

ROUSSEAU ET L'IDÉOLOGIE JACOBINE

RATIONALISME ET FOR INTÉRIEUR

PAR

Michèle ANSART-DOURLEN

Maître de Conférences en Philosophie

Nous nous situons du point de vue du rationalisme politique qui a dominé la philosophie des Lumières et les projets politiques de la Révolution française. Il tendait à occulter le rôle des attitudes et motivations individuelles, à présenter comme des évidences objectives les principes qui doivent guider l'action, et simultanément à envisager comme logique et inéluctable le progrès de la raison. Aussi, dans cette perspective, "le for intérieur" des acteurs relèverait moins d'une volonté politique que d'une évolution nécessaire.

Au XVIII^e siècle, le débat entre les philosophes des Lumières et Rousseau porte sur l'extension possible du rationalisme des Lumières en politique, sur l'affirmation que la finalité du politique serait de retrouver un ordre social naturel et rationnel. Dire que tous les hommes sont nés libres et égaux en droit, c'est postuler une égalité de nature fondée sur une certaine idée de l'homme, sur des caractéristiques universelles de la nature humaine. Aussi l'ordre politique conçu par les philosophes du XVIII^e siècle et par les révolutionnaires de 1789 constituait un modèle conforme à la nature et aux aspirations de tous les peuples. C'est supposer que tout individu est doué de raison, et que le pouvoir politique peut et doit être fondé sur le consentement libre de tous aux lois. L'exercice de la citoyenneté repose sur la croyance que le jugement rationnel peut naturellement s'exercer chez tous, et définit l'essence même de l'être humain. En sera-t-il autrement chez Marx ? Malgré les critiques qu'il a formulées contre ce qu'a d'abstrait la notion d'un individu doté de droits égaux, en fonction des exigences de la raison, l'idée d'un homme conçu comme "être générique", doué d'attributs universels, restera le modèle

de l'individu "naturel", apte à devenir un être de raison, pour autant qu'il prendra conscience de son rôle historique.

Par sa critique du rationalisme des Lumières, Rousseau devançait les critiques de Marx, mais selon une autre problématique. Qu'est-ce que la "nature" humaine, comment peut-on affirmer que l'homme est "naturellement" raisonnable, si l'on ne s'interroge pas sur ses tendances et conflits internes ? Il montre, dans son œuvre philosophique et politique, qu'il est impossible de prendre pour référent un individu naturellement apte au jugement raisonnable, dès lors qu'en société, il est inévitable que les intérêts opposent les hommes, dans une lutte qui remet en cause l'ordre naturel que les philosophes des Lumières puis les révolutionnaires de 1789 prétendront retrouver. "*Le prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère*"¹, et Rousseau récuse l'affirmation que la sociabilité naîtrait d'un échange de services équilibré par des lois équitables et une économie de libre échange. Il n'est pas de "*société générale du genre humain*" (*Idem* p. 284), car les "*notions de la Loi naturelle, qu'il faudrait plutôt appeler loi de raison, ne commencent à se développer que quand le développement antérieur des passions rend impuissants tous ses préceptes*" (*Idem*). L'appel à la conscience, ou "sentiment intérieur" dans la philosophie de Rousseau, recoupe la croyance que l'affectivité précède, dans la vie individuelle et collective, l'usage possible de la raison. Les germes "innés" de sociabilité ne peuvent être que des affects : le mouvement de la pitié, présent chez les hommes du peuple qui n'ont pas été encore pervertis par des relations d'affrontement, ou la passion de la liberté, que connaissent les peuples habitués à lutter pour leur indépendance, (tels la Pologne et la Corse, selon Rousseau) peuvent seuls être considérés comme les fondements "naturels" d'une société égalitaire et libre.

Aussi, pour instituer une communauté d'hommes libres, est-il illusoire de prétendre "convaincre" par des arguments rationnels, impuissants contre la tendance à chercher la satisfaction des intérêts individuels ; en effet, "*les lois sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s'en charger lui-même*"². Pour comprendre comment il est possible d'atteindre l'homme intérieur, encore faut-il s'interroger, selon Rousseau, sur la "dualité" qui oppose à elle-même la nature humaine, et que méconnaît le rationalisme politique. Dualisme opposant l'amour de soi, attachement fondé sur un penchant naturel à l'auto-conservation, à "l'amour-propre", passion indissociable des relations d'émulation et de domination, et qui sans cesse porte à se comparer à autrui. Aussi, dans la vie sociale, les passions de l'amour-propre tendront-elles à s'opposer à tous les arguments rationnels que, dans l'intérêt général, lui exposeront les législateurs.

