Document généré le 25 avr. 2024 04:08

Philosophiques

L'efficacité du symbolique : lumières et révolution

Josiane Boulad-Ayoub, *Contre nous de la tyrannie… Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*, Montréal, Hurtubise (coll. « Brèches »), 1989, 378 pages.

Charles Porset

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027209ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027209ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Porset, C. (1993). L'efficacité du symbolique : lumières et révolution / Josiane Boulad-Ayoub, *Contre nous de la tyrannie… Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*, Montréal, Hurtubise (coll. « Brèches »), 1989, 378 pages. *Philosophiques*, *20*(1), 177–188. https://doi.org/10.7202/027209ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1993

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XX, NUMÉRO 1, PRINTEMPS 1993, P. 177-188

ÉTUDES CRITIQUES

L'EFFICACITÉ DU SYMBOLIQUE
LUMIÈRES ET RÉVOLUTION

Josiane Boulad-Ayoub, ***Contre nous de la tyrannie... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution***, *Montréal, Hurtubise (coll. « Brèches »), 1989, 378 pages.*

par

Charles Porset

La question des origines de la Révolution est aussi ancienne que la Révolution elle-même, mais il faut attendre une époque récente pour que l'historiographie, se dégageant du schéma mécaniste assignant à une cause ou à une série de causes l'événement, cherche à le penser dans sa valeur de rupture fondatrice d'un nouvel espace qui commande aujourd'hui encore nos façons de penser. Ce monde du politique, fondé par les Philosophes, repris et transformé par les révolutionnaires, fait l'objet du livre de Josiane Boulad-Ayoub, dont cette note est le prétexte. Son originalité est de ne point revenir sur ce que l'on sait depuis Mornet au moins des « causes intellectuelles de la Révolution », mais ce savoir étant acquis – la recherche est cumulative –, de nous proposer un autre *regard* sur le rapport qu'entretiennent Lumières et Révolution[1].

Ce regard peut s'entendre en plusieurs sens : il pourrait être celui des Philosophes[2] sur un événement qu'ils pressentent et que leurs ouvrages appellent de leurs vœux ; ou celui des révolutionnaires faisant la Révolution

1. On se reportera, en particulier, à la note 4, p. 17, où J. Boulad-Ayoub définit ce qu'elle entend par « mimêsis symbolique » et « mimêsis agonique ».

2. Qui se répartissent en trois générations. Celle de Montesquieu (placée sous le signe de Locke, Bacon et Newton). Celle de l'*Encyclopédie*, qui organise les savoirs positifs et leur assigne une fonction « philosophique ». C'est l'époque des Hume, Rousseau, Diderot, Helvétius, Condillac et de Voltaire qui, explicitement, réduira la métaphysique à la morale en lui assignant une fonction critique. « La foi, écrira Voltaire, consiste à croire ce que la raison ne croit pas » (p. 312). Et, enfin, celle de la *practical politics*, qui prenant acte des progrès qui s'accomplissent, définit le cadre de la société qui paraît devoir s'imposer. Les Philosophes d'alors sont Beccaria, Jefferson, Lessing, Kant et Turgot. *Cf.* note, 7, p. 19.

en même temps qu'ils la vivent : il y a tout cela dans l'ouvrage de Josiane Boulad-Ayoub pour la bonne et simple raison qu'on ne peut pas parler de la Révolution sans prendre en compte ses « auteurs » ou ses « acteurs » – et que « l'image collective dont nous avons hérité constitue [...] une image gigogne » (p. 5) ; mais il y a plus, car entre un « événement » et ses « causes » il y a solution de continuité, et l'événement dans son unicité est proprement impensable. On va donc se demander, non pas ce qui a fait que la Révolution a été possible, mais la Révolution ayant eu lieu, comment celle-ci s'est réfléchie dans la tête des gens – acteurs, victimes ou profiteurs, il n'importe, puisque nous en sommes les *héritiers*.

Or la thèse dominante, et largement abandonnée par l'historiographie, est celle du « complot » : développée par Barruel, dès 1789, elle est reprise par Lefranc, Galart de Montjoie et dix autres, sous la forme du « complot » des Philosophes, des francs-maçons ou des orléanistes ; c'est cette thèse que reprend également Madame de Genlis dans une petite pièce qu'elle composa pour des enfants de l'école primaire sous Bonaparte. Or, s'il n'y a pas eu à proprement parler de « complot » – les historiens de toutes les écoles sont d'accord sur ce point –, il reste que cette croyance se présente comme un fait culturel qui, aujourd'hui encore, nourrit notre reconstruction-interprétation du passé. C'est ce fait – qui n'a aucune réalité objective – que le philosophe, doublé du sémioticien, doit prendre en considération s'il veut comprendre comment s'opère le passage de la philosophie à l'histoire chez les « sujets-agents interprétants ». Familière des soupers du baron d'Holbach, prise dans la tourmente révolutionnaire, Madame de Genlis en réchappe et explique à qui veut l'entendre, en 1800, que Voltaire et Rousseau sont responsables de la Révolution. Or la réappropriation du discours des Philosophes par les révolutionnaires, leur panthéonisation, confirme l'efficacité symbolico-idéologique de ces intellectuels « organiques » qu'étaient les encyclopédistes qui, à leur corps défendant peut-être – on en a l'exemple avec Morellet –, furent les acteurs de la Révolution : qu'il s'agisse de Robespierre, de Mirabeau ou de La Fayette, tous ces hommes étaient imbus des idées des Philosophes – et ces hommes firent la Révolution.

