révolution française, ce qui est immoral est impolitique, ce qui est corrupteur est contre-révolutionnaire. La faiblesse, les vices, les préjugés, sont le chemin de la royauté. Entraînés trop souvent peut-être par le poids de nos anciennes habitudes, autant que par la pente insensible de la faiblesse humaine, vers les idées fausses et vers les sentiments pusillanimes, nous avons bien moins à nous défendre des excès d'énergie que des excès de faiblesse. Le plus grand écueil peut-être que nous avons à éviter n'est pas la ferveur du zèle, mais plutôt la lassitude du bien, et la peur de notre propre courage. Remontez donc sans cesse le ressort sacré du gouvernement républicain, au lieu de le laisser tomber. Je n'ai pas besoin de dire que je ne veux justifier ici aucun excès ; c'est à la sagesse du gouvernement à consulter les circonstances, à saisir les moments, à choisir les moyens ; car la manière de préparer les grandes choses est une partie essentielle du talent de les faire, comme la sagesse est elle-même une partie de la vertu.

Nous ne prétendons pas jeter la République française dans le moule de celle de Sparte ; nous ne voulons lui donner ni l'austérité, ni la corruption des cloîtres. Nous venons de vous présenter, dans toute sa pureté, le principe moral et politique du gouvernement populaire. Vous avez donc une boussole qui peut vous diriger au milieu des orages de toutes les passions, et du

tourbillon des intrigues qui vous environnent. Vous avez la pierre de touche par laquelle vous pouvez essayer toutes vos lois, toutes les propositions qui vous sont faites. En les comparant sans cesse avec ce principe, vous pouvez désormais éviter l'écueil des grandes assemblées, le danger des surprises et des mesures précipitées, incohérentes et contradictoires. Vous pourrez donner à toutes vos opérations l'ensemble, l'unité, la sagesse et la dignité qui doivent annoncer les représentants du premier peuple du monde.

Ce ne sont pas les conséquences faciles du principe de la démocratie qu'il faut détailler, c'est ce principe simple et fécond qui mérite d'être lui-même développé.

La vertu républicaine peut-être considérée par rapport au peuple, et par rapport au gouvernement : elle est nécessaire dans l'un et dans l'autre. Quand le gouvernement seul en est privé, il reste une ressource dans celle du peuple ; mais, quand le peuple lui-même est corrompu, la liberté est déjà perdue.

Heureusement la vertu est naturelle au peuple, en dépit des préjugés aristocratiques. Une nation est vraiment corrompue, lorsque après avoir perdu, par degrés, son caractère et sa liberté, elle passe de la démocratie à l'aristocratie ou à la monarchie ; c'est la mort du corps politique, par la décrépitude. Lorsque après quatre cents ans de gloire, l'avarice a enfin chassé de Sparte les moeurs avec les lois de Lycurgue, Agis meurt en vain pour les rappeler. Démosthène a beau tonner contre Philippe, Philippe trouve dans les vices d'Athènes dégénérée des avocats plus éloquents que Démosthène. Il y a bien encore, dans Athènes, une population aussi nombreuse que du temps de Miltiade et d'Aristide ; mais il n'y a plus d'Athéniens. Qu'importe que Brutus ait tué le tyran ? La tyrannie vit encore dans les coeurs, et Rome n'existe plus que dans Brutus.

Mais, lorsque par des efforts prodigieux de courage et de raison, un peuple brise les chaînes du despotisme, pour en faire des trophées à la liberté ; lorsque par la force de son tempérament moral, il sort, en quelque sorte, des bras de la mort pour reprendre toute la vigueur de la jeunesse ; lorsque, tour-à-tour sensible et fier, intrépide et docile, il ne peut être arrêté ni par les remparts inexpugnables, ni par les armées innombrables des tyrans armés contre lui, et qu'il s'arrête lui-même devant l'image de la loi ; s'il ne s'élance pas rapidement à la hauteur de ses destinées, ce ne pourrait être que la faute de ceux qui le gouvernent.

D'ailleurs on peut dire, en un sens, que pour aimer la justice et l'égalité, le peuple n'a pas besoin d'une grande vertu ; il lui suffit de s'aimer lui-même.

Mais le magistrat est obligé d'immoler son intérêt à l'intérêt du peuple, et l'orgueil du pouvoir à l'égalité. Il faut que la loi parle sur-tout avec empire à celui qui en est l'organe. Il faut que le gouvernement pèse sur lui-même, pour tenir toutes ses parties en harmonie avec elle. S'il existe un corps

représentatif, une autorité première, constituée par le peuple, c'est à elle de surveiller et de réprimer sans cesse tous les fonctionnaires publics. Mais qui la réprimera elle-même, sinon sa propre vertu ? Plus cette source de l'ordre public est élevée, plus elle doit être pure ; il faut donc que le corps représentatif commence par soumettre dans son sein toutes les passions privées à la passion générale du bien public. Heureux les représentants, lorsque leur gloire et leur intérêt même les attachent, autant que leurs devoirs, à la cause de la liberté.

Déduisons de tout ceci une grande vérité ; c'est que le caractère du gouvernement populaire est d'être confiant dans le peuple, et sévère envers lui-même.

Ici se bornerait tout le développement de notre théorie, si vous n'aviez qu'à gouverner dans le calme le vaisseau de la République : mais la tempête gronde ; et l'état de la révolution où vous êtes vous impose une autre tâche.

Cette grande pureté des bases de la Révolution française, la sublimité même de son objet est précisément ce qui fait notre force et notre faiblesse ; notre force, parce qu'il nous donne l'ascendant de la vérité sur l'imposture, et les droits de l'intérêt public sur les intérêts privés ; notre faiblesse, parce qu'il rallie contre nous tous les hommes vicieux, tous ceux qui dans leurs coeurs méditaient de dépouiller le peuple, et tous ceux qui veulent l'avoir dépouillé impunément, et ceux qui ont repoussé la liberté comme une calamité personnelle, et ceux qui ont embrassé la révolution comme un métier et la République comme une proie : de-là la défection de tant d'hommes ambitieux ou cupides, qui, depuis le point du départ, nous ont abandonné sur la route, parce qu'ils n'avaient pas commencé le voyage pour arriver au même but. On dirait que les deux génies contraires que l'on a représenté se disputant l'empire de la nature, combattent dans cette grande époque de l'histoire humaine, pour fixer sans retour les destinées du monde, et que la France est le théâtre de cette lutte redoutable. Au dehors tous les tyrans vous cernent au dedans tous les amis de la tyrannie conspirent : ils conspireront jusqu'à ce que l'espérance ait été ravie au crime. Il faut étouffer les ennemis intérieurs et extérieurs de la République, ou périr avec elle ; or, dans cette situation, la première maxime de votre politique doit être qu'on conduit le peuple par la raison, et les ennemis du peuple par la terreur.

Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois *la vertu et la terreur* : la vertu, sans laquelle la terreur est funeste ; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante. La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible ; elle est donc une émanation de la vertu ; elle est moins un principe particulier, qu'une conséquence du principe général de la démocratie, appliqué aux plus pressants besoins de la patrie.

On a dit que la terreur était le ressort du gouvernement despotique. Le vôtre ressemble-t-il donc au despotisme ? Oui, comme le glaive qui brille dans les

mains des héros de la liberté, ressemble à celui dont les satellites de la tyrannie sont armés. Que le despote gouverne par la terreur ses sujets abrutis ; il a raison, comme despote : domptez par la terreur les ennemis de la liberté ; et vous aurez raison comme fondateurs de la République. Le gouvernement de la Révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie. La force n'est-elle faite que pour protéger le crime ? et n'est-ce pas pour frapper les têtes orgueilleuses que la foudre est destinée ?

La nature impose à tout être physique et moral la loi de pourvoir à sa conservation ; le crime égorge l'innocence pour régner, et l'innocence se débat de toutes ses forces dans les mains du crime. Que la tyrannie règne un seul jour, le lendemain il ne restera plus un patriote. Jusqu'à quand la fureur des despotes sera-t-elle appelée justice, et la justice du peuple, barbarie ou rébellion ? Comme on est tendre pour les oppresseurs, et inexorable pour les opprimés ! Rien de plus naturel : quiconque ne hait point le crime, ne peut aimer la vertu.

Il faut cependant que l'un ou l'autre succombe. Indulgence pour les royalistes, s'écrient certaines gens. Grâce pour les scélérats ! Non : grâce pour l'innocence, grâce pour les faibles, grâce pour les malheureux, grâce pour l'humanité !

La protection sociale n'est due qu'aux citoyens paisibles : il n'y a de citoyens dans la République que les républicains. Les royalistes, les conspirateurs ne sont, pour elle, que des étrangers, ou plutôt des ennemis. Cette guerre terrible que soutient la liberté contre la tyrannie, n'est-elle pas indivisible ? les ennemis du dedans ne sont-ils pas les alliés des ennemis du dehors ? les assassins qui déchirent la patrie dans l'intérieur ; les intrigants qui achètent les consciences des mandataires du peuple ; les traîtres qui les vendent ; les libellistes mercenaires soudoyés pour déshonorer la cause du peuple, pour tuer la vertu publique, pour attiser le feu des discordes civile, et pour préparer la contre-révolution politique par la contre-révolution morale ; tous ces gens-là sont-ils moins coupables ou moins dangereux que les tyrans qu'ils servent ? Tous ceux qui interposent leur douceur parricide entre ces scélérats et le glaive vengeur de la justice nationale, ressemblent à ceux qui se jetteraient entre les satellites des tyrans et les baïonnettes de nos soldats ; tous les élans de leur fausse sensibilité ne me paraissent que des soupirs échappés vers l'Angleterre et vers l'Autriche.

Eh ! pour qui donc s'attendraient-ils ? serait-ce pour deux cent mille héros, l'élite de la nation, moissonnés par le fer des ennemis de la liberté, ou par les poignards des assassins royaux ou fédéralistes ? Non, ce n'étaient que des plébéiens, des patriotes ; pour avoir droit à leur tendre intérêt, il faut être au moins la veuve d'un général qui a trahi vingt fois la patrie ; pour obtenir leur indulgence, il faut presque prouver qu'on a fait immoler dix mille Français, comme un général romain, pour obtenir le triomphe, devait avoir tué, je crois, dix mille ennemis. On entend de sang-froid le récit des horreurs commises par les tyrans contre les défenseurs de la liberté ; nos femmes horriblement

mutilées ; nos enfants massacrés sur le sein de leurs mères ; nos prisonniers expiant dans d'horribles tourments leur héroïsme touchant et sublime ; on appelle une horrible boucherie la punition trop lente de quelques monstres engraisés du plus pur sang de la patrie.

On souffre, avec patience, la misère des citoyennes généreuses qui ont sacrifié à la plus belle des causes leurs frères, leurs enfants, leurs époux ; mais on prodigue les plus généreuses consolations aux femmes des conspirateurs ; il est reçu qu'elles peuvent impunément séduire la justice, plaider contre la liberté la cause de leurs proches et de leurs complices ; on en a fait presque une corporation privilégiée, créancière et pensionnaire du peuple.

Avec quelle bonhomie nous sommes encore la dupe des mots ! Comme l'aristocratie et le modérantisme nous gouvernent encore par les maximes meurtrières qu'ils nous ont données !

L'aristocratie se défend mieux par ses intrigues, que le patriotisme par ses services. On veut gouverner les révolutions par les arguties du palais ; on traite les conspirations contre la république comme les procès des particuliers. La tyrannie tue, et la liberté plaide ; et le code fait par les conspirateurs eux-mêmes, est la loi par laquelle on les juge.

Quand il s'agit du salut de la patrie, le témoignage de l'univers ne peut suppléer à la preuve testimoniale, ni l'évidence même à la preuve littérale.

La lenteur des jugements équivaut à l'impunité, l'incertitude de la peine encourage tous les coupables : et cependant on se plaint de la sévérité de la justice ; on se plaint de la détention des ennemis de la République. On cherche ses exemples dans l'histoire des tyrans, parce qu'on ne veut pas les choisir dans celle des peuples, ni les puiser dans le génie de la liberté menacée. A Rome, quand le consul découvrit la conjuration, et l'étouffa au même instant par la mort des complices de Catilina, il fut accusé d'avoir violé les formes, par qui ? par l'ambitieux César qui voulait grossir son parti de la horde des conjurés, par les Pisons, les Clodius, et tous les mauvais citoyens qui redoutaient pour eux-mêmes la vertu d'un vrai Romain et la sévérité des lois.

Punir les oppresseurs de l'humanité, c'est clémence ; leur pardonner, c'est barbarie. La rigueur des tyrans n'a pour principe que la rigueur : celle du gouvernement républicain part de la bienfaisance.

Aussi, malheur à celui qui oserait diriger vers le peuple la terreur qui ne doit approcher que de ses ennemis ! Malheur à celui qui, confondant les erreurs inévitables du civisme avec les erreurs calculées de la perfidie, ou avec les attentats des conspirateurs, abandonne l'intrigant dangereux, pour poursuivre le citoyen paisible ! Périssent le scélérat qui ose abuser du nom sacré de la liberté, ou des armes redoutables qu'elle lui a confiées, pour

porter le deuil ou la mort dans le coeur des patriotes ! Cet abus a existé, on ne peut en douter. Il a été exagéré, sans doute, par l'aristocratie : mais existât-il dans toute la république qu'un seul homme vertueux persécuté par les ennemis de la liberté, le devoir du gouvernement serait de la rechercher avec inquiétude, et de le venger avec éclat.

Mais faut-il conclure de ces persécutions suscitées aux patriotes par le zèle hypocrite des contre-révolutionnaires, qu'il faut rendre la liberté aux contre-révolutionnaires, et renoncer à la sévérité ? Ces nouveaux crimes de l'aristocratie ne font qu'en démontrer la nécessité. Que prouve l'audace de nos ennemis, sinon la faiblesse avec laquelle ils ont été poursuivis ? Elle est due, en grande partie, à la doctrine qu'on a prêchée dans ces derniers temps, pour les rassurer. Si vous pouviez écouter ces conseils, vos ennemis parviendraient à leur but, et recevraient de vos propres mains le prix du dernier de leurs forfaits.

Qu'il y aurait de légèreté à regarder quelques victoires remportées par le patriotisme, comme la fin de tous nos dangers. Jetez un coup-d'oeil sur notre véritable situation : vous sentirez que la vigilance et l'énergie vous sont plus nécessaires que jamais. Une sourde malveillance contrarie par-tout les opérations du gouvernement : la fatale influence des cours étrangères, pour être plus cachée, n'en est ni moins active, ni moins funeste. On sent que le crime intimidé n'a fait que couvrir sa marche avec plus d'adresse.

Les ennemis intérieurs du peuple français se sont divisés en deux factions, comme en deux corps d'armée. Elles marchent sous des bannières de différentes couleurs et par des routes diverses : mais elles marchent au même but ; ce but est la désorganisation du gouvernement populaire, la ruine de la Convention, c'est-à-dire, le triomphe de la tyrannie. L'une de ces deux factions nous pousse à la faiblesse, l'autre aux excès. L'une veut changer la liberté en bacchante, l'autre en prostituée.

Des intrigants subalternes, souvent même de bons citoyens abusés, se rangent dans l'un ou l'autre parti : mais les chefs appartiennent à la cause des rois ou de l'aristocratie, et se réunissent toujours contre les patriotes. Les fripons, lors même qu'ils se font la guerre, se haïssent bien moins qu'ils ne détestent les gens de bien. La patrie est leur proie ; ils se battent pour la partager : mais ils se liguent contre ceux qui la défendent.

On a donné aux uns le nom de modérés ; il y a peut-être plus d'esprit que de justesse dans la dénomination d'*ultra-révolutionnaire*, par laquelle on a désigné les autres. Cette dénomination, qui ne peut s'appliquer dans aucun cas aux hommes de bonne foi que le zèle et l'ignorance peuvent emporter au-delà de la saine politique de la révolution, ne caractérise pas exactement les hommes perfides que la tyrannie soudoie pour corrompre, par des applications fausses ou funestes, les principes sacrés de notre Révolution.

Le faux révolutionnaire est peut-être plus souvent encore en-deçà qu'au-delà

de la Révolution : il est modéré, il est fou de patriotisme, selon les circonstances. On arrête dans les comités prussiens, anglais, autrichiens, moscovites même, ce qu'il pensera le lendemain. Il s'oppose aux mesures énergiques, et les exagère quand il n'a pu les empêcher : sévère pour l'innocence, mais indulgent pour le crime : accusant même les coupables qui ne sont point assez riches pour acheter son silence, ni assez importants pour mériter son zèle ; mais se gardant bien de jamais se compromettre au point de défendre la vertu calomniée : découvrant quelquefois des complots découverts, arrachant le masque à des traîtres démasqués et même décapités ; mais prônant les traîtres vivants et encore accrédités : toujours empressé à caresser l'opinion du moment, et non moins attentif à ne jamais l'éclairer, et sur-tout à ne jamais la heurter : toujours prêt à adopter les mesures hardies, pourvu qu'elles aient beaucoup d'inconvénients : calomniant celles qui ne présentent que des avantages, ou bien y ajoutant tous les amendements qui peuvent les rendre nuisibles : disant la vérité avec économie, et tout autant qu'il faut pour acquérir le droit de mentir impunément : distillant le bien goutte-à-goutte, et versant le mal par torrents : plein de feu pour les grandes résolutions qui ne signifient rien ; plus qu'indifférent pour celles qui peuvent honorer la cause du peuple et sauver la patrie : donnant beaucoup aux formes du patriotisme ; très-attaché, comme les dévots dont il se déclare l'ennemi, aux pratiques extérieures, il aimerait mieux user cent bonnets rouges que de faire une bonne action.

Quelle différence trouvez-vous entre ces gens-là et vos modérés ? ce sont des serviteurs employés par le même maître, ou, si vous voulez, des complices qui feignent de se brouiller pour mieux cacher leurs crimes. Jugez-les, non par la différence du langage, mais par l'identité des résultats. Celui qui attaque la Convention nationale par des discours insensés, et celui qui la trompe pour la compromettre, ne sont-ils pas d'accord ? Celui qui, par d'injustes rigueurs, force le patriotisme à trembler pour lui-même, invoque l'amnistie en faveur de l'aristocratie et de la trahison. Tel appelait la France à la conquête du monde, qui n'avait d'autre but que d'appeler les tyrans à la conquête de la France. L'étranger hypocrite qui, depuis cinq années, proclame Paris la capitale du globe, ne faisait que traduire, dans un autre jargon, les anathèmes des vils fédéralistes qui vouaient Paris à la destruction. Prêcher l'athéisme n'est qu'une manière d'absoudre la superstition et d'accuser la philosophie ; et la guerre déclarée à la divinité, n'est qu'une diversion en faveur de la royauté.

Quelle autre méthode reste-t-il de combattre la liberté ?

Ira-t-on, à l'exemple des premiers champions de l'aristocratie, vanter les douceurs de la servitude et les bienfaits de la monarchie, le génie surnaturel et les vertus incomparables des rois.

Ira-t-on proclamer la vanité des droits de l'homme et des principes de la justice éternelle ?

Ira-t-on exhumer la noblesse et le clergé, ou réclamer les droits imprescriptibles de la haute bourgeoisie à leur double succession ?

Non. Il est bien plus commode de prendre le masque du patriotisme pour défigurer, par d'insolentes parodies, le drame sublime de la Révolution, pour compromettre la cause de la liberté par une modération hypocrite, ou par des extravagances étudiées.

Aussi l'aristocratie se constitue en sociétés populaires ; l'orgueil contre-révolutionnaire cache, sous des haillons, ses complots et ses poignards ; le fanatisme brise ses propres autels ; le royalisme chante les victoires de la République ; la noblesse, accablée de souvenirs, embrasse tendrement l'égalité pour l'étouffer ; la tyrannie, teinte du sang des défenseurs de la liberté, répand des fleurs sur leur tombeau. Si tous les coeurs ne sont pas changés, combien de visages sont masqués ! combien de traîtres ne se mêlent de nos affaires que pour les ruiner !

Voulez-vous les mettre à l'épreuve, demandez-leur, au lieu de serment et de déclaration, des services réels ?

Faut-il agir ? Ils pérorent. Faut-il délibérer ? Ils veulent commencer par agir. Les temps sont-ils paisibles ? Ils s'opposent à tout changement utile. Sont-ils orageux ? Ils parleront de tout réformer, pour bouleverser tout. Voulez-vous contenir les séditeux ? Ils vous rappellent la clémence de César. Voulez-vous arracher les patriotes à la persécution ? Ils vous proposent pour modèle la fermeté de Brutus ; ils découvrent qu'un tel a été noble, lorsqu'il sert la république ; ils ne s'en souviennent plus dès qu'il la trahit. La paix est-elle utile ? Ils vous étalent les palmes de la victoire. La guerre est-elle nécessaire ? Ils vantent les douceurs de la paix. Faut-il défendre le territoire ? Ils veulent aller châtier les tyrans au-delà des monts et des mers. Faut-il reprendre nos forteresses ? Ils veulent prendre d'assaut les églises et escalader le ciel. Ils oublient les Autrichiens pour faire la guerre aux dévotes. Faut-il appuyer notre cause de la fidélité de nos alliés ? Ils déclameront contre tous les gouvernements du monde, et vous proposeront de mettre en état d'accusation le grand Mogol lui-même. Le peuple va-t-il au Capitole rendre grâce de ses victoires ? ils entonnent des chants lugubres sur nos revers passés. S'agit-il d'en remporter de nouvelles ? Ils sèment, au milieu de nous, les haines, les divisions, les persécutions et le découragement. Faut-il réaliser la souveraineté du peuple et concentrer sa force par un gouvernement ferme et respecté ? Ils trouvent que les principes du gouvernement blessent la souveraineté du peuple. Faut-il réclamer les droits du peuple opprimé par le gouvernement ? Ils ne parlent que du respect pour les lois, et de l'obéissance due aux autorités constituées.

Ils ont trouvé un expédient admirable pour seconder les efforts du gouvernement républicain : c'est de le désorganiser, de le dégrader complètement, de faire la guerre aux patriotes qui ont concouru à nos succès.

Cherchez-vous les moyens d'approvisionner vos armées ? vous occupez-vous d'arracher à l'avarice et à la peur les subsistances qu'elles resserrent ? Ils gémissent patriotiquement sur la misère publique et annoncent la famine. Le désir de prévenir le mal est toujours pour eux un motif de l'augmenter. dans le Nord, on a tué les poules, et on nous a privé des oeufs, sous le prétexte que les poules mangent du grain. Dans le Midi il a été question de détruire les mûriers et les orangers, sous le prétexte que la soie est un objet de luxe, et les oranges une superfluité.

Vous ne pourriez jamais imaginer certains excès commis par des contre-révolutionnaires hypocrites, pour flétrir la cause de la Révolution. Croiriez-vous que dans les pays où la superstition a exercé le plus d'empire, non contents de surcharger les opérations relatives au culte, de toutes les formes qui pouvaient les rendre odieuses, on a répandu la terreur parmi le peuple, en semant le bruit qu'on allait tuer tous les enfants au-dessous de dix ans et tous les vieillards au-dessus de soixante-dix ans ? que ce bruit a été répandu particulièrement dans la ci-devant Bretagne, et dans les départements du Rhin et de la Moselle ? C'est un crime imputé au ci-devant accusateur public du tribunal criminel de Strasbourg. Les folies tyranniques de cet homme rendent vraisemblable tout ce que l'on raconte de Caligula et d'Héliogabale ; mais on ne peut y ajouter foi, même à la vue des preuves. Il poussait le délire jusqu'à mettre les femmes en réquisition pour son usage : on assure même qu'il a employé cette méthode pour se marier. D'où est sorti tout-à-coup cet essaim d'étrangers, de prêtres, de nobles, d'intrigants de toute espèce, qui au même instant s'est répandu sur la surface de la République, pour exécuter, au nom de la philosophie, un plan de contre-révolution, qui n'a pu être arrêté que par la force de la raison publique ? Exécrable conception, digne du génie des cours étrangères liguées contre la Liberté, et de la corruption de tous les ennemis intérieurs de la République !

C'est ainsi qu'aux miracles continuels opérés par la vertu d'un grand peuple, l'intrigue mêle toujours la bassesse de ses trames criminelles, bassesse commandée par les tyrans, et dont ils font ensuite la matière de leurs ridicules manifestes, pour retenir les peuples ignorants dans la fange de l'opprobre et dans les chaînes de la servitude.

Eh ! que font à la liberté les forfaits de ses ennemis ? Le soleil, voilé par un nuage passager, en est-il moins l'astre qui anime la nature ? l'écume impure que l'Océan repousse sur ses rivages le rend-elle moins imposant ?

Dans des mains perfides, tous les remèdes à nos maux deviennent des poisons ; tout ce que vous pouvez faire, tout ce que vous pouvez dire, ils le tourneront contre vous ; même les vérités que nous venons de développer.

Ainsi, par exemple, après avoir disséminé partout les germes de la guerre civile, par l'attaque violente contre les préjugés religieux, ils chercheront à armer le fanatisme et l'aristocratie des mesures même que la saine politique

vous a prescrite en faveur de la liberté des cultes. Si vous aviez laissé un libre cours à la conspiration, elle aurait produit, tôt ou tard, une réaction terrible et universelle ; si vous l'arrêtez, ils chercheront encore à en tirer parti, en persuadant que vous protégez les prêtres et les modérés.

Il ne faudra pas même vous étonner si les auteurs de ce système sont les prêtres qui auront le plus hardiment confessé leur charlatanisme.