1. Première version du *Contrat Social*, La Pléiade, tome 3, p. 284.

2. Il ajoute, faisant parler un individualiste, qui raisonne avec justesse : "*je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine, dit l'homme indépendant que le sage étouffe ; mais il faut que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres, et personne ne m'est plus cher que moi*", *Idem* p. 284-285.

C'est à partir d'une articulation étroite entre politique et anthropologie que Rousseau conçoit l'avènement d'une nouvelle communauté : elle doit être conditionnée par une transformation profonde des attitudes humaines, atteignant les consciences. Mais il serait illusoire et dangereux de prétendre supprimer les passions, que le législateur doit seulement orienter en fonction de la morale politique et d'une religion civile³. La passion de l'émulation devra être détournée vers l'amour de la gloire nationale, le désir d'estime de l'ensemble des citoyens, l'agressivité devra être sublimée, devenir intrépidité dans la lutte contre les oppresseurs de la patrie ; et ces vertus civiques sont, selon Rousseau, indissociables de la volonté de liberté⁴. Encore faut-il qu'un peuple ait gardé le sentiment de son indépendance, qu'il ne soit pas irrémédiablement "corrompu", enclin à la docilité envers les puissants, ni respectueux du pouvoir de la richesse. Mais, quel que soit "l'heureux naturel" d'une nation, il est nécessaire que le Législateur soit convaincu de son devoir "de changer, pour ainsi dire, la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer" (*Contrat social*, La Pléiade p. 381). Le but n'est pas d'en faire un être de raison — tâche en elle-même impossible — mais d'atteindre sa conscience par la médiation de ses affects, de parvenir à "lui faire aimer les lois" (*Discours sur l'Économie politique*, p. 250). Et l'étonnante figure du Législateur, dans le *Contrat Social*, — qui évoque la politique de Platon —, montre comment Rousseau entendait concilier cette entreprise de dénaturation avec une œuvre de libération politique⁵. Car il ne s'agit pas de soumettre les consciences à l'autorité d'un "chef", mais d'entraîner "librement" leur adhésion. Objet de respect, car le Législateur est "un homme extraordinaire dans l'Etat" (*Contrat*, p. 382), son autorité doit être d'ordre exclusivement moral et religieux. Ayant posé les lois fondamentales d'une nouvelle communauté, il doit ensuite s'effacer, après s'être assuré d'avoir suscité la "croyance" (et non pas la conviction d'ordre rationnel) en une transcendance divine, d'avoir eu recours à des mythes entraînant la foi en des valeurs collectives⁶.

Mais la liberté de jugement, et le sujet comme aptitude à l'action, ne sont-ils pas alors occultés ? Et à quelles conditions peut-on concevoir une action

3. "Qu'on me dise que quiconque a des hommes à gouverner ne doit pas chercher hors de leur nature une perfection dont ils ne sont pas susceptibles ; qu'il ne doit pas vouloir détruire en eux les passions... Je conviendrais d'autant mieux de tout cela qu'un homme qui n'aurait point de passions serait certainement un fort mauvais citoyen", *Discours sur l'Économie Politique*, La Pléiade, p. 259.

4. Cf. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, et *Projet de constitution pour la Corse*, p. 917 et 937.

5. Elle deviendra tentative de "régénération" de l'homme et du politique, selon le projet des révolutionnaires français. Cf. Ozouf (M.), *L'homme régénéré*, p. 116 et ss., Gallimard.