Mais rien ne fut moins simple, et, s'il est vrai que la Révolution consacre l'avènement de la démocratie, l'institution des droits de l'homme, bref réalise cette « conspiration de l'Égalité et de la Fraternité » déjà dénoncée dans les marges du *Système de la Nature* par le chancelier Séguier, il reste que ces « idées » ne constituent pas encore une « idéologie », c'est-à-dire un ensemble cohérent doué d'une efficacité spécifique. Pour que ces « idées », c'est-à-dire ce « matériau socio-symbolique » – pour reprendre la conceptualisation de Josiane Boulad-Ayoub – devienne un phénomène idéologique, il faut qu'il soit exploité « par le sujet-agent interprétant pour ses fins polémiques-politiques ». Ces idées deviennent des idéologèmes, elles sont reprises dans une perspective « agônique » (= de combat). Josiane Boulad-Ayoub en distingue trois qui animent les débats discursifs et pratiques du siècle : liberté politique, égalité politique et humanité – cette dernière prenant la forme paroxystique de *Fraternité, ou la Mort* au plus fort du combat révolutionnaire. La liberté et l'égalité sont des droits naturels garantis par le pacte social, dont la Loi, la même pour tous, est le garant inflexible. La fraternité en découle, comme devoir d'humanité de l'État qui doit garantir à tous les conditions de sa reproduction.

Mais ces trois valeurs ne sont jamais données à l'état brut « et ne sont pas parvenues jusqu'à nous à la faveur d'un processus agônique simple » (p. 28). Pour rendre compte de leur transformation, l'Auteur nous propose la métaphore du tisserand développée par Platon dans *Le Politique* :

> [...] ce sont les Philosophes qui, sur les fils de la chaîne symbolique, font passer la trame idéologique ; dès l'enclenchement de sa répétition, ce seront les Patriotes, les Constituants avec leurs propositions et leurs projets de lois, qui repasseront la navette tout au long des duites déjà posées d'une lisière à l'autre par les premiers tisserands (p. 29).

Cette reprise des idéologèmes se fait sur une trame qui constitue comme le tissu conjonctif de la mimêsis sociale, dont la répétition, la surcharge et la nouvelle contextualisation assurent, à un moment donné, l'efficacité symbolique.

Or la « conspiration » est précisément ce qui « relie à travers les Lumières le discours philosophique et révolutionnaire, plus précisément le schème du processus qui régularise cette relation tout comme les fruits socio-symboliques qu'elle produit » ; certes, par conspiration il ne faut pas entendre la libre décision qu'auraient pris quelques hommes de déstabiliser le Trône et l'Autel ; mais cette lecture triviale, qui fut peut-être celle de Madame de Genlis et que partagent encore quelques Machiavels de sous-préfecture, en enveloppe une autre, leibnizienne pourrait-on dire, dans la mesure où chaque fragment du corpus philosophico-révolutionnaire est le miroir d'une Révolution inachevée – toujours à reprendre –, dont Philosophes et révolutionnaires sont les greffiers, mais aussi, dans la mesure où chacune des parties conspire au Tout qui ne peut être autre que le parti de l'humanité.

La cohérence du discours philosophico-révolutionnaire est assurée par le paradigme de la Nature. Josiane Boulad-Ayoub ne se réfère pas aux mille usages d'un concept qui, après tout, n'est peut-être qu'une hypothèse, selon le mot de Raoul Dufy. Elle désigne par là cet « index » à la fois métaphysique, gnoséologique et axiologique qui commande l'idéologie des Lumières et dont les révolutionnaires seront les hérauts. La nature est ce qui est (elle est le contraire du néant), mais aussi ce qui doit être (elle est un principe régulateur ayant une valeur normative) ; mais dans les deux cas elle est mouvement : « La nature est la cause de tous les effets de l'univers. C'est pourquoi [...] la connaissance de la nature humaine dépendra de la connaissance de la nature universelle » (p. 30). Horizon indépassable des activités humaines, elle est « fondement immanent et garant suprême de l'union entre la théorie et la pratique, entre le connaître et l'agir ». Du coup, toute transcendance est récusée, et la religion naturelle – c'est-à-dire cette raison commune que les hommes ont en partage – fraye la voie d'un espace laïque où morale et politique sont fondés sur la « nature » de l'homme qui mêle inextricablement en lui sensibilité et raison.