Si les patriotes, emportés par un zèle pur, mais irréfléchi, ont été quelque part les dupes de leurs intrigues, ils rejettent tout le blâme sur les patriotes ; car le premier point de leur doctrine machiavélique est de perdre la République, en perdant les Républicains, comme un subjugue un pays en détruisant l'armée qui le défend. On peut apprécier par-là un de leurs principes favoris, qui est qu'il faut compter pour rien les hommes ; maxime d'origine royale, qui veut dire qu'il faut leur abandonner tous les amis de la Liberté.

Il est à remarquer que la destinée des hommes qui ne cherchent que le bien public, est d'être les victimes de ceux qui se cherchent eux-mêmes, ce qui vient de deux causes ; la première, que les intrigants attaquent avec les vices de l'ancien régime ; la seconde, que les patriotes ne se défendent qu'avec les vertus du nouveau.

Une telle situation intérieure doit vous paraître digne de toute votre attention, sur-tout si vous réfléchissez que vous avez en même temps les tyrans de l'Europe à combattre, douze cent mille hommes sous les armes à entretenir, et que le gouvernement est obligé de réparer continuellement, à force d'énergie et de vigilance, tous les maux que la multitude innombrable de nos ennemis nous a préparés pendant le cours de cinq ans.

Quel est le remède de tous ces maux ? Nous n'en connaissons point d'autre que le développement de ce ressort général de la République, la vertu.

La démocratie périt par deux excès, l'aristocratie de ceux qui gouvernent, ou le mépris du peuple pour les autorités qu'il a lui-même établies ; mépris qui fait que chaque coterie, que chaque individu attire à lui la puissance publique, et ramène le peuple, par l'excès de désordre, à l'anéantissement, ou au pouvoir d'un seul.

La double tâche des modérés et des faux révolutionnaires est de nous balloter perpétuellement entre ces deux écueils.

Mais les représentants du peuple peuvent les éviter tous deux ; car le gouvernement est toujours le maître d'être juste et sage ; et quand il a ce caractère, il est sûr de la confiance du peuple.

Il est bien vrai que le but de tous nos ennemis est de dissoudre la Convention : il est vrai que le tyran de la Grande-Bretagne et ses alliés

promettent à leur parlement et à leurs sujets de vous ôter votre énergie et la confiance publique qu'elle vous a méritée ; que c'est là la première instruction de tous leurs commissaires.

Mais c'est une vérité qui doit être regardée comme triviale en politique, qu'un grand corps investi de la confiance d'un grand peuple ne peut se perdre par lui-même ; vos ennemis ne l'ignorent pas : ainsi vous ne doutez pas qu'ils s'appliquent sur-tout à réveiller au milieu de vous toutes les passions qui peuvent seconder leurs sinistres desseins.

Que peuvent-ils contre la représentation nationale, s'ils ne parviennent à lui surprendre des actes impolitiques qui puissent fournir des prétextes à leurs criminelles déclamations ? Ils doivent donc désirer nécessairement d'avoir deux espèces d'agents, les uns qui chercheront à la dégrader par leurs discours, les autres, dans son sein même, qui s'efforceront de la tromper, pour compromettre sa gloire et les intérêts de la République.

Pour l'attaquer avec succès, il était utile de commencer la guerre contre les représentants dans les départements, qui avaient justifié votre confiance, et contre le Comité de salut public ; aussi ont-ils été attaqués par des hommes qui semblent se combattre entre eux.

Que pouvaient-ils faire de mieux que de paralyser le gouvernement de la Convention, et d'en briser tous les ressorts, dans le moment qui doit décider du sort de la République et des tyrans ?

Loin de nous l'idée qu'il existe encore au milieu de nous un seul homme assez lâche pour vouloir servir la cause des tyrans ! mais plus loin de nous encore le crime, qui ne nous serait point pardonné, de tromper la Convention nationale, et de trahir le peuple français par un coupable silence ! car il y a cela d'heureux pour un peuple libre, que la vérité, qui est le fléau des despotes, est toujours sa force et son salut. Or il est vrai qu'il existe encore pour notre liberté un danger, le seul danger sérieux peut-être qui lui reste à courir : ce danger est un plan qui a existé, de rallier tous les ennemis de la République, en ressuscitant l'esprit de parti ; de persécuter les patriotes, de décourager, de perdre les agents fidèles du gouvernement républicain, de faire manquer les parties les plus essentielles du service public. On a voulu tromper la Convention sur les hommes et sur les choses ; on a voulu lui donner le change sur les causes des abus qu'on exagère, afin de les rendre irrémédiables ; on s'est étudié à la remplir de fausses terreurs, pour l'égarer ou pour la paralyser ; on cherche à la diviser ; on a cherché à diviser sur-tout les représentants envoyés dans les départements, et le Comité de salut public ; on a voulu induire les premiers à contrarier les mesures de l'autorité centrale, pour amener le désordre et la confusion ; on a voulu les aigrir à leur retour, pour les rendre, à leur insu, les instruments d'une cabale. Les étrangers mettent à profit toutes les passions particulières, et jusqu'au patriotisme abusé.

On avait d'abord pris le parti d'aller droit au but, en calomniant le Comité de salut public ; on se flattait alors hautement qu'il succomberait sous le poids de ses pénibles fonctions. La victoire et la fortune du peuple français l'ont défendu. Depuis cette époque, on a pris le parti de le louer en le paralysant et en détruisant le fruit de ses travaux. Toutes ces déclamations vagues contre des agents nécessaires du Comité, tous les projets de désorganisation, déguisés sous le nom de réformes, déjà rejetés par la Convention, et reproduits aujourd'hui avec une affectation étrange ; cet empressement à prôner des intrigues que le Comité de salut public a dû éloigner ; cette terreur inspirée aux bons citoyens, cette indulgence dont on flatte les conspirateurs, tout ce système d'imposture et d'intrigue, dont le principal auteur est un homme que vous avez repoussé de votre sein, est dirigé contre la Convention nationale, et tend à réaliser les vœux de tous les ennemis de la France.

C'est depuis l'époque où ce système a été annoncé dans les libelles, et réalisé par des actes publics, que l'aristocratie et le royalisme ont commencé à relever une tête insolente, que le patriotisme a été de nouveau persécuté dans une partie de la République, que l'autorité nationale a éprouvé une résistance dont les intrigants commençaient à perdre l'habitude. Au reste, ces attaques indirectes n'eussent-elles d'autre inconvénient que de partager l'attention et l'énergie de ceux qui ont à porter le fardeau immense dont vous les avez chargés, et de les distraire trop souvent des grandes mesures de salut public, pour s'occuper de déjouer des intrigues dangereuses ; elles pourraient encore être considérées comme une diversion utile à nos ennemis.

Mais, rassurons-nous ; c'est ici le sanctuaire de la vérité ; c'est ici que résident les fondateurs de la République, les vengeurs de l'humanité et les destructeurs de tyrans.

Ici, pour détruire un abus, il suffit de l'indiquer. Il nous suffit d'appeler, au nom de la patrie, des conseils de l'amour-propre ou de la faiblesse des individus, à la vertu et à la gloire de la Convention nationale.

Nous provoquons sur tous les objets de ses inquiétudes, et surtout ce qui peut influencer sur la marche de la Révolution, une discussion solennelle ; nous la conjurons de ne pas permettre qu'aucun intérêt particulier et caché puisse usurper ici l'ascendant de la volonté générale de l'Assemblée, et la puissance indestructible de la raison.

Nous nous bornerons aujourd'hui à vous proposer de consacrer, par votre approbation formelle, les vérités morales et politiques sur lesquelles doivent être fondées votre administration intérieure et la stabilité de la République, comme vous avez déjà consacré les principes de votre conduite envers les peuples étrangers : par-là vous rallierez tous les bons citoyens, vous ôterez l'espérance aux conspirateurs ; vous assurerez votre marche, et vous confondrez les intrigues et les calomnies des rois ; vous honorerez votre

cause et votre caractère aux yeux de tous les peuples.

Donnez au peuple français ce nouveau gage de votre zèle pour protéger le patriotisme, de votre justice inflexible pour les coupables, et de votre dévouement à la cause du peuple. Ordonnez que les principes de morale politique que nous venons de développer seront proclamés, en votre nom, au dedans et au dehors de la République.

Annexe II.C : Discours de Maximilien Robespierre du 18 floréal an II¹⁰¹⁶

Discours sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales, prononcé par Maximilien Robespierre à la tribune de la Convention nationale le 18 floréal an II / 7 mai 1794

Citoyens,

C'est dans la prospérité que les peuples, ainsi que les particuliers, doivent, pour ainsi dire, se recueillir pour écouter, dans le silence des passions, la voix de la sagesse. Le moment où le bruit de nos victoires retentit dans l'univers est donc celui où les législateurs de la République française doivent veiller avec une nouvelle sollicitude, sur eux-mêmes et sur la patrie, et affermir les principes sur lesquels doivent reposer la stabilité et la félicité de la République. Nous venons aujourd'hui soumettre à votre méditation des vérités profondes qui importent au bonheur des hommes, et vous proposer des mesures qui en découlent naturellement.

Le monde moral, beaucoup plus encore que le monde physique, semble plein de contraste et d'énigmes. La nature nous dit que l'homme est né pour la liberté, et l'expérience des siècles nous montre l'homme esclave. Ses droits sont écrits dans son cœur, et son humiliation dans l'histoire. Le genre-humain respecte Caton, et se courbe sous le joug de César. La postérité honore la vertu de Brutus, mais elle ne la permet que dans l'histoire ancienne. Les siècles et la terre sont le partage du crime et de la tyrannie ; la liberté et la vertu se sont à peine reposées un instant sur quelques point du globe. Sparte brille comme un éclair dans des ténèbres immenses.

Ne dis pas cependant, ô Brutus, que la vertu est un phantôme ! Et vous, fondateurs de la République française, gardez-vous de désespérer de l'humanité, ou de douter un moment du succès de votre grande entreprise !

Le monde a change, il doit changer encore. Qu'y a-t-il de commun entre ce qui est et ce qui fut ? Les nations civilisées ont succédé aux sauvages errants dans les déserts ; les moissons fertiles ont pris la place des forêts antiques qui couvraient le globe. Un monde a paru au-delà des bornes du monde ; les habitants de la terre ont ajouté les mers à leur domaine immense ; l'homme a conquis la foudre et conjuré celle du ciel. Comparez le langage imparfait des hiéroglyphes avec les miracles de l'imprimerie ; rapprochez le voyage des Argonautes de celui de la Peyrouse ; mesurez la distance entre les observations astronomiques des mages de l'Asie, et les découvertes de

¹⁰¹⁶ Voir *Gazette nationale, ou le Moniteur universel*, No. 229 (*Moniteur*, XX, pp. 403 et s.) ; Maximilien Robespierre, *Oeuvres*, X, pp. 442-465 ; Maximilien Robespierre, *Discours sur la religion, la République, l'esclavage*, Paris, Editions de l'Aube, 2006, pp. 7-44.

Newton, ou bien entre l'ébauche tracée par la main de Dibutade et les tableaux de David.

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.

La raison de l'homme ressemble encore au globe qu'il habite ; la moitié en est plongée dans les ténèbres, quand l'autre est éclairée. Les peuples de l'Europe ont fait des progrès étonnants dans ce qu'on appelle les arts et les sciences, et ils semblent dans l'ignorance des premières notions de la morale publique. Ils connaissent tout, excepté leurs droits et leurs devoirs. D'où vient ce mélange de génie et de stupidité ? De ce que, pour chercher à se rendre habile dans les arts, il ne faut que suivre ses passions, tandis que, pour défendre ses droits et respecter ceux d'autrui, il faut les vaincre. Il en est une autre raison : c'est que les rois qui font le destin de la terre ne craignent ni les grands géomètres, ni les grands peintres, ni les grands poètes, et qu'ils redoutent les philosophes, et les défenseurs de l'humanité. Cependant le genre humain est dans un état violent qui ne peut être durable. La raison humaine marche depuis longtemps contre les trônes, à pas lents, et par des routes détournées, mais sûres. Le génie menace le despotisme alors même qu'il semble le caresser ; il n'est plus guère défendu que par l'habitude et par la terreur, et surtout par l'appui que lui prête la ligue des riches, et de tous les oppresseurs subalternes qu'épouvante le caractère imposant de la Révolution française.

Le peuple français semble avoir devancé de deux mille ans le reste de l'espèce humaine ; on serait tenté même de le regarder, au milieu d'elle, comme une espèce différente. L'Europe est à genoux devant les ombres des tyrans que nous punissons.

En Europe, un laboureur, un artisan est un animal dressé pour les plaisirs d'un noble ; en France, les nobles cherchent à se transformer en laboureurs et en artisans, et ne peuvent pas même obtenir cet honneur.

L'Europe ne conçoit pas qu'on puisse vivre sans rois, sans nobles ; et nous, que l'on puisse vivre avec eux.

L'Europe prodigue son sang pour river les chaînes de l'humanité ; et nous pour les briser.

Nos sublimes voisins entretiennent gravement l'univers de la santé du roi, de ses divertissements, de ses voyages ; ils veulent absolument apprendre à la postérité à quelle heure il a dîné, à quel moment il est revenu de la chasse ; quelle est la terre heureuse qui, à chaque instant du jour, eut l'honneur d'être foulée par ses pieds augustes ; quels sont les noms des esclaves privilégiés qui ont paru, en sa présence, au lever, au coucher du soleil.

Nous lui apprendrons, nous, les noms et les vertus des héros morts en combattant pour la liberté ; nous lui apprendrons dans quelle terre les derniers des satellites des tyrans ont mordu la poussière ; nous lui apprendrons à quelle heure a sonné le trépas des oppresseurs du monde.

Oui, cette terre délicieuse que nous habitons, et que la nature caresse avec prédilection, est faite pour être le domaine de la liberté et du bonheur ; ce peuple sensible et fier est vraiment né pour la gloire et pour la vertu. O ma patrie ! si le destin m'avait fait naître dans une contrée étrangère et lointaine, j'aurais adressé au ciel des vœux continuels pour ta postérité ; j'aurais versé des larmes d'attendrissement au récit de tes combats et de tes vertus ; mon âme attentive aurait suivi avec une inquiète ardeur tous les mouvements de ta glorieuse révolution ; j'aurais envié le sort de tes citoyens, j'aurais envié celui de tes représentants... O peuple sublime ! reçois le sacrifice de tout mon être ; heureux celui qui est né au milieu de toi ! plus heureux celui qui peut mourir pour ton bonheur !

O vous ! à qui il a confié ses intérêts et sa puissance, que ne pouvez-vous pas avec lui et pour lui ? Oui, vous pouvez montrer au monde le spectacle nouveau de la démocratie affermie dans un vaste empire. Ceux qui, dans l'enfance du droit public, et, du sein de la servitude, ont balbutié des maximes contraires, prévoyaient-ils les prodiges opérés depuis un an ? Ce qui vous reste à faire, est-il plus difficile que ce que vous avez fait ? quels sont les politiques qui peuvent vous servir de précepteurs ou de modèles ? Ne faut-il pas que vous fassiez précisément tout le contraire de ce qui a été fait avant vous ? L'art de gouverner a été jusqu'à nos jours l'art de tromper et de corrompre les hommes : il ne doit être que celui de les éclairer et de les rendre meilleurs.

Il y a deux sortes d'égoïsme ; l'un, vil, cruel, qui isole l'homme de ses semblables, qui cherche un bien-être exclusif acheté par la misère d'autrui : l'autre, généreux, bienfaisant, qui confond notre bonheur dans le bonheur de tous, qui attache notre gloire à celle de la patrie. Le premier fait les oppresseurs et les tyrans : le second, les défenseurs de l'humanité. Suivons son impulsion salutaire : chérissons le repos acheté par de glorieux travaux ; ne craignons point la mort qui les couronne, et nous consoliderons le bonheur de notre patrie et même le notre.

Le vice et la vertu font les destins de la terre : ce sont les deux génies opposés qui se la disputent. La source de l'un et de l'autre est dans les passions de l'homme. Selon la direction qui est donnée à ses passions, l'homme s'élève jusqu'aux cieux, ou s'enfonce dans des abîmes fangeux. Or le but de toutes les institutions sociales, c'est de les diriger vers la justice, qui est à la fois le bonheur public et le bonheur privé.

Le fondement unique de la société civile, c'est la morale. Toutes les associations qui nous font la guerre reposent sur le crime : ce ne sont aux yeux de la vérité que des hordes de sauvages policés et de brigands

disciplinés. A quoi se réduit donc cette science mystérieuse de la politique et de la législation ? A mettre dans les lois et dans l'administration, les vérités morales reléguées dans les livres des philosophes, et à appliquer à la conduite des peuples les notions triviales de probité que chacun est forcé d'adopter pour sa conduite privée, c'est-à-dire à employer autant d'habileté à faire régner la justice, que les gouvernements en ont mis jusqu'ici à être injustes impunément ou avec bienséance.

Aussi, voyez combien d'art les rois et leurs complices ont épuisé pour échapper à l'application de ses principes, et pour obscurcir toutes les notions du juste et de l'injuste ! Qu'il était exquis le bon sens de ce pirate qui répondit à Alexandre : « On m'appelle brigand, parce que je n'ai qu'un navire : et toi, parce que tu as une flotte, on t'appelle conquérant » ! Avec quelle impudeur ils font des lois contre le vol, lorsqu'ils envahissent la fortune publique ! On condamne en leur nom les assassins, et ils assassinent des millions d'hommes par la guerre et par la misère. Sous la monarchie, les vertus domestiques ne sont que des ridicules : mais les vertus publiques sont des crimes ; la seule vertu est d'être l'instrument docile des crimes du prince, le seul bonheur est d'être aussi méchant que lui. Sous la monarchie, il est permis d'aimer sa famille, mais non la patrie ; il est honorable de défendre ses amis, mais non les opprimés. La probité de la monarchie respecte toutes les propriétés, excepté celle du pauvre : elle protège tous les droits, excepté ceux du peuple.

Voici un article du code de la monarchie : « Tu ne voleras pas, à moins que tu ne sois le roi, ou que tu n'aies obtenu un privilège du roi : tu n'assassinera pas, à moins que tu ne fasses périr, d'un seul coup, plusieurs milliers d'hommes. »

Vous connaissez ce mot ingénu du cardinal de Richelieu, écrit dans son testament politique, que les rois doivent s'abstenir avec un grand soin de se servir des gens de probité, parce qu'ils ne peuvent en tirer parti. Plus de deux mille ans auparavant il y avait sur les bords du Pont-Euxin, un petit roi qui professait la même doctrine d'une manière encore plus énergique. Ses favoris avaient fait mourir quelques-uns de ses amis par de fausses accusations. Il s'en aperçut : un jour que l'un d'eux portait devant lui une nouvelle délation : « Je te ferais mourir, lui dit-il, si des scélérats tel que toi n'étaient pas nécessaires aux despotes ». On assure que ce prince était un des meilleurs qui aient jamais existé.

Mais c'est en Angleterre que le machiavélisme a poussé cette doctrine au plus haut degré de perfection.

Je ne doute pas qu'il y ait beaucoup de marchands à Londres qui se piquent de quelque bonne foi dans les affaires de leur négoce ; mais il y a à parier que ces honnêtes gens trouvent tout naturel que les membres du parlement britannique vendent publiquement au roi Georges leur conscience et les droits du peuple, comme ils vendent eux-mêmes les productions de leurs

manufactures.

Pitt déroule aux yeux de ce parlement la liste de ses bassesses et de ses forfaits : « Tant pour la trahison, tant pour les assassinats des représentants du Peuple et des patriotes, tant pour la calomnie, tant pour la famine, tant pour la corruption, tant pour la fabrication de la fausse monnaie. » Le sénat écoute avec un sang-froid admirable, et approuve le tout avec soumission.

En vain la voix d'un seul homme s'élève avec l'indignation de la vertu contre tant d'infamies ; le ministre avoue ingénument qu'il ne comprend rien à des maximes si nouvelles pour lui, et le sénat rejette la motion.

Stanhope, ne demande point acte à tes indignes collègues de ton opposition à leurs crimes ; la postérité te la donnera, et leur censure est pour toi le plus beau titre à l'estime de ton siècle même.

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 ; de là les efforts continuels des rois ligués contre nous et de tous les conspirateurs, pour perpétuer chez nous les préjugés et les vices de la monarchie.

Tout ce qui regrettait l'Ancien régime, tout ce qui ne s'était lancé dans la carrière de la révolution que pour arriver à un changement de dynastie, s'est appliqué, dès le commencement, à arrêter les progrès de la morale publique ; car quelle différence y avait-il entre les amis de d'Orléans ou d'York et ceux de Louis XVI, si ce n'est, de la part des premiers, peut-être un plus haut degré de lâcheté et d'hypocrisie ?

Les premiers chefs des factions qui partagèrent les deux premières législatures, trop lâches pour croire à la République, trop corrompus pour la vouloir, ne cessèrent de conspirer, pour effacer du coeur des hommes les principes éternels que leur propre politique les avait d'abord obligés de proclamer. La conjuration se déguisait alors sous la couleur de ce perfide modérantisme qui, protégeant le crime et tuant la vertu, nous ramenait par un chemin oblique et sûr à la tyrannie.

Quand l'énergie républicaine eut confondu ce lâche système et fondé la démocratie, l'aristocratie et l'étranger formèrent le plan de tout outrer et de tout corrompre. Ils se cachèrent sous les formes de la démocratie, pour la déshonorer par des travers aussi funestes que ridicules, et pour l'étouffer dans son berceau.

On attaqua la liberté en même temps par le modérantisme et par la fureur. Dans ce choc de deux factions opposées en apparence, mais dont les chefs étaient unis par des noeuds secrets, l'opinion publique était dissoute, la

représentation nationale avilie, le peuple nul ; et la révolution ne semblait être qu'un combat ridicule pour décider à quels fripons resterait le pouvoir de déchirer et de vendre la Patrie.

La marche des chefs de parti qui semblaient les plus divisés, fut toujours à-peu-près la même. Leur principal caractère fut une profonde hypocrisie.

Lafayette invoquait la Constitution pour relever la puissance royale. Dumouriez invoquait la Constitution, pour protéger la faction girondine contre la Convention nationale. Au mois d'août 1792, Brissot et les Girondins voulaient faire de la Constitution un bouclier, pour parer le coup qui menaçait le trône. Au mois de janvier suivant, les mêmes conspirateurs réclamaient la souveraineté du peuple, pour arracher la royauté à l'opprobre de l'échafaud, et pour allumer la guerre civile dans les assemblées sectionnaires. Hébert et ses complices réclamaient la souveraineté du peuple pour égorger la Convention nationale et anéantir le gouvernement républicain.

Brissot et les Girondins avaient voulu armer les riches contre le peuple ; Danton, ménageant tous les crimes, liés à tous les complots, promettant aux scélérats sa protection, aux patriotes sa fidélité ; habile à expliquer ses trahisons par des prétextes de bien public, à justifier ses vices par ses défaits prétendus, faisait inculper par ses amis, d'une manière insignifiante ou favorable, les conspirateurs près de consommer la ruine de la République, pour avoir occasion de les défendre lui-même ; transigeait avec Brissot, correspondait avec Ronsin, encourageait Hébert, et s'arrangeait à tout événement pour profiter également de leur chute ou de leurs succès, et pour rallier tous les ennemis de la liberté contre le gouvernement républicain.

C'est sur-tout dans ces derniers temps que l'on vit se développer dans toute son étendue l'affreux système ourdi par nos ennemis, de corrompre la morale publique. Pour mieux y réussir, ils s'en étaient eux-mêmes établis les professeurs ; ils allaient tout flétrir, tout confondre, par un mélange odieux de la pureté de nos principes avec la corruption de leurs coeurs.

Tous les fripons avaient usurpé une espèce de sacerdoce politique, et rangeaient dans la classe des profanes les fidèles représentants du peuple et tous les patriotes. On tremblait alors de proposer une idée juste ; ils avaient interdit au patriotisme l'usage du bon sens : il y eut un moment où il était défendu de s'opposer à la ruine de la patrie, sous peine de passer pour un mauvais citoyen : le patriotisme n'était plus qu'un travestissement ridicule, ou l'audace de déclamer contre la Convention. Grâce à cette subversion des idées révolutionnaires, l'aristocratie, absoute de tous ses crimes, tramait très patriotiquement le massacre des représentants du peuple et la résurrection de la royauté : gorgé des trésors de la tyrannie, les conjurés prêchaient la pauvreté : affamés d'or et de domination, ils prêchaient l'égalité avec insolence pour la faire haïr ; la liberté était pour eux l'indépendance du crime ; la Révolution, un trafic ; le peuple, un instrument ; la patrie, une proie. Le peu de bien même qu'ils s'efforçaient de faire était un stratagème perfide,

pour nous faire plus aisément des maux irréparables. S'ils se montraient quelquefois sévères, c'était pour acquérir le droit de favoriser les ennemis de la liberté, et de proscrire ses amis. Couverts de tous les crimes, ils exigeaient des patriotes, non seulement l'infaillibilité, mais la garantie de tous les caprices de la fortune, afin que personne n'osa plus servir la patrie. Ils tonnaient contre l'agiotage, et partageaient avec les agioteurs la fortune publique ; ils parlaient contre la tyrannie, pour mieux servir les tyrans. Les tyrans de l'Europe accusaient, par leur organe, la Convention nationale de tyrannie. On ne pouvait pas proposer au peuple de rétablir la royauté ; ils voulaient le pousser à détruire son propre gouvernement. On ne pouvait pas lui dire qu'il devait appeler ses ennemis : on lui disait qu'il fallait chasser ses défenseurs. On ne pouvait pas lui dire de poser les armes ; on le décourageait par de fausses nouvelles ; on comptait pour rien ses succès, et on exagérait ses échecs avec une coupable malignité.