6. Cf. l'exposé par Rousseau de la religion civile, p. 468. "Ainsi donc le Législateur, ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre. Voilà ce qui força de tous temps les pères des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse", *Contrat Social*, p. 383.

politique libre qui prolonge les convictions et croyances des individus ? Selon Rousseau, le problème serait résolu par l'intervention de la volonté populaire, qui doit réaliser l'unité de l'individu avec lui-même, lui conférer une autonomie qui s'accorde avec celle de la collectivité. Mais, pour notre propos, l'ambiguïté de la notion de volonté est à relever. En tant qu'elle a pour finalité l'intérêt général, elle est "raison politique", la référence au rationalisme restant privilégiée. Mais elle est aussi l'expression d'un "sujet" qui doit sans cesse lutter contre des forces contraires, les intérêts particuliers, l'action d'un exécutif toujours enclin à dépasser ses droits. Rousseau a tenté de faire la synthèse entre la "volonté" qui serait universelle et rationnelle, et la décision d'un "sujet", qui doit demeurer collectif, exclure l'arbitraire des décisions et passions individuelles, mais qui exprime néanmoins l'importance du rôle des "acteurs", et donc de choix contingents dans la vie politique. Les décisions seront d'autant plus contingentes, donc expressions du libre arbitre collectif, que dans la société politique où c'est la volonté populaire qui est souveraine, aucune décision prise ne peut enchaîner les citoyens à l'avenir ; encore faut-il que de nouveau, par une option volontaire, la souveraineté populaire renouvelle son adhésion. Si la volonté n'est pas arbitraire, ce sera en définitive parce qu'elle doit devenir "vertu" politique, adhésion de tous à une morale et à une religion civique ; il n'y aurait alors pas de contradiction entre l'affirmation d'une volonté qui exprime une raison collective, et d'autre part l'adhésion affective de chaque conscience à des valeurs communes. Et on ne saurait en effet concevoir comment une majorité d'hommes pourrait consentir à céder tous leurs droits — comme le prescrit le "contrat" selon Rousseau — s'il n'y avait pas sentiment vécu d'appartenance à une communauté unie par des idéaux.

Des problématiques analogues peuvent être retrouvées pendant la Révolution française, et particulièrement dans l'idéologie jacobine. Elles révéleront avec plus d'évidence les tensions pouvant opposer au pouvoir de la raison des Lumières l'appel à la conscience des citoyens, ainsi qu'aux convictions de législateurs qui ont été des guides, et dont les liens privilégiés avec les forces populaires ont montré le charisme. Comme les révolutionnaires de 1789, les Jacobins voulaient conformer leurs projets politiques à une raison en acte, à la logique des principes ; aussi prétendaient-ils réconcilier la vérité et l'action, atteindre à une objectivité qui aurait pu annuler la force des émotions et des passions. Mais le cours de l'action révolutionnaire — et particulièrement à partir de la chute de la royauté, en août 1792 — a montré la nécessité de médiations entre une raison en principe souveraine, et d'autre part l'accord des citoyens. Une de ces médiations, c'est la force du raisonnement dans le discours révolutionnaire ; mais elle deviendra progressivement appel à la "croyance", lorsque la référence à des principes religieux sera invoquée dans les fêtes collectives, et élaborée dans la religion de l'Être Suprême, exposée par Robespierre devant la Convention, le 7 mai 1794. En même temps — comme dans la pensée de Rousseau — sera remise en cause l'idée que le projet révolutionnaire, au niveau politique, mais aussi moral, vise à retrouver un être "naturellement" raisonnable, apte à exercer son jugement lorsqu'il n'est pas soumis à l'arbitraire des rapports de domination.

Ce qu'on peut désigner comme le "for intérieur" des individus, au niveau politique, dépend de ce que l'on croit possible d'atteindre chez l'homme "intérieur", et de la façon de concevoir la nature humaine. C'est toujours, en principe, du point de vue d'une raison objective que les révolutionnaires tentaient d'emporter la conviction. Mais est née progressivement la conscience de l'écart entre les évidences rationnelles, et la conscience qu'en peuvent prendre les citoyens. Il ne s'agit plus alors de retrouver un "ordre" naturel et rationnel, mais de transformer les consciences en allant, si nécessaire, à contre-courant de l'opinion commune. Le procès du roi, fin 1792, est en ce sens marquant d'un tournant dans la démarche des Jacobins. Comme voulait le démontrer Saint-Just, la royauté est arbitraire et violence, alors qu'il fallait prendre pour références, disait Robespierre : "*l'ordre de la nature et les éternels principes de la raison*"⁷. Mais des preuves rationnelles étaient-elles capables de convaincre de la culpabilité du roi, et surtout de la nécessité de sa condamnation ? En fait, les arguments invoqués en faveur d'une clémence relative ou d'une condamnation étaient également recevables. Mais selon les Jacobins, dépassant alors le champ de l'argumentation rationnelle, encore fallait-il convaincre que la fondation de la République signifiait rupture absolue avec le passé ; et ils avaient la certitude que seule une minorité consciente pouvait l'accepter. En affirmant que la "*majorité est celle des bons citoyens*"⁸, Robespierre reprenait, à sa façon, l'affirmation de Rousseau, selon laquelle "*la volonté générale peut errer*" et "*qu'il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale*" (*Contrat Social*, p. 371). Et il ajoutait : "*La vertu fut toujours en minorité sur la terre*" (28 décembre 1792 dans Walzer, p. 312). Aussi ne pouvait-il pas être question de convaincre tous les citoyens⁹, et il avouait ainsi ses doutes quant à la capacité naturelle de jugement du peuple dans son ensemble. Cette formule avait été jugée scandaleuse par les Girondins ; car elle supposait que seuls des révolutionnaires capables de comprendre le sens de la rupture historique marquée par la chute de la royauté, et assez passionnés de liberté, soient capables de juger en leur âme et conscience.

