

Tolérance et intolérance de la raison à l'âge des lumières : la politique au rouet

Nicolas GRIMALDI

Professeur émérite à l'Université de Paris-Sorbonne

RÉSUMÉ. — Qu'est-ce que les Lumières ? Comment les mêmes exigences de la raison peuvent-elles inspirer à la fois Voltaire et Robespierre ? Comment a-t-on pu si véhémentement critiquer la religion au nom de la raison, et instituer trente ans après une religion de la raison ? Comment la raison a-t-elle pu en 1763 inspirer à Voltaire son *Traité de la tolérance* et justifier en 1793 l'intolérance de la loi des suspects ? S'agit-il de circonstances malheureuses, de déviations ? Ou n'avons-nous pas plutôt affaire à une aussi inévitable qu'insurmontable amphibolie de la raison ? Tantôt l'humble raison implore de l'erreur le droit pour la vérité de prendre place dans le cortège public des autres opinions : elle revendique la tolérance. Tantôt la raison triomphante interdit tout droit à l'injustice et à l'erreur : c'est l'intolérance de la vérité. S'il en était ainsi, on comprendrait que l'histoire n'eût fait depuis que se répéter.

La philosophie des lumières n'est pas une doctrine, un système moins encore, et peut-être pas même une philosophie. Des penseurs aussi matérialistes et athées que d'Holbach et Helvétius y voisinent avec des ennemis aussi déclarés de l'athéisme que Voltaire, Rousseau, ou Kant. Si Kant a développé la plus célèbre critique de l'empirisme, ce fut en s'opposant ainsi à d'autres penseurs des lumières, comme Hume, Condillac, Diderot, ou La Mettrie. Enfin, s'agissant de politique, on n'y compterait pas moins de partisans de la monarchie que de la république, ni plus de défenseurs que de détracteurs de l'institution parlementaire.

Quel peut bien être alors le lieu géométrique de tant de diverses doctrines ? Quelle communauté rassemble une telle disparité ? Ce mouvement que l'histoire nous a accoutumés à désigner par un même mot, et dont nous n'avons peut-être pas même achevé d'inventorier la postérité, quelle est son identité ? Quelle unité peut-il avoir aussi indépendante de toute méthode que de toute doctrine ? À cette question, Kant a très clairement et précisément répondu, en décembre 1784, dans la *Berlinische Monatschrift*. L'occasion de sa réponse est presque plus instructive que la réponse elle-même. Elle lui avait été fournie, dans la précédente livraison, par le pasteur Johann Friedrich Zöllner. Non sans quelque véhémence, celui-ci y exprimait sa perplexité, se demandant s'il fallait être un suppôt de l'obscurantisme pour défendre le mariage religieux, et si tout homme

éclairé n'en pouvait que demander l'abolition. La question était claire : le mariage peut-il être valide sans être un sacrement, mais comment en faire un sacrement sans substituer le droit canon au droit civil ? Comme tout autre contrat, pourquoi le simple accord des parties ne suffirait-il pas à rendre le mariage légal ? Au nom de quoi l'Église serait-elle seule fondée à recevoir le consentement de deux libertés, alors qu'en toute autre circonstance n'importe quel notaire est habilité à en dresser l'acte ou à en établir le contrat ? Il s'agissait donc de savoir s'il fallait reconnaître à l'Église un si effarant privilège, que rien ne pût être légal si elle ne l'avait légitimé.

Cela revenait à se demander si les droits de la raison étaient ou non compatibles avec ceux de la religion. Pour un homme éclairé, la religion devait-elle se taire lorsque parle la raison ? Ou bien les droits universels de la raison pourraient-ils s'exercer sans qu'on dût être infidèle à l'Église ? Ni Kant ni le pasteur ne s'y étaient trompés : la véritable origine de la philosophie des lumières est ce débat entre la raison et la religion, qui bientôt allait se changer en un conflit du libre examen contre le dogme, et des droits inaliénables de l'individu contre le totalitarisme de l'universel. Nous allons voir que cet affrontement, d'abord apparu comme celui de la raison contre la religion, très vite allait devenir celui de l'individu contre l'État. Une subreptice amphibolie en allait être rendue manifeste : celle de la raison exigeant pour son exercice même une tolérance que sa nature récuse.

La réponse de Kant peut se résumer en trois théorèmes. 1) Comme la *lumière*, le propre de la *raison* est de se propager¹. On ne peut pas plus borner le rayonnement de l'une que l'exercice de l'autre. Pas plus qu'on ne peut ne pas voir ce que la lumière éclaire, pas plus ne peut-on se dérober à penser ce dont la raison nous manifeste l'évidence. Indispensable à la formation des individus, à l'éducation de la société², au progrès de l'humanité³, cette diffusion de la raison suppose qu'on n'y fasse pas obstacle. Elle requiert donc une complète liberté d'expression⁴ et de publication⁵, et récuse toute censure⁵. 2) Un célèbre essai de Moïse Mendelssohn, *Jérusalem* (1783), venait d'en rendre l'exigence sensible : n'étant qu'une condition de la sécurité, la tolérance est pour un prince le premier des devoirs⁶. Il doit donc garantir à tous ses sujets une totale liberté de conscience et de culte, sans permettre que rien ne leur soit jamais imposé en matière de religion. 3) Garantir ces libertés, c'est rendre la tolérance institutionnelle. Exercer cette tolérance, c'est tout simplement respecter la dignité des hommes⁷, reconnaître qu'ils sont majeurs⁸, et seuls arbitres de leur liberté.

A cette explication théorique des lumières, Kant ajoute un codicille historique. Ce moment où des hommes de plus en plus nombreux osent enfin penser par eux-mêmes et prendre comme une initiative la responsabilité de leur vie, où leur liberté a donc cessé

¹ Cf. Kant, *Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? »*, Ak. VIII, 36 et 40 (Bibl. de la Pléiade, t. II, Paris, 1985, p. 210 et 215).

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 39 (Pléiade p. 213-214).

⁴ *Ibidem*, p. 40-41 (Pléiade, p. 216).

⁵ *Ibidem*, p. 37-38, 40-41 (Pléiade, p. 212 et 216).

⁶ *Ibidem* (Pléiade, p. 215).

⁷ *Ibidem*, p. 42 (Pléiade, p. 217).

⁸ *Ibidem*, p. 35 et 40 (Pléiade, p. 209 et 216).

d'être surveillée et menacée, « c'est l'époque des lumières, ou le siècle de Frédéric »⁹. Or le règne de Frédéric II commence en 1740, et s'achève à sa mort en 1786. Peut-être Kant ne nous aurait-il donc pas désavoués si nous caractérisons les lumières comme ce mouvement intellectuel qui s'ouvre en 1748 avec *L'Esprit des lois* et se clôt en 1796 avec les *Premiers principes de la philosophie du droit* de Kant. Leur diffusion aurait donc précédé la Révolution française de tout un demi-siècle ; jusqu'à ce que le 9 thermidor en annonçât la fin, à peine deux ans après.

Qu'on lise le *Discours préliminaire* de La Mettrie (1748) ou les divers articles de l'Encyclopédie (1751-1765), qu'il s'agisse du *Contrat social* (1762) ou de l'*Émile* (1762) de Rousseau, du *Traité sur la tolérance* (1763) de Voltaire ou de son *Dictionnaire philosophique* (1764), de *Nathan le Sage* (1779), la tragédie de Lessing, ou de son opuscule sur *L'Éducation du genre humain* (1780), on n'y trouve pas de notion plus récurrente que celle de la tolérance opposée au fanatisme, comme il y est constant d'évoquer la raison, garante de la première, et de dénoncer la superstition, qui a inspiré le second.

Or on ne comprendrait pas cette voix unanime qui s'élève alors au nom de la raison pour réclamer la tolérance si on ne se rappelait quelques faits. La *Politique tirée des Saintes Écritures* est publiée par Bossuet en 1679¹⁰. Dès 1681 Louis XIV ordonne de nouvelles persécutions contre les protestants. Il n'y avait plus qu'à révoquer l'Édit de Nantes (parfois nommé édit de tolérance) qui les protégeait depuis 1591. Ce sera chose faite en 1685. Dès lors, les fameuses Dragonnades ne cesseront plus avant 1752. Presque au même moment toutefois, au Royaume Uni, tout juste un an après que Jacques II, roi catholique, ait été destitué par la révolution anglaise, Locke faisait éditer ses *Lettres sur la tolérance* (1689), et l'Acte de Tolérance (*Bill of rights*) reconnaissait partout aux protestants dissidents de l'Église anglicane une entière liberté de conscience, d'expression, de culte, même s'il écartait les catholiques de toute charge publique. En 1774, au Canada, le *Quebec Act* reconnaît aux catholiques la liberté de leur culte ; et en 1776 la Constitution des États-Unis garantit « à tous les hommes le droit naturel et inaliénable d'adorer le Dieu Tout-Puissant selon leur conscience et selon leurs lumières ». Cinq ans plus tard, l'empereur d'Allemagne, Joseph II, allait lui aussi promulguer son Édit de Tolérance (1781) qui permettait aux catholiques d'exercer leur culte partout dans ses États, d'y ouvrir des écoles, d'y construire des églises, de rémunérer leurs maîtres et leurs prêtres, et même de prétendre à n'importe quel emploi.

À la même époque cependant, en France, des décrets royaux de 1757, 1764, 1767, 1785, prévoient encore la mutilation ou la mort pour quiconque aura écrit ou imprimé des textes blasphématoires ou impies¹¹. Toute publication sur des sujets religieux est

⁹ *Ibidem*, p. 40 (Pléiade, p. 215).