Cet homme qui est, nous dit Diderot, un être pensant, intelligent, libre et sensible, « qui paraît être à la tête de tous les animaux sur lesquels il domine », dispose d'un instrument naturel, la raison, qui lui permet de réfléchir ce que ses sens lui livrent et de produire, par abstractions successives, des idées. La conscience de soi, le cogito chez Descartes, l'aperception chez Leibniz, font que tout ce qui est autre – la Nature, la Société – n'est perçu qu'à titre d'objet. En d'autres termes, le Monde n'a de sens que dans une perspective humaine, que

dans la mesure où l'homme peut y exercer son action. Il en va de même de l'homme dans ses déterminations physiques ou morales, toutes deux passibles d'une approche rationnelle. On voit qu'alors la raison n'est plus seulement conçue comme un instrument de connaissance : elle est maintenant présentée comme la clé du bonheur, puisqu'elle ne se contente plus de décrire ce qui est, mais, en reculant les bornes du savoir, livre de nouveaux objets à l'humanité, lui assurant maîtrise et possession de la Nature. Le refus de l'innéisme cartésien par Locke doit s'interpréter comme l'affirmation d'une raison militante qui, dégagée des scories de la Révélation, s'emploie maintenant à la construction de la Jérusalem terrestre : « Militante et combative la raison s'identifie avec l'activité critique dont le droit de regard s'étend progressivement à tous les domaines en vue de construire un monde éclairé. Action, utilité, sociabilité, humanitarisme deviennent les critères selon lesquels s'ordonne un style de vie en même temps que de réflexion » (p. 32). Du coup, rien de ce qui est humain n'est étranger à la raison et ce n'est pas un hasard si l'esprit philosophique s'empare maintenant d'objets nouveaux, comme l'agriculture, le commerce ou l'économie politique.

Libéré du poids du péché, l'homme devient la fin de l'homme. Mais ce devenir-homme de l'*ens rationale* suppose le progrès qui en est la condition et la fin. Il en est la condition, car c'est dans le faire – le *pragma* – que l'homme se réalise ; il en est la fin, car c'est dans et par le développement des connaissances que l'homme est à même de réaliser sa nature. Ce mouvement est la source du bonheur qui, on le sait, est une des idées-forces des Lumières. Au plan collectif le bonheur suppose « une rencontre » : « celle des devoirs de l'individu et des préoccupations du Législateur ». La « vertu » est le nom de cette rencontre puisqu'elle n'est rien d'autre, sur le plan politique, que l'observation des lois naturelles et sociales, bref la stricte application de la raison. Comme le précise Montesquieu après sa célèbre définition des lois, « la loi, en général, est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ». Cela revient à dire qu'elles ne sont pas le fruit du caprice du Législateur, mais l'expression même des rapports de l'individu avec lui-même, avec les autres et avec les Institutions. Elles assurent le bonheur collectif et ne doivent rien au *bon vouloir* du Prince le mieux intentionné.

Comme le remarque Josiane Boulad-Ayoub le paradigme « euphorique » de la nature suppose l'exact parallélisme du physique et du moral. La liberté est naturelle, comme l'égalité. Il n'est donné à personne de les octroyer. Mais l'homme est aussi un être social, et cette situation où les libertés s'affrontent et les inégalités se développent, exige un nouveau contrat social, accordant l'homme à sa véritable nature. En vérité, l'homme des Lumières est une chrysalide, un être indécidé, dont le bonheur – *idée neuve en Europe*, comme le dira Saint-Just – dépend de la mise en place d'une communauté autonome, organisée rationnellement.

Si cette cité des hommes trouve ses modèles dans le passé mythique de l'humanité, l'utopie des Lumières engage le présent et l'avenir. L'Auteur insiste à juste titre sur l'importance que revêt pour les Philosophes ce monde légal dont ils se voudront les instituteurs : la loi sociale, au même titre que la loi physique, est naturelle ; elle est une relation et non plus un commandement (p. 36). Elle n'est plus imposée au citoyen, mais librement acceptée : « Le sujet

n'accède à l'autonomie, réelle et non plus spéculative, que lorsqu'il devient citoyen-sujet de droit. » Ce sera d'ailleurs très exactement le programme des révolutionnaires, comme le signale J. Boulad-Ayoub qui, fort opportunément cite l'intervention de Robespierre à la Convention (10 mai 1793) :

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

Le programme des Lumières – de la *Glorious Revolution* à la *Grande* Révolution – est de *changer les modes de penser* ; il s'agira d'appliquer aux êtres sociaux le paradigme newtonien en subsumant le divers sous une règle unique ; cet effort est sensible tout au long du siècle, de Locke à d'Holbach ; mais à la différence de leurs prédécesseurs de l'époque classique, les Philosophes, à plusieurs reprises, eurent à vérifier leurs thèses – eurent à les « falsifier » : une première fois avec la naissance des États-Unis d'Amérique ; une seconde fois lorsque les soldats de l'An II, balayant la vieille Europe, imposeront l'idéologie de la Liberté et de l'Égalité. Comme l'écrivait avec lucidité le jeune Gœthe le soir de Valmy : *en ce lieu et de ce jour commence une ère nouvelle de l'histoire du monde.*