La référence au "for intérieur", comme conscience républicaine, va devenir progressivement appel à un élan moral dont seule une minorité serait le porte-parole. La conscience ne semble-t-elle pas alors disparaître et faire place à un conformisme passif, dès lors que ce n'est pas le consentement dicté par un jugement rationnel qui est sollicité, mais plutôt la sensibilité au charisme des dirigeants révolutionnaires ? S'il y a adhésion, c'est à la condition qu'il y ait identification des citoyens à des personnalités qui provoquent la confiance par leur sincérité proclamée, par leur volonté d'exposer sans détours le sens de leur action. Aussi apparaît-il remarquable qu'un gouvernement (celui du

7. Discours de Robespierre du 3 décembre 1792, cité par Walzer (M.) dans *Régicide et Révolution*, p. 221.

8. *Idem* p. 312, 28 décembre 1792, dans Walzer.

9. Aussi récusait-il, et sur ce point il devait être suivi par la majorité de la Convention, la proposition des Girondins, demandant la convocation des assemblées primaires, afin que tous puissent s'exprimer sur le sort à réserver au roi.

Comité du Salut Public), ait osé avouer la Terreur, et en expliquer les motifs. A l'appel aux convictions des individus auxquels il s'adressait, correspondait ce qui voulait être une absolue franchise. Le Comité de Salut Public, disait Robespierre, dans son discours du 5 février 1794, "*a le désir de mettre l'univers dans la confiance de vos secrets politiques*"¹⁰. Il ne devait y avoir ni ruse ni ambiguïté dans les arguments utilisés, pas de secrets à occulter. Aussi prétendait-il exposer, toujours au nom de la raison, ce qu'il y a d'universel dans la considération de l'intérêt public, dans "*les principes du gouvernement révolutionnaire*" : il a "*ses règles, toutes puisées dans la justice et l'ordre public... il n'a rien de commun avec l'arbitraire, ce ne sont point les passions particulières qui doivent le diriger, mais l'intérêt public*" (*Idem, Oeuvres, Discours du 25 décembre 1793, p. 275*). Mais paradoxalement, c'est l'appel à la Raison qui peut induire des doutes quant à l'efficacité de la communication avec les individus singuliers. Car comment concevoir qu'ils puissent se dissocier de leurs passions ? Les références constantes à la raison ne peuvent-elles aussi avoir pour fonction d'occulter les particularités individuelles, et de pouvoir dissimuler les intentions cachées des dirigeants ?