¹⁰ Bossuet y compte la tolérance au nombre des péchés. En respectant une opinion qu'elle juge fautive, expliquait-il, la tolérance ne fait en effet que manifester la faiblesse ou l'inconsistance de sa foi. Cf. *Œuvres complètes*, Paris, Lechat, 1863, t. XVI, p. 124, 233, 280 et s.

¹¹ Voir par exemple J.-J. Rousseau, *Emile*, livre IV, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1969, p. 620 : « Si quelqu'un osait publier parmi nous des livres où l'on favoriserait ouvertement le judaïsme, nous punirions l'auteur, l'éditeur, le libraire. Cette police est commode et sûre pour avoir toujours raison. Il y a plaisir à réfuter des gens qui n'osent parler. »

rigoureusement interdite ¹². Les *Lettres philosophiques* de Voltaire sont brûlées par le bourreau sur la Place du Palais de justice en 1733. En 1746, les *Pensées philosophiques* de Diderot sont condamnées par le Parlement. Les imprimer, les vendre, les faire circuler, est un acte de rébellion. Pour avoir publié sa *Lettre sur les aveugles*, Diderot sera embastillé en 1749 à Vincennes. Voltaire, Morellet, Marmontel, tâchèrent de la prison. En 1768, un colporteur est condamné à cinq ans de galères et sa femme à perpétuité pour avoir vendu *Le christianisme dévoilé* et *L'Homme aux quarante écus*.

Quatre cas seront rendus célèbres, entre tant d'autres, par l'obstination de Voltaire à les défendre. Leur histoire soulèvera l'indignation. Elle mobilisera tous les penseurs des lumières. Contre les tribunaux, contre l'Église, contre cette prétention de la foi à s'ériger en loi, contre cette soumission du bras séculier aux juridictions ecclésiastiques, tous demanderont donc que la liberté de conscience soit reconnue comme un droit, et la tolérance comme un des premiers principes de la société civile. Le premier cas est celui du pasteur Rochette. Arrêté et jugé en 1761 par le Parlement de Toulouse, il fut exécuté en 1762, en même temps que trois autres personnes qui avaient tenté de le délivrer. Trois semaines plus tard arrive à Ferney la nouvelle de l'exécution de Jean Calas, accusé d'avoir étranglé son fils qui voulait se convertir au catholicisme. Voltaire résume les faits : « il s'agissait de savoir si un père et une mère avaient étranglé leur fils pour plaire à Dieu » ¹³. La ville de Toulouse s'appêtait alors à commémorer par une grande fête le centenaire du massacre de quatre mille huguenots. « L'échafaud sur lequel on rouerait Calas [devait être] le plus grand ornement de la fête » ¹⁴. À la suite de diverses enquêtes privées qui, comme celle de Voltaire, prouvaient son innocence, le Conseil du roi réhabiliterait Calas en 1765 : ainsi qu'il n'avait cessé de le proclamer, son fils n'avait pas été étranglé mais s'était pendu. En décembre 1761 s'était ouvert un autre procès, fort semblable. Il inculpait une famille protestante, dont on avait trouvé la fille morte au fond d'un puits. Condamnés à être pendus, les parents Sirven ne durent leur survie qu'à leur fuite. Dix ans plus tard, ils furent innocentés. Non moins fameuse quoique assez différente, la dernière affaire fut celle du chevalier de la Barre ¹⁵ et de ses compagnons. Dans la nuit du 8 au 9 août 1765, ils avaient tailladé le crucifix de bois placé sur un pont d'Abbeville. Sans qu'on en connût les auteurs, le crucifix d'un cimetière voisin avait été souillé. Or tout le monde avait pu observer, lors de la fête du Saint-Sacrement, que non seulement ces jeunes gens ne s'étaient pas agenouillés au passage de la procession, mais qu'ils étaient même restés insolemment couverts. Ils furent condamnés à être décapités après qu'on leur aurait arraché la langue, et avant qu'on ne jetât leur corps dans une chaudière bouillante. Le jeune chevalier fut exécuté le 1^{er} juillet 1766. Il est vrai, reconnaît Voltaire, qu'un témoin déclarait l'avoir entendu entonner une chanson célébrant fort peu respectueusement la vertu de sainte Marie-Madeleine ¹⁶.

¹² Cf. D. Mornet, *La pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1926, p. 172-175.

¹³ *Traité sur la tolérance, à l'occasion de la mort de Jean Calas*, 1763, chap. I, Paris, Gallimard « Folio », 1975, p. 89.

¹⁴ *Ibidem*, p. 92.

¹⁵ Voir Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Torture », p. 502 ; et sa « Relation de la mort du chevalier de la Barre » (1766), in *L'Affaire Calas*, Paris, Gallimard, 1975.

¹⁶ *Ibidem*, p. 315.

La philosophie des lumières n'eut pas d'autre unité ni d'autre but que de réagir à cette situation. Elle fut seulement un soulèvement de la raison au nom de la tolérance contre l'intolérance, au nom du respect de la personne contre la tyrannie des institutions, et pour la liberté de conscience contre la prétention des Églises à imposer leur culte à tous les incroyants. Indicatif d'une presque originaire division, ce pluriel manifestait d'ailleurs l'injustifiable exigence de chaque croyance particulière à s'ériger en loi universelle. Car les catholiques n'avaient pas à attendre du clergé calviniste à Genève un meilleur traitement que les protestants du clergé romain à Paris. S'étant interrogé sur l'essence des lumières, Kant avait donc eu parfaitement raison de « s'en tenir principalement aux questions religieuses »¹⁷ et de les résumer à l'unique revendication d'un droit, celui « pour chacun d'user de son propre entendement, sans être dirigé par personne en matière de religion »¹⁸.

* *
*

Aussi le tout premier problème que se posa la philosophie des lumières fut-il celui de comprendre comment des Églises chrétiennes avaient pu ordonner, organiser, institutionnaliser des persécutions aussi contraires aux commandements de Dieu qu'aux plus rudimentaires devoirs d'humanité. Comment avait-t-il jamais été possible que la religion de la douceur et de l'amour eût inspiré l'impitoyable cruauté des Églises ? Ainsi posée, cette question va susciter d'interminables enquêtes sur les textes, l'histoire, les traditions. Se développèrent alors toutes sortes de recherches philologiques et généalogiques, qui toutes avaient pour but d'élucider comment la doctrine s'était refroidie en dogmes, comment les dogmes s'étaient durcis en lois, et ces lois en contraintes. Comment des prescriptions inspirées par l'amour, la compassion et la fraternité, avaient-elles pu armer l'intolérance, susciter les persécutions, et entretenir la guerre ? Déjà présentait-on que toute la vie de l'Église eût pu n'être que l'histoire d'un dévoiement. Toutes les recherches qu'allait développer le XIX^e siècle sur les origines du christianisme (celles de Renan, de Strauss, de von Pastor) auraient pour origine ces premières et si caustiques recherches de Voltaire que nous trouvons, par exemple, du dixième au quinzième chapitres de son *Traité sur la tolérance* ou dans ses articles du *Dictionnaire philosophique*.

Si nous acceptons, par méthode, de considérer toutes les œuvres de la philosophie des lumières comme un corpus, nous y découvririons les fragments dispersés d'une seule et même pensée concernant les rapports de la raison, la religion, la morale, la politique, avec la tolérance. Elle me paraît pouvoir être résumée en quatre théorèmes.

1) *L'intolérance n'est pas le propre des religions, mais seulement du christianisme.*

Il y avait en effet dans l'Antiquité autant de dieux que de peuples¹⁹. Chaque cité avait son culte et ses cérémonies comme elle avait ses usages et ses lois. Sa religion

¹⁷ *Op. cit.*, Ak. VIII, 41 (Bibl. de la Pléiade, p. 216).

¹⁸ *Ibidem*, p. 40.

¹⁹ Cf. J.-J. Rousseau, « De la religion civile », in « Première version du Contrat social », Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1966, p. 337-338 : « dans le paganisme où chaque état avait son culte et ses Dieux tutélaires il n'y avait point de guerres de religion. C'était par cela que chaque état ayant son culte particulier ne distinguait point ses Dieux de ses [p. 243-272] N. GRIMALDI *Arch. phil. droit* 44 (2000)

étant un des traits de sa propre identité culturelle, chaque peuple la considérait comme un élément de sa *particularité*. Il lui aurait donc paru aussi absurde de convertir d'autres peuples à sa religion que de leur demander de n'être pas les peuples qu'ils étaient. La tolérance était donc une seule et même chose avec la reconnaissance par chaque peuple à la fois de sa particularité et de la multiplicité des autres nations. Quoique les païens eussent donc une religion sociale, leur société ne fut jamais religieuse, et cléricale moins encore. C'est ce qui leur épargna toute guerre de religion.

Tout à l'inverse, l'histoire du christianisme est presque tout entière constituée par celle des guerres et des persécutions qu'il a suscitées²⁰. Car à la différence des autres peuples, considérant leur religion comme *universelle*, les chrétiens n'admettaient pas d'autre religion que la leur. En voulant l'imposer à tous, ils furent donc « nécessairement les ennemis de toute la terre, jusqu'à ce qu'elle fût convertie »²¹, et devinrent « les plus intolérants de tous les hommes »²².