Si les révolutionnaires se considéraient à juste titre comme des Philosophes à part entière, il n'empêche qu'ils se réclamaient de la tradition des Lumières ; on en a l'exemple avec Jefferson, l'ami des encyclopédistes, avec Franklin, vénérable de la loge Les Neuf Sœurs. Mais l'on sait que les Montagnards se réclameront de Rousseau, Diderot et d'Holbach et que la *Déclaration* des droits empruntera massivement aux idées développées par les Philosophes. « Liberté et Égalité par les Lois, Fraternité, Humanité, Raison, Nature, Progrès, Bonheur, voilà les idées-forces qui soulèvent les hommes éclairés du XVIII[e] siècle », écrit J. Boulad Ayoub. Elles constituent le champ socio-symbolique dans lequel se développe le *polémos* idéologique qui fera le lien entre Lumières et Révolution.

*

Mais ce champ n'est pas homogène et si les Lumières s'accordent sur cette idée neuve qu'est le bonheur, si le bonheur est, comme l'écrit Josiane Boulad-Ayoub, un embrayeur théorico-pratique qui mobilise les Philosophes, il reste que les Philosophes eux-mêmes sont divisés sur son exacte signification. Le conflit affleure dans dix textes, mais il se concentre autour du concept de représentation. Ce vieux thème de la métaphysique classique qui faisait du monde un théâtre d'ombres, prend maintenant une signification politique puisqu'il va s'agir pour les Philosophes d'articuler représentation politique

(légitime) et égalité naturelle. Ce « symbolème » est le lieu de tous les affrontements. On aura d'une part, dans la foulée de l'*Encyclopédie*, le tandem Diderot-d'Holbach, et, de l'autre, Rousseau. Mais, quels que soient les motifs théoriques qui les divisent, les uns et les autres construisent le concept dans un espace qui se caractérise par l'absence, communément reconnue, de représentants « véritables ». Cette crise de la représentation est fortement thématisée par l'opposition parlementaire qui, au total, fera le lit de la Monarchie absolue ; mais les Philosophes, moins liés qu'un Montesquieu à l'Ancien Régime (le château de La Brède passerait difficilement pour un symbole des Lumières !), se montreront plus radicaux en cela. Une « véritable » représentation politique du Souverain aura pour effet de court-circuiter toutes les formes de despotisme en pliant le citoyen à la Loi ; elle conduira ensuite à la redéfinition du régime politique qui pourra se présenter comme une monarchie à l'anglaise (c'est la solution des encyclopédistes), ou sous la forme d'une « démocratie directe », avec Rousseau et son continuateur radical, Mably.

Les Philosophes sont en général d'accord sur le premier point qui reprend la doctrine jusnaturaliste du contrat : la société s'origine dans un Pacte passé entre des hommes libres et égaux. Et la question politique consiste alors à « trouver – comme l'écrit Rousseau – une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle, chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant » (*Contrat social*, I, 6). Si Rousseau et les encyclopédistes s'accordent pour déclarer que personne n'a d'autorité sur son semblable et pour reconnaître que l'autorité légitime passe par le consentement des peuples, Rousseau introduit une distinction subtile entre le Souverain et l'État : certes, tous deux représentent le peuple, mais le Souverain est le peuple réuni en corps lorsqu'il légifère sous la direction de la volonté générale, alors que l'État est le peuple en tant qu'il obéit aux lois. Cette distinction ne doit pas s'interpréter en termes psychologiques d'activité ou de passivité, car, dans tous les cas, le Souverain n'est jamais une personne ; pour Rousseau, le Souverain est le seul Représentant – et la démocratie, la seule forme de représentation légitime.

Il n'en est pas de même pour les encyclopédistes, pour la raison, remarque J. Boulad-Ayoub, que « les Diderot, les d'Holbach sont des matérialistes et des empiristes alors que Rousseau construit dans le *Contrat* une œuvre abstraite, bâtie sur des *a priori* et soutenue par des raisonnements hypothético-déductifs » (p. 93). Pour les encyclopédistes, il s'agit moins d'élaborer un modèle théorique, que de proposer des mesures qui répondent *hic et nunc* aux questions du moment ; qui réforment, en particulier, les abus, qui apparaissent chaque jour davantage comme des attentats contre l'éminente dignité de l'homme. L'opposition est nette, voire tranchée. Certes, Rousseau s'occupe de la Pologne et de la Corse, mais ses plans de gouvernement restent inapplicables ; à l'inverse, le pragmatisme des encyclopédistes est une réponse aux questions que pose l'actualité. Alors que Voltaire défend Calas, Rousseau refuse de se mêler des affaires de son frère en religion. Au plan politique, Diderot et d'Holbach défendent donc l'idée d'une monarchie tempérée, à l'anglaise, dont la Loi serait le garant absolu.