On ne pouvait pas lui dire : le fils du tyran ou un autre Bourbon, ou bien l'un des fils du roi Georges, te rendront heureux ; mais on lui disait : Tu es malheureux. On lui traçait le tableau de la disette qu'ils cherchaient eux-mêmes à amener ; on lui disait que les oeufs, que le sucre n'étaient pas abondants. On ne lui disait pas que sa liberté valait quelque chose ; que l'humiliation de ses oppresseurs et tous les autres effets de la révolution n'étaient pas des biens méprisables, qu'il combattait encore ; que la ruine de ses ennemis pouvait seule assurer son bonheur... Mais il sentait tout cela. Enfin, ils ne pouvaient pas asservir le peuple français par la force ni par son propre consentement, ils cherchaient à l'entraîner par la subversion, par la révolte, par la corruption des moeurs.

Ils ont érigé l'immoralité, non seulement en système, mais en religion ; ils ont cherché à éteindre tous les sentiments généreux de la nature par leurs exemples, autant que par leurs préceptes. Le méchant voudrait dans son coeur qu'il ne restât pas sur la terre un seul homme de bien, afin de n'y plus rencontrer un seul accusateur, et de pouvoir y respirer en paix. Ceux-ci allèrent chercher dans les esprits et dans les coeurs tout ce qui sert d'appui à la morale, pour l'en arracher et pour y étouffer l'accusateur invisible que la nature y a caché.

Les tyrans, satisfaits de l'audace de leurs émissaires, s'empressèrent d'étaler aux yeux de leurs sujets les extravagances qu'ils avaient achetées ; et, feignant de croire que c'était là le peuple français, ils semblèrent leur dire : « Que gagneriez-vous à secouer votre joug ? vous le voyez, les républicains ne valent pas mieux que nous ». Les tyrans ennemis de la France avaient ordonné un plan qui devait, si leurs espérances avaient été parfaitement remplies, embraser tout-à-coup notre République, et élever une barrière insurmontable entre elle et les autres peuples ; les conjurés l'exécutèrent. Les mêmes fourbes qui avaient invoqué la souveraineté du peuple pour égorger la Convention nationale, alléguèrent la haine de la superstition, pour nous donner la guerre civile et l'athéisme.

Que voulaient-ils ceux qui, au sein des conspirations dont nous étions environnés, au milieu des embarras d'une telle guerre, au moment où les torches de la discorde civile fumaient encore, attaquèrent tout-à-coup tous les cultes par la violence, pour s'ériger eux-mêmes en apôtres fougueux du néant, et en missionnaires fanatiques de l'athéisme ? Quel était le motif de cette grande opération tramée dans les ténèbres de la nuit, à l'insu de la Convention nationale, par des prêtres, par des étrangers et par des conspirateurs ? Était-ce l'amour de la patrie ? la patrie leur a déjà infligé le supplice des traîtres. Était-ce la haine des prêtres ? les prêtres étaient leurs amis. Était-ce l'horreur du fanatisme ? c'était le seul moyen de lui fournir des armes. Était-ce le désir de hâter le triomphe de la Raison ? mais on ne cessait de l'outrager par des violences absurdes, et par des extravagances concertées pour la rendre odieuse : on ne semblait la reléguer dans les temples, que pour la bannir de la République.

On se servait de la cause des rois ligués contre nous, des rois qui avaient eux-mêmes annoncé d'avance ces événements, et qui s'en prévalaient avec succès pour exciter contre nous le fanatisme des peuples par des manifestes et par des prières publiques. Il faut voir avec quelle sainte colère Monsieur Pitt nous oppose ces faits, et avec quel soin le petit nombre d'hommes intègres qui existent au parlement d'Angleterre, et les rejette sur quelques hommes méprisables, désavoués et punis par vous.

Cependant, tandis que ceux qui remplissaient leur mission, le peuple jeûnait pour expier les péchés payés par Monsieur Pitt, et les bourgeois de Londres portaient le deuil du culte catholique, comme ils avaient porté celui du roi Capet et de la reine Antoinette.

Admirable politique du ministre de Georges, qui faisait insulter l'Être suprême par ses émissaires, et voulait le venger par les baïonnettes anglaises et autrichiennes ! J'aime beaucoup la piété des rois, et je crois fermement à la religion de Monsieur Pitt. Il est certain du moins qu'il a trouvé de bons amis en France ; car, suivant tous les calculs de la prudence humaine, l'intrigue dont je parle devait allumer un incendie rapide dans toute la République, et lui susciter de nouveaux ennemis au dehors.

Heureusement le génie du peuple français, sa passion inaltérable pour la liberté, la sagesse avec laquelle vous avez averti les patriotes de bonne foi qui pouvaient être entraînés par l'exemple dangereux des inventeurs hypocrites de cette machination ; enfin, le soin qu'ont pris les prêtres eux-mêmes de désabuser le peuple sur leur propre compte, toutes ces causes ont prévenu la plus grande partie des inconvénients que les conspirateurs attendaient. C'est à vous de faire cesser les autres, et de mettre à profit, s'il est possible, la perversité même de nos ennemis, pour assurer le triomphe des principes et de la liberté.

Ne consultez que le bien de la patrie et les intérêts de l'humanité. Toute institution, toute doctrine qui console et qui élève les âmes, doit être

accueillie ; rejetez toutes celles qui tendent à les dégrader et à les corrompre. Ranimez, exaltez tous les sentiments généreux et toutes les grandes idées morales qu'on a voulu éteindre ; rapprochez par le charme de l'amitié et par le lien de la vertu les hommes qu'on a voulu diviser. Qui donc t'a donné la mission d'annoncer au peuple que la divinité n'existe pas, ô toi qui te passionnes pour cette aride doctrine, et qui ne te passionnas jamais pour la patrie ? Quel avantage trouves-tu à persuader l'homme qu'une force aveugle préside à ses destinées, et frappe au hasard le crime et la vertu ; que son âme n'est qu'un souffle léger qui s'éteint aux portes du tombeau ?

L'idée de son néant lui inspirera-t-elle des sentiments plus purs et plus élevés que celle de son immortalité ? lui inspirera-t-elle 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 volupté ? Vous qui regrettez un ami vertueux, vous aimez à penser que la plus belle partie de lui-même a échappé au trépas ! Vous qui pleurez sur le cercueil d'un fils ou d'une épouse, êtes-vous consolés par celui qui vous dit qu'il ne reste plus d'eux qu'une vile poussière ? Malheureux qui expirez sous le coup d'un assassin, votre dernier soupir est un appel à la justice éternelle ! L'innocence sur l'échafaud fait pâlir le tyran sur son char de triomphe : aurait-elle cet ascendant, si le tombeau égalait l'opresseur et l'opprimé ? Malheureux sophiste ! de quel droit viens-tu arracher à l'innocence le sceptre de la raison, pour le remettre dans les mains du crime, jeter un voile funèbre sur la nature, désespérer le malheur, réjouir le vice, attrister la vertu, dégrader l'humanité ? Plus un homme est doué de sensibilité et de génie, plus il s'attache aux idées qui agrandissent son être, et qui élèvent son cœur ; et la doctrine des hommes de cette trempe devient celle de l'univers. 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.

Je n'ai pas besoin d'observer qu'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, quelles que soient ses opinions, et même en dépit d'elles, par la force d'un naturel heureux ou d'une raison supérieure. Il s'agit de considérer seulement l'athéisme comme national, et lié à un système de conspiration contre la République.

Eh ! que vous importe à vous, législateurs, les hypothèses diverses par lesquelles certains philosophes expliquent les phénomènes de la nature ? Vous pouvez abandonner tous ces objets à leurs disputes éternelles : ce n'est ni comme métaphysiciens, ni comme théologiens, que vous devez les envisager. Aux yeux du législateur, tout ce qui est utile au monde et bon dans la pratique, est la vérité.

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. La Nature a mis dans l'homme le sentiment du plaisir et de la douleur qui le force à fuir les objets physiques qui lui sont nuisibles, et à chercher ceux qui lui conviennent. Le chef-d'oeuvre de la société serait de créer en lui 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 ; car la raison particulière de chaque homme, égarée par ses passions, n'est souvent qu'un sophiste qui plaide leur cause, et l'autorité de l'homme peut toujours être attaquée par l'amour-propre de l'homme. 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. Aussi je ne sache pas qu'aucun législateur se soit jamais avisé de nationaliser l'athéisme ; je sais que les plus sages mêmes d'entre eux se sont permis de mêler à la vérité quelques fictions, soit pour frapper l'imagination des peuples ignorants, soit pour les attacher plus fortement à leurs institutions. Lycurgue et Solon eurent recours à l'autorité des oracles ; et Socrate lui-même, pour accréditer la vérité parmi ses concitoyens, se crut obligé de leur persuader qu'elle lui était inspirée par un génie familier.

Vous ne concluez pas de là sans doute qu'il faille tromper les hommes pour les instruire, mais seulement que vous êtes heureux de vivre dans un siècle et dans un pays dont les lumières ne vous laissent d'autre tâche à remplir que de rappeler les hommes à la nature et à la vérité.

Vous vous garderez bien de briser le lien sacré qui les unit à l'auteur de leur être. Il suffit même que cette opinion ait régné chez un peuple, pour qu'il soit dangereux de la détruire. Car les motifs des devoirs et les bases de la moralité s'étant nécessairement liés à cette idée, l'effacer, c'est démoraliser le peuple. Il résulte du même principe qu'on ne doit jamais attaquer un culte établi qu'avec prudence et avec une certaine délicatesse, de peur qu'un changement subit et violent ne paraisse une atteinte portée à la morale, et une dispense de la probité même. Au reste, celui qui peut remplacer la divinité dans le système de la vie sociale est à mes yeux un prodige de génie ; celui qui, sans l'avoir remplacée, ne songe qu'à la bannir de l'esprit des hommes, me paraît un prodige de stupidité ou de perversité.

Qu'est-ce que les conjurés avaient mis à la place de ce qu'ils détruisaient ? Rien, si ce n'est le chaos, le vide et la violence. Ils méprisaient trop le peuple pour prendre la peine de le persuader ; au lieu de l'éclairer, ils ne voulaient que l'irriter, l'effaroucher ou le dépraver.

Si les principes que j'ai développés jusqu'ici sont des erreurs, je me trompe du moins avec tout ce que le monde révère : prenons ici les leçons de l'histoire. Remarquez, je vous prie, comment les hommes qui ont influé sur les destinées de l'Etat, furent déterminés vers l'un ou l'autre des deux systèmes opposés, par leur caractère personnel et par la nature même de leurs vues politiques. Voyez-vous avec quel art profond César plaidant dans

le sénat romain en faveur des complices de Catilina, s'égare dans une digression contre le dogme de l'immortalité de l'âme, tant ces idées lui paraissent propres à éteindre dans le cœur des juges l'énergie de la vertu, tant la cause du crime lui paraît liée à celle de l'athéisme. Cicéron, au contraire, invoquait contre les traîtres et le glaive des lois, et la foudre des dieux. Socrate mourant entretient ses amis de l'immortalité de l'âme. Léonidas aux Thermopyles, soupant avec ses compagnons d'armes, au moment d'exécuter le dessein le plus héroïque que la vertu humaine ait jamais conçu, les invite pour le lendemain à un autre banquet dans une vie nouvelle. Il y a loin de Socrate à Chaumette, et de Léonidas au Père Duchesne. Un grand homme, un véritable héros s'estime trop lui-même pour se complaire dans l'idée de son anéantissement. Un scélérat méprisable à ses propres yeux, horrible à ceux d'autrui, sent que la nature ne peut lui faire de plus beau présent que les néant.

Caton ne balançait point entre Epicure et Zénon. Brutus, et les illustres conjurés qui partagèrent ses périls et sa gloire, appartenaient aussi à cette secte sublime des Stoïciens, qui eut des idées si hautes de la dignité de l'homme, qui poussa si loin l'enthousiasme de la vertu, et qui n'outra que l'héroïsme. Le stoïcisme enfanta des émules de Brutus et de Caton jusque dans les siècles affreux qui suivirent la perte de la liberté romaine. Le stoïcisme sauva l'honneur de la nature humaine dégradée par les vices des successeurs de César, et sur-tout par la patience des Peuples. La secte épicurienne revendiquait sans doute tous les scélérats qui opprimèrent leur Patrie, et tous les lâches qui la laissèrent opprimer. Aussi, quoique le philosophe dont elle portait le nom ne fut pas personnellement un homme méprisable, les principes de son système, interprétés par la corruption, amenèrent des conséquences si funestes, que l'antiquité elle-même la flétrit par la dénomination de *troupeau d'Epicure* ; et comme dans tous les temps le cœur humain est au fond le même, et que le même instinct ou le même système politique a commandé aux hommes la même marche, il sera facile d'appliquer les observations que je viens de faire, au moment actuel, et même au temps qui a précédé immédiatement notre révolution. Il est bon de jeter un coup-d'oeil sur ce temps, ne fût-ce que pour pouvoir expliquer une partie des phénomènes qui ont éclaté depuis.

Dès long-temps les observateurs éclairés pouvaient apercevoir quelques symptômes de la Révolution actuelle. Tous les événements importants y tendaient ; les causes mêmes des particuliers susceptibles de quelque éclat s'attachaient à une intrigue politique. Les hommes de lettres renommés, en vertu de leur influence sur l'opinion, commençaient à en obtenir quelque chose dans les affaires. Les plus ambitieux avaient formé dès lors une espèce de coalition qui augmentait leur importance ; ils semblaient s'être partagés en deux sectes, dont l'une défendait bêtement le clergé et le despotisme. La plus puissante et la plus illustre était celle qui fut connue sous le nom d'encyclopédistes. Elle renfermait quelques hommes estimables et un plus grand nombre de charlatans ambitieux. Plusieurs de ces chefs étaient devenus des personnages considérables dans l'Etat : quiconque ignorerait

son influence et sa politique, n'aurait pas une idée complète de la préface de notre Révolution. Cette secte, en matière politique, resta toujours au-dessous des droits du peuple : en matière de morale, elle alla beaucoup au-delà de la destruction des préjugés religieux. Ses coryphées déclamaient quelquefois contre le despotisme, et ils étaient pensionnés par les despotes ; ils faisaient tantôt des livres contre la Cour, et tantôt des dédicaces aux rois, des discours pour les courtisans, et des madrigaux pour les courtisanes ; ils étaient fiers dans leurs écrits, et rampants dans les anti-chambres. Cette secte propagea avec beaucoup de zèle l'opinion du matérialisme qui prévalut parmi les grands et parmi les beaux esprits. On lui doit en grande partie cette espèce de philosophie pratique qui, réduisant l'égoïsme en système, regarde la société humaine comme une guerre de ruse, le succès comme la règle du juste et de l'injuste, la probité comme une affaire de goût ou de bienséance, le monde comme le patrimoine des fripons adroits. J'ai dit que ses coryphées étaient ambitieux ; les agitations qui annonçaient un grand changement dans l'ordre politique des choses, avaient pu étendre leurs vues. On a remarqué que plusieurs d'entre eux avaient des liaisons intimes avec la maison d'Orléans, et la constitution anglaise était, suivant eux, le chef-d'oeuvre de la politique et le *maximum* du bonheur social.

Parmi ceux qui, au temps dont je parle, se signalèrent dans la carrière des lettres et de la philosophie, un homme, par l'élévation de son âme et par la grandeur de son caractère, se montra digne du ministère de précepteur du genre-humain. Il attaqua la tyrannie avec franchise ; il parla avec enthousiasme de la divinité ; son éloquence mâle et probe peignit en traits de flamme les charmes de la vertu, elle défendit ses dogmes consolateurs que la raison donne pour appui au coeur humain. La pureté de sa doctrine, puisée dans la nature et dans la haine profonde du vice, autant que son mépris invincible pour les sophistes intrigants qui usurpaient le nom de philosophes, lui attira la haine et la persécution de ses rivaux et de ses faux amis. Ah ! s'il avait été témoin de cette révolution dont il fut le précurseur, et qui l'a porté au Panthéon, qui peut douter que son âme généreuse eût embrassé avec transport la cause de la justice et de l'égalité ! Mais qu'ont fait pour elle ses lâches adversaires ? Ils ont combattu la Révolution, dès le moment qu'ils ont craint qu'elle n'élevât le peuple au-dessus de toutes les vanités particulières ; les uns ont employé leur esprit à frelater les principes républicains et à corrompre l'opinion publique ; ils se sont prostitués aux factions, et sur-tout au parti d'Orléans ; les autres se sont renfermés dans une lâche neutralité. Les hommes de lettre en général se sont déshonorés dans cette Révolution ; et à la honte éternelle de l'esprit, la raison du peuple en a fait seule tous les frais.

Hommes petits et vains, rougissez, s'il est possible. Les prodiges qui ont immortalisé cette époque de l'histoire humaine, ont été opérés sans vous et malgré vous ; le bon sens sans intrigue, et le génie sans instruction, ont porté la France à ce degré d'élévation qui épouvante votre bassesse et qui écrase votre nullité. Tel artisan s'est montré habile dans la connaissance des droits de l'homme, quand tel faiseur de livres, presque républicain en 1788,

défendait stupidement la cause des rois en 1793. Tel laboureur répandait la lumière de la philosophie dans les campagnes, quand l'académicien Condorcet, jadis grand géomètre, dit-on, au jugement des littérateurs, et grand littérateur, au dire des géomètres, depuis conspirateur timide, méprisé de tous les partis, travaillait sans cesse à l'obscurcir par le perfide fatras de ses rapsodies mercenaires.

Vous avez déjà été frappés, sans doute, de la tendresse avec laquelle tant d'hommes qui ont trahi leur Patrie, ont caressé les opinions sinistres que je combats. Que de rapprochements curieux peuvent s'offrir encore à vos esprits ! Nous avons entendu, qui croirait à cet excès d'impudeur ! nous avons entendu dans une société populaire le traître Guadet dénoncer un citoyen pour avoir prononcé le nom de la Providence. Nous avons entendu, quelque temps après, Hébert en accuser un autre pour avoir écrit contre l'athéisme. N'est-ce pas Vergniaud et Gensonné qui, en votre présence même, et à votre tribune, pérorèrent avec chaleur pour bannir du préambule de la constitution le nom de l'Etre suprême que vous y avez placé ? Danton, qui souriait de pitié aux mots de vertu, de gloire, de postérité ; Danton, dont le système était d'avilir ce qui peut élever les âmes ; Danton, qui était froid et muet dans les plus grands dangers de la liberté, parla après eux avec beaucoup de véhémence en faveur de la même opinion. D'où vient ce singulier accord de principes entre tant d'hommes qui paraissaient divisés ? Faut-il l'attribuer simplement au soin que prenaient les déserteurs de la cause du peuple, de chercher à couvrir leur défection par une affectation de zèle contre ce qu'ils appelaient les préjugés religieux, comme s'ils avaient voulu compenser leur indulgence pour l'aristocratie et la tyrannie, par la guerre qu'ils déclaraient à la divinité ?

Non, la conduite de ces personnages artificieux tenait sans doute à des vues politiques profondes ; ils sentaient que, pour détruire la liberté, il fallait favoriser par tous les moyens tout ce qui tend à justifier l'égoïsme, à dessécher le cœur et à effacer l'idée de ce beau moral, qui est la seule règle sur laquelle la raison publique juge les défenseurs et les ennemis de l'humanité. Ils embrassaient avec transport un système qui, confondant la destinée des bons et des méchants, ne laisse entre eux d'autre différence que les faveurs incertaines de la fortune, ni d'autre arbitre que le droit du plus fort ou du plus rusé.

Vous tendez à un but bien différent ; vous suivrez donc une politique contraire. Mais ne craignons-nous pas de réveiller le fanatisme et de donner un avantage à l'aristocratie ? Non : si nous adoptons le parti que la sagesse indique, il nous sera facile d'éviter cet écueil.

Ennemis du peuple, qui que vous soyez, jamais la Convention nationale ne favorisera votre perversité. Aristocrates, de quelques dehors spécieux que vous vouliez vous couvrir aujourd'hui, en vain cherchiez-vous à vous prévaloir de notre censure contre les auteurs d'une trame criminelle, pour accuser les patriotes sincères que la seule haine du fanatisme peut avoir

entraînés à des démarches indiscretes. Vous n'avez pas le droit d'accuser, et la justice nationale, dans ces orages excités par les factions, sait discerner les erreurs des conspirations : elle saisira, d'une main sûre, tous les intrigants pervers, et ne frappera pas un seul homme de bien.

Fanatiques, n'espérez rien de nous. Rappeler les hommes au culte pur de l'Être suprême, c'est porter un coup mortel au fanatisme. Toutes les fictions disparaissent devant la Vérité et toutes les folies tombent devant la Raison. Sans contrainte, sans persécution, toutes les sectes doivent se confondre d'elles-mêmes dans la religion universelle de la Nature. Nous vous conseillerons donc de maintenir les principes que vous avez manifestés jusqu'ici. Que la liberté des cultes soit respectée, pour le triomphe même de la raison ; mais qu'elle ne trouble point l'ordre public, et qu'elle ne devienne point un moyen de conspiration. Si la malveillance contre-révolutionnaire se cachait sous ce prétexte, réprimez-la ; et reposez-vous du reste sur la puissance des principes et sur la force même des choses.

Prêtres ambitieux, n'attendez donc pas que nous travaillions à rétablir votre empire ; une telle entreprise serait même au-dessus de notre puissance. Vous vous êtes tués vous-mêmes, et on ne revient pas plus à la vie morale qu'à l'existence physique.

Et, d'ailleurs, qu'y a-t-il entre les prêtres et Dieu ? Les prêtres sont à la morale ce que les charlatans sont à la médecine. Combien le Dieu de la nature est différent du Dieu des prêtres ! Il ne connaît rien de si ressemblant à l'athéisme que les religions qu'ils ont faites. A force de défigurer l'Être suprême, ils l'ont anéanti autant qu'il était en eux ; ils en ont fait tantôt un globe de feu, tantôt un boeuf, tantôt un arbre, tantôt un homme, tantôt un roi. Les prêtres ont créé Dieu à leur image : ils l'ont fait jaloux, capricieux, avide, cruel, implacable. Ils l'ont traité comme jadis les maires du palais traitèrent les descendants de Clovis, pour régner sous son nom et se mettre à sa place. Ils l'ont relégué dans le ciel comme dans un palais, et ne l'ont appelé sur la terre que pour demander à leur profit des dîmes, des richesses, des honneurs, des plaisirs et de la puissance. 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 cœurs sensibles et purs.

Prêtres, par quel titre avez-vous prouvé votre mission ? Avez-vous été plus justes, plus modestes, plus amis de la vérité que les autres hommes ? Avez-vous chéri l'égalité, défendu les droits des peuples, abhorré le despotisme et abattu la tyrannie ? C'est vous qui avez dit aux rois : « Vous êtes les images de Dieu sur la terre ; c'est de lui seul que vous tenez votre puissance. » et les rois vous ont répondu : « Oui, vous êtes vraiment les envoyés de Dieu ; unissons-nous pour partager les dépouilles et les adorations des mortels. » Le sceptre et l'encensoir ont conspiré pour déshonorer le ciel et pour usurper la terre.

Laissons les prêtres, et retournons à la divinité. 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. Vous lui imprimerez sans doute un grand caractère, analogue à la nature de notre gouvernement et à la sublimité des destinées de la République. Vous sentirez la nécessité de la rendre commune et égale pour tous les Français. Il ne s'agit plus de former des messieurs, mais des citoyens : la patrie a seule droit d'élever ses enfants ; elle ne peut confier ce dépôt à l'orgueil des familles, ni aux préjugés des particuliers, aliments éternels de l'aristocratie et d'un fédéralisme domestique, qui rétrécit les âmes en les isolant, et détruit, avec l'égalité, tous les fondements de l'ordre social. Mais ce grand objet est étranger à la discussion actuelle.

Il est cependant une sorte d'institution qui doit être considérée comme une partie essentielle de l'éducation publique, et qui appartient nécessairement au sujet de ce rapport : je veux parler des fêtes nationales.

Rassemblez les hommes, vous les rendrez meilleurs ; car les hommes rassemblés chercheront à se plaire, et ils ne pourront se plaire que par les choses qui les rendent estimables. Donnez à leur réunion un grand motif moral et politique, et l'amour des choses honnêtes entrera avec le plaisir dans tous les cœurs ; car les hommes ne se voient pas sans plaisir.

L'homme est le plus grand objet qui soit dans la nature ; et le plus magnifique de tous les spectacles, c'est celui d'un grand peuple assemblé. On ne parle jamais sans enthousiasme des fêtes nationales de la Grèce : cependant elles n'avaient guère pour objet que des jeux où brillaient la force du corps, l'adresse ou tout au plus le talent des poètes et des orateurs. Mais la Grèce était là ; on voyait un spectacle plus grand que les jeux : c'étaient les spectateurs eux-mêmes ; c'était le peuple vainqueur de l'Asie, que les vertus républicaines avaient élevé quelquefois au-dessus de l'humanité ; on voyait les grands hommes qui avaient sauvé et illustré la patrie : les pères montraient à leurs fils Miltiade, Aristide, Epaminondas, Timoléon, dont la seule présence était une leçon vivante de magnanimité, de justice et de patriotisme.