Lorsque Robespierre évoquait : "*l'abjection du moi personnel*" (*Idem, Oeuvres, Discours du 5 février 1794, p. 354*), il ne prétendait pourtant pas ainsi occulter toutes les passions, mais, comme Rousseau, opposer aux passions investies exclusivement sur le moi individuel, les passions "généreuses", les vertus révolutionnaires dominées par l'amour de la gloire (entendons par là le désir d'estime publique), et aussi par l'indignation contre l'injustice et la haine de la corruption. Ces passions "héroïques" dessinaient un portrait de l'homme révolutionnaire qui empruntait beaucoup au stoïcisme, évoqué d'ailleurs à plusieurs reprises par Robespierre dans ses derniers discours. Il ne s'agissait pourtant pas seulement d'un recours à une vision utopique, d'un refuge vers une idéologie schizoïde qui aurait isolé les révolutionnaires de la réalité politique. Encore faut-il se référer au contexte historique, rappeler la corruption qui s'était étendue dans les milieux révolutionnaires, qui montrait la fragilité des convictions, et contre laquelle Robespierre voulait susciter une révolte morale¹¹. Mais Robespierre voulait en même temps se persuader — comme l'avait fait Rousseau — que la "*vertu est naturelle au peuple*" (*Idem, p. 355*), et que les sentiments de fraternité dominaient la conscience populaire. Mais, bien que pénétrée de sentiments d'égalité et de solidarité, elle était aussi esprit de lutte contre les royalistes et les suspects, et également contre l'indifférence en politique. Et, comme l'a souligné Albert Soboul¹², la suspicion émanait non seulement des directives du Comité de Salut Public, mais aussi des sans-culottes ; elle montrait comment la référence au for intérieur, aux intentions profondes, devenait tentative de déceler chez chacun, au-delà des attitudes apparemment révolutionnaires, des intentions suspectes.

10. *Oeuvres* de Robespierre, tome 10, PUF, p. 351.

11. L'importance de la lutte menée contre la corruption devait être confirmée par la participation au complot contre les Robespierristes, en Thermidor, de personnalités notoirement compromises.

12. Cf. *Les sans-culottes en l'an II*.

La fraternité devait en principe s'opposer à une fermeture sur soi de l'homme convaincu, à des attitudes fanatiques. Mais, à travers les tentatives des Jacobins d'atteindre la conscience individuelle, apparaissait le doute quant au pouvoir exercé par la raison. Robespierre constatait "*ce mélange de génie et de stupidité où semble plongée la raison humaine*"¹³, et il ajoutait : "*la nature nous dit que l'homme est né pour la liberté, et l'expérience des siècles nous montre l'homme esclave... Le genre humain respecte Caton, et se courbe sous le joug de César*" (*Idem*, p. 443-444). Aussi seule la morale, que devait fonder la religion civile, lui apparaissait-elle pouvoir contrôler et orienter les passions. L'idée d'un peuple naturellement "bon" est une objection décisive au dualisme ; mais celui-ci réapparaît implicitement lorsque le politique s'identifie à une lutte contre "le mal". A la conviction suscitée par des arguments rationnels se substitue l'appel à la "croyance", à un assentiment plus sentimental que rationnel, une profession de foi. La raison se confond alors avec une raison pratique (évoquant ce qui sera au centre de la morale de Kant), et elle doit s'appuyer sur "le sentiment" moral que Robespierre, comme Rousseau, opposait aux passions égoïstes. Il ne s'agissait pas de revenir à "la religion des prêtres", mais d'adopter une foi civique que sacraliseraient les fêtes révolutionnaires. Avec le sentiment d'appartenance à la "*religion universelle de la nature*" (*Idem*, p. 457), l'homme retrouverait le sens de la liberté et de l'égalité ; les passions égoïstes devaient être sublimées dans "*l'amour de la patrie*", ainsi que "*dans la haine des tyrans et des traîtres*" (*Idem*). La morale civique avait pour fin de fortifier l'esprit de fraternité dans la lutte révolutionnaire, le consentement au sacrifice dans l'intérêt commun, mais aussi de canaliser les pulsions d'agression contre les ennemis de la Révolution. Ce qui était "naturel" devait être retrouvé en opposition à une "contre-nature" potentiellement perverse, contre des possibilités toujours menaçantes de corruption et de trahison. Le dualisme affirmé par Rousseau apparaissait alors comme l'horizon latent de l'idéologie jacobine, et la religion pouvait seule suppléer au manque de "*cet instinct rapide qui le portât à faire le bien et à éviter le mal*" (*Idem*, p. 452). Aussi les fêtes révolutionnaires génératrices d'un fervor commune, devaient-elles créer un processus de fusion de nature quasi-mystique entre tous les citoyens.