L'opposition se retrouve à propos de la définition du citoyen qui, dans la tradition cartésienne, est défini comme *ens rationale*. Mais, cela posé, les encyclopédistes introduisent une réserve dans la mesure où ils considèrent que cet être de raison n'a de réalité qu'autant qu'il s'incarne dans une propriété. La propre de l'homme est la propriété comme le pensait Locke. Voici ce qu'écrivait d'Holbach : « [...] les lois de la Nature donnent à chaque homme un droit que l'on appelle propriété, qui n'est que la faculté de jouir exclusivement des choses que le talent, le travail et l'industrie procurent » (*Politique naturelle*, § 38 [1778]). Or chacun sait que pour Rousseau la propriété est le premier des maux et la cause première de l'inégalité sociale. Si, dans sa République idéale il n'exclut pas les petits propriétaires, c'est parce qu'une quasi-égalité de biens existera entre eux, que le luxe aura été proscrit, le capital contrôlé et les investissements modérés. À l'inverse, en solidarisant citoyenneté et propriété, d'Holbach est amené à définir *à la baisse* ce qu'il entend par « peuple » :

> Par le mot Peuple on ne désigne point ici une populace imbécile qui, privée de lumières et de bon sens, peut à chaque instant devenir l'instrument et le complice des démagogues turbulents qui voudraient troubler la Société. Tout homme qui a de quoi subsister honnêtement du fruit de sa possession, tout père de famille qui a des terres dans un pays, doit être regardé comme un citoyen. [...] C'est le sol, c'est la glèbe qui fait le citoyen ; un Politique moderne a dit avec raison que la terre constitue la base physique et politique de l'État (*Le Système de la Nature*, II, 2).

Pourtant, Diderot, d'Holbach et Rousseau appartiennent à une même epistémé et, malgré leurs différences d'analyse – plus sensibles encore si l'on compare l'article « Représentants » de l'*Encyclopédie* et *Contrat*, III, xv – ils appartiennent à un même mouvement d'opinion ; et si Diderot écrit seul dans son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* une « Apostrophe aux Insurgents d'Amérique », c'est que Rousseau n'était plus là pour le faire, mais il l'aurait assurément signée : « Après des siècles d'une oppression générale, puisse la révolution qui vient de s'opérer au-delà des mers, en offrant à tous les habitants de l'Europe un asile contre le fanatisme et la tyrannie, instruire ceux qui gouvernent les hommes, sur le légitime usage de leur autorité ! » (II, lxxiv)

L'analyse de la tyrannie fait l'objet d'un troisième chapitre qui, en miroir, définit la liberté politique telle que la conçoivent Montesquieu, les encylopédistes et Rousseau. Tous partent d'un fonds commun qui est la tradition du droit naturel, des Grotius, Puffendorf et Burlamaqui et, ensemble, ils récusent Filmer : le pouvoir est contractuel. Mais, ce postulat posé, quelle est la place et le rôle de l'homme « perfectible et sociable mis ainsi face à face avec son histoire, avec l'Histoire ? » (p. 118) Car, on l'a vu, l'homme est fait pour être heureux, aussi cette « anthropologie du bonheur » devra-t-elle se concilier avec les exigences d'une Nature immuable. Pour les Lumières, c'est la notion de progrès, qui assumera tout le poids de la démonstration. Mais alors que Montesquieu, suivi en cela par les encyclopédistes, fait peu de cas de l'« état de nature » et passe, sans transition, à l'état de société, Rousseau part de la coupure que représente l'état social. Il y a chez Montesquieu – comme l'écrit très heureusement J. Boulad-Ayoub – un « délaissement des origines », car, brutalement, c'est au pouvoir qu'il s'intéresse et au jeu des forces qui le constituent. La liberté « c'est

le droit de faire tout ce que les lois permettent » – écrit-il (XI, 3) –, autrement dit, dans cette situation, l'homme ne peut être que passif. Par ailleurs, dans la mesure où il estime que les « mœurs » sont plus fortes que les lois, il ancre le politique dans le culturel et définit la liberté comme un « habitus », où chacun ne se sent libre et heureux qu'autant qu'il est assuré de ses droits fondamentaux, au rang desquels il faut compter la propriété, comme l'affirmera la *Déclaration* de 89.

Tout change avec Rousseau, dont Josiane Boulad-Ayoub nous propose une lecture drastique et, somme toute, convaincante. Pour lui, la société est contre nature, et la rupture est totale entre nature et société. Cela signifie que la « nature » dont se prévalent certains – et aujourd'hui plus que jamais – ne saurait en aucun cas être un recours ou, par exemple, la justification de faits de société qui ont leur histoire. L'opposition qui traverse l'œuvre de Rousseau est anthropologique ; elle est celle de l'*homme de la nature* et de l'*homme de l'homme* ; dit autrement, elle est celle de l'être et du paraître, ainsi que l'ont fortement thématisée P. Burgelin et J. Starobinski. Répétant le geste de Locke, dans une perspective non pas gnoséologique mais délibérément anthropologique, Rousseau nous invite à faire *table rase du passé* (p. 123).