Combien il serait facile au peuple français de donner à ces assemblées un objet plus étendu et un plus grand caractère ! Un système de fêtes nationales bien entendu serait à la fois le plus doux lien de fraternité et le plus puissant moyen de régénération.

Ayez des fêtes générales et plus solennelles pour toute la République ; ayez des fêtes particulières et pour chaque lieu, qui soient des jours de repos et qui remplacent ce que les circonstances ont détruit.

Que toutes tendent à réveiller les sentiments généreux qui font le charme et l'ornement de la vie humaine, l'enthousiasme de la liberté, l'amour de la patrie, le respect des lois. Que la mémoire des tyrans et des traîtres y soit vouée à l'exécration ; que celle des héros de la liberté et des bienfaiteurs de l'humanité y reçoive le juste tribut de la reconnaissance publique ; qu'elles puisent leur intérêt et leurs noms même dans les événements immortels de notre révolution, et dans les objets les plus sacrés et les plus chers au coeur de l'homme ; qu'elles soient embellies et distinguées par les emblèmes analogues à leur objet particulier. Invitons à nos fêtes, et la nature, et toutes les vertus ; que toutes soient célébrées sous les auspices de l'Être suprême ; qu'elles lui soient consacrées ; qu'elles s'ouvrent et qu'elles finissent par un hommage à sa puissance et à sa bonté.

Tu donneras ton nom sacré à l'une de nos 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, et qui ont fondé la liberté par de sages lois. Vous ne serez point oubliés, illustres martyrs de la République française ! Vous ne serez point oubliés, héros morts en combattant pour elle ! Qui pourrait oublier les héros de ma patrie ? La France leur doit la liberté, l'univers leur devra la sienne. Que l'univers célèbre bientôt leur gloire en jouissant de leurs bienfaits ! Combien de traits héroïques confondus dans la foule des grandes actions que la liberté a comme prodiguées parmi nous ! Combien de noms dignes d'être inscrits dans les fastes de l'histoire demeurent ensevelis dans l'obscurité ! Mânes inconnus et révévés, si vous échappez à la célébrité, vous n'échapperez point à notre tendre reconnaissance.

Qu'ils tremblent, tous les tyrans armés contre la liberté, s'il en existe encore alors ! Qu'ils tremblent le jour où les Français viendront sur vos tombeaux jurer de vous imiter ! Jeunes Français, entendez-vous l'immortel Bara qui, du sein du Panthéon, vous appelle à la gloire ? Venez répandre des fleurs sur sa tombe sacrée. Bara, enfant héroïque, tu nourrissais ta mère et tu mourus pour ta patrie ! Bara, tu as déjà reçu le prix de ton héroïsme ; la patrie a adopté ta mère ; la patrie, étouffant les factions criminelles, va s'élever triomphante sur les ruines des vices et des trônes. O Bara, tu n'as pas trouvé de modèle dans l'antiquité, mais tu as trouvé parmi nous des émules de ta vertu.

Par quelle fatalité ou par quelle ingratitude a-t-on laissé dans l'oubli un héros

plus jeune encore et digne des hommages de la postérité ? Les Marseillais rebelles, rassemblés sur les bords de la Durance, se préparaient à passer cette rivière pour aller égorger les patriotes faibles et désarmés de ces malheureuses contrées ; une troupe peu nombreuse de républicains, réunis de l'autre côté, ne voyaient d'autre ressource que de couper les câbles des pontons qui étaient au pouvoir de leurs ennemis : mais tenter une telle entreprise en présence des bataillons nombreux qui couvraient l'autre rive, et à la portée de leurs fusils, paraissait une entreprise chimérique aux plus hardis. Tout à coup un enfant de treize ans s'élance sur une hache ; il vole au bord du fleuve, et frappe le câble de toute sa force. Plusieurs décharges de mousqueterie sont dirigées contre lui : il continue de frapper à coups redoublés ; enfin, il est atteint d'un coup mortel ; il s'écrie : « Je meurs, cela m'est égal ; c'est pour la liberté ». Il tombe ; il est mort ! Respectable enfant, que la patrie s'enorgueillisse de t'avoir donné le jour ! Avec quel orgueil la Grèce et Rome auraient honoré ta mémoire, si elles avaient produit un héros tel que toi !

Citoyens, portons en pompe ses cendres au temple de la gloire ; que la République en deuil les arrose de larmes amères ! Non, ne le pleurons pas ; imitons-le, vengeons-le par la ruine de tous les ennemis de notre République.

Toutes les vertus se disputent le droit de présider à nos fêtes. Instituons la fête de la Gloire, non de celle qui ravage et opprime le monde, mais de celle qui l'affranchit, qui l'éclaire et qui le console ; de celle qui, après la patrie, est la première idole des cœurs généreux. Instituons une fête plus touchante : la fête du Malheur. Les esclaves adorent la fortune et le pouvoir ; nous, honorons le malheur, le malheur que l'humanité ne peut entièrement bannir de la terre, mais qu'elle console et soulage avec respect. Tu obtiendras aussi cet hommage, ô toi qui jadis unissais les héros et les sages, toi qui multiplies les forces des amis de la patrie, et dont les méchants, liés par le crime, ne connurent jamais que le simulacre imposteur, divine Amitié, tu retrouveras chez les Français républicains ta puissance et tes autels.

Pourquoi ne rendrions-nous pas le même honneur au pudique et généreux amour, à la foi conjugale, à la tendresse paternelle, à la piété filiale ? Nos fêtes, sans doute, ne seront ni sans intérêt, ni sans éclat. Vous y serez, braves défenseurs de la patrie, que décorent de glorieuses cicatrices. Vous y serez, vénérables vieillards, que le bonheur préparé à votre postérité doit consoler d'une longue vie passée sous le despotisme. Vous y serez, tendres élèves de la Patrie, qui croissez pour étendre sa gloire et pour recueillir le fruit de ses travaux.

Vous y serez, jeunes citoyennes, à qui la victoire doit ramener bientôt des frères et des amants dignes de vous. Vous y serez, mères de famille, dont les époux et les fils élèvent des trophées à la République avec les débris des trônes. O femmes françaises, chérissez la liberté achetée au prix de leur sang ; servez-vous de votre empire pour étendre celui de la vertu républicaine ! O femmes françaises, vous êtes dignes de l'amour et du

respect de la terre ! Qu'avez-vous à envier aux femmes de Sparte ? Comme elles, vous avez donné le jour à des héros ; comme elles, vous les avez dévoués, avec un abandon sublime, à la Patrie.

Malheur à celui qui cherche à éteindre ce sublime enthousiasme, et à étouffer, par de désolantes doctrines, cet instinct moral du peuple, qui est le principe de toutes les grandes actions ! C'est à vous, représentants du peuple, qu'il appartient de faire triompher les vérités que nous venons de développer. Bravez les clameurs insensées de l'ignorance présomptueuse ou de la perversité hypocrite. Quelle est donc la dépravation dont nous étions environnés, s'il nous a fallu du courage pour les proclamer ? La postérité pourra-t-elle croire que les factions vaincues avaient porté l'audace jusqu'à nous accuser de modérantisme et d'aristocratie, pour avoir appelé l'idée de la divinité et de la morale ? Croira-t-elle qu'on ait osé dire, jusque dans cette enceinte, que nous avons reculé la raison humaine de plusieurs siècles ? Ils invoquaient la raison, les monstres qui aiguisaient contre vous leurs poignards sacrilèges !

Tous ceux qui défendaient vos principes et votre dignité devaient être aussi sans doute les objets de leur fureur. Ne nous étonnons pas si tous les scélérats ligués contre vous semblent vouloir nous préparer la ciguë. Mais, avant de la boire, nous sauverons la patrie. Le vaisseau qui porte la fortune de la République n'est pas destiné à faire naufrage ; il vogue sous vos auspices, et les tempêtes seront forcées à le respecter.

Asseyez-vous donc tranquillement sur les bases immuables de la justice, et ravivez la morale publique. Tonnez sur la tête des coupables, et lancez la foudre sur tous vos ennemis. Quel est l'insolent qui, après avoir rampé aux pieds d'un roi, ose insulter à la majesté du peuple français dans la personne de ses représentants ? 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. Défions-nous de l'ivresse même des succès. Soyons terribles dans les revers, modestes dans nos triomphes, et fixons au milieu de nous la paix et le bonheur par la sagesse et par la morale. Voilà le véritable but de nos travaux ; voilà la tâche la plus héroïque et la plus difficile. Nous croyons concourir à ce but, en vous proposant le décret suivant.

DECRET

Art. I. Le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême, et l'immortalité de l'âme.

II. Il reconnaît que le culte digne de l'Être suprême est la pratique des devoirs de l'homme.

III. Il met au premier rang de ces 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 personne.

IV. Il sera institué des fêtes pour rappeler l'homme à la pensée de la divinité, et à la dignité de son être.

V. Elles emprunteront leurs noms des événements glorieux de notre Révolution, des vertus les plus chères et les plus utiles à l'homme, des plus grands bienfaits de la nature.

VI. La République française célébrera tous les ans les fêtes du 14 juillet 1789, du 10 août 1792, du 21 janvier 1793, du 31 mai 1793.

VII. Elle célébrera, aux jours des décadis, les fêtes dont l'énumération suit :

A l'Être suprême et à la Nature.

Au Genre humain.

Au Peuple français.

Aux Bienfaiteurs de l'humanité.

Aux Martyrs de la liberté.

A la Liberté et à l'Égalité.

A la République.

A la Liberté du Monde.

A l'amour de la Patrie.

A la haine des Tyrans et des Traîtres.

A la Vérité.

A la Justice.

A la Pudeur.

A la Gloire et à l'Immortalité.

A l'Amitié.

A la Frugalité.

Au Courage.

A la Bonne foi.

A l'Héroïsme.

Au Désintéressement.

Au Stoïcisme.

A l'Amour.

A la Foi conjugale.

A l'Amour paternel.

A la Tendresse maternelle.

A la Piété filiale.

A l'Enfance.

A la Jeunesse.

A l'Âge viril.

A la Vieillesse.
Au Malheur.
A l'Agriculture.
A l'Industrie.
A nos Ayeux.
A la Postérité.
Au Bonheur.

VIII. Les Comités de salut public et d'instruction publique sont chargés de présenter un plan d'organisation de ces fêtes.

IX. La Convention nationale appelle tous les talents dignes de servir la cause de l'humanité, à l'honneur de concourir à leur établissement par des hymnes et des chants civiques, et par tous les moyens qui peuvent contribuer à leur embellissement et à leur utilité.

X. Le Comité de salut public distinguera les ouvrages qui lui paraîtront les plus propres à remplir cet objet, et récompensera leurs auteurs.

XI. La liberté des cultes est maintenue conformément au décret du 18 frimaire.

XII. Tout rassemblement aristocratique et contraire à l'ordre public sera réprimé.

XIII. En cas de troubles, dont un culte quelconque serait l'occasion ou le motif, ceux qui les exciteraient par des prédications fanatiques, ou par des insinuations contre-révolutionnaires ; ceux qui les provoqueraient par des violences injustes et gratuites seront également punis selon la rigueur des lois.

XIV. Il sera fait un rapport particulier sur les dispositions de détails relatives au présent décret.

XV. Il sera célébré le 20 prairial prochain une fête nationale en l'honneur de l'Être suprême.

**Annexe II.D : Discours de Maximilien Robespierre du 8 thermidor
an II¹⁰¹⁷**

***Dernier discours de Robespierre prononcé devant la Convention nationale
le 8 thermidor an II***

Citoyens,

Que d'autres vous tracent des tableaux flatteurs : je viens vous dire des vérités utiles. Je ne viens point réaliser des terreurs ridicules répandues par la perfidie ; mais je veux étouffer, s'il est possible, les flambeaux de la discorde par la seule force de la vérité. Je vais défendre devant vous votre autorité outragée et la liberté violée.

Je me défendrai aussi moi-même ; vous n'en serez point surpris ; vous ne ressemblez point aux tyrans que vous combattez. Les cris de l'innocence outragée n'importent point votre oreille, et vous n'ignorez pas que cette cause ne vous est point étrangère.

Les révolutions qui, jusqu'à nous, ont changé la face des empires, n'ont eu pour objet qu'un changement de dynastie, ou le passage du pouvoir d'un seul à celui de plusieurs. La Révolution française est la première qui ait été fondée sur la théorie des droits de l'humanité, et sur les principes de la justice.

Les autres révolutions n'exigeaient que de l'ambition : la nôtre impose des vertus. L'ignorance et la force les ont absorbées dans un despotisme nouveau : la nôtre, émanée de la justice, ne peut se reposer que dans son sein.

La République, amenée insensiblement par la force des choses et par la lutte des amis de la liberté contre les conspirations toujours renaissantes, s'est glissée, pour ainsi dire, à travers toutes les factions : mais elle a trouvé leur puissance organisée autour d'elle, et tous les moyens d'influence dans leurs mains ; aussi n'a-t-elle cessé d'être persécutée dès sa naissance, dans la personne de tous les hommes de bonne foi qui combattaient pour elle ; c'est que pour conserver l'avantage de leur position, les chefs des factions et leurs

¹⁰¹⁷ Voir Maximilien Robespierre, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul), Paris, Presses Universitaires de France, tome X, 1967, pp. 543-576. Pour l'histoire de la non-impression de ce discours, voir *Gazette nationale, ou le Moniteur universel*, No. 311, 11 thermidor an II / 29 juillet 1794, p. 1271. Pour les événements du 9 thermidor, voir *Gazette nationale, ou le Moniteur universel*, No. 311, 11 thermidor an II / 29 juillet 1794, pp. 1272-1274. Pour la suite de l'exécution de Robespierre, voir *Gazette nationale, ou le Moniteur universel*, No. 312, 12 thermidor an II / 30 juillet 1794, pp. 1274-1280.

agents ont été forcés de se cacher sous la forme de la République.

Précy à Lyon, et Brissot à Paris, criaient : *Vive la République* ! Tous les conjurés ont même adopté, avec plus d'empressement qu'aucun autre, toutes les formules, tous les mots de ralliement du patriotisme. L'Autrichien, dont le métier était de combattre la révolution ; l'Orléanais, dont le rôle était de jouer le patriotisme, se trouvèrent sur la même ligne ; et l'un et l'autre ne pouvaient plus être distingués du républicain.

Ils ne combattirent pas nos principes, ils les corrompirent ; ils ne blasphémèrent point contre la révolution, ils tâchèrent de la déshonorer, sous le prétexte de la servir ; ils déclamèrent contre les tyrans, et conspirèrent pour la tyrannie ; ils louèrent la République et calomnièrent les républicains.

Les amis de la liberté cherchent à renverser la puissance des tyrans par la force de la vérité : les tyrans cherchent à détruire les défenseurs de la liberté par la calomnie ; ils donnent le nom de tyrannie à l'ascendant même des principes de la vérité.

Quand ce système a pu prévaloir, la liberté est perdue ; il n'y a de légitime que la perfidie, et de criminel que la vertu ; car il est dans la nature même des choses qu'il existe une influence partout où il y a des hommes rassemblés, celle de la tyrannie ou celle de la raison.

Lorsque celle-ci est proscrite comme un crime, la tyrannie règne ; quand les bons citoyens sont condamnés au silence, il faut bien que les scélérats dominent.

Ici j'ai besoin d'épancher mon cœur ; vous avez besoin aussi d'entendre la vérité. Ne croyez pas que je vienne ici intenter aucune accusation ; un soin plus pressant m'occupe, et je ne me charge pas des devoirs d'autrui : il est tant de dangers imminents que cet objet n'a plus qu'une importance secondaire.

Je viens, s'il est possible, dissiper de cruelles erreurs ; je viens étouffer les horribles ferments de discorde dont on veut embraser ce temple de la liberté et la République entière ; je viens dévoiler des abus qui tendent à la ruine de la patrie, et que votre probité seule peut réprimer.

Si je vous dis aussi quelque chose des persécutions dont je suis l'objet, vous ne m'en ferez point un crime ; vous n'avez rien de commun avec les tyrans qui me poursuivent ; les cris de l'innocence opprimée ne sont point étrangers à vos cœurs ; vous ne méprisez point la justice et l'humanité, et vous n'ignorez pas que ces trames ne sont point étrangères à votre cause et à celle de la patrie.

Eh ! quel est donc le fondement de cet odieux système de terreur et de calomnies ? A qui devons-nous être redoutables, ou des ennemis ou des

amis de la République ? Est-ce aux tyrans et aux fripons qu'il appartient de nous craindre, ou bien aux gens de bien et aux patriotes ?

Nous, redoutables aux patriotes ! nous qui les avons arrachés des mains de toutes les factions conjurées contre nous ! nous qui tous les jours les disputons, pour ainsi dire, aux intrigants hypocrites qui osent les opprimer encore ! nous qui poursuivons les scélérats qui cherchent à prolonger leurs malheurs en nous trompant par d'inextricables impostures !

Nous, redoutables à la Convention nationale ! Et que sommes-nous sans elle ? Et qui a défendu la Convention nationale au péril de sa vie ?

Qui s'est dévoué pour sa conservation, quand des factions exécrables conspiraient sa ruine à la face de la France ? Qui s'est dévoué pour sa gloire, quand les vils suppôts de la tyrannie prêchaient en son nom l'athéisme et l'immoralité ; quand tant d'autres gardaient un silence criminel sur les forfaits de leurs complices, et semblaient attendre le signal du carnage pour se baigner dans le sang des représentants du peuple ; quand la vertu même se taisait, épouvantée de l'horrible ascendant qu'avait pris le crime audacieux ?

Et à qui étaient destinés les premiers coups des conjurés ? Contre qui Simon conspirait-il au Luxembourg ? Quelles étaient les victimes désignées par Chaumette et par Ronsin ? Dans quels lieux la bande des assassins devait-elle marcher d'abord en ouvrant les prisons ? Quels sont les objets des calomnies et des attentats des tyrans armés contre la République ? N'y a-t-il aucun poignard pour nous dans les cargaisons que l'Angleterre envoie à ses complices en France et à Paris ?

C'est nous qu'on assassine, et c'est nous que l'en peint redoutables ! Et quels sont donc ces grands actes de sévérité que l'on nous reproche ? Quelles ont été les victimes ? Hébert, Ronsin, Chabot, Danton, Lacroix, Fabre d'Églantine, et quelques autres complices. Est-ce leur punition qu'on nous reproche ? Aucun n'oserait les défendre.

Mais si nous n'avons fait que dénoncer des monstres dont la mort a sauvé la Convention nationale et la République, qui peut craindre nos principes, qui peut nous accuser d'avance d'injustice et de tyrannie, si ce n'est ceux qui leur ressemblent ?

Non, nous n'avons pas été trop sévères ; j'en atteste la République qui respire ; j'en atteste la représentation nationale, environnée du respect dû à la représentation d'un grand peuple ; j'en atteste les patriotes qui gémissent encore dans les cachots que les scélérats leur ont ouverts ; j'en atteste les nouveaux crimes des ennemis de notre liberté, et la coupable persévérance des tyrans ligués contre nous. On parle de notre rigueur, et la patrie nous reproche notre faiblesse.

Est-ce nous qui avons plongé dans les cachots les patriotes, et porté la terreur dans toutes les conditions ?

Ce sont les monstres que nous avons accusés.

Est-ce nous qui, oubliant les crimes de l'aristocratie et protégeant les traîtres, avons déclaré la guerre aux citoyens paisibles, érigé en crimes ou des préjugés incurables ou des choses indifférentes, pour trouver partout des coupables et rendre la révolution redoutable au peuple même ?

Ce sont les monstres que nous avons accusés.

Est-ce nous qui, recherchant des opinions anciennes, fruit de l'obsession des traîtres, avons promené le glaive sur la plus grande partie de la Convention nationale, et qui demandions dans les sociétés populaires la tête de six cents représentants du peuple ?

Ce sont les monstres que nous avons accusés.

Vous connaissez la marche de vos ennemis. Ils ont attaqué la Convention nationale en masse ; ce projet a échoué. Ils ont attaqué le Comité de salut public ; ce projet a échoué. Depuis quelque temps, ils déclarèrent la guerre à certains membres du Comité de salut public ; ils semblent ne prétendre qu'à accabler un seul homme ; ils marchent toujours au même but.

Que les tyrans de l'Europe osent proscrire un représentant du peuple français, c'est sans doute l'excès de l'insolence ; mais que des Français qui se disent républicains travaillent à exécuter l'arrêt de mort prononcé par les tyrans, c'est l'excès du scandale et de l'opprobre.

Est-il vrai que l'on ait colporté des listes odieuses où l'on désignait pour victimes un certain nombre de membres de la Convention et qu'on prétendait être l'ouvrage du Comité de salut public et ensuite le mien ?

Est-il vrai qu'on ait osé supposer des séances du Comité, des arrêtés rigoureux qui n'ont jamais existé, des arrestations non moins chimériques ?

Est-il vrai qu'on ait cherché à persuader à un certain nombre de représentants irréprochables que leur perte était résolue ; à tous ceux qui, par quelque erreur, avaient payé un tribut inévitable à la fatalité des circonstances et à la faiblesse humaine, qu'ils étaient voués au sort des conjurés ?

Est-il vrai que l'imposture ait été répandue avec tant d'art et d'audace, qu'un grand nombre de membres n'osaient plus habiter la nuit leur domicile ?

Oui, les faits sont constants, et les preuves de ces deux manœuvres sont au Comité de salut public. Vous pourriez nous en révéler beaucoup d'autres

vous, députés revenus d'une mission dans les départements ; vous, suppléants appelés aux fonctions de représentants du peuple, vous pourriez nous dire ce que l'intrigue a fait pour vous tromper, pour vous aigrir, pour vous entraîner dans une coalition funeste.

Que disait-on, que faisait-on dans ces coteries suspectes, dans ces rassemblements nocturnes, dans ces repas où la perfidie distribuait aux convives les poisons de la haine et de la calomnie ?

Que voulaient-ils, les auteurs de ces machinations ? Était-ce le salut de la patrie, la dignité et l'union de la Convention nationale ? Qui étaient-ils ? Quels faits justifient l'horrible idée qu'on a voulu donner de nous ? Quels hommes avaient été accusés par les Comités, si ce n'est les Chaumette, les Hébert, les Danton, les Chabot, les Lacroix ? Est-ce donc la mémoire des conjurés qu'on veut défendre ?

Est-ce la mort des conjurés qu'on veut venger ?

Si on nous accuse d'avoir dénoncé quelques traîtres, qu'on accuse donc la Convention qui les a accusés ; qu'on accuse la justice qui les a frappés ; qu'on accuse le peuple qui a applaudi à leur châtement. Quel est celui qui attend à la représentation nationale, de celui qui poursuit ses ennemis, ou de celui qui les protège ? Et depuis quand la punition du crime épouvante-t-elle la vertu ?

Telle est cependant la base de ces projets de dictature et d'attentats contre la représentation nationale imputés d'abord au Comité de salut public en général. Par quelle fatalité cette grande accusation a-t-elle été transportée tout à coup sur la tête d'un seul de ses membres ? Étrange projet d'un homme, d'engager la Convention nationale à s'égorger elle-même en détail de ses propres mains, pour lui frayer le chemin du pouvoir absolu !

Que d'autres aperçoivent le côté ridicule de ces inculpations, c'est à moi de n'en voir que l'atrocité. Vous rendrez au moins compte à l'opinion publique de votre affreuse persévérance à poursuivre le projet d'égorger tous les amis de la patrie, monstres qui cherchez à ravir l'estime de la Convention nationale, le prix le plus glorieux des travaux d'un mortel, que je n'ai ni usurpé et surpris, mais que j'ai été forcé de conquérir.

Paraître un objet de terreur aux yeux de ce qu'on révère et de ce qu'on aime, c'est pour un homme sensible et probe le plus affreux des supplices ; le lui faire subir, c'est le plus grand des forfaits. Mais j'appelle toute votre indignation sur les manœuvres atroces employées pour étayer ces extravagantes calomnies.

Partout, les actes d'oppression avaient été multipliés pour étendre le système de terreur et de calomnie. Des agents impurs prodiguaient les arrestations injustes : des projets de finances destructeurs menaçaient toutes

les fortunes modiques et portaient le désespoir dans une multitude innombrable de familles attachées à la révolution ; on épouvantait les nobles et les prêtres par des motions concertées ; les paiements des créanciers de l'état et des fonctionnaires publics étaient suspendus : on surprenait au Comité de salut public un arrêté qui renouvelait les poursuites contre les membres de la commune du 10 août, sous le prétexte d'une reddition des comptes.

Au sein de la Convention, on prétendait que la Montagne était menacée, parce que quelques membres siégeant en cette partie de la salle se croyaient en danger ; et, pour intéresser à la même cause la Convention nationale tout entière, on réveillait subitement l'affaire de cent soixante-treize députés détenus, et on m'imputait tous ces événements qui m'étaient absolument étrangers ; on disait que je voulais immoler la Montagne ; on disait que je voulais perdre l'autre portion de la Convention nationale.

On me peignait ici comme le persécuteur des soixante-deux députés détenus ; là, on m'accusait de les défendre ; on disait que je soutenais le *Marais* – c'était l'expression de mes calomniateurs.

Il est à remarquer que le plus puissant argument qu'ait employé la faction hébertiste pour prouver que j'étais modéré était l'opposition que j'avais apportée à la proscription d'une grande partie de la Convention nationale, et particulièrement mon opinion sur la proposition de décréter d'accusation les soixante-deux détenus sans un rapport préalable.