2) *C'est cette intolérance qui déchire la société. Comme elle est la pire des pathologies sociales, l'Église qui l'entretient est un danger pour l'État.*

En effet, à l'inverse de ce que semblent croire les magistrats, jamais les philosophes ne menacèrent l'ordre et la paix publics. Ce ne furent ni les Stoïciens ni les Épicuriens qui mirent la discorde dans Rome. Dans le dernier siècle, ce ne furent ni Hobbes, ni

lois... Les départements des Dieux étaient pour ainsi dire fixés par les bornes des nations. Le Dieu d'un peuple n'avait aucun droit sur un autre peuple. Les Dieux des païens n'étaient point des Dieux jaloux, ils partageaient paisiblement entre eux l'empire du monde... Les Romains laissaient aux vaincus leurs Dieux comme ils leur laissaient leurs lois. »

²⁰ Cf. Diderot, *Encyclopédie*, article « Persécuter, persécuteur, persécution » (« Folio », Paris, 1986, p. 260) : « À peine l'église eut-elle commencé à respirer sous les empereurs chrétiens, que ses enfants se divisèrent sur ses dogmes, et l'arianisme protégé par plusieurs souverains, excita contre les défenseurs de la foi ancienne des persécutions qui ne le cédaient guère à celles du paganisme. Depuis ce temps, de siècle en siècle, l'erreur appuyée du pouvoir a souvent persécuté la vérité, et par une fatalité déplorable, les partisans de la vérité, oubliant la modération que prescrit l'évangile et la raison, se sont souvent abandonnés aux mêmes excès qu'ils avaient justement reprochés à leurs oppresseurs. De là ces persécutions, ces supplices, ces proscriptions, qui ont inondé le monde chrétien de flots de sang, et qui souillent l'histoire de l'église par les traits de la cruauté la plus raffinée. » Cf. aussi Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Tolérance » (« Folio », Paris, 1994, p. 492) : « Qu'à la bourse d'Amsterdam, de Londres, ou de Surate, ou de Bassora, le guèbre, le bramin, le chrétien grec, le chrétien romain, le chrétien protestant, le chrétien quaker trafiquent ensemble : ils ne lèveront point le poignard les uns sur les autres pour gagner des âmes à leur religion. Pourquoi donc nous sommes-nous éorgés presque sans interruption depuis le premier concile de Nicée ? »

²¹ Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Tolérance », p. 493 : « ni les Égyptiens, ni même les Juifs, ne cherchaient à exterminer l'ancienne religion de l'empire, ne couraient point la terre et les mers pour faire des prosélytes : ils ne songeaient qu'à gagner de l'argent ; mais il est incontestable que les chrétiens voulaient que leur religion fût la dominante. Les Juifs ne voulaient pas que la statue de Jupiter fût à Jérusalem ; mais les chrétiens ne voulaient pas qu'elle fût au Capitole. Saint Thomas a la bonne foi d'avouer que, si les chrétiens ne détrônèrent pas les empereurs, c'est qu'ils ne le pouvaient pas. Leur opinion était que toute la terre doit être chrétienne. Ils étaient donc nécessairement ennemis de toute la terre, jusqu'à ce qu'elle fût convertie. »

²² *Ibidem*, p. 495.

Bayle, ni Spinoza qui soufflèrent l'anathème et provoquèrent les persécutions, mais au contraire « des théologiens, esprits turbulents, qui font la guerre aux hommes, pour servir un Dieu de paix »²³. Par ailleurs, a-t-on jamais observé que les chrétiens fussent plus vertueux ou moins cruels que les païens ? S'agissant de vertu, de justice, d'humanité, de tolérance, l'humanité n'est donc redevable au christianisme d'aucun progrès. C'est le christianisme qui est au contraire comptable des malheurs qu'il lui a infligés.

Les croisades²⁴, l'évangélisation du Nouveau Monde²⁵, l'Inquisition, l'extermination de l'hérésie cathare, la nuit de la saint-Barthélémy²⁶, le zèle de Philippe II à exterminer « cinquante-trois mille de ses sujets pour avoir quitté la religion de leurs pères et embrassé les nouveautés de la réforme »²⁷, le procès de Galilée²⁸, les sanglantes persécutions des protestants en France et des catholiques à Genève, sont indéfiniment rappelés comme autant de preuves du caractère intolérant, polémique, agressif²⁹ et socialement dangereux³⁰ du christianisme.

Alors que les lois sont faites pour unir les hommes et les protéger les uns des autres, le fanatisme religieux au contraire « rompt tous les liens de la société »³¹. C'est lui qui persuade de tenir pour « des monstres [des] frères qui ne sont pas de la même reli-

²³ La Mettrie, *Discours préliminaire*, in *Œuvres philosophiques*, Berlin, 1775, p. 26.

²⁴ Cf. de Jaucourt, *Encyclopédie*, article « Cruauté » : « Lorsque la superstition répandit en Europe cette maladie épidémique nommée *croisade*, c'est-à-dire ces voyages d'outre-mer prêchés par les moines, encouragés par la politique de la cour de Rome, exécutés par les Rois, les Princes de l'Europe et leurs vassaux, on égorga tout dans Jérusalem, sans distinction de sexe ni d'âge ; et quand les croisés arrivèrent au Saint-Sépulcre, ornés de leurs croix encore toutes dégouttantes du sang des femmes qu'ils venaient de massacrer après les avoir violées, ils baisèrent la terre et fondirent en larmes. »

²⁵ Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Inquisition », p. 326 : « L'Inquisition est, comme on sait, une invention admirable et tout à fait chrétienne pour rendre le pape et les moines plus puissants et pour rendre tout un peuple hypocrite » et p. 330 : « Au reste on connaît assez toutes les procédures de ce tribunal... On est emprisonné sur la simple dénonciation des personnes les plus infâmes ; un fils peut dénoncer son père, une femme son mari ; on n'est jamais confronté avec ses accusateurs ; les biens sont confisqués au profit des juges : il y a là quelque chose de divin ; car il est incompréhensible que les hommes aient souffert ce joug si patiemment... » Voir aussi *Candide*, chap. VI.

²⁶ Cf. Diderot, *Encyclopédie*, article « Persécuter, persécution », p. 261 : « La fatale journée de la Saint-Barthélémy, où l'on joignit la perfidie à la barbarie la plus cruelle, a-t-elle éteint l'hérésie qu'on voulait supprimer ? Par cet événement affreux, la France fut privée d'une foule de citoyens utiles ; l'hérésie, aigrie par la cruauté et par la trahison, reprit de nouvelles forces, et les fondements de la monarchie furent ébranlés par des convulsions longues et funestes. »

²⁷ *Ibidem*, p. 261.

²⁸ Cf. d'Alembert, *Encyclopédie*, article « Copernic ».

²⁹ Cf. Voltaire, *Traité sur la tolérance*, chapitre II, p. 99 : « Ce serait un beau spectacle que l'Europe en capuchon et en masque, avec deux petits trous ronds au devant des yeux !... Il y a bien plus : cet habit est un uniforme de controverse, qui avertit les adversaires de se mettre sous les armes ; il peut exciter une sorte de guerre civile dans les esprits... »

³⁰ *Ibidem* : « Il y a eu des temps, on ne le sait que trop, où des confréries ont été dangereuses. Les frérots, les flagellants, ont causé des troubles. La Ligue commença par de telles associations. »

³¹ *Ibidem*, p. 89.

gion »³². Ainsi l'Église prétend-elle imposer à tous ses croyances, ses dogmes, ses cérémonies, et jusqu'aux formes les plus insolites de son culte, comme s'ils étaient indispensables à l'ordre social et à la sécurité de l'État. Elle tend donc toujours à se constituer comme un État dans l'État³³.

Universelle, c'est sa définition de ne rien tolérer qui en soit indépendant. Comme il n'y a rien *de jure* qui soit en dehors d'elle, c'est *de facto* qu'elle réduit à rien tout ce qui existe en dehors. Unique tribu à se prendre pour l'humanité tout entière, l'Église est une partie de la société qui se prend pour le tout. Aussi sa loi lui paraît-elle l'emporter sur toute autre, et même sur celle de la raison. Aux yeux des philosophes là était l'imposition. Là était aussi le défi.

3) *L'intolérance est la principale cause des malheurs de la société. La superstition est la principale cause de l'intolérance.*

Il suit de ce qui précède qu'il n'y aura donc jamais de paix tant que la loi civile ne garantira pas à tous les citoyens la liberté de conscience, et qu'elle n'imposera pas à chacun un absolu respect de toutes les croyances et de tous les cultes, pour peu que l'ordre public n'en soit pas compromis³⁴. Permettant la coexistence paisible de

³² *Ibidem*, p. 90. Cf. aussi J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, livre IV, chap. 8, p. 462, où il montre dans l'Église catholique « le plus violent despotisme » [en ce monde], si « exclusive et tyrannique » (p. 465) qu'elle « rend un peuple sanguinaire et intolérant », ne respirant « que meurtre et massacre » et croyant « 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. »

³³ C'est pourquoi Romilly demande si instamment aux princes dans l'*Encyclopédie* « qu'ils proscrivent avec soin ces sociétés dangereuses qui, soumettant leurs membres à une double autorité, forment un état dans l'état, rompent l'union politique, relâchent, dissolvent les liens de la patrie pour concentrer dans leur corps, leurs affections et leurs intérêts, et sont ainsi disposés à sacrifier la société générale à leur société particulière. » Cf. aussi d'Holbach, art. « Théocratie », p. 332-333 : « Quoique Jésus-Christ ait déclaré que son royaume n'est pas de ce monde, dans ces siècles d'ignorance on a vu des pontifes chrétiens s'efforcer d'établir leur puissance sur les ruines de celles des rois ; ils prétendent disposer des couronnes avec une autorité qui n'appartient qu'au souverain de l'univers. Telles ont été les prétentions et les maximes des Grégoire VII, des Boniface VIII, et de tant d'autres pontifes romains qui, profitant de l'imbécillité des peuples, les ont armés contre leurs souverains naturels, et ont couvert l'Europe de carnage et d'horreurs ; c'est sur les cadavres sanglants de plusieurs millions de chrétiens que les représentants du Dieu de paix ont élevé l'édifice d'une puissance chimérique, dont les hommes ont été longtemps les tristes jouets et les malheureuses victimes. En général l'histoire et l'expérience nous prouvent que le sacerdoce s'est toujours efforcé d'introduire sur la terre une espèce de théocratie ; les prêtres n'ont voulu se soumettre qu'à Dieu, ce souverain invisible de la nature, ou à l'un d'entre eux, qu'ils avaient choisi pour représenter la divinité ; ils ont voulu former dans les états un état séparé indépendant de la puissance civile. » Cf. aussi Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Tolérance », p. 492-493 : « Constantin commença par donner un édit qui permettait toutes les religions ; il finit par persécuter. Avant lui on ne s'éleva contre les chrétiens que parce qu'ils commençaient à faire un parti dans l'État. »