La conscience comme sentiment d'autonomie paraissait alors occultée, et l'individu en tant qu'être singulier était absorbé par une morale du sacrifice qui se fondait sur la croyance au jugement de la postérité et à l'immortalité de l'âme. L'effacement du moi dans un processus fusionnel pouvait avoir pour contrepoint — en apparence paradoxalement — le retrait sur soi et la dénégation de l'existence d'autrui. Aussi le stoïcisme et l'héroïsme révolutionnaires qui s'exprimaient dans les attitudes des dirigeants jacobins s'accompagnaient-ils souvent de l'aveu orgueilleux de leur solitude morale¹⁴. Et lorsque

13. Discours du 7 mai 1794, p. 444.

14. Rappelons la phrase célèbre de Saint-Just : "*Je méprise la poussière qui me compose et qui vous parle, on pourra la persécuter et la faire mourir ; mais je défie qu'on m'arrache cette vie indépendante que je me suis donnée dans les siècles et dans les lieux*", *Institutions républicaines*, in *Oeuvres complètes*, éd. Gérard Lebovici, p. 906.

Robespierre proclamait que sa conscience restait son seul juge, il ne s'agissait pas seulement d'une expression de son narcissisme, mais de la conviction que ses croyances morales et religieuses devaient rester les référents ultimes de ses choix politiques. Il offrait "*le portrait classique d'un homme chez qui le personnage et la personne coïncident absolument*"¹⁵, et pour qui la conscience morale ne devait jamais être sacrifiée à l'opportunité de décisions prises en fonction des circonstances. Cette volonté de coïncidence avec lui-même devait contribuer à sa chute ; identifiant éthique de la responsabilité et éthique de la conviction (selon la formulation de Max Weber), il apparaissait comme un chef charismatique menaçant pour les autres dirigeants révolutionnaires. Jouant le rôle d'un "pontife", lorsqu'il exposait à la Convention, et aussi en son nom propre, les principes de la morale et de la religion civiles, en mai 1794, il déniait les principes admis par les révolutionnaires. Car il devait être exclu qu'aucun dirigeant, par sa personnalité "vertueuse" et ses convictions religieuses, apparaisse comme un guide privilégié. Exposer ses états d'âme, son "for intérieur" comme un modèle, c'était renier les principes d'égalité et de soumission aux règles d'une raison universelle.

Tous les révolutionnaires du XVIII^e siècle croyaient en l'efficacité d'un langage rationnel — ce que devait progressivement infirmer le rôle accordé par les Jacobins à la communication directe des émotions et des croyances, dans l'empathie, par la morale et la religion. En même temps, restait constante la croyance en la transparence des consciences : en faisant appel à l'examen de conscience, en tentant de déceler, derrière les apparences, la noblesse des convictions ou la trahison, les Jacobins opposaient, de façon manichéenne, la "vertu" du peuple et des "bons citoyens" à la perversité des corrompus. C'était méconnaître le contenu toujours ambigu du langage, et dénier — ce qui était affirmé avec réalisme par Marat — l'existence d'une volonté de domination inhérente à la nature humaine, et sa "perversité" latente. L'idée d'un peuple "naturellement" vertueux, selon Robespierre, était infirmé par Marat, qui soulignait sa crédulité et sa tendance au respect idolâtre pour les puissances. Aussi, dans un entretien avec Robespierre qu'il avait lui-même relaté, affirmait-il que le pouvoir de l'émotion et des passions dépassait celui de la raison ; le succès de son journal *l'Ami du peuple* était dû davantage "à l'effusion de mon âme, aux élans de mon cœur", qu'à "des discussions serrées"¹⁶. Communiquer, toucher "le for intérieur" des citoyens, c'était utiliser un langage qui devait atteindre moins l'intelligence que les affects, provoquer l'indignation et la révolte, et inciter à une action combative et violente qui échappait aux prises d'une conscience réfléchie. Cette affirmation lucide des limites de la raison suscitait chez les adeptes des philosophes des Lumières méfiance et hostilité.

A la volonté d'atteindre les consciences des citoyens, devait correspondre leur sentiment qu'en leur for intérieur les dirigeants révolutionnaires adhéraient profondément à leurs convictions, et de cette certitude pouvait émaner