Ah ! certes, lorsque, au risque de blesser l'opinion publique, ne consultant que les intérêts sacrés de la patrie, j'arrachais seul à une décision précipitée ceux dont les opinions m'auraient conduit à l'échafaud, si elles avaient triomphé ; quand, dans d'autres occasions, je m'exposais à toutes les fureurs d'une faction hypocrite, pour réclamer les principes de la stricte équité envers ceux qui m'avaient jugé avec plus de précipitation, j'étais loin, sans doute, de penser que l'on dût me tenir compte d'une pareille conduite.

J'aurais trop mal présumé d'un pays où elle aurait été remarquée, et où l'on aurait donné des noms pompeux aux devoirs les plus indispensables de la probité ; mais j'étais encore plus loin de penser qu'un jour on m'accuserait d'être le bourreau de ceux envers qui je les ai remplis, et l'ennemi de la représentation nationale que j'avais servie avec dévouement ; je m'attendais bien moins encore qu'on m'accuserait à la fois de vouloir la défendre et de vouloir l'égorger.

Quoi qu'il en soit, rien ne pourra jamais changer ni mes sentiments ni mes principes. A l'égard des députés détenus, je déclare que, loin d'avoir eu aucune part au dernier décret qui les concerne, je l'ai trouvé au moins très extraordinaire dans les circonstances ; que je ne me suis occupé d'eux en aucune manière depuis le moment où j'ai fait envers eux tout ce que ma conscience m'a dicté.

A l'égard des autres, je me suis expliqué sur quelques-uns avec franchise ; j'ai cru remplir mon devoir. Le reste est un tissu d'impostures atroces.

Quant à la Convention nationale, mon premier devoir, comme mon premier penchant, est un respect sans bornes pour elle. Sans vouloir absoudre le crime, sans vouloir justifier en elles-mêmes les erreurs funestes de plusieurs, sans vouloir ternir la gloire des défenseurs énergiques de la liberté ni affaiblir l'illusion d'un nom sacré dans les annales de la révolution, je dis que tous les représentants du peuple dont le cœur est pur doivent reprendre la confiance et la dignité qui leur convient.

Je ne connais que deux partis, celui des bons et des mauvais citoyens ; que le patriotisme n'est point une affaire de parti, mais une affaire de cœur ; qu'il ne consiste ni dans l'insolence, ni dans une fougue passagère qui ne respecte ni les principes, ni le bon sens, ni la morale ; encore moins dans le dévouement aux intérêts d'une faction.

Le cœur flétri par l'expérience de tant de trahisons, je crois à la nécessité d'appeler surtout la probité de tous les sentiments généreux au secours de la République.

Je sens que partout où on rencontre un homme de bien, en quelque lieu qu'il soit assis, il faut lui tendre la main, et le serrer contre son cœur, je crois à des circonstances fatales dans la révolution, qui n'ont rien de commun avec les desseins criminels, je crois à la détestable influence de l'intrigue, et surtout à la puissance sinistre de la calomnie.

Je vois le monde peuplé de dupes et de fripons : mais le nombre des fripons est le plus petit : ce sont eux qu'il faut punir des crimes et des malheurs du monde.

Je n'imputerai donc point les forfaits de Brissot et de la Gironde aux hommes de bonne foi qu'ils ont trompés quelquefois ; je n'imputerai point à tous ceux qui crurent à Danton les crimes de ce conspirateur ; je n'imputerai point ceux d'Hébert aux citoyens dont le patriotisme sincère fut entraîné quelquefois au delà des exactes limites de la raison.

Les conspirateurs ne seraient point des conspirateurs, s'ils n'avaient l'art de dissimuler assez habilement pour usurper pendant quelque temps la confiance des gens de bien : mais il est des signes certains auxquels on peut discerner les dupes des complices, et l'erreur du crime.

Qui fera donc cette distinction ? Le bon sens et la justice. Ah ! combien le bon sens et la justice sont nécessaires dans les affaires humaines ! Les hommes pervers nous appellent des hommes de sang, parce que nous avons fait la guerre aux oppresseurs du monde. Nous serions donc humains, si nous étions réunis à leur ligue sacrilège pour égorger le peuple et pour

perdre la patrie.

Au reste, s'il est des conspirateurs privilégiés, s'il est des ennemis inviolables de la République, je consens à m'imposer sur leur compte un éternel silence. J'ai rempli ma tâche (je ne me charge point de remplir les devoirs d'autrui : un soin plus pressant m'agite en ce moment) ; il s'agit de sauver la morale publique et les principes conservateurs de la liberté ; il s'agit d'arracher à l'oppression tous les amis généreux de la patrie.

Ce sont eux qu'on accuse d'attenter à la représentation nationale ! Et où donc chercheraient-ils un autre appui ? Après avoir combattu tous vos ennemis, après s'être dévoués à la fureur de toutes les factions pour défendre et votre existence et votre dignité, où chercheraient-ils un asile s'ils ne le trouvaient pas dans votre sein ?

Ils aspirent, dit-on, au pouvoir suprême ; ils l'exercent déjà. La Convention nationale n'existe donc pas ! Le peuple français est donc anéanti ! Stupides calomniateurs ! vous êtes-vous aperçus que vos ridicules déclamations ne sont pas une injure faite à un individu, mais à une nation invincible. qui dompte et qui punit les rois ?

Pour moi, j'aurais une répugnance extrême à me défendre personnellement devant vous contre la plus lâche de toutes les tyrannies, si vous n'étiez pas convaincus que vous êtes les véritables objets des attaques de tous les ennemis de la République.

Eh ! que suis-je pour mériter leurs persécutions, si elles n'entraient dans le système général de leur conspiration contre la Convention nationale ? N'avez-vous pas remarqué que, pour vous isoler de la nation, ils ont publié à la face de l'univers que vous étiez des dictateurs régnant par la terreur, et désavoués par le vœu tacite des Français ?

N'ont-ils pas appelé nos armées « les hordes conventionnelles » ; la révolution française « le jacobinisme » ? Et lorsqu'ils alertent de donner à un faible individu, en butte aux outrages de toutes les factions, une importance gigantesque et ridicule, quel peut être leur but, si ce n'est de vous diviser, de vous avilir, en niant votre existence même, semblables à l'impie qui nie l'existence de la divinité qu'il redoute ?

Cependant ce mot de *dictature* a des effets magiques ; il pétrit la liberté ; il avilit le gouvernement : il détruit la République ; il dégrade toutes les institutions révolutionnaires, qu'on présente comme l'ouvrage d'un seul homme ; il rend odieuse la justice nationale, qu'il présente comme instituée pour l'ambition d'un seul homme ; il dirige sur un point toutes les haines et tous les poignards du fanatisme et de l'aristocratie.

Quel terrible usage les ennemis de la République ont fait du seul nom d'une magistrature romaine ! Et si leur érudition nous est si fatale, que sera-ce de

leurs trésors et de leurs intrigues ? Je ne parle point de leurs armées : mais qu'il me soit permis de renvoyer au duc d'York et à tous les écrivains royaux les patentes de cette dignité ridicule qu'ils m'ont expédiées les premiers.

Il y a trop d'insolence à des rois, qui ne sont pas sûrs de conserver leur couronne, de s'arroger le droit d'en distribuer à d'autres. Je conçois qu'un prince ridicule, que cette espèce d'animaux immondes et sacrés qu'on appelle encore rois, puissent se complaire dans leur bassesse et s'honorer de leur ignominie ; je conçois que le fils de Georges, par exemple, puisse avoir regret de ce sceptre français qu'on le soupçonne violemment d'avoir convoité, et je plains sincèrement ce moderne Tantale.

J'avouerai même, à la honte, non de ma patrie. mais des traîtres qu'elle a punis, que j'ai vu d'indignes mandataires du peuple qui auraient échangé ce titre glorieux pour celui de valet de chambre de Georges ou de d'Orléans.

Mais qu'un représentant du peuple qui sent la dignité de ce caractère sacré, qu'un citoyen français digne de ce nom puisse abaisser ses vœux jusqu'aux grandeurs coupables et ridicules qu'il a contribué à foudroyer, qu'il se soumette à la dégradation civique pour descendre à l'infamie du trône, c'est ce qui ne paraîtra vraisemblable qu'à ces êtres pervers qui n'ont pas même le droit de croire à la vertu.

Que dis-je, *vertu* ? c'est une passion naturelle, sans doute : mais comment la connaîtraient-ils, ces âmes vénales, qui ne s'ouvrirent jamais qu'à des passions lâches et féroces : ces misérables intrigants, qui ne lièrent jamais le patriotisme à aucune idée morale, qui marchèrent dans la révolution à la suite de quelque personnage important et ambitieux, de je ne sais quel prince méprisé, comme jadis nos laquais sur les pas de leurs maîtres ?

Mais elle existe, je vous en atteste, âmes sensibles et pures ; elle existe, cette passion tendre, impérieuse, irrésistible, tourment et délices des cœurs magnanimes, cette horreur profonde de la tyrannie, ce zèle compatissant pour les opprimés, cet amour sacré de la patrie, cet amour plus sublime et plus saint de l'humanité, sans lequel une grande révolution n'est qu'un crime éclatant qui détruit un autre crime. Elle existe, cette ambition généreuse de fonder sur la terre la première République du monde ; cet égoïsme des hommes non dégradés, qui trouve une volupté céleste dans le calme d'une conscience pure et dans le spectacle ravissant du bonheur public. Vous le sentez, en ce moment, qui brûle dans vos âmes ; je le sens dans la mienne.

Mais comment nos vils calomniateurs la devineraient-ils ? Comment l'aveugle-né aurait-il l'idée de la lumière ? La nature leur a refusé une âme ; ils ont quelque droit de douter, non seulement de l'immortalité de l'âme, mais de son existence.

Ils m'appellent tyran. Si je l'étais, ils ramperaient à mes pieds, je les gorgerais d'or, je leur assurerais le droit de commettre tous les crimes, et ils

seraient reconnaissants. Si je l'étais, les rois que nous avons vaincus, loin de me dénoncer (quel tendre intérêt ils prennent à notre liberté !) me prêteraient leur coupable appui ; je transigerais avec eux. Dans leur détresse, qu'attendent-ils, si ce n'est le secours d'une faction protégée par eux, qui leur vende la gloire et la liberté de notre pays ?

On arrive à la tyrannie par le secours des fripons ; où courent ceux qui les combattent ? Au tombeau et à l'immortalité.

Quel est le tyran qui me protège ? Quelle est la faction à qui j'appartiens ? C'est vous-mêmes.

Quelle est cette faction qui, depuis le commencement de la révolution, a terrassé les factions, a fait disparaître tant de traîtres accrédités ? C'est vous, c'est le peuple, ce sont les principes. Voilà la faction à laquelle je suis voué, et contre laquelle tous les crimes sont ligués.

C'est vous qu'on persécute ; c'est la patrie, ce sont tous les amis de la patrie. Je me défends encore. Combien d'autres ont été opprimés dans les ténèbres ? Qui osera jamais servir la patrie, quand je suis obligé encore ici de répondre à de telles calomnies ?

Ils citent comme la preuve d'un dessein ambitieux les effets les plus naturels du civisme et de la liberté ; l'influence morale des anciens athlètes de la révolution est aujourd'hui assimilée par eux à la tyrannie.

Vous êtes, vous-mêmes, les plus lâches de tous les tyrans, vous qui calomniez la puissance de la vérité. Que prétendez-vous, vous qui voulez que la vérité soit sans force dans la bouche des représentants du peuple français ?

La vérité, sans doute, a sa puissance ; elle a sa colère, son despotisme ; elle a des accents touchants, terribles, qui retentissent avec force dans les cœurs purs, comme dans les consciences coupables, et qu'il n'est pas plus donné au mensonge d'imiter qu'à Salmonée d'imiter les foudres du ciel : mais accusez-en la nature, accusez-en le peuple qui le sent et qui l'aime.

Il y a deux puissances sur la terre ; celle de la raison et celle de la tyrannie ; partout où l'une domine, l'autre en est bannie. Ceux qui dénoncent comme un crime la force morale de la raison cherchent donc à rappeler la tyrannie.

Si vous ne voulez pas que les défenseurs des principes obtiennent quelque influence dans cette lutte difficile de la liberté contre l'intrigue, vous voulez donc que la victoire demeure à l'intrigue ? Si les représentants du peuple qui défendent sa cause ne peuvent pas obtenir impunément son estime, quelle sera la conséquence de ce système, si ce n'est qu'il n'est plus permis de servir le peuple, que la République est proscrite et la tyrannie rétablie ?

Et quelle tyrannie plus odieuse que celle qui punit le peuple dans la personne de ses défenseurs ? Car la chose la plus libre qui soit dans le monde, même sous le règne du despotisme, n'est-ce pas l'amitié ?

Mais vous qui nous en faites un crime, en êtes-vous jaloux ? Non ; vous ne prisez que l'or et les biens périssables que les tyrans prodiguent à ceux qui les servent.

Vous les servez, vous qui corrompez la morale publique et protégez tous les crimes : la garantie des conspirateurs est dans l'oubli des principes et dans la corruption ; celle des défenseurs de la liberté est toute dans la conscience publique.

Vous les servez, vous qui, toujours en deçà ou au delà de la vérité, prêchez tour à tour la perfide modération de l'aristocratie, et tantôt la fureur des faux démocrates.

Vous la servez, prédicateurs obstinés de l'athéisme et du vice.

Vous voulez détruire la représentation, vous qui la dégradez par votre conduite, ou qui la troublez par vos intrigues.

Lequel est plus coupable, de celui qui attente à la sûreté par la violence, ou de celui qui attente à sa justice par la séduction et par la perfidie ? la tromper, c'est la trahir ; la pousser à des actes contraires à ses intentions et à ses principes, c'est tendre à sa destruction ; car sa puissance est fondée sur la vertu même et sur la confiance nationale.

Nous la chérissons, nous qui, après avoir combattu pour sa sûreté physique, défendons aujourd'hui sa gloire et ses principes : est-ce ainsi que l'on marche au despotisme ? Mais quelle dérision cruelle d'ériger en despotes des citoyens toujours proscrits ! Et que sont autre chose ceux qui ont constamment défendu les intérêts de leur pays ? La République a triomphé, jamais ses défenseurs.

Que suis-je, moi qu'on accuse ? un esclave de la liberté, un martyr vivant de la République, la victime autant que l'ennemi du crime, Tous les fripons m'outragent ; les actions les plus indifférentes, les plus légitimes de la part des autres, sont des crimes pour moi, Un homme est calomnié dès qu'il me connaît : on pardonne à d'autres leurs forfaits ; on me fait un crime de mon zèle.

Otez-moi ma conscience, je suis le plus malheureux de tous les hommes ; je ne jouis pas même des droits du citoyen : que dis-je ? il ne m'est pas même permis de remplir les devoirs d'un représentant du peuple.

C'est ici que je dois laisser échapper la vérité et dévoiler les véritables plaies de la République.

Les affaires publiques reprennent une marche perfide et alarmante ; le système combiné des Hébert et des Fabre d'Églantine est poursuivi maintenant avec une audace inouïe. Les contre-révolutionnaires sont protégés ; ceux qui déshonorent la révolution avec les formes de l'hébertisme le sont ouvertement, les autres avec plus de réserve. Le patriotisme et la probité sont proscrits par les uns et par les autres.

On veut détruire le gouvernement révolutionnaire, pour immoler la patrie aux scélérats qui la déchirent, et on marche à ce but odieux par deux routes différentes. Ici on calomnie ouvertement les institutions révolutionnaires, là on cherche à les rendre odieuses par des excès ; on tourmente les hommes nuls ou paisibles ; on plonge chaque jour les patriotes dans les cachots, et on favorise l'aristocratie de tout son pouvoir ; c'est là ce qu'on appelle indulgence, humanité.

Est-ce là le gouvernement révolutionnaire que nous avons institué et défendu ? Non, ce gouvernement est la marche rapide et sûre de la justice, c'est la foudre lancée par la main de la liberté contre le crime ; ce n'est pas le despotisme des fripons et de l'aristocratie ; ce n'est pas l'indépendance du crime, de toutes les lois divines et humaines.

Sans le gouvernement révolutionnaire, la République ne peut s'affermir, et les factions l'étoufferont dans son berceau ; mais s'il tombe en des mains perfides, il devient lui-même l'instrument de la contre-révolution.

Or, on cherche à le dénaturer pour le détruire. Ceux qui le calomnient et ceux qui le compromettent par des actes d'oppression sont les mêmes hommes.

Je ne développerai point toutes les causes de ces abus, mais je vous en indiquerai une seule qui suffira pour vous expliquer tous ces funestes effets : elle existe dans l'excessive perversité des agents subalternes d'une autorité respectable constituée dans votre sein.

Il est dans ce comité des hommes dont il est impossible de ne pas chérir et respecter les vertus civiques ; c'est une raison de plus de détruire un abus qui s'est commis à leur insu, et qu'ils seront les premiers à combattre. En vain une funeste politique prétendrait-elle environner les agents dont je parle d'un certain prestige superstitieux. Je ne sais pas respecter les fripons : j'adopte bien moins encore cette maxime royale, qu'il est utile de les employer.

Les armes de la liberté ne doivent être touchées que par des mains pures. Epurons la surveillance nationale, au lieu d'employer les vices. La vérité n'est un écueil que pour les gouvernements corrompus ; elle est l'appui du nôtre.

Pour moi, je frémis quand je songe que des ennemis de la révolution, que d'anciens professeurs de royalisme, que des ex-nobles, des émigrés peut-

être, se sont tout à coup faits révolutionnaires et transformés en commis du Comité de sûreté générale, pour se venger sur les amis de la patrie de la naissance et des succès de la République.

Il serait assez étrange que nous eussions la bonté de payer des espions de Londres ou de Vienne pour nous aider à faire la police de la République. Or, je ne doute pas que ce cas-là ne soit souvent arrivé ; ce n'est pas que ces gens-là ne se soient fait des titres de patriotisme en arrêtant les aristocrates prononcés. Qu'importe à l'étranger de sacrifier quelques Français coupables envers leur patrie, pourvu qu'ils immolent les patriotes et détruisent la République ?

A ces puissants motifs qui m'avaient déjà déterminé à dénoncer ces hommes, mais inutilement, j'en joins un autre qui tient à la trame que j'avais commencé à développer ; nous sommes instruits qu'ils sont payés par les ennemis de la révolution, pour déshonorer le gouvernement révolutionnaire en lui-même, et pour calomnier les représentants du peuple dont les tyrans ont ordonné la perte.

Par exemple, quand les victimes de leur perversité se plaignent, ils s'excusent en leur disant : « C'est Robespierre qui le veut : nous ne pouvons pas nous en dispenser ». Les infâmes disciples d'Hébert tenaient jadis le même langage dans le temps où je les dénonçais ; ils se disaient mes amis ; ensuite ils m'ont déclaré convaincu de modérantisme ; c'est encore la même espèce de contre-révolutionnaires qui persécute le patriotisme.

Jusqu'à quand l'honneur des citoyens et la dignité de la Convention nationale seront-ils à la merci de ces hommes-là ? Mais le trait que je viens de citer n'est qu'une branche du système de persécution plus vaste dont je suis l'objet.

En développant cette accusation de dictature mise à l'ordre du jour par les tyrans, on s'est attaché à me charger de toutes leurs iniquités, de tous les torts de la fortune, ou de toutes les rigueurs commandées par le salut de la patrie.

On disait aux nobles : « C'est lui seul qui vous a proscrits » ; on disait en même temps aux patriotes : « C'est lui seul qui vous poursuit ; sans lui vous seriez paisibles et triomphants » ; on disait aux fanatiques : « C'est lui seul qui détruit la religion » ; on disait aux patriotes persécutés : « C'est lui qui l'a ordonné au qui ne veut pas l'empêcher ». On me renvoyait toutes les plaintes dont je ne pouvais faire cesser les causes, en disant : « Votre sort dépend de lui seul ». Des hommes apostés dans les lieux publics propageaient chaque jour ce système ; il y en avait dans le lieu des séances du tribunal révolutionnaire ; dans les lieux où les ennemis de la patrie expient leurs forfaits. Ils disaient : « Voilà des malheureux condamnés ; qui est-ce qui en est la cause ? Robespierre ». On s'est attaché particulièrement à prouver que le tribunal révolutionnaire était un *tribunal de sang*, créé par moi seul et

que je maîtrisais absolument pour faire égorger tous les gens de bien, et même tous les fripons ; car on voulait me susciter des ennemis de tous les genres.

Ce cri retentissait dans toutes les prisons ; ce plan de proscription était exécuté à la fois dans tous les départements par les émissaires de la tyrannie.

Ce n'est pas tout : on a proposé dans ces derniers temps des projets de finance qui m'ont paru calculés pour désoler les citoyens peu fortunés et pour multiplier les mécontents. J'avais souvent appelé inutilement l'attention du Comité de salut public sur cet objet.

Eh bien ! croirait-on qu'on a répandu le bruit qu'ils étaient encore mon ouvrage, et que, pour l'accréditer, on a imaginé de dire qu'il existait au Comité de salut public une commission des finances, et que j'en étais le président ?

Mais comme on voulait me perdre, surtout dans l'opinion de la Convention nationale, on prétendit que moi seul avais osé croire qu'elle pouvait renfermer dans son sein quelques hommes indignes d'elle. On dit à chaque député revenu d'une mission dans les départements que moi seul avais provoqué son rappel ; je fus accusé par des hommes très officieux et très insinuants de tout le bien et de tout le mal qui avait été fait.

On rapportait fidèlement à mes collègues, et tout ce que j'avais dit, et surtout ce que je n'avais pas dit. On écartait avec soin le soupçon qu'on eût contribué à un acte qui pût déplaire à quelqu'un ; j'avais tout fait, tout exigé, tout commandé ; car il ne faut pas oublier mon titre de dictateur.

Quand on eut formé cet orage de haines, de vengeances, de terreurs, d'amours-propres irrités, on crut qu'il était temps d'éclater. Ceux qui croyaient avoir des raisons de me redouter se flattaient hautement que ma perte certaine allait assurer leur salut et leur triomphe ; tandis que les papiers anglais et allemands annonçaient mon arrestation, des colporteurs de journaux la criaient à Paris.

Mes collègues devant qui je parle savent le reste beaucoup mieux que moi ; ils connaissent toutes les tentatives qu'on a faites auprès d'eux pour préparer le succès d'un roman qui paraissait une nouvelle édition de celui de Louvet. Plusieurs pourraient rendre compte des visites imprévues qui leur ont été rendues pour les disposer à me proscrire.

Enfin, on assure que l'on était prévenu généralement dans la Convention nationale qu'un acte d'accusation allait être porté contre moi ; on a sondé les esprits à ce sujet, et tout prouve que la probité de la Convention nationale a forcé les calomniateurs à abandonner ou du moins à ajourner leur crime.

Mais qui étaient-ils, ces calomniateurs ? Ce que je puis répondre d'abord, c'est que dans un manifeste royaliste, trouvé dans les papiers d'un conspirateur connu qui a déjà subi la peine due à ses forfaits, et qui paraît être le texte de toutes les calomnies renouvelées en ce moment, on lit en propres termes cette conclusion adressée à toutes les espèces d'ennemis publics : « Si cet astucieux démagogue n'existait plus, s'il eût payé de sa tête ses manœuvres ambitieuses. la nation serait libre ; chacun pourrait publier ses pensées ; Paris n'aurait jamais vu dans son sein cette multitude d'assassinats vulgairement connus sous le faux nom de jugements du tribunal révolutionnaire ». Je puis ajouter que ce passage est l'analyse des proclamations faites par les princes coalisés et des journaux étrangers à la solde des rois, qui, par cette voie, semblent donner tous les jours le mot d'ordre à tous les conjurés de l'intérieur, Je ne citerai que ce passage de l'un des plus accrédités de ces écrivains.

Je puis donc répondre que les auteurs de ce plan de calomnies sont d'abord le duc d'York, M. Pitt, et tous les tyrans armés contre nous.

Qui ensuite ? ...

Ah ! je n'ose les nommer dans ce moment et dans ce lieu. Je ne puis me résoudre à déchirer entièrement le voile qui couvre ce profond mystère d'iniquités, mais ce que je puis affirmer positivement, c'est que, parmi les auteurs de cette trame, sont les agents de ce système de corruption et d'extravagance, le plus puissant de tous les moyens inventés par l'étranger pour perdre la République, sont les apôtres impurs de l'athéisme et de l'immoralité dont il est la base.

C'est une circonstance bien remarquable que votre décret du 18 Floréal qui raffermir les bases ébranlées de la morale publique, fut le signal d'un accès de fureur des ennemis de la République. C'est de cette époque que datent les assassinats et les nouvelles calomnies, plus criminelles que les assassinats.

Le tyrans sentaient qu'ils avaient une défaite décisive à réparer. La proclamation solennelle de vos véritables principes détruisit en un jour les fruits de plusieurs années d'intrigues ; les tyrans triomphaient, le Peuple français était placé entre la famine et l'athéisme plus odieux que la famine.

Le peuple peut supporter la faim mais non le crime ; le peuple sait tout sacrifier, excepté ses vertus. La tyrannie n'avait pas encore fait cet outrage à la nature humaine, de lui faire une honte de la morale et un devoir de la dépravation ; les plus vils des conspirateurs l'avaient réservé au Peuple français dans sa gloire et dans sa puissance.

La tyrannie n'avait demandé aux hommes que leurs biens et leur vie ; ceux-ci nous demandaient jusqu'à nos consciences ; d'une main ils nous présentaient tous les maux, et de l'autre ils nous arrachaient l'espérance.

l'athéisme, escorté de tous les crimes, versait sur le peuple le deuil et le désespoir, et sur la représentation nationale les soupçons, le mépris et l'opprobre.