³⁴ Cf. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, livre IV, chap. 8, p. 467-468 : « Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point les bornes de l'utilité publique. Les sujets ne doivent compte au souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses [p. 243-272]

différentes religions dans un même pays, cette tolérance suffit à caractériser à la fois la philosophie et l'époque des lumières. Devenues éclairées, l'Allemagne, l'Angleterre, la Hollande, naguère déchirées par leurs guerres de religions, les laissent désormais tranquillement s'exercer³⁵. Comment la propagation des lumières n'obtiendrait-elle pas aussi en France et en Espagne cette même paix qu'ailleurs elle a déjà produite ? Pourquoi continuer de s'y exterminer puisque l'exemple même de ces nations rend ces persécutions d'autant plus injustifiables qu'elles doivent inéluctablement finir par la paix ?

Il n'y a que le fanatisme pour entretenir cette frénésie sanguinaire ; et c'est la superstition qui entretient ce fanatisme³⁶. C'est elle qu'il faut donc dissiper. Comme la lumière seule peut dissiper les ténèbres, il n'y a aussi que les lumières de la raison³⁷

membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître. » Cf. aussi Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?* Ak. VIII, 40 : « Pourvu que [le monarque] veille à ce que toute amélioration réelle ou supposée s'accorde avec l'ordre civil, il peut pour le reste laisser agir ses sujets comme bon leur semble sur ce qu'ils estiment nécessaire d'accomplir pour le salut de leur âme ; ce n'est pas son affaire, qui est plutôt de veiller à ce que personne n'use de violence pour empêcher les autres de travailler à ce qu'ils considèrent utile à leur salut... Un prince qui ne trouve pas indigne de lui de déclarer qu'il tient pour un devoir de ne rien prescrire en matière de religion, mais de laisser là-dessus toute liberté à chacun, un prince qui exerce ainsi la tolérance comme un de ses attributs est véritablement éclairé et mérite d'être célébré avec gratitude par ses contemporains... »

³⁵ Cf. Voltaire, *Traité sur la tolérance*, chap. IV, p. 104-105 : « La fureur qu'inspirent l'esprit dogmatique et l'abus de la religion chrétienne mal entendue a répandu autant de sang, a produit autant de désastres, en Allemagne, en Angleterre, et même en Hollande, qu'en France : cependant aujourd'hui la différence des religions ne cause aucun trouble dans ces États ; le juif, le catholique, le grec, le luthérien, le calviniste, l'anabaptiste, le socinien, le mennonite, le morave, et tant d'autres, vivent en frères dans ces contrées, et contribuent également au bien de la société. On ne craint plus en Hollande que les disputes d'un Gomar sur la prédestination fassent trancher la tête au grand pensionnaire. On ne craint plus à Londres que les querelles des presbytériens et des épiscopaux, pour une liturgie et pour un surplus, répandent le sang d'un roi sur un échafaud. L'Irlande peuplée et enrichie ne verra plus ses citoyens catholiques sacrifier à Dieu pendant deux mois ses citoyens protestants, les enterrer vivants, suspendre les mères à des gibets, attacher les filles au cou de leurs mères, et les voir expirer ensemble ; ouvrir le ventre des femmes enceintes, en tirer les enfants à demi formés et les donner à manger aux porcs et aux chiens... La philosophie, la seule philosophie, cette sœur de la religion, a désarmé des mains que la superstition avait longtemps ensanglantées ; et l'esprit humain, au réveil de son ivresse, s'est étonné des excès où l'avait emporté le fanatisme. »

³⁶ Cf. de Jaucourt, *Encyclopédie*, art. « Superstition », p. 328 : « Dès qu'elle a jeté de profondes racines dans quelque religion que ce soit, bonne ou mauvaise, elle est capable d'éteindre les lumières naturelles et de troubler les têtes les plus saines. Enfin, c'est le plus terrible fléau de l'humanité. L'athéisme même (c'est tout dire) ne détruit point cependant les sentiments naturels, ne porte point atteinte aux lois, ni aux mœurs du peuple ; mais la superstition est un tyran despotique qui fait tout céder à ses chimères. Ses préjugés sont supérieurs à tous les autres préjugés. Un athée est intéressé à la tranquillité publique, par l'amour de son propre repos ; mais la superstition fanatique, née du trouble de l'imagination, renverse les empires... *La superstition mise en action constitue proprement le fanatisme.* »

³⁷ Cf. Voltaire, *Traité sur la tolérance*, chap. V, p. 111 : « Le grand moyen de diminuer le nombre des maniaques, s'il en reste, est d'abandonner cette maladie de l'esprit au régime de [p. 243-272]

pour faire disparaître la superstition. Or rien que la liberté de pensée, d'expression, de publication, peut permettre à la raison de s'exercer et de se répandre.

D'où vient la superstition ? Comme Spinoza, c'est à l'imagination que De Jaucourt attribue la peur, et c'est à cette peur qu'il attribue les crédulités et les fureurs de toutes les superstitions³⁸. Replacer sous le régime de la raison des esprits envoûtés par leur imagination : c'est l'unique remède.

Car tel est le ressort du fanatisme qu'il doit d'autant plus frénétiquement recourir à la violence que ce qu'il croit est plus déraisonnable. Plus ses visions sont folles, plus elles sont incompréhensibles, plus elles sont impartageables, plus il s'en exaspère, et plus il veut alors imposer par force ce qui s'imposerait de soi-même si c'était vrai³⁹. La furieuse déraison de toutes les Églises est donc d'imaginer qu'on puisse forcer les gens à croire ce qu'ils ne croient pas, c'est-à-dire à penser ce qu'ils ne pensent pas⁴⁰. Comment ne sentent-elles pas la folie d'une telle contradiction ? Car enfin, si ces fanatiques se sentent obligés par conscience à imposer ce qu'ils croient, comment imaginent-ils que les autres pourraient accepter ce qu'ils sont obligés par conscience à ne pas croire⁴¹ ? Si leurs opinions les justifient de me haïr parce que je ne les partage pas, comment les miennes ne me justifieraient-elles pas de les haïr plus encore de vouloir me les faire partager ?

Les lumières ne délivreront donc l'humanité du fanatisme qu'en ayant délivré les fanatiques de leurs superstitions.

la raison, qui éclaire lentement, mais infailliblement, les hommes. Cette raison est douce, elle est humaine, elle inspire l'indulgence, elle étouffe la discorde, elle affermit la vertu, elle rend aimable l'obéissance aux lois... »

³⁸ Cf. De Jaucourt, *Encyclopédie*, art. « Superstition », p. 327 : « la superstition est un culte de religion faux, mal dirigé, plein de vaines terreurs, contraire à la raison et aux saines idées qu'on doit avoir de l'être suprême. Ou si vous l'aimez mieux, la superstition est cette espèce d'enchantement ou de pouvoir magique que la crainte exerce sur notre âme ; fille malheureuse de l'imagination, elle emploie pour la frapper les spectres, les songes et les visions... »

³⁹ Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Tolérance », p. 498 : « Toute secte, comme on sait, est un titre d'erreur ; il n'y a point de secte de géomètres, d'algébristes, d'arithméticiens, parce que toutes les propositions de géométrie, d'algèbre, d'arithmétique sont vraies. » Cf. aussi *Traité sur la tolérance*, chap. XXI, p. 174 : « Euclide est venu aisément à bout de persuader à tous les hommes les vérités de la géométrie : pourquoi ? parce qu'il n'y en a pas une qui ne soit un corollaire évident de ce petit axiome : deux et deux font quatre. Il n'en est pas tout à fait de même dans le mélange de la métaphysique et de la théologie. »

⁴⁰ Cf. Diderot, *Encyclopédie*, art. « Intolérance », p. 186 : « L'esprit ne peut acquiescer qu'à ce qui lui paraît vrai ; le cœur ne peut aimer que ce qui lui semble bon. La violence fera de l'homme un hypocrite, s'il est faible ; un martyr s'il est courageux. Faible et courageux, il sentira l'injustice de la persécution et s'en indignera. »

⁴¹ Cf. De Jaucourt, *Encyclopédie*, art. « Conscience – liberté de conscience », p. 316 : « Persécuter quelqu'un par un motif de conscience deviendrait une espèce de contradiction ; ce serait renfermer dans l'étendue d'un droit une chose qui par elle-même détruit le fondement de ce droit. En effet, dans cette supposition on serait autorisé à forcer les consciences en vertu d'un droit qu'on a d'agir selon sa conscience... »

4) *Il y a une vraie religion. C'est celle que fonde la raison, et dont la tolérance est le premier commandement* ⁴².