15. Ozouf (M.), *L'homme régénéré*, p. 126.

16. Cité par Coquard (O.) dans *Marat*, Fayard, p. 323-324.

leur pouvoir charismatique. Chez les Jacobins, la volonté de communiquer les évidences de la raison, coexistait avec la foi en des valeurs fondées sur une transcendence d'ordre religieux ; et la référence à la raison apparaissait alors comme un mythe unificateur. Au contraire, c'était à partir de ses propres émotions et passions que Marat voulait exprimer et atteindre les pulsions populaires. Son message, qu'il proclamait dans son journal comme étant l'expression de sa parfaite sincérité, provoquait l'effroi des autres dirigeants révolutionnaires, comme les terrifiaient les mouvements imprévus et passionnels des masses populaires. Il était accusé de "folie" pour prétendre se présenter sans masque¹⁷ ; et il manifestait "la capacité d'émotion et d'imprécation rigoureuse... qui en a accrédité l'authenticité" (*Idem*, p. 37). A travers ses outrances, les attitudes de Marat et ses efforts pour exprimer sans détours ses affects, pour atteindre ce qui apparaît par essence inatteignable — la vie pulsionnelle d'autrui — montrent que le centre de l'idéologie et de la morale révolutionnaire se déplace de la volonté d'actualiser le pouvoir de la raison à l'essai de penser ce qui est spontanément. Comment les convictions peuvent-elles se transformer en action ? Cela n'était possible qu'à la condition que le langage révolutionnaire, selon Marat, puisse atteindre ce qui constitue le centre même de l'homme intérieur, ses impressions et les pulsions les plus intimes, comme capacité d'énergie — autant que son jugement rationnel.

Tel sera également l'un des pôles de la réflexion de Michelet au XIX^e siècle, dans *Le Peuple*, et dans *l'Histoire de la Révolution*, de l'effort pour concevoir comment les convictions peuvent se transformer en enthousiasme et en élan collectifs. Rejetant un rationalisme dogmatique, Michelet, avant Bergson, oppose "la pensée réfléchie", "qui n'arrive à l'action que par tous les intermédiaires de délibération et de discussion" à "la pensée instinctive... qui touche à l'acte"¹⁸. Il oppose l'instinct, comme élan vital, à l'esprit analytique des "lettrés". Selon Michelet, l'action populaire, pendant la Révolution, a montré comment des croyances communes ont pu s'actualiser spontanément, avec l'immédiateté et la certitude de l'instinct¹⁹. La "foi" populaire était guidée par un élan de fraternité, une volonté de communion²⁰. Pour idéaliste et romantique qu'elle soit, cette interprétation a l'intérêt de porter l'interrogation sur ce qui peut unir extériorité et intériorité — l'extériorité pouvant désigner une conviction entraînée par des évidences objectives et rationnelles — l'intériorité étant conçue comme le sentiment d'une coïncidence intime et affective à soi-même. Michelet décrivait-il ici "la belle âme", qui pour rester fidèle à elle-même, récuse le réel et se réfugie dans la pureté de son for intérieur ? Tous les révolutionnaires pourraient être qualifiés de "belles âmes", dès lors-

17. Marat écrivait dans son journal : "L'ami du peuple est de la même main ; ce n'est pas simplement un journal, c'est un homme, une personne", cité par Bonnet (J.-C.), dans *La mort de Marat*, p. 24.

18. *Le Peuple*, Flammarion, p. 160.

19. Ainsi, à propos de la prise de la Bastille, il écrivait "qu'elle ne fut nullement raisonnable ; personne ne proposa, mais tous crurent, et tous agirent", *Histoire de la Révolution*, La Pléiade, tome 1, p. 12.

20. "Comme agape et communion, rien ne fut ici comparable à 1790, à l'élan des fédérations", *idem*, p. 12.

qu'ils ont préféré leurs convictions à des choix guidés par l'opportunité ; mais à partir de cette seule caractéristique, on ne peut concevoir comment peuvent s'articuler d'une part les convictions et passions, et d'autre part le pouvoir d'assumer les risques et l'imprévu de l'action. De cette aptitude à l'action furent selon Michelet typiques les individualités révolutionnaires "artistes" : l'instinct qui les dirigeait n'était pas adhésion passive à leurs émotions et passions, mais capacité d'y réagir intensément, et en les extériorisant de créer une communication d'ordre fusionnel avec les forces populaires. Lorsque, en accord avec leur pouvoir charismatique, s'exprimait l'instinct dynamique et créateur du peuple, la dualité opposant le jugement objectif aux passions était surmontée par "*la simplicité d'intuition de la vie*" (*Le peuple*, p. 188).