Une juste indignation comprimée par la terreur fermentait sourdement dans tous les cœurs. Une éruption terrible, inévitable, bouillonnait dans les entrailles du volcan, tandis que de petits philosophes jouaient stupidement sur sa cime, avec de grands scélérats.

Telle était la situation de la République, que, soit que le peuple consentît à souffrir la tyrannie, soit qu'il en secouât violemment le joug, la liberté était également perdue ; car, par sa réaction, il eût blessé à mort la République, et par sa patience il s'en serai rendu indigne.

Aussi, de tous les prodiges de notre révolution, celui que la postérité concevra le moins, c'est que nous ayons pu échapper à ce danger.

Grâces immortelles vous soient rendues ; vous avez sauvé la Patrie, votre décret du 18 Floréal est lui seul une révolution ; vous avez frappé du même coup l'athéisme et le despotisme sacerdotal ; vous avez avancé d'un demi-siècle l'heure fatale des tyrans ; vous avez rattaché à la cause de la révolution tous les cœurs purs et généreux ; vous l'avez montrée au monde dans tout l'éclat de sa beauté céleste.

Ô jour à jamais fortuné, où le Peuple français tout entier s'éleva pour rendre à l'auteur de la Nature le seul hommage digne de lui ! Quel touchant assemblage de tous les objets qui peuvent enchanter les regards et le cœur des hommes !

Ô vieillesse honorée ! ô généreuse ardeur des enfants de la patrie ! ô joie naïve et pure des jeunes citoyens ! ô larmes délicieuses des mères attendries ! ô charme divin de l'innocence et de la beauté ! ô majesté d'un grand peuple heureux par le seul sentiment de sa force, de sa gloire et de sa vertu !

Etre des êtres ! le jour où l'univers sortit de tes mains toutes-puissantes brillait-il d'une lumière plus agréable à tes yeux que ce jour où, brisant le joug du crime et de l'erreur, il parut devant toi, digne de tes regards et de ses destinées ?

Ce jour avait laissé sur la France une impression profonde de calme, de bonheur, de sagesse et de bonté. A la vue de cette réunion sublime du premier peuple du monde, qui aurait cru que le crime existait encore sur la terre ?

Mais quand le peuple, en présence duquel tous les vices privés disparaissent, est rentré dans ses foyers domestiques, les intrigants

reparaissent, et le rôle des charlatans recommence.

C'est depuis cette époque qu'on les a vus s'agiter avec une nouvelle audace, et chercher à punir tous ceux qui avaient déconcerté le plus dangereux de tous les complots. Croirait-on qu'au sein de l'allégresse publique des hommes aient répondu par des signes de fureur aux touchantes acclamations du peuple ? Croira-t-on que le président de la Convention nationale, parlant au peuple assemblé, fut insulté par eux, et que ces hommes étaient des représentants du peuple ?

Ce seul trait explique tout ce qui s'est passé depuis. La première tentative que firent les malveillants fut de chercher à avilir les grands principes que vous aviez proclamés, et à effacer le souvenir touchant de la fête nationale.

Tel fut le but du caractère et de la solennité qu'on donna à ce qu'on appelait l'affaire de Catherine Théot. La malveillance a bien su tirer parti de la conspiration politique cachée sous le nom de quelques dévotes imbéciles, et on ne présenta à l'attention publique qu'une farce mystique et un sujet inépuisable de sarcasmes indécents ou puérils. Les véritables conjurés échappèrent, et on faisait retentir Paris et toute la France du nom de la mère de Dieu.

Au même instant, on vit éclore une multitude de pamphlets dégoûtants, dignes du père Duchesne, dont le but était d'avilir la Convention nationale. Le tribunal révolutionnaire, de renouveler les querelles religieuses, d'ouvrir une persécution aussi atroce qu'impolitique contre les esprits faibles ou crédules imbus de quelque ressouvenir superstitieux.

En effet, une multitude de citoyens paisibles et même de patriotes ont été arrêtés à l'occasion de cette affaire ; et les coupables conspirent encore en liberté ; car le plan est de les sauver, de tourmenter le peuple et de multiplier les mécontents.

Que n'a-t-on pas fait pour parvenir à ce but ? Prédication ouverte de l'athéisme, violences inopinées contre le culte, exactions commises sous les formes les plus indécentes, persécutions dirigées contre le peuple, sous prétexte de superstition ; système de famine, d'abord par les accaparements, ensuite par la guerre suscitée à tout commerce licite, sous prétexte d'accaparement ; incarcérations des patriotes : tout tendait à ce but.

Dans le même temps la trésorerie nationale suspendait les paiements ; on réduisait au désespoir, par des projets machiavéliques, les petits créanciers de l'état ; on employait la violence et la ruse pour leur faire souscrire des engagements funestes à leurs intérêts, au nom de la loi même qui désavoue cette manœuvre.

Toute occasion de vexer un citoyen était saisie avec avidité, et toutes vexations étaient déguisées, selon l'usage, sous des prétextes de bien

public. On servait l'aristocratie, mais on l'inquiétait ; on l'épouvantait à dessein pour grossir le nombre des mécontents et la pousser à quelque acte de désespoir contre le gouvernement révolutionnaire. On publiait qu'Hérault, Danton, Hébert étaient des victimes du Comité de salut public, et qu'il fallait les venger par la perte de ce Comité. On voulait ménager les chefs de la force armée ; on persécutait les magistrats de la commune, et on parlait de rappeler Pache aux fonctions de maire.

Tandis que des représentants du peuple tenaient hautement ce langage, tandis qu'ils s'efforçaient de persuader à leurs collègues qu'ils ne pouvaient trouver le salut que dans la perte des membres du Comité ; tandis que des jurés du tribunal révolutionnaire, qui avaient cabalé scandaleusement en faveur des conjurés accusés par la Convention, disaient partout qu'il fallait résister à l'oppression. et qu'il y avait vingt-neuf mille patriotes déterminés à renverser le gouvernement actuel ; voici le langage que tenaient les journaux étrangers qui, dans tous les moments de crises, ont toujours annoncé fidèlement les complots prêts de s'exécuter au milieu de nous, et dont les auteurs semblent avoir des relations avec les conjurés.

Il faut une émeute aux criminels. En conséquence, ils ont rassemblé à Paris en ce moment, de toutes les parties de la République, les scélérats qui la désolaient au temps de Chaumette et d'Hébert, ceux que vous avez ordonné par votre décret de faire traduire au tribunal révolutionnaire.

On rendait odieux le gouvernement révolutionnaire pour préparer sa destruction. Après en avoir accumulé tous les ordres et en avoir dirigé tout le blâme sur ceux qu'on voulait perdre par un système sourd et universel de calomnie, on devait détruire le tribunal révolutionnaire ou le composer de conjurés, appeler à soi l'aristocratie, présenter à tous les ennemis de la patrie l'impunité, et montrer au peuple ses plus zélés défenseurs comme les auteurs de tous les maux passés.

Si nous réussissons, disaient les conjurés, il faudra contraster par une extrême indulgence avec l'état présent des choses. Ce mot renferme toute la conspiration,

Quels étaient les crimes reprochés à Danton, à Fabre, à Desmoulins ? de prêcher la clémence pour les ennemis de la patrie, et de conspirer pour leur assurer une amnistie fatale à la liberté. Que dirait-on si les auteurs du complot dont je viens de parler étaient du nombre de ceux qui ont conduit Danton, Fabre et Desmoulins à l'échafaud ?

Que faisaient les premiers conjurés ? Hébert, Chaumette et Ronsin s'appliquaient à rendre le gouvernement révolutionnaire insupportable et ridicule, tandis que Camille Desmoulins l'attaquait dans des écrits satiriques, et que Fabre et Danton intriguaient pour le défendre. Les uns calomniaient, les autres préparaient les prétextes de la calomnie.

Le même système est aujourd'hui continué ouvertement. Par quelle fatalité ceux qui déclamaient jadis contre Hébert défendent-ils ses complices ? Comment ceux qui se déclaraient les ennemis de Danton sont-ils devenus ses imitateurs ? Comment ceux qui jadis accusaient hautement certains membres de la Convention se trouvent-ils ligués avec eux contre les patriotes qu'on veut perdre ?

Les lâches ! ils voulaient donc me faire descendre au tombeau avec ignominie ! Et je n'aurais laissé sur la terre que la mémoire d'un tyran ! Avec quelle perfidie ils abusaient de ma bonne foi ! Comme ils semblaient adopter les principes de tous les bons citoyens ! Comme leur feinte amitié était naïve et caressante !

Tout à coup leurs visages se sont couverts des plus sombres nuages ; une joie féroce brillait dans leurs yeux ; c'était le moment où ils croyaient toutes leurs mesures bien prises pour m'accabler. Aujourd'hui ils me caressent de nouveau ; leur langage est plus affectueux que jamais. Il y a trois jours, ils étaient prêts à me dénoncer comme un Catilina ; aujourd'hui ils me prêtent les vertus de Caton. Il leur faut du temps pour renouer leurs trames criminelles. Que leur but est atroce ! mais que leurs moyens sont méprisables !

Jugez-en par un seul trait. J'ai été chargé momentanément, en l'absence d'un de mes collègues, de surveiller un bureau de police générale récemment et faiblement organisé au Comité de salut public. Ma courte gestion s'est bornée à provoquer une trentaine d'arrêtés, soit pour mettre en liberté des patriotes persécutés, soit pour s'assurer de quelques ennemis de la révolution.

Eh bien ! croira-t-on que ce seul mot de police générale a servi de prétexte pour mettre sur ma tête la responsabilité de toutes les opérations du Comité de sûreté générale, des erreurs de toutes les autorités constituées, des crimes de tous mes ennemis ?

Il n'y a peut-être pas un individu arrêté, pas un citoyen vexé à qui l'on n'ait dit de moi : « Voilà l'auteur de tes maux ; tu serais heureux et libre s'il n'existait plus ».

Comment pourrais-je ou raconter ou deviner toutes les espèces d'impostures qui ont été clandestinement insinuées, soit dans la Convention nationale, soit ailleurs, pour me rendre odieux ou redoutable ?

Je me bornerai à dire que, depuis plus de six semaines, la nature et la force de la calomnie, l'impuissance de faire le bien et d'arrêter le mal, m'a forcé à abandonner absolument mes fonctions de membre du Comité de salut public, et je jure qu'en cela même je n'ai consulté que ma raison et ma patrie.

Je préfère ma qualité de représentant du peuple à celle de membre du

Comité du salut public, et je mets ma qualité d'homme et de citoyen français avant tout.

Quoi qu'il en soit, voilà au moins six semaines que ma dictature est expirée, et que je n'ai aucune espèce d'influence sur le gouvernement ; le patriotisme a-t-il été plus protégé ? les factions plus timides ? la patrie plus heureuse ?

Je le souhaite. Mais cette influence s'est bornée dans tous les temps à plaider la cause de la patrie devant la représentation nationale et au tribunal de la raison publique. Il m'a été permis de combattre les factions qui vous menaçaient : j'ai voulu déraciner le système de corruption et de désordre qu'elles avaient établi, et que je regarde comme le seul obstacle à l'affermissement de la République. J'ai pensé qu'elle ne pouvait s'asseoir que sur les bases éternelles de la morale. Tout s'est ligué contre moi et contre ceux qui avaient les mêmes principes. Après avoir vaincu les dédains et les contradictions de plusieurs, je vous ai proposé les grands principes gravés dans vos cœurs, et qui ont foudroyé les complots des athées contre-révolutionnaires.

Vous les avez consacrés ; mais c'est le sort des principes d'être proclamés par les gens de bien, et appliqués ou contrariés par les méchants.

La veille même de la fête de l'Être suprême, on voulait la faire reculer, sous un prétexte frivole. Depuis on n'a cessé de jeter du ridicule sur tout ce qui tient à ces idées ; depuis on n'a cessé de favoriser tout ce qui pouvait réveiller la doctrine des conjurés que vous avez punis.

Tout récemment, on vient de faire disparaître les traces de tous les monuments qui ont consacré de grandes époques de la Révolution. Ceux qui rappelaient la révolution morale qui vous vengeait de la calomnie et qui fondait la République sont les seuls qui aient été détruits. Je n'ai vu chez plusieurs aucun penchant à suivre des principes fixes, à tenir la route de la justice tracée entre les deux écueils que les ennemis de la patrie ont placés sur notre carrière.

S'il faut que je dissimule ces vérités, qu'on m'apporte la ciguë. Ma raison, non mon cœur, est sur le point de douter de cette République vertueuse dont je m'étais tracé le plan.

J'ai cru deviner le véritable but de cette bizarre imputation de la dictature ; je me suis rappelé que Brissot et Roland en avaient déjà rempli l'Europe dans le temps où ils exerçaient une puissance presque sans bornes.

Dans quelles mains sont aujourd'hui les armées, les finances et l'administration intérieure de la République ? Dans celles de la coalition qui me poursuit. Tous les amis des principes sont sans influence ; mais ce n'est pas assez pour eux d'avoir éloigné par le désespoir du bien un surveillant incommode ; son existence seule est pour eux un objet d'épouvante, et ils

avaient médité dans les ténèbres, à l'insu de leurs collègues, le projet de lui arracher le droit de défendre le peuple, avec la vie.

Oh ! je la leur abandonnerai sans regret : j'ai l'expérience du passé, et je vois l'avenir. Quel ami de la patrie peut vouloir survivre au moment où il n'est plus permis de la servir et de défendre l'innocence opprimée ?

Pourquoi demeurer dans un ordre de choses où l'intrigue triomphe éternellement de la vérité, où la justice est un mensonge, où les plus viles passions, où les craintes les plus ridicules occupent dans les cœurs la place des intérêts sacrés de l'humanité ?

Comment supporter le supplice de voir cette horrible succession de traîtres, plus ou moins habiles à cacher leurs âmes hideuses sous le voile de la vertu, et même de l'amitié, mais qui tous laisseront à la postérité l'embarras de décider lequel des ennemis de mon pays fut le plus lâche et le plus atroce ?

Représentants du peuple français, il est temps de reprendre la fierté et la hauteur du caractère qui vous conviennent. Vous n'êtes point faits pour être régis, mais pour régir les dépositaires de votre confiance. Les hommages qu'ils vous doivent ne consistent pas dans ces vaines flagorneries, dans ces récits flatteurs, prodigués aux rois par des ministres ambitieux. mais dans la vérité, et surtout dans le respect profond pour vos principes.

On vous a dit que tout est bien dans la République : je le nie.

Pourquoi ceux qui, avant-hier, vous prédisaient tant d'affreux orages, ne voyaient-ils plus hier que des nuages légers ? Pourquoi ceux qui vous disaient naguère : je vous déclare que nous marchons sur des volcans, croient-ils ne marcher aujourd'hui que sur des roses ?

Hier ils croyaient aux conspirations. je déclare que j'y crois dans ce moment. Ceux qui vous disent que la fondation de la République est une entreprise si facile vous trompent, ou plutôt ils ne peuvent tromper personne.

Où sont les institutions sages, où est le plan de régénération qui justifient cet ambitieux langage ? S'est-on seulement occupé de ce grand objet ? Que dis-je ? ne voulait-on pas proscrire ceux qui les avaient préparées ?

On les loue aujourd'hui, parce qu'on se croit plus faible ; donc on les proscriera encore demain, si on devient plus fort. Dans quatre jours, dit-on, les injustices seront réparées : pourquoi ont-elles été commises impunément depuis quatre mois ? Et comment, dans quatre jours, tous les auteurs de nos maux seront-ils corrigés ou chassés ?

On vous parle beaucoup de nos victoires avec une légèreté académique qui ferait croire qu'elles n'ont coûté à nos héros ni sang, ni travaux : racontées avec moins de pompe, elles paraîtraient plus grandes.

Ce n'est ni par des phrases de rhéteur, ni même par des exploits guerriers, que nous subjuguons l'Europe, mais par la sagesse de nos lois, par la majesté de nos délibérations, et par la grandeur de nos caractères.

Qu'a-t-on fait pour tourner nos succès militaires au profit de nos principes, pour prévenir les dangers de la victoire, ou pour en assurer les fruits ?

Surveillez la victoire ; surveillez la Belgique. Je vous avertis que votre décret contre les Anglais a été éternellement violé ; que l'Angleterre, tant maltraitée par nos discours, est ménagée par nos armes. Je vous avertis que les comédies philanthropiques jouées par Dumouriez dans la Belgique, sont répétées aujourd'hui ; que l'on s'amuse à planter des arbres stériles de la liberté dans un sol ennemi, au lieu de cueillir les fruits de la victoire, et que les esclaves vaincus sont favorisés aux dépens de la République victorieuse.

Nos ennemis se retirent et nous laissent à nos divisions intestines. Songez à la fin de la campagne : craignez les factions intérieures ; craignez les intrigues favorisées par l'éloignement dans une terre étrangère.

On a semé la division parmi les généraux ; l'aristocratie militaire est protégée ; les généraux fidèles sont persécutés ; l'administration militaire s'enveloppe d'une autorité suspecte ; on a violé vos décrets pour secouer le joug d'une surveillance nécessaire. Ces vérités valent bien des épigrammes.

Notre situation intérieure est beaucoup plus critique. Un système raisonnable de finances est à créer ; celui qui règne aujourd'hui est mesquin, prodigue, tracassier, dévorant, et, dans le fait, absolument indépendant de votre surveillance suprême. Les relations extérieures sont absolument négligées. Presque tous les agents employés chez les puissances étrangères, décriés par leur incivisme, ont trahi ouvertement la République, avec une audace impunie jusqu'à ce jour.

Le gouvernement révolutionnaire mérite toute votre attention : qu'il soit détruit aujourd'hui, demain la liberté n'est plus, Il ne faut pas le calomnier, mais le rappeler à son principe, le simplifier, diminuer la foule innombrable de ses agents, les épurer surtout : il faut rendre la sécurité au peuple, mais non à ses ennemis.

Il ne s'agit point d'entraver la justice du peuple par des formes nouvelles ; la loi pénale doit nécessairement avoir quelque chose de vague, parce que le caractère actuel des conspirateurs étant la dissimulation et l'hypocrisie, il faut que la justice puisse les saisir sous toutes les formes. Une seule manière de conspirer laissée impunie rendrait illusoire et compromettrait le salut de la patrie.

La garantie du patriotisme n'est donc pas dans la lenteur ni dans la faiblesse de la justice nationale, mais dans les principes et dans l'intégrité de ceux à

qui elle est confiée, dans la bonne foi du gouvernement, dans la protection franche qu'il accorde aux patriotes, et dans l'énergie avec laquelle il comprime l'aristocratie ; dans l'esprit public, dans certaines institutions morales et politiques qui, sans entraver la marche de la justice, offrent une sauvegarde aux bons citoyens, et compriment par leur influence sur l'opinion publique et sur la direction de la marche révolutionnaire, et qui vous seront proposées quand les conspirations les plus voisines permettront aux amis de la liberté de respirer.

Guidons l'action révolutionnaire par des maximes sages et constamment maintenues ; punissons sévèrement ceux qui abusent des principes révolutionnaires pour vexer les citoyens ; qu'on soit bien convaincu que tous ceux qui sont chargés de la surveillance nationale, dégagés de tout esprit de parti, veulent fortement le triomphe du patriotisme et la punition des coupables.

Le gouvernement révolutionnaire a sauvé la patrie ; il faut le sauver lui-même de tous les écueils ; ce serait mal conclure de croire qu'il faut le détruire, par cela seul que les ennemis du bien public l'ont d'abord paralysé, et s'efforcent maintenant de le corrompre.

Au reste, je suis loin d'imputer les abus à la majorité de ceux à qui vous avez donné votre confiance ; la majorité est elle-même paralysée et trahie ; l'intrigue et l'étranger triomphent. On se cache, on dissimule, on trompe : donc on conspire.

On était audacieux, on méditait un grand acte d'oppression ; on s'entourait de la force pour comprimer l'opinion politique après l'avoir irritée ; on cherche à séduire des fonctionnaires publics dont on redoute la fidélité ; on persécute les amis de la liberté : on conspire donc.

On devient tout à coup souple et même flatteur : on sème sourdement des insinuations dangereuses contre Paris ; on cherche à endormir l'opinion publique ; on calomnie le peuple ; on ne renvoie point les déserteurs, les prisonniers ennemis, les contre-révolutionnaires de toute espèce qui se rassemblent à Paris, et on éloigne les canonnières ; on désarme les citoyens ; on intrigue dans l'armée ; on cherche à s'emparer de tout : donc on conspire.

Ces jours derniers, on chercha à vous donner le change sur la conspiration ; aujourd'hui on la nie : c'est même un crime d'y croire ; on vous effraie, on vous rassure tour à tour : la véritable conspiration. la voilà.

La contre-révolution est dans l'administration des finances.

Elle porte toute sur un système d'innovation contre-révolutionnaire, déguisée sous le dehors du patriotisme. Elle a pour but de fomenter l'agiotage, d'ébranler le crédit public en déshonorant la loyauté française, de favoriser les riches créanciers, de ruiner et de désespérer les pauvres, de multiplier

les mécontents, de dépouiller le peuple des biens nationaux, et d'amener insensiblement la ruine de la fortune publique.

Quels sont les administrateurs suprêmes de nos finances ? Des Brissotins, des Feuillants, des aristocrates et des fripons connus : ce sont les Cambon, les Mallarmé, les Ramel ; ce sont les compagnons et les successeurs de Chabot, de Fabre, et de Julien [de Toulouse].

Pour pallier leurs pernicieux desseins, ils se sont avisés, dans les derniers temps, de prendre l'attache du Comité de salut public, parce qu'on ne doutait pas que ce Comité, distrait par tant de si grands travaux, adopterait de confiance, comme il est arrivé quelquefois, tous les projets de Cambon.

C'est un nouveau stratagème imaginé pour multiplier les ennemis du Comité, dont la perte est le principal but de toutes les conspirations.

La trésorerie nationale, dirigée par un contre-révolutionnaire hypocrite, nommé Lhermina, seconde parfaitement leurs vues par le plan qu'elle a adopté, de mettre des entraves à toutes les dépenses urgentes, sous le prétexte d'un attachement scrupuleux aux formes, de ne payer personne, excepté les aristocrates, et de vexer les citoyens malaisés par des refus, par des retards, et souvent par des provocations odieuses.

La contre-révolution est dans toutes les parties de l'économie politique. Les conspirateurs nous ont précipités, malgré nous, dans des mesures violentes, que leurs crimes seuls ont rendues nécessaires, et réduit la République à la plus affreuse disette, et qui l'aurait affamée, sans le concours des événements les plus inattendus.

Ce système était l'ouvrage de l'étranger, qui l'a proposé par l'organe vénal des Chabot, des Lullier, des Hébert et tant d'autres scélérats : il faut tous les efforts du génie pour ramener la République à un régime naturel et doux qui seul peut entretenir l'abondance ; et cet ouvrage n'est pas encore commencé.

On se rappelle tous les crimes prodigués pour réaliser le pacte de famine enfanté par le génie infernal de l'Angleterre.

Pour nous arracher à ce fléau, il a fallu deux miracles également inespérés : le premier est la rentrée de notre convoi vendu à l'Angleterre avant son départ de l'Amérique, et sur lequel le cabinet de Londres comptait, et la récolte abondante et prématurée que la nature nous a présentée ; l'autre est la patience sublime du peuple, qui a souffert la faim même pour conserver la liberté.

Il nous reste encore à surmonter le défaut de bras, de voitures, de chevaux, qui est un obstacle à la moisson et à la culture des terres, et toutes les manœuvres tramées, l'année dernière, par nos ennemis, et qu'ils ne

manqueront pas de renouveler.

Les contre-révolutionnaires sont accourus ici pour se joindre à leurs complices et défendre leurs patrons à force d'intrigues et de crimes.

Ils comptent sur les contre-révolutionnaires détenus, sur les gens de la Vendée et sur les déserteurs et prisonniers ennemis, qui, selon tous les avis, s'échappent depuis quelque temps en foule pour se rendre à Paris, comme je l'ai déjà dénoncé inutilement plusieurs fois au Comité de salut public ; enfin sur l'aristocratie, qui conspire en secret autour de nous.

On excitera dans la Convention nationale de violentes discussions ; les traîtres, cachés jusqu'ici sous des dehors hypocrites, jetteront le masque ; les conspirateurs accuseront leurs accusateurs, et prodigueront tous les stratagèmes jadis mis en usage par Brissot pour étouffer la voix de la vérité.

S'ils ne peuvent maîtriser la Convention par ce moyen, ils la diviseront en deux partis ; et un vaste champ est ouvert à la calomnie et à l'intrigue, S'ils la maîtrisent un moment, ils accuseront de despotisme et de résistance à l'autorité nationale ceux qui combattront avec énergie leur ligue criminelle ; les cris de l'innocence opprimée, les accents mâles de la liberté outragée seront dénoncés comme les indices d'une influence dangereuse ou d'une ambition personnelle.

Vous croirez être retournés sous le couteau des anciens conspirateurs ; le peuple s'indignera ; on l'appellera une faction ; la faction criminelle continuera de l'exaspérer ; elle cherchera à diviser la Convention nationale du Peuple ; enfin, à force d'attentats, on espère parvenir à des troubles dans lesquels les conjurés feront intervenir l'aristocratie et tous leurs complices, pour égorger les patriotes et établir la tyrannie.

Voilà une partie du plan de la conspiration. Et à qui faut-il imputer ces maux ? A nous-mêmes, à notre lâche faiblesse pour le crime, et à notre coupable abandon des principes proclamés par nous-mêmes.