Doctrinalement distincts, diversement ingénieux et subtils, plus ou moins incompatibles entre eux, occasion de tous les antagonismes et de toutes les excommunications quand ce n'est pas de toutes les exterminations, les dogmes font les sectes et les sectes déchirent l'humanité. Tout autre est pourtant l'enseignement de toutes les religions quand il s'agit des principes fondamentaux de la morale. Sur ce qui est bien et ce qui est mal, sur ce qu'il convient de faire ou d'interdire, toutes sont en effet d'accord. Leurs prescriptions sont même identiques là-dessus à celles de la raison. Car aucune religion ne commande à ses fidèles autre chose que ce que sa raison prescrit également à tout homme ⁴³.

Si généralement et si constamment observé, un fait aussi patent suffit à prouver l'existence d'une vraie religion, indépendamment d'aucun dogme et d'aucun culte particuliers, mais d'une religion *morale* ⁴⁴. Puisque tous reconnaissent ses commandements,

⁴² Cf. J.-J. Rousseau, « De la religion civile », in « Première version du Contrat social », p. 341 : « Les dogmes de la religion civile seront simples... Quant aux négatifs, je les borne à un seul : c'est l'intolérance. Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance ecclésiastique se trompent. L'une mène nécessairement à l'autre, ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés. Les aimer ce serait haïr Dieu qui les punit, il faut nécessairement qu'on les convertisse ou qu'on les persécute. Un article nécessaire et indispensable dans la profession de foi civile est donc celui-ci. Je ne crois point que personne soit coupable devant Dieu pour n'avoir pas pensé comme moi sur son culte. Je dirai plus. Il est impossible que les intolérants réunis sous les mêmes dogmes vivent jamais en paix entre eux. Dès qu'ils ont inspection sur la foi les uns des autres, ils deviennent tous ennemis, alternativement persécutés et persécuteurs, chacun sur tous et tous sur chacun. L'intolérant est l'homme de Hobbes, l'intolérance est la guerre de l'humanité. La société des intolérants est semblable à celle des démons : ils ne s'accordent que pour se tourmenter... Il faut penser comme moi pour être sauvé. Voilà le dogme affreux qui désole la terre. Vous n'aurez jamais rien fait pour la paix publique si vous n'ôtez de la cité ce dogme infernal. »

⁴³ Cf. De Jaucourt, *Encyclopédie*, art. « Pères de l'Église », p. 259 : « La plupart des devoirs dont l'Évangile exige l'observation sont au fond les mêmes que ceux qui peuvent être connus de chacun par les seules lumières de la raison... Les lumières surnaturelles, toutes divines qu'elles sont, ne nous montrent rien par rapport à la conduite ordinaire de la vie, que les lumières naturelles n'adoptent par les réflexions exactes de la pure philosophie. » Voir aussi Diderot, à l'article « Irréligieux », p. 189-190 : « Les peuples sont partagés en différents cultes religieux ou irréligieux, selon l'endroit de la surface de la terre où ils se transportent ou qu'ils habitent : la morale est la même partout. C'est la loi universelle que le doigt de Dieu a gravée dans tous les cœurs. C'est le précepte éternel de la sensibilité et des besoins communs. »

⁴⁴ Cf. J.-J. Rousseau, « De la religion civile », in « Première version du Contrat social », p. 340 : « il importe à l'État que chaque citoyen ait une religion ; mais les dogmes de cette religion ne lui importent qu'autant qu'ils se rapportent à la morale... Ces dogmes divers composent une profession de foi purement civile qu'il appartient à la loi de prescrire non pas précisément comme dogmes de religion mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. » Cf. aussi Voltaire, *Traité sur la tolérance*, chap. XXI, p. 175 : « Que vous importe que le Logos soit fait ou engendré, pourvu qu'on lui soit fidèle, pourvu qu'on prêche une bonne morale et qu'on la pratique si l'on peut ? ». Le 18 floréal an II (7 mai 1794), Robespierre prononce son dernier et plus long rapport à la tribune de la Convention. « L'unique fondement de la société civile, y déclare-t-
[p. 243-272] N. GRIMALDI Arch. phil. droit 44 (2000)

elle est *universelle*. Puisque la raison l'impose à chacun sans qu'aucun ne s'y puisse soustraire, elle est *vraie*⁴⁵. Puisqu'elle rassemble tous les hommes, les fait communier dans une même exigence de justice et de paix, garantit leur concorde et fonde leur confiance, elle est *bonne*. Puisqu'elle est si inhérente à la nature de l'esprit qu'il lui suffit de s'interroger pour la reconnaître, indépendamment de toute situation et de toute circonstance, elle est *naturelle*⁴⁶. Puisque tous ses commandements se rapportent à la vie en société, il s'agit d'une religion *civile*. Telle est cette religion dans les limites de la simple raison que découvre la philosophie des lumières, et que reconnaissent aussi bien Voltaire⁴⁷, De Jaucourt, Diderot, Rousseau ou Kant.

S'il n'y a qu'une religion naturelle et universelle, alors qu'on observe tant de religions positives et particulières, c'est qu'il doit y avoir deux sources de la religion. Ce thème, qui allait avoir une telle fortune spéculative, est indéfiniment varié et orchestré par la philosophie des lumières. Kant ne fera là-dessus que reprendre les analyses développées par Rousseau dans son *Contrat social*⁴⁸. Comme Voltaire et d'Holbach opposaient la religion pacifique et accueillante de l'Évangile à la religion inquisitoriale et persécutrice des Églises, Rousseau et Kant opposent « la religion de l'humanité », purement morale, enseignée par l'Évangile⁴⁹, aux « religions statutaires »⁵⁰, révélées,

il, est la morale... L'immoralité est le fondement du despotisme, comme la vertu est l'essence de la République. »

⁴⁵ Cf. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, 3e partie, 1re section, V, Ak. VI, 107 : « Il n'y a qu'une vraie Religion ; en revanche il peut y avoir maintes formes de croyance. On peut ajouter que dans les diverses Églises qui se séparent en raison de la diversité de leurs formes de croyance, on peut néanmoins découvrir une seule et même religion vraie. »

⁴⁶ Aussi Rousseau observe-t-il que « jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion » (« De la religion civile », p. 336). Cf. aussi Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Lois », p. 364 : « il y a une loi naturelle, indépendante de toutes les conventions humaines : le fruit de mon travail doit être à moi ; je dois honorer mon père et ma mère ; je n'ai nul droit sur la vie de mon prochain, et mon prochain n'en a aucun sur la mienne, etc. »

⁴⁷ Voltaire consigne comme un résultat des lumières la coexistence de diverses religions en Hollande, en Angleterre et en Irlande. Voir *Traité sur la tolérance*, chap. IV, p. 104-105 : « aujourd'hui la différence des religions ne cause aucun trouble dans ces États... On ne craint plus en Hollande que les disputes d'un Gomar sur la prédestination fassent trancher la tête au grand pensionnaire. On ne craint plus à Londres que les querelles des presbytériens et des épiscopaux répandent le sang d'un roi sur un échafaud. L'Irlande ne verra plus ses citoyens catholiques sacrifier à Dieu ses citoyens protestants... *La philosophie, la seule philosophie, cette sœur de la religion*, a désarmé des mains que la superstition avait si longtemps ensanglantées. »

⁴⁸ Livre IV, chap. 8.

⁴⁹ C'est pourquoi Rousseau identifie cette religion universelle au christianisme (cf. « De la religion civile », p. 338 : « Reste la religion de l'homme, ou le christianisme, non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'évangile. Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit est d'autant plus étroite qu'elle ne se dissout pas même à la mort. »). Kant exprimera une idée toute semblable en identifiant l'intention morale aux paroles mêmes de la prière chrétienne par excellence : « Le vœu de tous les hommes de bonne intention est donc "que vienne le règne de Dieu et que sa volonté soit faite sur la Terre" » (*La Religion...*, 3e partie, 1re section, IV, Ak. VI, 101).

⁵⁰ Cf. Kant, *La Religion...*, VI, 104.

locales, inséparables de leur histoire et de leur tradition. Nécessaire, la religion de l'Évangile est obligatoire pour tout homme en général. Contingentes, les religions positives ne peuvent qu'être admises ou tolérées, sans rien qui les autorise à s'imposer à tous⁵¹.

Toujours relatives, s'ensuivant de circonstances historiques particulières, déchirées par les diverses interprétations qu'elles donnent de leur dogme et de leur culte, les religions statutaires n'existent que dans la dispute, la suspicion, l'exclusion, le conflit. À l'inverse, « sans temples, sans autels, sans rites »⁵², sans culte, « sans explication ni commentaire »⁵³, la religion naturelle est aussi simple qu'immuable⁵⁴. Sans orthodoxie⁵⁵, elle ne risque pas plus de schisme que d'hérésie. Comme chacun de ses membres l'interprète et la pratique en toute liberté, nul ne s'y peut prévaloir de plus de lumières ni prétendre à plus d'autorité qu'un autre. Aussi une telle religion récuse-t-elle *a priori* jusqu'à la possibilité d'aucune hiérarchie⁵⁶ ni d'aucune obéissance. Bornée « aux devoirs éternels de la morale »⁵⁷, elle n'a qu'un but : « l'union effective de tous les hommes en un tout conforme à l'Idéal du Souverain Bien »⁵⁸. Ne reconnaissant de dignité que morale, ni d'obligation que strictement éthique⁵⁹, en même temps que cette religion des lumières reconnaît la liberté comme sa condition⁶⁰, c'est la tolérance qu'elle pose donc comme le plus essentiel des droits⁶¹ et le plus imprescriptible des devoirs⁶².