Je ne puis répéter ici les analyses minutieuses que nous propose l'Auteur, analyses de textes cent fois commentés et qui, à force de l'être, deviennent, tel Glaucus, méconnaissables. Étudiant, tour à tour, les articles « Tyran », « Liberté » (que l'on doit à Jaucourt) et « Représentants » (d'Holbach) de l'*Encyclopédie*, elle montre de quelle manière ils fondent l'idéal politique des Philosophes, qui est celui de la bourgeoisie éclairée : monarchie à l'anglaise, régime censitaire, droit de propriété et nécessité d'une *Constitution* – tous points qui seront repris par les Girondins après 89. De telles concessions ne pouvaient que heurter le plébéien Rousseau, pour qui la loi ne saurait en aucune manière servir une fraction du corps social. Mais, quoi qu'il en soit des différences, on peut dire que les encyclopédistes et Rousseau se retrouvent au Tribunal de l'histoire comme les fossoyeurs de l'Ancien Régime :

> Je crois, écrit Josiane Boulad-Ayoub, que si Diderot et d'Holbach [...] fournissent à l'avance au discours Révolutionnaire orienté par les idées-forces de liberté et d'égalité, les fondements ontologiques de la morale et de la vertu et d'une politique du bonheur, c'est bien Rousseau qui en fait la métaphysique et qui donne en même temps à la troisième idée-force, à la Fraternité-Humanité, ses justifications ontologiques (p. 137).

Cette métaphysique *seconde* se présente chez Rousseau sous la forme d'une science de l'homme « au carrefour des sciences de la nature et des futures sciences sociales et politiques », qui prendra chez Robinet, puis chez les idéologues, le nom d'anthropologie. Cette nouvelle discipline, qui doit assez peu à Montesquieu, quoi qu'on en ait, suppose un autre regard, où la prise en compte de l'humanité de l'homme conduit à la reconstruction des concepts de droit, de loi et de raison. Textes en main, Josiane Boulad-Ayoub montre comment, des deux *Discours* au *Contrat*, Rousseau, opposant Nature et Droit, en vient à la formulation du Pacte idéal qui réconcilierait l'homme avec lui-même. Et si l'histoire est l'histoire d'une dégradation, cela ne signifie pas qu'il faille en revenir à un état qui n'a jamais existé et qui, peut-être, n'existera jamais ; mais c'est

l'indice que cette dégradation, assignable historiquement, peut être corrigée, car rien n'est nécessaire en régime de liberté. En divisant les hommes, la propriété divise les consciences. Pour Rousseau, que hante le souci de l'affirmation morale, la société idéale serait celle où la transparence de la confession remplacerait l'équivocité des discours, où, enfin, *Nomos* et *Phusis* seraient réconciliés.

Tout est discours ; tout passe par les mots. « Le verbe se fait action », écrit Josiane Boulad-Ayoub. Si le premier contrat fut un contrat de dupes, on peut cependant imaginer avec Rousseau, qu'une société plus juste pourra se fonder à la mesure de la régénération de l'homme ; elle résultera « de la force poïétique du discours, de la puissance créatrice, transformatrice de l'activité symbolique et de ses productions à valence idéologique » (p. 157). Sans doute – et les « orateurs » de la Révolution s'en souviendront –, mais les mots ne sont pas les choses et dire ce n'est pas toujours faire ; aussi, ce n'est sans doute pas un hasard si le même Rousseau, dans un texte il est vrai posthume, tire conséquemment la leçon de son néo-cratylisme :

> Les sociétés ont pris leur dernière formes [*sic*] écrit-il ; on n'y change plus rien qu'avec du canon et des écus, et comme on n'a plus rien à dire au peuple sinon, *donnez de l'argent*, on le dit avec des placards au coin des rues ou des soldats dans les maisons. Il ne faut assembler personne pour cela [...]. Il y a des langues favorables à la liberté. [...] Or je dis que toute langue avec laquelle on ne peut pas se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile ; il est impossible qu'un peuple demeure libre et qu'il parle cette langue-là (*Essai sur l'origine des langues*, XX).

Langue, Pouvoir, Société – Homme, Nature – tout est lié pour les Lumières. Et si le « matérialisme du Sage » un instant envisagé par Rousseau a été abandonné, pour les meilleurs esprits du siècle, le matérialisme[3] est la seule réponse viable aux questions que l'après-coup galiléen rend nécessaires. Tout est lié, aussi la quête du bonheur est-elle, pour les Philosophes, inséparable d'une redéfinition du système de la nature. Mais « système » prend alors un sens nouveau, sensible chez Condillac ; il perd son acception linnéenne, essentiellement taxinomique, ou « idéaliste », comme chez Maupertuis, puisque son objet est maintenant de subsumer sous un principe unique (la « matière ») l'infinie variété du Tout. Le matérialisme des Lumières se fonde sur les résultats des sciences de la nature qui décrivent le passage du simple au complexe en termes d'organisation, la « sensibilité » étant au principe même de la matière. Cette continuité, cette « chaîne des êtres » est incompatible avec le géométrisme des « Rationaux » de l'Âge classique : la méthode expérimentale devient la clef de la connaissance du réel qui, partant du connu pour aller à l'inconnu, décrit les parcours permettant de dresser cette carte du Monde dont l'*arbor scientiarium* de l'*Encyclopédie* sera comme la métaphore[4].