Contre l'idéologie jacobine, et ses contraintes morales, Michelet voulait retrouver, dans la Révolution française, les tendances de type anarchiste, montrer la force du sujet actif, de la vitalité et de la spontanéité. Mais il paraît contredire sa vision d'un homme unifié par l'instinct, lorsqu'il affirme aussi qu'il est inévitable que dans une lutte interne s'affrontent ce qui est passivité et instinct de conservation, et d'autre part ce qui est en l'homme aptitude à "*l'héroïsme, à l'effort et au sacrifice*"²¹. Il faut donc s'interroger sur la signification de l'instinct vital, comme "énergie". Désigne-t-il une spontanéité qui exprimerait ce qu'il y a de plus intériorisé en l'homme, ou bien "la volonté", qui est aussi force exercée contre soi-même ? Les deux caractéristiques coexistent dans l'idée de "régénération", souvent évoquée par les révolutionnaires. Ainsi que l'a montré Mona Ozouf, ou bien la régénération ne fait qu'exprimer l'énergie spontanée des mouvements populaires et l'idéologie novatrice des chefs révolutionnaires, ou bien elle se confond avec l'effort, la volonté dirigiste de transformation des mentalités. On retrouve "*l'impossible problème de Rousseau, l'articulation de la liberté et de la docilité*" [Ozouf (M.), *L'Homme régénéré*, p. 156], l'alternative selon laquelle il faut concilier le respect de l'autonomie individuelle avec une valorisation de la volonté politique, qui pour devoir être "agie" par tous, n'en est pas moins contrainte exercée sur les consciences.

L'instinct, comme spontanéité, désigne, selon Michelet, des mouvements passionnels et en même temps l'adhésion à des croyances. Il ne peut être éprouvé que dans l'instant, et chaque moment, par son intensité, peut apparaître comme intemporel. Mais, comme le montre H. Arendt, si le sujet est instinct, il est aussi "volonté", donc projection vers l'avenir, et selon les analyses de Hegel, l'esprit "*s'auto-produit ; il est le temps*"²² ; lorsque le moi s'identifie à une énergie vitale comme volonté, il doit être conçu en tant que sujet historique. L'individu aura toujours le recours de se réfugier dans son for intérieur, dans une coïncidence étroite avec lui-même, qui lui paraît annuler le cours du temps. Mais c'est là une solution provisoire, car il découvrira nécessairement l'inadéquation entre ses choix et leurs conséquences, et il sera toujours confronté à la contingence des événements historiques et à la nécessité de

21. *Le Banquet*, p. 625, Flammarion, 1980.

22. Arendt (H.), *Le vouloir*, PUF, p. 59.

nouvelles prises de conscience. Insister sur le rôle des motivations intérieures et des libres choix des acteurs — comme l'on fait, selon des points de vue différents, Rousseau, l'idéologie jacobine, Michelet — c'est tenter de libérer l'individu d'une détermination par les événements ou par une idéologie qui le soumettrait à des principes prétendument objectifs. Mais la référence à l'intériorité comme origine de libres décisions se heurte toujours à ce qu'ont de contingent, d'obscur pour elles-mêmes, la spontanéité de l'instinct, ou une volonté dirigée par la conscience réfléchie.

BIBLIOGRAPHIE

- ANSART-DOURLEN Michèle, *Dénaturation et violence dans la pensée de Rousseau*, Paris, Klincksieck, 1975.
 ARENDT Hannah, *Le vouloir*, Paris, PUF, 1983.
 BONNET Jean-Claude, *La mort de Marat*, Paris, Fayard, 1993.
 COQUARD Olivier, *Marat*, Paris, Fayard, 1993.
 MICHELET, *Histoire de la Révolution*, 2 volumes, Paris, Pléiade, 1952.
 MICHELET, *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 1980.
 MICHELET, *Le Peuple*, Paris, Flammarion, 1974.
 OZOUF Mona, *L'homme régénéré*, Paris, Gallimard, 1989.
 ROBESPIERRE, *Oeuvres*, tome 10, Paris, PUF, 1967.
 ROUSSEAU, *Ecrits politiques*, Paris, La Pléiade, tome 3, 1964.
 SAINT-JUST, *Oeuvres complètes*, Ed. Gérard Lebovici, Paris, 1984.
 SOBOUL Albert, *Les sans-culottes en l'an II*, Paris, Librairie Clavreul, 1958.
 WALZER Michael, *Régicide et Révolution*, Paris, Payot, 1989.