⁵¹ *Ibidem* : « si nous accordons des lois statutaires de Dieu et si nous jugeons que c'est dans l'observance de celles-ci que consiste la religion, la connaissance de ces lois n'est pas possible par notre propre et simple raison, mais seulement par la révélation donnée en secret à chaque individu ou publiquement par la tradition, il ne peut alors s'agir que d'une foi historique... On peut bien *admettre* des lois statutaires... [mais] la législation statutaire (qui présuppose une Révélation) ne peut être que *contingente*, et n'étant pas parvenue à tout homme ni ne pouvant y parvenir, elle ne peut être considérée comme source d'*obligation* pour l'homme en général. »

⁵² J.-J. Rousseau, « De la religion civile », p. 336.

⁵³ *Ibidem*, p. 341

⁵⁴ Cf. Kant, *La Religion...*, VI, 102 : « La modalité de cette Église est l'invariabilité de sa constitution ».

⁵⁵ *Ibidem*, p. 130-131.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 102 : « soumise au principe de *liberté*, aussi bien dans le rapport que ses membres y entretiennent entre eux dans l'Église, que dans les rapports que cette Église entretient avec le pouvoir civil, excluant donc autant toute hiérarchie que tout illuminisme, elle forme une sorte de démocratie... C'est par principe qu'un corps éthique, en tant qu'Église, ne peut posséder aucune constitution comparable à celle d'un État. La sienne ne peut être ni monarchique – sous l'autorité d'un pape ou d'un patriarche –, ni aristocratique – sous celle d'évêques et de prélats... »

⁵⁷ J.-J. Rousseau, « De la religion civile », p. 336.

⁵⁸ Kant, *La Religion*, Ak. VI, 101.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 110 : « l'essentiel de toute religion ne consiste que dans l'accomplissement de tous les devoirs humains en tant que commandements divins. »

⁶⁰ *Ibidem*, p. 102.

⁶¹ Cf. Kant, *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique cela ne vaut point* (1793) où il caractérise les principes *a priori* de la société civile : la liberté en tant qu'homme, l'égalité en tant que sujet, l'indépendance en tant que citoyen (Ak. VIII, 290-295), et, en particulier, p. 290 : « personne ne peut me contraindre à être heureux à sa manière. Au contraire, chacun a le droit de chercher son bonheur de la façon qui lui paraît personnellement la bonne. » D'où s'ensuit nécessairement que « seul le peuple tout entier [p. 243-272]

Or cette religion des lumières allait avoir son catéchisme : ce serait la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, la même qui servirait de préambule à la Constitution de 1791. Garantissant la liberté de conscience ⁶³ et d'expression ⁶⁴, elle interdit toute forme d'intolérance ⁶⁵. Qu'il s'agisse effectivement d'une *religion* civile, cette Déclaration le rendait manifeste en déclarant ces droits non seulement « naturels » et « inaliénables », mais aussi « sacrés » ⁶⁶.

Une nouvelle ère allait enfin commencer, affranchie du pouvoir coercitif des Églises, sans superstition, sans fanatisme, sans privilèges, sans Inquisitions, sans persécution, sans massacres. Ce devait être la religion de la liberté. Ce fut la Terreur. Deux siècles plus tard, et parfois sur des continents presque entiers, elle n'a toujours pas cessé.

* *
*

Appelée, fondée, décrite, et finalement instaurée par la philosophie des lumières, cette constitution d'une religion civile qui serait en même temps une religion de la moralité soulève deux problèmes. 1° Comme Diderot, tous avaient fait une observation qui était aussi bien une dénonciation. C'est que la religion se passe aussi aisément de

peut décider pour tous », que ce qu'un autre prétendrait décider pour moi ne pourrait être qu'injuste, et « que personne ne peut dicter sa loi à une communauté » (p. 295).

⁶² Cf. J.-J. Rousseau, « Sur la religion civile », p. 341-342, et notamment p. 342 : « si quelqu'un vient prêcher son horrible intolérance, il sera puni sans disputer contre lui. On le punira comme séditieux et rebelle aux lois... Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, *on doit tolérer* toutes celles qui tolèrent les autres... Mais quiconque dit : hors de l'Église point de salut, doit être chassé de l'État... ».

⁶³ L'article 10 de cette Déclaration prescrit que « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. »

⁶⁴ Cf. l'article 11 : « 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. »

⁶⁵ Cf. l'article 4 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » et l'article 5 : « La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas interdit par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas. »

⁶⁶ Les premiers mots de cette Déclaration caractérisent ces droits de l'homme comme « naturels, inaliénables et sacrés ». Ils sont en outre placés « sous les auspices de l'Être suprême ». Il est assez significatif d'ailleurs que le mot « sacré » ait de si nombreuses occurrences dans la rhétorique de la Révolution française. Par exemple, en septembre 1789, à propos du droit de veto à accorder ou refuser au roi, Robespierre fit publier le discours qu'il n'avait pu prononcer : « Dès qu'une fois on croira fermement à l'égalité des hommes, au lien *sacré* de la fraternité qui doit les unir, à la dignité de la nature humaine, alors on cessera de calomnier le Peuple dans l'Assemblée... » (cité par J. Massin, *Robespierre*, Paris, 1959, p. 28). D'une façon assez semblable, dans la conclusion de sa « Doctrine universelle du droit » (1796), Kant écrit que « l'Idée d'une constitution politique en général, qui soit en même temps pour tout le peuple un commandement absolu de la raison pratique... est *sainte* et irrésistible. »

toute vertu que la vertu de toute religion ⁶⁷. Pourquoi, dans ces conditions, nommer « religion » et non pas simplement « morale » cet ensemble de principes éthiques que prescrit à chacun la lumière naturelle ? En quel sens est-ce alors une véritable religion que tendait à fonder la philosophie des lumières ? 2° D'où vient qu'aussitôt instituée cette religion des lumières et de la tolérance se changea en la plus intolérante des religions ? Par quel subreptice renversement cette même raison qui avait si ardemment défendu les droits du libre examen et de la libre pensée contre les prétentions des Églises les a-t-elle méprisés et livrés à l'arbitraire du Parti, même quand ce parti prenait le nom de Ligue des droits de l'homme ⁶⁸ ?

Que ces philosophes aient pensé nous délivrer de chimères, dissiper des superstitions, vaincre des préjugés, substituer la tolérance à l'intolérance, et les lumières de la raison aux mythologies de l'imagination, on le comprend. Que, par une sorte de métaphore, ils aient même prétendu instaurer une religion de la vérité, on le comprendrait encore. Mais comment une telle « religion de la vérité » a-t-elle jamais pu se prétendre une véritable religion ?

Trois raisons me semblent y avoir conspiré.

La première est tout simplement éthique. C'est que les droits de l'homme sont si originaires que le devoir de les respecter est aussi universel qu'absolu. Il ne peut y avoir contre eux intérêt ni circonstance qui vailent. Tout comme l'impératif catégorique chez Kant, ce devoir est si absolu qu'il suppose une absolue liberté. On comprend du même coup qu'on ne peut reconnaître un droit *naturel* des gens qu'en croyant à quelque *supernaturelle* liberté des agents. C'est même cette transcendance qui rend ces droits « sacrés ». Aussi Diderot nommera-t-il « *impie* » aussi bien tout ce qui dresse les hommes les uns contre les autres que ce qui anime les uns à humilier et contraindre la liberté des autres ⁶⁹. Par une sorte de corollaire, voici pourtant que cette religion de la tolérance proclame une nouvelle intolérance religieuse. Soucieux de « ne point tolérer de dogmes opposés à la société civile », Romilly proscrit en effet toute tolérance envers les athées

⁶⁷ Diderot, *Encyclopédie*, article « Irréligieux », p. 190 : « La moralité peut être sans la religion, et la religion peut être, est même souvent avec l'immoralité. »

⁶⁸ Voir Charles Péguy, *Cahiers de la quinzaine*, 29 janvier 1905, « La délation aux Droits de l'homme » (in *Œuvres en prose 1898-1908*, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1959, p. 783-794). Menées à l'initiative du Ministère de l'Instruction publique, il s'agit d'enquêtes clandestines sur les opinions politiques, les croyances et les pratiques religieuses des maîtres et professeurs. Or, bien loin de s'indigner, la *Ligue française pour la défense des Droits de l'homme et du citoyen* avait approuvé, si ce n'est encouragé une telle initiative. Pour Péguy, quoique le déshonneur ait changé de camp, « cette affaire de la délation... manifeste exactement les mêmes caractères que l'ancienne affaire Dreyfus ». C'est une affaire Dreyfus à l'envers, mais cette fois-ci au nom des lumières, de la raison, et de la laïcité.

⁶⁹ Cf. Diderot, *Encyclopédie*, article « Intolérance », p. 186 : « Tout moyen qui excite la haine, l'indignation et le mépris, est *impie*.

Tout moyen qui réveille les passions et qui tient à des vues intéressées, est *impie*.

Tout moyen qui relâche les liens naturels et éloigne les pères des enfants, les frères des frères, les sœurs des sœurs, est *impie*.

Tout moyen qui tendrait à soulever les hommes, à armer les nations et tremper la terre de sang, est *impie*.

Il est *impie* de vouloir imposer des lois à la conscience, règle universelle des actions. Il faut l'éclairer et non la contraindre. »

« qui enlèvent aux puissants le seul frein qui les retienne, et aux faibles leur unique espoir »⁷⁰.

Pas de liberté civile par conséquent sans un strict respect des droits d'autrui ; pas de respect sans liberté morale ; pas de liberté morale si ce n'est pour une âme affranchie de tous les déterminismes de la nature. Mais quelle obligation y aurait-il pour une telle liberté si elle ne lui était imposée par un Législateur suprême et si son exécution ne devait être sanctionnée par un suprême Justicier, c'est-à-dire par Dieu même ?