---

3. *Cf.* le dossier sur «Le matérialisme des Lumières », *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 5-236, sous la direction d'Olivier Bloch et Charles Porset.

4. *Cf.* Ch. Porset, « Figures de l'encyclopédie », *Le Siècle de Voltaire. Hommage à René Pomeau*, Oxford, 1987, II, p. 719-733.

Le chapitre quatre du livre de Josiane Boulad-Ayoub reprend un article qu'elle avait naguère publié dans *Dialogue*, XXIV (1985), comme elle l'indique dans une note, et s'il expose avec beaucoup de clarté la doctrine de Diderot et d'Holbach – leur matérialisme dynamique –, il se justifie mal à mes yeux dans l'économie de son travail, qui porte sur les prémices idéologiques de la Révolution. Car chacun sait que les révolutionnaires – Robespierre le premier – ne retiendront rien de cette « raison séditieuse » qui anime un Diderot ou un d'Holbach, mais qu'en revanche, ce seront les déistes – Rousseau et Voltaire – qu'ils panthéoniseront. Certes, l'exigence éthico-politique du bonheur leur est commune, mais cette communauté tient, à rigoureusement parler, plus à l'esprit du temps (au « *koînon* ») qu'à une profession de foi matérialiste.

Cela se vérifie lorsqu'on étudie le discours des révolutionnaires dans son rapport à la Philosophie des Lumières ; Couthon, Chaumette, Barère et singulièrement Robespierre avaient en horreur le matérialisme. La référence constante de l'Incorruptible est Rousseau qu'il paraphrase au fil de ses discours et s'il paraît connaître Montesquieu, c'est moins à partir d'une lecture méditative de son œuvre, que par référence à Plutarque, source commune des Philosophes. Figure romaine s'il en fut, Robespierre pense que la Révolution marque le passage du « règne du crime au règne de la justice » ; elle est l'avènement du « peuple Roi ». S'identifiant à la cause du peuple, il dénie aux Girondins le droit de le représenter, car, issus de la bourgeoisie, ils « s'appliqueront à modifier la forme du gouvernement, suivant les principes aristocratiques et l'intérêt des riches et des fonctionnaires publics » en oubliant l'intérêt général. Louis XVI guillotiné et les Girondins proscrits ou exécutés, rien n'est encore gagné. Comme l'écrit Prudhomme, que cite Josiane Boulad-Ayoub, la République que veulent établir les Montagnards est sans exemple ; elle ne ressemble en rien à celle des Grecs, des Romains, des Bataves ou des Suisses : « Nous sommes les premiers et les seuls qui donnons à la nôtre pour bases, les saintes lois de l'égalité. » Mais, au-delà de l'institution, il faut « régénérer » les hommes : « L'âme de la république, écrit Robespierre, c'est la vertu ; c'est-à-dire l'amour de la patrie, le dévouement magnanime qui confond tous les intérêts privés dans l'intérêt général. » Cette exigence est à la croisée de deux pôles idéologiques : « un idéal moral à la Plutarque, avec l'exaltation des vertus démocratiques », et l'influence des doctrines « politiques, économiques et juridiques de Montesquieu et des Encyclopédistes » et, singulièrement, celles de « Rousseau relative[s] à l'homme, à la nature, à la société, à Dieu », qui, à des titres divers, est le « référent symbolique-idéologique principal » (p. 219).

C'est en effet Rousseau qui, plus que tout autre, ainsi que l'a montré Roger Barny, nourrit la pensée des conventionnels. Robespierre répète donc le discours de Rousseau, mais en tenant compte de la situation particulière que le pays connaît alors. Le « schème mimésique simulation-originalité » – pour reprendre le vocabulaire de J. Boulad-Ayoub – conduit à une inflexion qui donne au « peuple » une consistance ontologique qu'il n'avait pas chez Rousseau, puisqu'il désigne maintenant « la classe laborieuse que n'ont point atteint les causes de dépravation qui perdent ce qu'on appelle les conditions supérieures » (p. 220). Définition toute négative mais qui, en creux, fait de lui le seul dépositaire de la vertu. Réminiscence rousseauiste, le « peuple » est l'homme à l'état de nature : le premier devoir du Législateur sera de le régénérer,

c'est-à-dire de le rendre à sa première nature. « Bon », « patient » et « généreux », le « peuple » est opposé par Robespierre, au « riche », « accaparateur », « agioteur » et « tyrannique ». Cette « lutte des classes », s'explique chez Robespierre, parce que, note J. Boulad-Ayoub, « en homme d'action, il interprète dans le langage inflexible du pragmatisme révolutionnaire les hypothèses de Rousseau » (p. 221).