Ne nous y trompons pas : 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'œuvre de la vertu et de la raison humaine,

Toutes les factions naissent en foule du sein d'une grande révolution. Comment les réprimer, si vous ne soumettez sans cesse toutes les passions à la justice ? Vous n'avez pas d'autre garant de la liberté que l'observation rigoureuse des principes et de la morale universelle, que vous avez proclamés.

Si la raison ne règne pas, il faut que le crime et l'ambition règnent ; sans elle, la victoire n'est qu'un moyen d'ambition et un danger pour la liberté même,

un prétexte fatal dont l'intrigue abuse pour endormir le patriotisme sur les bords du précipice ; sans elle, qu'importe la victoire même ?

La victoire ne fait qu'armer l'ambition, endormir le patriotisme, éveiller l'orgueil et creuser de ses mains brillantes le tombeau de la République.

Qu'importe que nos armées chassent devant elles les satellites armés des rois, si nous reculons devant les vices destructeurs de la liberté publique ? Que nous importe de vaincre les rois, si nous sommes vaincus par les vices qui amènent la tyrannie ? Or, qu'avons-nous fait depuis quelque temps contre eux ? Nous avons proclamé de grands prix.

Que n'a-t-on pas fait pour les protéger parmi nous ? Qu'avons-nous fait depuis quelque temps pour les détruire ? Rien, car ils lèvent une tête insolente, et menacent impunément la vertu ; rien, car le gouvernement a reculé devant les factions, et elles trouvent des protecteurs parmi les dépositaires de l'autorité publique : attendons-nous donc à tous les maux, puisque nous leur abandonnons l'empire.

Dans la carrière où nous sommes, s'arrêter avant le terme, c'est périr ; et nous avons honteusement rétrogradé.

Vous avez ordonné la punition de quelques scélérats, auteurs de tous nos maux ; ils osent résister à la justice nationale, et on leur sacrifie les destinées de la patrie et de l'humanité.

Attendons-nous donc à tous les fléaux que peuvent entraîner les factions qui s'agitent impunément.

Au milieu de tant de passions ardentes, et dans un si vaste empire, les tyrans dont je vois les armées fugitives, mais non enveloppées, mais non exterminées, se retirent pour vous laisser en proie à des dissensions intestines qu'ils allument eux-mêmes, et à une armée d'agents criminels que vous ne savez pas même apercevoir.

Laissez flotter un moment les rênes de la révolution, vous verrez le despotisme militaire s'en emparer, et le chef des factions renverser la représentation nationale avilie. Un siècle de guerre civile et de calamités désolera notre patrie, et nous périrons pour n'avoir pas voulu saisir un moment marqué dans l'histoire des hommes pour fonder la liberté ; nous livrons notre patrie à un siècle de calamités, et les malédictions du peuple s'attacheront à notre mémoire qui devait être chère au genre humain.

Nous n'aurons pas même le mérite d'avoir entrepris de grandes choses par des motifs vertueux. On nous confondra avec les indignes mandataires du peuple qui ont déshonoré la représentation nationale et nous partagerons leurs forfaits en les laissant impunis.

L'immortalité s'ouvrirait devant nous : nous périrons avec ignominie. Les bons citoyens périront ; les méchants périront aussi.

Le peuple outragé et victorieux les laisserait-il jouir en paix du fruit de leurs crimes ? Les tyrans eux-mêmes ne briseraient-ils pas ces vils instruments ? Quelle justice avons-nous faite envers les oppresseurs du peuple ? Quels sont les patriotes opprimés par les plus odieux abus de l'autorité nationale qui ont été vengés ?

Que dis-je ? Quels sont tous ceux qui ont pu faire entendre impunément la voix de l'innocence opprimée ? Les coupables n'ont-ils pas établi cet affreux principe, que dénoncer un représentant infidèle, c'est conspirer contre la représentation nationale ?

L'opresseur répond aux opprimés par l'incarcération et de nouveaux outrages. Cependant les départements où ces crimes ont été commis les ignorent-ils parce que nous les oublions ? Et les plaintes que nous repoussons ne retentissent-elles pas avec plus de force dans les cœurs comprimés des citoyens malheureux ? Il est si facile et si doux d'être juste !

Pourquoi nous dévouer à l'opprobre des coupables en les tolérant ? Mais quoi ? les abus tolérés n'iront-ils pas en croissant ? Les coupables impunis ne voleront-ils pas de crimes en crimes ? Voulons-nous partager tant d'infamie et nous vouer au sort affreux des oppresseurs du peuple ? Quels titres ont-ils pour en opposer même aux plus vils tyrans ?

Une faction pardonnerait à une autre faction. Bientôt les scélérats vengeraient le monde en s'entr'égorgeant eux-mêmes ; et s'ils échappaient à la justice des hommes, ou à leur propre fureur, échapperaient-ils à la justice éternelle qu'ils ont outragée par le plus horrible de tous les forfaits ?

Pour moi, dont l'existence paraît aux ennemis de mon pays un obstacle à leurs projets odieux, je consens volontiers à leur en faire le sacrifice, si leur affreux empire doit durer encore.

Eh ! qui pourrait désirer de voir plus longtemps cette horrible succession de traîtres plus ou moins habiles à cacher leurs âmes hideuses sous un masque de vertu, jusqu'au moment où leur crime paraît mûr ; qui tous laisseront à la postérité l'embarras de décider lequel des ennemis de ma patrie fut le plus lâche et le plus atroce.

Si l'on proposait ici de prononcer une amnistie en faveur des députés perfides, et de mettre les crimes de tout représentant sous la sauvegarde d'un décret, la rougeur couvrirait le front de chacun de nous : mais laisser sur la tête des représentants fidèles le devoir de dénoncer les crimes, et cependant, d'un autre côté, les livrer à la rage d'une ligue insolente, s'ils osent le remplir, n'est-ce pas un désordre encore plus révoltant ? C'est plus que protéger le crime, c'est lui immoler la vertu.

En voyant la multitude des vices que le torrent de la révolution a roulés pêle-mêle avec les vertus civiques, j'ai tremblé quelquefois d'être souillé aux yeux de la postérité par le voisinage impur de ces hommes pervers qui se mêlaient dans les rangs des défenseurs sincères de l'humanité.

Mais la défaite des factions rivales a comme émancipé tous les vices ; ils ont cru qu'il ne s'agissait plus pour eux que de partager la patrie comme un butin, au lieu de la rendre libre et prospère ; et je les remercie de ce que la fureur dont ils sont animés contre tout ce qui s'oppose à leurs projets a tracé la ligne de démarcation entre eux et tous les gens de bien.

Mais si les Verrès et les Catilina de la France se croient déjà assez avancés dans la carrière du crime pour exposer sur la tribune aux harangues la tête de leur accusateur, j'ai promis aussi naguère de laisser à mes concitoyens un testament redoutable aux oppresseurs du peuple, et je leur lègue dès ce moment l'opprobre et la mort.

Je conçois qu'il est facile à la ligue des tyrans du monde d'accabler un seul homme ; mais je sais aussi quels sont les devoirs d'un homme qui peut mourir en défendant la cause du genre humain.

J'ai vu dans l'histoire tous les défenseurs de la liberté accablés par la fortune ou par la calomnie ; mais bientôt après, leurs oppresseurs et leurs assassins sont morts aussi. Les bons et les méchants, les tyrans et les amis de la liberté disparaissent de la terre, mais à des conditions différentes.

Français, ne souffrez pas que vos ennemis cherchent à abaisser vos âmes et à énerver vos vertus par une funeste doctrine. Non, Chaumette, non, Fouché. la mort n'est point un sommeil éternel. Citoyens. effacez des tombeaux cette maxime impie qui jette un crêpe funèbre sur la nature et qui insulte à la mort. Gravez-y plutôt celle-ci : *La mort est le commencement de l'immortalité.*

Peuple, souviens-toi que si, dans la République, la justice ne règne pas avec un empire absolu, et si ce mot ne signifie pas l'amour de l'égalité et de la patrie, la liberté n'est qu'un vain nom. Peuple, toi que l'on craint, que l'on flatte et que l'on méprise ; toi, souverain reconnu qu'on traite toujours en esclave, souviens-toi que partout où la justice ne règne pas, ce sont les passions des magistrats, et que le peuple a changé de chaînes et non de destinées.

Souviens-toi qu'il existe dans ton sein une ligue de fripons qui lutte contre la vertu publique, qui a plus d'influence que toi-même sur tes propres affaires, qui te redoute et te flatte en masse, mais te proscrit en détail dans la personne de tous les bons citoyens.

Rappelle-toi que, loin de sacrifier cette poignée de fripons à ton bonheur, tes

ennemis veulent te sacrifier à cette poignée de fripons, auteurs de tous nos maux, et seuls obstacles à la prospérité publique.

Sache que tout homme qui s'élèvera pour défendre la cause et la morale publique sera accablé d'avanies et proscrit par les fripons ; sache que tout ami de la liberté sera toujours placé entre un devoir et une calomnie ; que ceux qui ne pourront être accusés d'avoir trahi seront accusés d'ambition ; que l'influence de la probité et des principes sera comparée à la force de la tyrannie et à la violence des factions ; que ta confiance et ton estime seront des titres de proscription pour tous tes amis ; que les cris du patriotisme opprimé seront appelés des cris de sédition, et que, n'osant t'attaquer toi-même en masse, on te proscriera en détail dans la personne de tous les bons citoyens, jusqu'à ce que les ambitieux aient organisé leur tyrannie.

Tel est l'empire des tyrans armés contre nous : telle est l'influence de leur ligue avec tous les hommes corrompus, toujours portés à les servir.

Ainsi donc, les scélérats nous imposent la loi de trahir le peuple, à peine d'être appelés dictateurs.

Souscrirons-nous à cette loi ? Non : défendons le peuple, au risque d'en être estimés ; qu'ils courent à l'échafaud par la route du crime, et nous par celle de la vertu.

Dirons-nous que tout est bien ? Continuerons-nous de louer par habitude ou par pratique ce qui est mal ? Nous perdrons la patrie, Révélerons-nous les abus cachés ? Dénoncerons-nous les traîtres ? On nous dira que nous ébranlons les autorités constituées ; que nous voulons acquérir à leurs dépens une influence personnelle.

Que ferons-nous donc ? Notre devoir.

Que peut-on objecter à celui qui veut dire la vérité, et qui consent à mourir pour elle ?

Disons donc qu'il existe une conspiration contre la liberté publique ; qu'elle doit sa force à une coalition criminelle qui intrigue au sein même de la Convention ; que cette coalition a des complices dans le Comité de sûreté générale et dans les bureaux de ce Comité qu'ils dominent ; que les ennemis de la République ont opposé ce Comité au Comité de salut public, et constitué ainsi deux gouvernements : que des membres du Comité de salut public entrent dans ce complot ; que la coalition ainsi formée cherche à perdre les patriotes et la patrie.

Quel est le remède à ce mal ? Punir les traîtres, renouveler les bureaux du Comité de sûreté générale, épurer ce Comité lui-même, et le subordonner au Comité de salut public ; épurer le Comité de salut public lui-même, constituer l'unité du gouvernement sous l'autorité suprême de la Convention nationale,

qui est le centre et le juge, et écraser ainsi toutes les factions du poids de l'autorité nationale, pour élever sur leurs ruines la puissance de la justice et de la liberté : tels sont les principes.

S'il est impossible de les réclamer sans passer pour un ambitieux, j'en conclurai que les principes sont proscrits, et que la tyrannie règne parmi nous, mais non que je doive le taire : car que peut-on objecter à un homme qui a raison, et qui sait mourir pour son pays ?

Je suis fait pour combattre le crime, non pour le gouverner. Le temps n'est point arrivé où les hommes de bien peuvent servir impunément la patrie : les défenseurs de la liberté ne seront que des proscrits, tant que la horde des fripons dominera.

Annexe III : Jacques-Louis David – Liturgie de la fête de l'Unité du 10 août 1793¹⁰¹⁸

Ordre et marche de la Fête de l'unité et de l'indivisibilité de la république, qui aura lieu le 10 août [1793] ; décrétée par la Convention nationale.

Hier soir, à six heures, tous les députés des assemblées primaires, se sont réunis dans le jardin national pour nommer les doyens d'âge de chaque députation, et recevoir quelques instructions analogues à la fête.

La Convention a décrété qu'il serait frappée une médaille pour consacrer l'époque mémorable du 10 août 1793. Elle sera délivrée à chaque commissaire des assemblées primaires, et ne pourra point être portée, étant considérée comme monument.

Le lieu de rassemblement a été fixé à quatre heures du matin, sur la place de la Bastille.

La cérémonie commencera par un chant qui exprime le retour de la lumière.

Le cortège dirigera sa marche vers le boulevard, jusqu'à la place de la Révolution, le pont de la Liberté, le quai de la Grenouillère.

Des jalons seront plantés pour servir de plans indicatifs.

Les Français réunis pour célébrer la Fête de l'unité et de l'indivisibilité, se lèveront avant l'aurore; la scène touchante de leur réunion sera éclairée par les premiers rayons du soleil : cet astre bienfaisant dont la lumière s'étend sur-tout l'univers, sera pour eux le symbole de la vérité, à laquelle ils adresseront des louanges et des hymnes.

Première Station

Le rassemblement se fera sur l'emplacement de la Bastille : au milieu de ses décombres, on verra s'élever la fontaine de la *Régénération*, représentée par la Nature. De ses fécondes mamelles, qu'elle pressera de ses mains, jaillira avec abondance l'eau pure et salubre, dont boiront tour-à-tour quatre-vingt-six commissaires, des envoyés des assemblées primaires, c'est-à-dire un par département ; une seule et même coupe servira pour tous.

Le président de la Convention nationale, après avoir, par une espèce de libation, arrosé le sol de la liberté, boira le premier; il fera successivement passer la coupe aux commissaires des envoyés des assemblées primaires ;

¹⁰¹⁸ Voir Jacques-Louis David, *Ordre et marche de la Fête de l'unité et de l'indivisibilité de la république, qui aura lieu le 10 août, décrétée par la Convention nationale*, Paris, Imprimerie de Firmin-Gourdin, rue Saint-Nicolas, 1793.

ils seront appelés, par lettre alphabétique, au son de la caisse et de la trompe ; une salve d'artillerie, à chaque fois qu'un commissaire aura bu, annoncera la consommation de l'acte de fraternité.

Alors on chantera sur l'air chéri des enfants de Marseille, des strophes analogues à la cérémonie ; le lieu de la scène sera simple, sa richesse sera prise dans la nature ; de distance en distance on verra tracé sur des pierres, des inscriptions qui rappelleront la chute du monument de notre ancienne servitude ; et les commissaires, après avoir bu tous ensemble, se donneront réciproquement le baiser fraternel.

Le cortège dirigera sa marche par les boulevards. En tête seront les sociétés populaires réunies en masse : elles porteront une bannière sur laquelle sera peint l'oeil de la surveillance pénétrant un épais nuage.

Le second groupe sera formé par la Convention nationale, marchant en corps. Chacun de ses membres portera à la main pour seule et unique marque distinctive un bouquet formé d'épis de bled, des différents fruits. Huit d'entre eux porteront sur un brancard, un arche ; elle sera ouverte et elle renfermera les tables sur lesquelles seront gravés les droits de l'homme et l'acte constitutionnel.

Les commissaires des envoyés des assemblées primaires des quatre-vingt-six départements, formeront une chaîne autour de la Convention nationale ; ils seront unis les uns autres, par le lien léger mais indissoluble de l'unité et de l'indivisibilité, que doit former un cordon tricolore. Chacun d'eux sera distingué par une pique, portion du fasceau qui lui aura été confié par son département, qu'il tiendra d'une main avec une banderole, sur laquelle sera écrit le nom de son département, et par une branche d'olivier qu'il portera de l'autre, symbole de la paix. Les envoyés des assemblées primaires porteront également à la main une branche d'olivier.

Le troisième groupe sera composé par toute la masse respectable du souverain.

Ici, tout s'éclipse, tout se confond en présence des assemblées primaires ; ici, il n'y a plus de corporation, tous individus utiles de la société, seront indistinctement confondus quoique caractérisés par leurs marques distinctives, ainsi l'on verra le président du conseil exécutif provisoire, sur la même ligne que le forgeron ; le maire avec son écharpe, à côté du bûcheron ou du maçon ; le juge dans son costume, et son chapeau à plume, auprès du tisserand ou du cordonnier ; le noir Africain, qui ne diffère que par la couleur, marchera à côté du blanc Européen ; les intéressants élèves de l'institution des aveugles, traînés sur un plateau roulant, offriront le spectacle touchant *du malheur honoré*. Vous y serez aussi, tendres nourrissons de la maison des enfants trouvés, portés dans de blanches barceonnets ; vous commencerez à jouir de vos droits civils trop justement recouverts ; et vous, artisans respectables, vous porterez en triomphe les instruments utiles et

honorables de votre profession. Enfin, parmi cette nombreuse et industrielle famille, on remarquera sur-tout un char vraiment triomphal que formera une simple charrue, sur laquelle seront assis un vieillard et sa vieille épouse, traînés par leurs propres enfants, exemple touchant de la piété filiale, et de vénération pour la vieillesse ; parmi les attributs de tous ces différents métiers, on lira ces mots écrits en gros caractères :

Voilà le service que le peuple infatigable rend à la société humaine.

Un groupe militaire succèdera à celui-ci ; il conduira en triomphe un char attelé de huit chevaux blancs ; il contiendra une urne, dépositaire des cendres des héros morts glorieusement pour la patrie. Ce char, orné de guirlandes et de couronnes civiques, sera entouré des parents de ceux dont on célébrera les vertus et le courage ; ces citoyens de tout âge et de tout sexe, auront chacun des couronnes de fleurs à la main ; des cassolettes brûleront des parfums autour du char, et une musique militaire fera retentir l'air de ses sons belliqueux. Enfin la marche sera fermée par un détachement d'infanterie et de cavalerie, dans le centre duquel seront traînés des tomberaux revêtus de tapis parsemés de fleurs-de-lys, et chargés des dépouilles des vils attributs de la royauté et de tous ces orgueilleux hochets de l'ignorante noblesse. Parmi ces tomberaux, sur les bannières, on lit ces mots ;

Peuple, voilà qui a fait toujours le malheur de la société humaine.

Seconde Station

Le cortège étant arrivé dans cet ordre au boulevard poissonnière, on rencontra sous un portique, ou arc-de-triomphe, les héroïnes des cinq et six octobre 1789, assises, comme elles étaient alors, sur leurs canons ; les unes porteront des branches d'arbres, les autres des trophées, signe non équivoque de la victoire éclatante que ces courageuses citoyennes remportèrent sur les seviles gardes-du-corps. Là, elle recevront des mains du président de la convention nationale une branche de laurier, puis faisant tourner leurs canons, elles suivront en ordre la marche, et toujours dans une attitude fière, elles se réuniront en souverain.

Sur le monument il y aura des inscriptions qui retraceront ces deux mémorables journées, les harangues, les chants d'allégresse, les salves d'artillerie se renouvelleront à chacun des postes.

Troisième Station

Sur les débris existants du piedestal de la tyrannie, sera élevé la statue de la liberté, dont l'inauguration se fera avec solennité ; des chênes touffus formeront autour d'elle une masse imposante d'ombrage et de verdure ; le feuillage sera couvert des offrandes de tous les Français libres. Rubans tricolores, bonnets de la liberté, hymnes, inscriptions, peinture, sera le fruit qui plaît à la déesse ; à ses pieds sera un énorme bûcher, avec des gradins au pourtour. C'est-là que dans le plus profond silence seront offerts

en sacrifice expiatoire les imposteurs attributs de la royauté : là, en présence de la déesse chérie des Français, les quatre-vingt-six commissaires, chacun une torche à la main, s'empresseront à l'envie d'y mettre le feu. La mémoire du tyran sera dévouée à l'exécration publique : et aussi-tôt après, des milliers d'oiseaux rendus à la liberté, portant à leurs cols de légères banderoles, prendront leurs vols rapides dans les airs, et porteront au ciel le témoignage de la liberté rendue à la terre.

Quatrième Station

La quatrième station se fera sur la place des Invalides ; au milieu de la place, sur la cime d'une montagne sera représenté en sculpture, par une agûre colossale, le *peuple Français*, de ses bras vigoureux rassemblant le faisceau départemental, l'ambitieux fédéralisme sortant de son sangueux marais, d'une main écartant les roseaux, s'efforce de l'autre d'en détacher quelque portion ; le peuple français l'aperçoit, prend sa massue, le frappe, et le fait rentrer dans ses eaux croupissantes, pour n'en sortir jamais.

Enfin, la cinquième et dernière station aura lieu au Champ-de-Mars. Avant d'y entrer, on rendra un hommage éclatant à l'égalité par un acte authentique et nécessaire dans une république ; on passera sous un portique dont la nature seule semblera avoir fait tous les frais ; deux thermes, symbole de l'égalité et de la liberté, ombragés par un épais feuillage séparés et en face l'un de l'autre tiendront, à une distance proportionnée, une guirlande tricolore, et tendue, à laquelle sera suspendu un vaste niveau, le niveau national ; il planera sur toutes les têtes indistinctement : orgueilleux, vous courbez la tête.

Arrivés dans le Champ-de-Mars, le président de la Convention nationale, la Convention nationale, les quatre-vingt-six commissaires des envoyés des assemblées primaires, les envoyés des assemblées primaires monteront les degrés de l'autel de la patrie. Pendant ce temps, chacun ira attacher son offrande au pourtour de l'autel, les fruits de son travail, les instruments de son métier, ou de son art. C'est ainsi qu'il se trouvera plus manéfiquement paré que par les emblèmes recherchés d'une futile et insignifiante peinture, c'est un peuple immense et laborieux qui fait hommage à la patrie des instruments de son métier, avec lesquels il fait vivre sa femme et ses enfants.

Cette cérémonie terminée, le peuple se rangera autour de l'autel : là, le président de la convention nationale ayant déposé sur l'autel de la patrie tous les actes de recensement des votes des assemblées primaires, le voeu du peuple français sur la constitution, sera proclamé en présence de tous les envoyés du souverain, et sous la voûte du ciel. Le peuple fera serment de la défendre jusqu'à la mort ; une salve générale annoncera cette sublime protestation : le serment fait, les quatre-vingt-six commissaires des assemblées primaires s'avanceront vers le président de la Convention ; ils lui remettront chacun la portion du faisceau qu'ils ont porté à la main tout le temps de la marche ; le président s'en saisira ; ils les rassemblera toutes

ensemble, avec un ruban tricolore, puis il remettra au peuple le faisceau étroitement uni, en lui représentant qu'il sera invincible s'il ne se divise ; il lui remettra aussi l'arche qui renferme la constitution ; il prononcera à haute voix : Peuple, je remet le dépôt de la constitution *sous la sauve-garde de toutes les vertus*. Le peuple s'en emparera respectueusement ; il les portera en triomphe, et des baisers mille fois répétés termineront cette scène nouvelle et touchante.

Citoyens, n'oublions pas les services glorieux qu'ont rendus à la patrie nos frères morts pour la défense de la liberté. Après avoir confondus nos sentiments mutuels dans de tendres embrassements, il nous reste un devoir sacré à remplir, celui de célébrer par des hymnes et des cantiques le trépas glorieux de nos frères. Le président de la Convention nationale remettra au peuple l'urne cinéaire, après l'avoir couronnée de laurier sur l'autel de la patrie. Le peuple majestueusement s'en emparera ; il ira le déposer dans l'endroit désigné, pour y être élevé à la suite une superbe pyramide. Le terme de toutes ces cérémonies sera un banquet frugal ; le peuple assis fraternellement sur l'herbe et sous des tentes pratiquées à cet effet au pourtour de l'enceinte, confondra avec ses frères la nourriture qu'il aura apportée. Enfin, il sera construit un vaste théâtre où seront représentés, par des pantomimes, les principaux événements de notre révolution.

**Annexe IV : Jacques-Louis David – Liturgie de la fête de l'Être suprême
du 20 prairial an II¹⁰¹⁹**

FETE A L'ETRE-SUPREME : détail des cérémonies, et de l'ordre à observer dans la fête à l'Être suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial.

A cinq heures précises du matin, il se fera un rappel général dans Paris.

Tous les citoyens et citoyennes seront invités, par ce rappel, à décorer à l'instant leurs maisons des couleurs chéries de la liberté, soit en renouvelant les drapeaux, soit en mes embellissant de guirlandes de fleurs et de verdure.

Ils se rendront ensuite aux chefs-lieux de leurs sections respectives, pour y attendre le signal du départ.

Tous les hommes seront sans armes, exceptés les adolescents de 14 à 18 ans, qui seront armés de sabres et de fusils ou de piques.

Ces adolescents formeront dans chaque section un bataillon carré marchant sur douze de front, et au milieu duquel seront placés les flammes et le drapeau de la force armée de la section, portés par ceux qui en sont ordinairement chargés.

Tous les citoyens et les jeunes garçons tiendront à la main une branche de chêne.

Toutes les citoyennes, mères et filles seront parées des couleurs de la liberté ; les mères tiendront à leurs mains des bouquets de roses, et les filles porteront des corbeilles remplies de fleurs.

Pour occuper la montagne élevée au champs de la Réunion, chaque section choisira dix vieillards, dix mères de famille, dix jeunes filles de 15 à 20 ans, dix adolescents de 15 à 18 ans, et dix enfants mâles au-dessous de 8 ans.

Les dix mères de famille que fournira chaque section seront en blanc, et porteront le ruban tricolore en écharpe de droite à gauche.