Toute psychologique, la seconde raison est un simple corollaire de cette argumentation. Elle consiste à observer qu'il ne peut pas plus y avoir de devoir sans volonté que de volonté sans finalité. Du point de vue strictement moral, il va de soi que, l'impératif étant catégorique, l'intention doit être aussi insoucieuse de tout résultat que pure de tout intérêt. Mais il n'en va pas de même d'un point de vue psychologique. « En effet il ne peut y avoir dans l'homme aucune détermination de la volonté qui puisse faire abstraction de sa relation à une fin »⁷¹. Aussi ne peut-elle rien entreprendre sans s'interroger sur le résultat qui s'ensuivra, et sur la part de bonheur qui lui en reviendra⁷². Par le fait, toute bonne volonté, c'est-à-dire toute volonté morale, si intéressée qu'elle soit à l'accomplissement du souverain bien dans le monde, ne peut que s'en remettre à une justice suprême de procurer à chaque homme autant de bonheur qu'en a mérité sa vertu. Or l'exercice d'une telle justice suppose l'existence d'un Être Suprême, aussi omniscient qu'omnipotent. Cette idée d'un Souverain Législateur qui serait en même temps le Souverain Juge « surgit de la morale »⁷³. Elle est, pour notre raison morale, un véritable *besoin*⁷⁴. Ce qui était une possibilité théorique devient alors une nécessité pratique. Voilà comment l'idée d'un Législateur suprême dont nos devoirs seraient les commandements⁷⁵ devient inséparable de celle d'un monde moral. Si on admet que « l'accomplissement de tous les devoirs humains en tant que commandements divins constitue l'essentiel de toute religion »⁷⁶, il s'ensuit que toute vie objectivement morale ne peut qu'être en même temps subjectivement religieuse. Sans cette foi en l'existence de l'Être suprême, la morale ne pourrait en effet qu'être désespérante⁷⁷. C'est pourquoi, dira Rousseau, « il importe à l'État que chaque citoyen ait une religion »⁷⁸,

⁷⁰ Romilly, *Encyclopédie*, article « Tolérance », p. 335-336.

⁷¹ Cf. Kant, *La Religion*, préface à l'édition de 1793, Ak. VI, 4.

⁷² *Ibidem*, p. 5.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Sur ce « besoin de la raison », cf. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (1786), Ak. VIII, 136 et 137 ; et *La Religion*, Ak. VI, 3-6. Sur ce « besoin nécessaire de la raison de supposer seulement cette existence d'un Être Suprême qu'elle ne peut démontrer », voir *Qu'est-ce que s'orienter...*, Ak. VI, 141.

⁷⁵ Cf. Kant, *La Religion*, 3e partie, 1re section, III, Ak. VI, 98-99.

⁷⁶ *Ibidem*, Ak. VI, 110.

⁷⁷ Sur cette « espérance de la raison », cf. *Critique de la raison pure*, Canon de la raison pure, 2e section, Ak. III, 525-526.

⁷⁸ « De la religion civile », p. 340. Comme, à la fin du *Gorgias*, Platon semble évoquer le mythe du jugement dernier comme ultime argument pour nous persuader qu'il vaut mieux souffrir l'injustice que la commettre, de même, dans sa première version du *Contrat social*, Rousseau semble confier à la religion de nous persuader le devoir et le renoncement à des avantages immédiats dans l'espoir d'en recevoir un plus grand bénéfice dans l'au-delà. Voir p. 284-288, et particulièrement p. 485 : à ceux qui objectent l'égoïsme et l'intérêt particulier de chacun comme uniques motifs de toutes les actions « que répondre de solide si l'on [p. 243-272]

de même que pour 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 républicaine »⁷⁹.

Une troisième raison suffit enfin à justifier le caractère religieux de la morale des lumières. En effet, si nécessaires qu'elles puissent être pour la vie morale, pas plus l'existence de Dieu que l'immortalité de l'âme ne peuvent être connues. Si nous voulons nous y référer, il ne nous reste donc qu'à y *croire*. Car à la différence du savoir que nous procure une certitude objectivement suffisante, la croyance manifeste « une adhésion subjectivement suffisante quoiqu'on la sache objectivement insuffisante »⁸⁰. Si notre espérance en l'existence et en la justice de Dieu n'autorise donc qu'une *foi* doctrinale, elle suffit toutefois à rendre cette foi morale aussi inébranlable que cependant subjective⁸¹.

Cette religion des lumières était si inséparable de la morale et la morale de la république que, le 18 floréal, Robespierre conclut son discours en proposant à la Convention un décret qui fut adopté sans même avoir été discuté. Il ne faisait rien moins qu'institutionnaliser cette religion civile que Rousseau avait définie trente-deux ans auparavant.

« Article premier. — Le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme.

Art. 2. — Il reconnaît que le culte digne de l'Être suprême est la pratique des devoirs de l'homme.

Art. 3. — Il met au premier rang de ses devoirs de détester la mauvaise foi et la tyrannie, de punir les tyrans et les traîtres, de secourir les malheureux, de respecter les faibles, de défendre les opprimés, de faire aux autres tout le bien qu'on peut, et de n'être injuste avec personne.

Art. 4. — Il sera institué des fêtes pour rappeler l'homme à la pensée de la Divinité et à la dignité de son être. »

Et puisque c'était une religion morale, sociale, universelle, et par conséquent éminemment tolérante qu'on était en train de fonder, l'article 11 rappelait que « la liberté des cultes est maintenue conformément au décret du 16 frimaire ».

Par un décret aussi public et aussi solennel la philosophie des lumières venait donc de soustraire la société à la superstition, au fanatisme, et à l'intolérance. Dans la per-

ne veut *amener la religion à l'aide de la morale*, et faire intervenir immédiatement la volonté de Dieu pour lier la société des hommes ? Mais les notions sublimes de Dieu des sages, les douces lois de la fraternité qu'il nous impose, les vertus sociales des âmes pures, qui sont le vrai culte qu'il veut de nous, échapperont toujours à la multitude. »

⁷⁹ Discours du 18 floréal an II à la Convention, cité par J. Massin, *op. cit.*, p. 252. Robespierre continuait ainsi : « 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. » C'était manifester le caractère pragmatique de la religion : même si elle n'est pas vraie, elle est indispensable. Peut-être pourrait-on trouver mieux ; mais on ne l'a pas encore fait.

⁸⁰ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale de la méthode, 3e section, Ak. III, 532-533 ; et *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Ak. VIII, 141.

⁸¹ Cf. *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale de la méthode, 3e section, Ak. III, 535-537, et particulièrement p. 537 : « *Je suis* moralement certain, etc. Cela veut dire que la foi en un Dieu et en un autre monde est tellement inséparable de ma disposition morale que je ne risque pas plus de perdre la première que d'être un jour privé de la seconde. »

sonne de Robespierre et dans la Convention, c'est Voltaire, c'est Diderot, c'est l'Encyclopédie, c'est Rousseau dont le combat triomphait donc enfin. En fondant l'indispensable et véritable religion sur les prescriptions de la morale, la Révolution française avait institué une religion civile dont les premiers commandements étaient le respect de la liberté⁸², l'égalité et la fraternité. Aussi la libre citoyenneté des protestants⁸³ avait-elle été reconnue dès le 24 septembre 1789, celle des juifs promulguée le 27 septembre 1791. Comme il avait fait abolir les privilèges dans la fameuse nuit du 4 août 1789, deux mois plus tard ce même élan d'égalité fit confisquer les biens du clergé⁸⁴. On allait toucher au but. En décembre 1789, par un décret de l'Assemblée, le Clergé avait cessé d'être un ordre. Le 12 juillet 1790 était votée la Constitution civile du clergé. En février la Constituante interdisait toutes sortes de vœux religieux et supprimait les ordres contemplatifs. Voici donc l'Église enfin dessaisie de toute forme de pouvoir temporel, et réduite à ce qu'elle n'aurait jamais dû cesser d'être : une communauté strictement spirituelle et simplement tolérée par l'État⁸⁵.

Tout ce qu'avait réclamé la philosophie des lumières s'accomplissait et s'objectivait donc dans la Constitution de 1791. On avait demandé à la loi de protéger les citoyens contre toutes les formes d'intolérance. On avait fait mieux : la tolérance était devenue la

⁸² La doctrine kantienne du droit sera d'accord en cela avec la Révolution française. Elle définit en effet le droit comme « l'ensemble des conditions selon lesquelles l'initiative de l'un peut s'accorder avec l'initiative d'un autre d'après une loi universelle de la liberté. » (*Métaphysique des mœurs*, 1^{re} partie, Introduction à la doctrine du droit, Ak. VI, 230).

⁸³ Le 23 août 1789 l'Assemblée constituante débattait de l'article 10 de la Déclaration des Droits de l'homme J.-P. Rabaut Saint-Etienne, pasteur protestant, prend la parole : « Ce n'est même pas la tolérance que je réclame, Messieurs, mais la liberté. La tolérance ! Le pardon ! La clémence ! idées profondément injustes à l'égard de dissidents, si on reconnaît que la différence de religion ou d'opinion n'est pas un crime. La tolérance ! Je demande que ce mot soit interdit à son tour, et il le sera, ce mot injuste qui ne nous représente que comme des personnes dignes de compassion auxquelles on pardonne, comme des personnes égarées par la malchance ou trompées par leur éducation. L'erreur, Messieurs, n'est pas un crime : celui qui la professe la prend pour une vérité ; elle est pour lui la vérité ; il est obligé de la professer, et personne, aucune société, n'ont le droit de le lui interdire. » (cf. André Dupont, *Rabaut Saint-Etienne, 1743-1793. Un protestant protecteur de la liberté religieuse*, Genève, 1989. Le discours est publié dans les documents annexes.)