Sûrement, et J. Boulad-Ayoub le montre en dix endroits de ce long chapitre, car, comme le notait Saint-Just en épigraphe à son *Essai de Constitution* : « on ne peut pas régner innocemment » ; aussi Robespierre affrontera-t-il avec lucidité les conséquences d'une action révolutionnaire dont la violence est la rançon. Mais la liberté du peuple restaurée et sa souveraineté restaurée ne seraient rien sans une morale qui les fonde. La cause de la liberté et de l'égalité trouvera le garant de sa vérité dans un Dieu personnel, bon et juste. Le *Rapport des idées religieuses et morales avec les principes républicains*, présenté par Robespierre le 7 mai 1794 devant la Convention, développe les principes de cette religion nationale. Il s'articule autour de deux idées. La première procède de la critique du matérialisme générateur à ses yeux, comme à ceux de Rousseau, d'immoralité (p. 259-268) ; la seconde, partant de la nécessité d'une religion nationale, en définit les aspects cultuels, et pose Robespierre comme son grand Prêtre (p. 269-279). Josiane Boulad-Ayoub note bien que la conception « révolutiocentrique » de Robespierre fait du « Dieu de la Nature, [du] Dieu panthéiste du Vicaire » un « Dieu tutélaire de la nouvelle société qui s'est formée où le peuple, le nouvel homme de l'homme est devenu souverain » (p. 273) ; mais ce nouveau Dieu laïcisé ne parle plus le langage de la Révélation, mais celui des « Lumières et de la Raison d'État ».

Dans son dernier chapitre, Josiane Boulad-Ayoub tente de dégager à partir de ce qui vient d'être dit « l'esprit de la Révolution ». Avec Kant elle définit le dix-huitième siècle comme le siècle de la critique. Celle-ci ne doit pas s'entendre comme l'exercice anarchique de la raison ou comme un caprice de la volonté. Si la liberté est consubstantielle à la critique, la réélaboration conceptuelle à laquelle procèdent les Lumières est beaucoup plus qu'un réaménagement de l'usage technique du terme puisque ses instruments sont renouvelés : la raison est substituée à la foi, le corpus des textes où elle s'applique s'élargit puisqu'elle concerne non seulement les textes classiques ou sacrés, mais s'exerce maintenant sur tous les domaines du savoir. Mais, surtout, elle s'accompagne de l'accession du philosophe à un statut social différent : il devient le juge et non le tyran de l'humanité (p. 307).

Lié au départ au travail d'exégèse biblique que mènent Spinoza, Richard Simon et Bayle, le concept de critique tel que l'élaboreront les Lumières superposera à l'exigence gnoséologique que lui assigne la « République des Lettres » une finalité politique, comme on le voit clairement dans l'article « Agnus Scythicus » que Diderot rédige pour l'*Encyclopédie*. « Opposant le témoignage des faits au principe d'autorité » Diderot conclut : « Voilà une partie des principes d'après lesquels on accordera ou l'on réfutera sa croyance, si l'on ne veut pas donner dans les rêveries et si l'on aime sincèrement la vérité » (p. 311). De même, poursuit Josiane Boulad-Ayoub, sur le plan politique, le « droit divin » sera condamné parce qu'il ne représente pas une explication rationnelle de l'autorité. Le libre exercice de la raison devient ainsi le moteur de l'anthropo-

logie des Lumières, comme en témoignent les articles « Critique » (sept pages) et « Raison », que, significativement, Jaucourt conclut en faisant observer « que nous sommes hommes avant d'être chrétiens » (p. 313).

*

Le livre de Josiane Boulad-Ayoub, dont je pense avoir donné une image fidèle, même si quelquefois j'en ai gauchi le propos, est un livre neuf et d'une grande richesse, qui tout en nous reposant des approches « culturalistes » du phénomène révolutionnaire, ne néglige rien des apports de la « nouvelle » histoire. Mais elle aborde cette histoire en philosophe qui ne se satisfait pas des *data*, mais cherche à les penser dans la sémiosis sociale. Il nous propose en réalité une généalogie d'une liberté (vidée de son contenu théologique) qui ne prend de sens que si l'égalité et la fraternité l'accompagnent *hic et nunc*. Si la Révolution n'eut pas de devise, il est significatif que les Républicains de 1848 en inscrivant le ternaire sur le fronton des bâtiments publics, l'aient fait en référence à la grande Révolution. L'An I de la liberté marquait le départ d'une nouvelle ère, d'un moment inouï ayant une valeur universelle. « Que la liberté périsse en France, écrivait Robespierre, la nature entière se couvre d'un voile funèbre, et la raison humaine recule jusqu'aux abîmes de l'ignorance et de la barbarie. [...] Quand la liberté a fait une conquête telle que la France, nulle puissance humaine ne peut l'en chasser » (p. 335-336). Kant l'avait bien compris, qui, au crépuscule des Lumières, fit du règne de la loi la condition de l'autonomie du citoyen. Ce crépuscule annonçait une aube nouvelle qui n'en finit pas de se lever... Signe que nous ne sommes peut-être pas encore sortis du siècle des Lumières !

Université de Paris-Sorbonne – CNRS