Les dix jeunes filles seront également en blanc, et porteront les rubans comme les mères, les jeunes filles auront les cheveux tressés de fleurs.

Les dix adolescents seront armés de sabres.

¹⁰¹⁹ Voir Jacques-Louis David, *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans la fête à l'Être suprême, qui doit être célébrée le 20 prairial*, Paris, Imprimerie nationale, 1794.

Chaque section nommera un commissaire, qui sera chargé de conduire dans le lieu que l'on indiquera, les cinquante personnes choisies par la section pour occuper la montagne.

Il sera envoyé à chaque section cinquante cartes, qui seront délivrées à ces cinquante personnes, et une au commissaire chargé de les conduire. ils les porteront d'une manière apparente.

Les citoyens et citoyennes auront soin de se pourvoir de branches de chêne, de bouquets, de guirlandes et de corbeilles de fleurs, et de se parer des couleurs de la liberté.

A huit heures précises du matin, une salve d'artillerie tirée au Pont-neuf, annoncera que le moment de se rendre au jardin national est arrivé.

Les citoyens et citoyennes partiront de leurs sections respectives en deux colonnes, sur six de front par colonnes ; les hommes et les garçons, à droite ; et les femmes, les filles et les enfants au-dessous de huit ans à gauche.

Le bataillon carré des adolescents sera placé entre les deux colonnes, au centre.

Les sections seront invitées à s'arranger de manière que la colonne des femmes ne soit pas plus nombreuse que celle des hommes, pour ne pas déranger l'ordre si nécessaire à établir dans une fête nationale.

Le commandant de la force armée de chaque section, conduira sa section, et les capitaines des différentes compagnies le seconderont et veilleront avec lui à ce que les colonnes n'interrompent point l'ordre fixé.

Le commandant de la force armée parisienne donnera des ordres en conséquence, et en surveillera l'exécution.

Le pont-tournant devant servir à la sortie du cortège, les sections ne pourront arriver au jardin national que par les portes dites du manège, du pont national, et du pavillon de l'Unité.

En arrivant, les colonnes d'hommes se rangeront dans la partie du jardin du côté de la terrasse dite des Feuillants ; les colonnes de femmes et d'enfants, du côté de la terrasse de la rivière ; et les bataillons carrés des adolescents, dans la grande allée du centre.

Le rang des sections au jardin national sera indiqué, pour chaque colonne et pour le bataillon, par des jalons portant une lettre alphabétique, et un numéro indiqué d'avance à chaque section.

Lorsque toutes les sections seront arrivées au jardin national, une députation

ira annoncer à la Convention que tout est préparé pour célébrer la fête de la divinité.

La Convention nationale descendra par le balcon du pavillon de l'unité sur l'amphithéâtre adossé audit pavillon.

Elle sera précédée d'un corps nombreux de musique, qui se placera sur les deux rampes du perron.

Le président, placé à la tribune, fera sentir au peuple les motifs qui ont déterminé cette fête solennelle, et l'invitation à honorer l'Auteur de la nature.

Après ce discours, on exécutera une symphonie ; pendant ce temps le président, armé du flambeau de la vérité, descendra de l'amphithéâtre, s'approchera d'un monument élevé sur le bassin circulaire, et représentant le monstre de l'athéisme.

Du milieu de ce monument, incendié par le président, apparaîtra la sagesse.

Après cette cérémonie, le président remontera à la tribune, et parlera de nouveau au peuple, qui lui répondra par des chants et cris d'allégresse.

Un second roulement de tambours indiquera le moment du départ pour le champ de la Réunion. La marche sera rangée dans l'ordre suivant :

1°. Détachement de cavalerie, précédé de ses trompettes.

2°. Corps de sapeurs et pompiers.

3°. Les canonniers.

4°. Groupe de cent tambours et élèves de l'institut national.

5°. Vingt-quatre sections marchant sur deux colonnes, de chacune six personnes de front ; les hommes à droite, et les femmes et les enfants à gauche, les bataillons d'adolescents au centre des deux colonnes de leurs sections respectives. Dans le milieu des vingt-quatre sections marchera un corps de musique destiné pour l'armée du nord.

6°. Groupe de vieillards, de mères de famille, d'enfants, de jeunes filles, et d'adolescents armés de sabres, qui doivent se placer sur la montagne élevée au Champ-de-Mars.

7°. Corps de musique qui, pendant la marche, exécutera les airs patriotiques.

8°. La Convention nationale, entourée d'un ruban tricolore porté par l'enfance ornée de violette, l'adolescence ornée de myrte, la virilité ornée de chêne, et la vieillesse ornée de pampre et d'olivier. Chaque représentant portera à sa main un bouquet composé d'épis de bleds, de fleurs et de fruits. Au centre de la représentation nationale, marchera un char sur lequel brillera un trophée composé des instruments des arts et métiers, et des productions du territoire français : ce char sera traîné par huit taureaux vigoureux, couverts de festons et de guirlandes.

9°. Groupe de cent tambours.

10°. Vingt-quatre sections marchant dans le même ordre que les vingt-quatre premières, en ayant au milieu d'elles le char des enfants aveugles, qui

exécuteront dans la marche un hymne à la Divinité, paroles du citoyen Deschamps, musique du citoyen Bruny.
11°. Corps de cavalerie fermant la marche.

HYMNE A LA DIVINITE,
CHANTEE PAR LES AVEUGLES dans la marche,
Paroles du citoyen Deschamps ; musique du citoyen Bruni.

O Dieu puissant, invisible à nos yeux,
 Mais qu'en tes oeuvres l'on contemple !
 O toi, dont l'espace est le temple,
Qui dans ta main tiens la terre et les cieux !
 Vers toi dont il a reçu l'être,
 Le Français élève sa voix ;
S'il a rougi d'obéir a des rois,
 Il est fier de t'avoir pour maître.

Reçois de nous, pour culte et pour autels,
 Nos coeurs tout remplis de toi-même !
 Au sein de ta grandeur suprême,
D'un oeil égal tu vois tous les mortels :
 Mais nous suivront ta loi première ;
 Et nous seront tes vrais enfants.
Si nous t'offrons des vertus pour encens
 Et des actions pour prière.

Ou sont-ils ceux qui t'osaient menacer,
 Qui sous le manteau du civisme,
 Vils professeurs de l'athéisme,
Du coeur de l'homme espéraient t'effacer ?
 C'est à dire à l'instant de leur naufrages,
 Qu'ils ont vu dans tous les esprits
Leurs noms voués à d'éternels mépris,
 Le tien à d'éternels hommages.

Penseraient-ils donc, lorsqu'il n'est plus d'erreur,
 Qu'on croirait à leur imposture ;
 Qu'en revenant à la nature,
De la nature on oublierait l'auteur ?
 Tandis que chacun s'aime en frère,
 C'est Dieu seul qu'on rejetait !
Tous, en famille, on se réunirait
 Pour en connaître le père !

Quand donc jamais des prodiges plus grands

Ont-ils signalé ta puissance ?
N'as-tu pas délivré la France
D'un joug antique, et de ses vils tyrans ?
De leur famille avec audace
S'élevait l'arbre détesté !
Tu l'as proscrit et de la liberté
C'est l'arbre qui croît à sa place

Lorsque vingt rois, pour nous perdre aujourd'hui,
Unissent le fer et l'intrigue,
Contre leur détestable ligue
Que de bienfaits nous prouvent ton appui !
Tu couvres nos armes de gloire,
Et nos champs de riches moissons.
Tu fais, pour nous, combattre les saisons,
Et la nature et la victoire.

Nous ne voulons que défendre nos droits :
Soutiens une cause si juste !
Protège ce sénat auguste,
L'appui de l'homme et la terreur des rois :
Que tous les peuples de la terre,
Reconnaissant leur longue erreur,
Au lieu d'avoir le Français pour vainqueur :
S'empressent de l'avoir pour frère.

Route que tiendra le cortège.
Il sortira par le pont-tournant, et fera le tour de la statue de la Liberté.
Il passera le pont de la Révolution,
Le bord de l'eau,
La place des Invalides,
L'avenue de l'École militaire, et entrera au champ de la Réunion, en
passant sous le niveau.

Arrivé au champ de la Réunion, la colonne des hommes se développera à
droite de la Montagne, et la colonne des femmes à gauche.

Le premier groupe de tambours se placera derrière la Montagne, du côté de
la rivière, à une distance qui lui sera indiquée.

Tous les bataillons quarrés des adolescents se rangeront en cercle autour de
la Montagne.

Le groupe des vieillards et des adolescents se placera sur la Montagne à
droite.

Le groupe des jeunes filles et des mères de famille, conduisant par la main les enfants de 7 à 10 ans, se rangera sur la Montagne à gauche.

La Représentation nationale occupera la partie la plus élevée de la Montagne, et les musiciens se placeront sur le milieu.

Le deuxième groupe de tambours restera devant la Montagne, du côté de l'École militaire, à la distance qui lui sera indiquée.

Aussi-tôt que tout sera rangé dans l'ordre ci-dessus déterminé, le corps de musique exécutera seul un hymne à la Divinité.

HYMNE A L'ETRE SUPREME,
Par T.H DESORGUES, musique de GOSSEC,

Père de l'univers, suprême intelligence ;
Bienfaiteur ignoré des aveugles mortels,
Tu révélas ton être à la reconnaissance,
 Qui seule éleva tes autels. (bis)

Ton temple est sur les monts, dans les airs, sur les ondes ;
Tu n'as point de passé, tu n'as point d'avenir,
Et sans les occuper tu remplis tous les mondes,
 Qui ne peuvent te contenir. (bis)

Tout émane de toi, grande et première cause,
Tout s'épure aux rayons de ta divinité ;
Sur ton culte immortel la chorale repose,
 Et sur les moeurs de la Liberté. (bis)

Pour venger leur outrage et ta gloire offensée,
L'auguste Liberté, ce fléau des pervers,
Sortit au même instant de ta vaste pensée.
 Avec le plan de l'univers. (bis)

Dieu puissant ! elle seule a vengé ton injure.
De ton culte elle-même instruisant les mortels,
Leva le voile épais qui couvrait la Nature,
 Et vint absoudre tes autels. (bis)

O toi ! qui du néant, ainsi qu'une étincelle,
Fis jaillir dans les airs l'astre éclatant du jour !
Verse en nos coeurs ta sagesse immortelle,
 Embrasse-nous de ton amour. (bis)

De la haine des rois anime la Patrie,
Chasse les vains désirs, l'injuste orgueil des rangs,
Le luxe corrupteur, la basse flatterie,
Plus fatale que les tyrans. (bis)

Dissipe nos erreurs, rends-nous bons, rends-nous justes,
Règne, règne au-delà du tout illimité ;
Enchaîne la nature à tes décrets augustes,
Laisse à l'homme la Liberté. (bis)

Après cet hymne, on exécutera une grande symphonie.

Cette symphonie finie, les vieillards et les adolescents qui seront sur la Montagne chanteront une première strophe sur l'air des Marseillais, et jureront ensemble de ne poser les armes qu'après avoir anéanti les ennemis de la République.

STROPHES qui devront être chantées sur la montagne.
Air de l'Hymne des Marseillais.

LES VIEILLARDS ET LES ADOLESCENTS.

Dieu puissant, d'un peuple intrépide
C'est toi qui défends les remparts :
La victoire a, d'un vol rapide,
Accompagné nos étendards, (bis)
Les Alpes et les Pyrénées
Des rois ont vu tomber l'orgueil ;
Au nord, nos champs sont le cercueil
De leurs phalanges consternées.
Avant de déposer nos glaives triomphants,
Jurons (bis) d'anéantir le crime et les tyrans.

Tous les hommes, répandus dans le champ de la Réunion répéteront en chœur le refrain.

Les mères de famille et les jeunes filles placées sur la Montagne chanteront une seconde strophe : celles-ci promettent de n'épouser que des citoyens qui auront servi la patrie ; et les mères remercieront l'Être suprême de leur fécondité.

LES FEMMES.

Entends les vierges et les mères,
Auteur de la fécondité :
Nos époux, nos enfants, nos frères,
Combattons pour la liberté : (bis)

Et si quelque main criminelle
Terminait des destins si beaux,
Leurs fils viendront sur des tombeaux
Venger la cendre paternelle.

LE CHOEUR.

Avant de déposer nos glaives triomphants,
Jurons (bis) d'anéantir le crime et les tyrans.

Toutes les femmes répandues dans le champ de la Réunion répéteront ensemble le refrain.

La troisième et dernière strophe sera chantée par tout ce qui sera sur la Montagne.

LES HOMMES ET LES FEMMES.

Guerriers, offrez votre courage ;
Jeunes filles, offrez des fleurs ;
Mères, vieillards, pour votre hommage
Offrez vos fils triomphateurs : (bis)
Bénissez dans ce jour de gloire
Le fer consacré par leurs mains :
Sur ce fer vengeur des humains
L'Eternel grava la victoire.

LE CHOEUR

Avant de déposer nos glaives triomphants,
Jurons (bis) d'anéantir le crime et les tyrans.
Jurez (bis) d'anéantir le crime et les tyrans.

Les mères soulèveront dans leurs bras les plus jeunes de leurs enfants, et les présenteront en hommage à l'Auteur de la nature.

Pendant ce temps, les jeunes filles jetteront des fleurs vers le ciel, et simultanément les adolescents tireront leurs sabres, et jureront de rendre partout leurs armes victorieuses. Les vieillards ravis apposeront leurs mains sur leurs têtes, et leur donneront la bénédiction paternelle.

Le peuple entier répétera en chœur le dernier refrain.

Les trompettes placés sur le haut de la colonne élevée sur la montagne, indiqueront au peuple répandu dans le champ de la Réunion le commencement de chaque strophe, et le moment où sera chanté en chœur le refrain.

Les vieillards, les adolescents, les mères de famille, et les jeunes filles placés sur la montagne, seront guidés pour le chant de chaque strophe par

le choeur de musique.

Après la dernière strophe, une décharge générale d'artillerie, interprète de la vengeance nationale, se fera entendre ; et tous les Français, confondant leurs sentiments dans un embrassement fraternel, termineront la fête, en faisant retentir les airs du cri général : *vive la République !*

Ordre à observer pour sortir du Champ-de-Mars.

Un roulement général de tambours avertira les bataillons des adolescents de rejoindre leurs sections respectives.

Les vingt-quatre premières sections, placées du côté de la rivière, défileront par la rue Dominique, et se sépareront sur la place des Invalides.

La Convention nationale, précédée du corps de musique, et environnée de tous ceux qui étaient placés sur la Montagne, rentrera dans le palais national, où l'on déposera le trophée des arts et métiers.

Les vingt-quatre sections, rangées du côté de l'Ecole-militaire, suivront la même route, et se sépareront, comme les premières, sur la place des Invalides.

Annexe V : Convention nationale - la loi du 22 prairial an II¹⁰²⁰

La Convention nationale, après avoir entendu le rapport du Comité de Salut public, décrète:

I. - Il y aura au Tribunal révolutionnaire un président et trois vice-présidents, un accusateur public, et douze juges.

II. - Les jurés seront au nombre de cinquante.

III. - Ces diverses fonctions seront exercées par les citoyens dont les noms sont les suivants:

Vice-présidents: Coffinhal, Scellier, Naulin.

Accusateur public: Fouquier-Tinville.

Substituts: Grebauval, Royer, Liendon, etc.

Jurés: Renaudin, Benoitrais, Fauvetti, etc.

Le Tribunal révolutionnaire se divisera par sections composées de douze membres, savoir trois juges et neuf jurés, lesquels jurés ne pourront juger en moindre nombre que celui de sept.

IV. - Le Tribunal révolutionnaire est institué pour punir les ennemis du peuple.

V. - Les ennemis du peuple sont ceux qui cherchent à anéantir la liberté publique, soit par la force, soit par la ruse.

VI. - Sont réputés ennemis du peuple ceux qui auront provoqué le rétablissement de la royauté, ou cherche à avilir ou à dissoudre la Convention nationale et le gouvernement révolutionnaire et républicain dont elle est le centre;

Ceux qui auront trahi la République dans le commandement des places et des armées, ou dans toute autre fonction militaire, entretenu des intelligences avec les ennemis de la République, travaillé à faire les approvisionnements ou le service des armées;

Ceux qui auront secondé les projets des ennemis de la France, soit en favorisant la retraite et l'impunité des conspirateurs et l'aristocratie, soit en persécutant et calomniant le patriotisme, soit en corrompant les mandataires

¹⁰²⁰ Voir *Gazette nationale, ou le Moniteur universel*, No. 264, 24 prairial an II / 12 juin 1794, pp. 1074-1075.

du peuple, soit en abusant des principes de la Révolution, des lois ou des mesures du gouvernement par des applications fausses et perfides;

Ceux qui auront trompé le peuple ou les représentants du peuple, pour les induire à des démarches contraires aux intérêts de la liberté;

Ceux qui auront cherché à inspirer le découragement pour favoriser les entreprises des tyrans ligués contre la République;

Ceux qui auront répandu de fausses nouvelles pour diviser ou pour troubler le peuple;

Ceux qui auront cherché à égayer l'opinion et empêcher l'instruction du peuple, à dépraver les mœurs et à corrompre la conscience publique, et altérer l'énergie et la pureté des principes révolutionnaires et républicains, ou à en arrêter les progrès, soit par des écrits contre-révolutionnaires ou insidieux, soit par toute autre machination;

Les fournisseurs de mauvaise foi qui compromettent le salut de la République, et les dilapidateurs de la fortune publique, autres que ceux compris dans les dispositions de la loi du 7 frimaire;

Ceux qui, étant chargés de fonctions publiques, en abusent pour servir les ennemis de la République, ou travaillé à empêcher l'affermissement.

VII. - La peine portée contre tous les délits dont la connaissance appartient au Tribunal révolutionnaire est la mort.

VIII. - La preuve nécessaire pour condamner les ennemis du peuple est toute espèce de document, soit matérielle, soit morale, soit verbale, soit écrite, qui peut naturellement obtenir l'assentiment de tout esprit juste et raisonnable. La Règle des jugements est la conscience des jurés éclairés par l'amour de la patrie; leur but, le triomphe de la République et la ruine de ses ennemis; la procédure, les moyens simples que le bon sens indique pour parvenir à la connaissance de la vérité dans les formes que la loi détermine.

Elle se borne au point suivant :

IX. - Tout citoyen a le droit de saisir et de traduire devant les magistrats les conspirateurs et les contre-révolutionnaires. Il est tenu de les dénoncer dès qu'il les connaît.

X. - Nul ne pourra traduire personne au Tribunal révolutionnaire, si ce n'est la Convention nationale, le Comité de salut public, le Comité de sûreté générale, les représentants du peuple commissaires de la Convention, et l'accusateur public du Tribunal révolutionnaire.

XI. - Les autorités constituées en général ne pourront exercer ce droit sans

avoir prévenu le Comité de salut public et le Comité de sûreté générale, et obtenu leur autorisation.

XII. - L'accusé sera interrogé à l'audience et en public; la formalité de l'interrogatoire secret qui précède est supprimée comme superflue; elle ne pourra avoir lieu que dans les circonstances particulières où elle serait jugée utile à la connaissance de la vérité.

XIII. - S'il existait des preuves, soit matérielles, soit morales, indépendamment de la preuve testimoniale, il ne sera point entendu de témoins, à moins que cette formalité ne paraisse nécessaire, soit pour découvrir des complices, soit pour d'autres considérations majeures d'intérêt public.

XIV. - Dans le cas où il y aurait lieu à cette preuve, l'accusateur public fera appeler les témoins qui peuvent éclairer la justice, sans distinction de témoins à charge et à décharge.

XV. - Toutes les dispositions seront faites en public, et aucune déposition écrite ne sera reçue, à moins que les témoins ne soient dans l'impossibilité de se transporter au Tribunal, et dans ce cas il sera nécessaire d'une autorisation expresse des Comités de salut public et de sûreté générale.

XVI. - La loi donne pour défenseurs aux patriotes calomniés des jurés patriotes; elle n'en accorde point aux conspirateurs.

XVII. - Les débats finis, les jurés formeront leurs déclarations, et les juges prononceront la peine de la manière déterminée par les lois.

Le président posera la question avec clarté, précision et simplicité. Si elle était présentée d'une manière équivoque ou inexacte, le jury pourrait demander qu'elle fût posée d'une autre manière.

XVIII. - L'accusateur public ne pourra, de sa propre autorité, renvoyer un prévenu adressé au Tribunal ou qu'il y aurait fait traduire lui-même; dans le cas où il n'y aurait pas matière à une accusation devant le Tribunal, il en fera un rapport écrit et motivé à la chambre de conseil, qui prononcera.

XIX. - Il sera fait un registre double des personnes traduites au Tribunal révolutionnaire, l'un par l'accusateur public, et l'autre au Tribunal, sur lequel seront inscrits tous les prévenus, à mesure qu'ils seront traduits.

XX. - La Convention déroge à toutes celles des lois précédentes qui ne concerneraient point le présent décret, et n'entend pas que les lois concernant l'organisation des tribunaux ordinaires s'appliquent aux crimes de contre-révolution et à l'action du Tribunal révolutionnaire.

XXI. - Le rapport du comité sera joint au présent décret comme instruction.

XXII. - L'insertion du décret au Bulletin vaudra promulgation.

Annexe VI : Inventaire de la bibliothèque personnelle de Maximilien Robespierre¹⁰²¹

Inventaire des livres du condamné Robespierre l'aîné, rue Honoré no. 366, section de la place Vendôme, avoir remis par le citoyen Duplay à la garde duquel ils ont été laissé par le citoyen Delassaux, commissaire du Bureau du domaine national du département de Paris, dont la description et la mise en paquet va être faite ainsi qu'il suit savoir.

1 :

Tableaux de la Révolution, 14 livraisons ;
Correspondance étrangère avec les ministres, le Comité de Salut public etc ;
Résultat du commerce extérieur de la République française pendant le premier semestre de 1792, 2 exemplaires ;
Histoire ancienne de Rollin, tomes 2 et 4¹⁰²² ;
Histoire des guerres d'Italie de Guichardin, tome 2¹⁰²³ ;
Histoire du traité de Westphalie, tome 3¹⁰²⁴.

2 : 29 vol.

Oeuvres de Jousse, *Nouveau commentaire sur l'ordonnance civile du mois d'avril 1667*¹⁰²⁵ ;
12 vol, 2 exemplaires.

3 : 16 vol.

Révolution romaine, 3 vol ;
Entendement humain de Locke, 4 vols ;
Pensées de la Rochefoucault ;
Institutions au droit ecclésiastique de Fleury¹⁰²⁶.

4: 14 vol.

*Dictionnaire de Boyer*¹⁰²⁷ ;
L'alambic des lois ;
Essai sur l'homme de Pope ;

¹⁰²¹ Voir *Archives nationales*, F17. 1196. 79, 14 thermidor an III.

¹⁰²² Rollin, Charles, *Histoire ancienne des Egyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Mèdes et des Perses, des Macédoniens, des Grecs*, Paris, Vve Estienne, 1740.

¹⁰²³ Guichardin, François (1483-1540), *Histoire des guerres d'Italie*, Londres, P. et I. Vaillant, 1738, 3 vol.

¹⁰²⁴ Bougeant, Guillaume-Hyacinthe, *Histoire du Traité de Westphalie ou des négociations qui se firent à Munster et à Osnaburg, pour établir la paix entre toutes les puissances de l'Europe*, tome troisième.

¹⁰²⁵ Jousse, Daniel (1704-1781), *Nouveau commentaire sur l'ordonnance civile du mois d'avril 1667*, Paris, chez Debure père, 1769.

¹⁰²⁶ Fleury, Claude (1640-1723), *Institution au droit ecclésiastique*, Lyon, Hilaire Baritel, 1692.

¹⁰²⁷ Abel Boyer (1664-1729), *Dictionnaire royal françois-anglois, et anglois-françois* (1702).

Grammaire italienne de Venerouy ;
Essai de politique et de morale de Bacon ;
Elément d'Euclide de 1753.

5 : 13 vol.

Grammaire anglaise de Boyer¹⁰²⁸ ;
Institution au droit français d'Argou, 1730 et 1771, 2 exemplaires, 2 vol¹⁰²⁹ ;
Principes de jurisprudence.

6 : 18 vol.

Ouvrages incomplètes ;
Télémaque de Fénelon, tome 1 ;
Histoire de Malonne, tome 4 ;
Le spectateur, tomes 5 et 7.

7 : 30 vol.

Brochures ;
Journal de l'instruction publique, 5 vol ;
Constitution de l'Angleterre, 2 vol ;
La philosophie divine appliquée à la liberté, 3 vol ;
Crimes des reines de France ;
La morale naturelle ramenée au principe de la physique ;
Arithmétique de Bosse ;
Arithmétique et géométrie par Mogue, 2 vol ;
Sur la cause par Dutrone.

8 : 20 vol.

Procès-verbal de la Convention nationale.

9 : 42 vol.

Révolution de Liège ;
De l'Inde ;
Code de l'administration des Biens nationaux, et autres affaires du temps.

10 : 23 vol.

Histoire de la Grande-Bretagne, 2 vol ;
Journal logographique, tomes 22, 23 et 24 ;
Traité des dispositions forcées, 3 vol ;
Tableau social, 3 vol ;
Des droits et devoirs du citoyen de Mably.

¹⁰²⁸ Abel Boyer (1664-1729), *Grammaire angloise-françoise* (1745).

¹⁰²⁹ Argou, Gabriel, *Institution au droit françois, avec une carte de computation des degrés de parenté*, Paris, Desaint et Saillant, 1764.