⁸⁴ Le 2 novembre 1789, l'Assemblée nationale proclama que « tous les biens ecclésiastiques sont à la disposition de la Nation, à la charge de pourvoir d'une manière convenable aux frais du culte, à l'entretien de ses ministres et au soulagement des pauvres. » En fait, c'est la dette publique qu'on espérait amortir en transformant les biens du clergé en « biens nationaux ». Dans sa « Doctrine du droit », Kant lui-même considérera comme légitime cette confiscation. Cf. *Métaphysique des mœurs*, Le droit politique, Ak. VI, 324, *Bibl. de la Pléiade*, p. 592.

⁸⁵ Sur ce « mouvement continu de déchristianisation » poursuivi par la Révolution française, voir F. Furet et D. Richet, *La Révolution française*, Paris, Hachette « Pluriel », p. 234-236. C'est ainsi que, « le 6 octobre 1793, sur proposition de Romme, la Convention remplace l'ère chrétienne par l'ère révolutionnaire : l'an I de la liberté commencerait avec la République, le 22 septembre 1792... La terminologie bucolique choisie par le poète [Fabre d'Eglantine] recouvre une intention antichrétienne affirmée... Cette déchristianisation modérée, que sous-tend une vision déiste, n'est pas suffisante pour certains. Dans la Somme... les offices du dimanche sont désormais interdits... Dans le Cher, Laplanche encourage les prêtres à se marier. Dans la Nièvre surtout, l'ancien oratorien Fouché se distingue... »

loi. Apparaît alors un obsédant paradoxe ou une étrange contradiction : maintenant que toute intolérance est illégale, c'est la loi elle-même qui va rendre suspecte et presque criminelle la moindre tolérance.

Tout à l'opposé de ce que défendra la doctrine kantienne du droit⁸⁶, le roi est décapité le 21 janvier 1793. Le 5 avril, Marat, président du Club des Jacobins, réclame la destitution des députés qui avaient tenté de sauver le roi en demandant qu'on en appelât au peuple. Le 31 mai, la Commune exige de la Convention cette destitution. Le 2 juin, les vingt-neuf députés girondins sont arrêtés et accusés par acclamation. Le 14 juillet, leurs biens sont confisqués. Le 1^{er} novembre, ils sont tous guillotines. D'ailleurs, à peine leur procès s'était-il ouvert que la Convention décida à l'unanimité que trois jours suffiraient bien à l'instruire⁸⁷. Le 5 septembre, Barère après Hébert exigent qu'on place la Terreur à l'ordre du jour. De mars à octobre il n'y avait eu, si on ose dire, que deux cent soixante accusés et soixante-six condamnations à mort. Soudain, d'octobre à décembre, sur trois cent onze inculpés, cent soixante-dix-sept montent à l'échafaud⁸⁸. Le 17 septembre, la loi des suspects est promulguée. Il faut s'en rappeler les termes. « Sont réputés gens suspects : 1^o ceux qui, soit par leur conduite, soit par leurs relations, soit par leurs propos ou par leurs écrits, se sont montrés partisans de la tyrannie, du fédéralisme, et ennemis de la liberté ; 2^o et 3^o ceux qui n'auraient pas justifié de l'acquit de leurs devoirs civiques, ou obtenu leur certificat de civisme ; 4^o les fonctionnaires suspendus ou destitués ; 5^o ceux des ci-devant nobles, ensemble les maris, femmes, pères, mères, fils ou filles, frères ou sœurs et agents d'émigrés, qui n'ont pas constamment manifesté leur attachement à la Révolution ; 6^o tous les émigrés à dater du 1^{er} juillet 1789... Les comités de surveillance établis d'après le décret du 21 mars... sont chargés de dresser, chacun dans son arrondissement, la liste des gens suspects, de décerner contre eux les mandats d'arrêt... »⁸⁹.

Le 10 juin 1794 (22 prairial an II), l'Assemblée n'ose repousser le texte que lui présente Couthon au nom du Comité de salut public. Afin d'éclairer le Tribunal révolutionnaire, il énumère quelles entreprises, quelles attitudes, quels comportements suffisent à qualifier les « ennemis du peuple ». S'y trouvent englobés non seulement ceux qui auront tenté de rétablir la royauté, ou qui auront entretenu des intelligences avec l'ennemi, mais encore « ceux qui auront calomnié le patriotisme... ceux qui auront trompé le peuple ou ses représentants... cherché à inspirer le découragement... à égayer l'opinion et à empêcher l'instruction du peuple, à dépraver les mœurs et à corrompre la conscience publique, etc... »⁹⁰. Pour que la Terreur puisse s'exercer sans être paralysée

⁸⁶ Cf. *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie...* (1793), Ak. VIII, 291 ; et *Métaphysique des mœurs*, « Doctrine universelle du droit » (1796), Ak. VI, 320 et 331.

⁸⁷ Voir F. Furet et D. Richet, *op. cit.*, p. 232.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 231-232.

⁸⁹ Cité par J.-D. Bredin, *Sieyès*, Paris, 1988, p. 280.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 302, note. Nous croyons utile de reproduire le texte presque entier, car il nous paraît anticiper, jusque dans son vocabulaire, ce type de législation qui, au nom des lumières et de la Révolution, a terrorisé des centaines de millions d'hommes durant un siècle presque entier. Merveilleuse législation qui, sans que personne n'eût rien fait, ôtait à chacun jusqu'à la certitude de n'être pas coupable. Il est encore plus merveilleux qu'au nom des lumières et de la Révolution, ces régimes aient encore leurs défenseurs ou leurs partisans.

« Article 6 — Sont réputés ennemis du peuple :

par de vaines procédures, de simples dénonciations suffisent désormais à fonder l'acte d'accusation. Comme il serait criminel de vouloir défendre des ennemis du peuple, les accusés seront désormais privés d'avocat⁹¹. Enfin « il ne sera pas entendu de témoins » lorsqu'on disposera de preuves « matérielles ou morales ».

Janvier 1794 : quatre mille huit cents détenus. En juillet : sept mille. Du 1^{er} juin au 27 juillet, mille trois cents suspects furent guillotins⁹². Durant l'hiver de 1793, les « noyades » de Nantes firent plus de cinq mille victimes. Le 12 octobre, la Convention décréta que la ville de Lyon serait rasée, et qu'on construirait sur ses ruines la « Ville Affranchie ». Deux mille personnes y furent massacrées sur les quais de la Saône. Dévastant la Vendée depuis le début de l'année, les colonnes infernales y ont tué plus de cent mille personnes et détruit 20 % des habitations. « La clémence est atroce et l'indulgence un parricide » expliquera Couthon⁹³.

Or, contrairement à la pieuse justification qu'en a enseignée l'historiographie républicaine⁹⁴, « la grande Terreur gouvernementale et robespierriste du printemps 94 coupe ses têtes alors que la situation militaire est redressée »⁹⁵, « après la chute des "factions", alors que la Vendée a été écrasée et qu'aucune armée étrangère ne menace plus le terrain national et les conquêtes de la Révolution »⁹⁶. Ainsi que l'avait fort justement discerné Edgar Quinet⁹⁷, la Terreur ne fut donc pas une réaction de légitime dé-

- Ceux qui auront provoqué le rétablissement de la royauté, ou cherché 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 ou des armées, ou dans toute autre fonction militaire, entretenu des intelligences avec les ennemis de la République, travaillé à empêcher les approvisionnements ou le service des armées.

- Ceux qui auront cherché à empêcher les approvisionnements de Paris, ou à causer la disette dans la République.

- Ceux qui auront secondé les projets des ennemis de la France, soit en favorisant la retraite et l'impunité des conspirateurs de l'aristocratie, soit en persécutant et calomniant le patriotisme, soit en corrompant les mandataires 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 cherché à égarer l'opinion et à empêcher l'instruction du peuple, à dépraver les mœurs et à corrompre la conscience publique, à altérer l'énergie et la pureté des principes révolutionnaires et républicains, ou à en arrêter les progrès... »

Comme le dirent F. Furet et D. Richet, « la définition des ennemis de la liberté est tellement lâche qu'elle permet d'englober n'importe qui. » (*op. cit.*, p. 248).

⁹¹ « Article 16 — La loi donne pour défenseurs aux patriotes calomniés des jurés patriotes ; elle n'en accorde point aux conspirateurs. » Voir J.-D. Bredin, *op. cit.*, p. 303 ; et J. Massin, *op. cit.*, p. 263.

⁹² Cf. F. Furet et D. Richet, *op. cit.*, p. 248.

⁹³ Cité par J.-D. Bredin, *op. cit.*, p. 302.

⁹⁴ Sur cette « théorie des circonstances » constamment évoquée pour expliquer la Terreur et en absoudre la Révolution, voir F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard « Folio », 1978, pp. 103-105, 114-115, 202.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 105.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 115. Voir également p. 202.

⁹⁷ Cf. E. Quinet, *La Révolution* (1869), nouv. éd. Paris, Belin, 1987, p. 497 et s.

fense, dans une situation désespérée, quand il n'y avait plus d'autre moyen que le pire ; mais bien une entreprise idéologique⁹⁸ de régénération et de purification, suscitée par le fanatisme d'une nouvelle religion. Or, elle aussi avait maintenant son Inquisition. Elle aussi traquait les hérétiques⁹⁹ et supprimait les infidèles. Comme pour d'autres religions, « le sang qu'elle verse a une puissance rédemptrice »¹⁰⁰. La boucle était bouclée. Une nouvelle religion venait de naître, celle de la raison. Au nom des nouveaux dogmes de la nouvelle Église, un nouveau clergé évangélisait à nouveau, prêchait un nouveau messianisme¹⁰¹, à nouveau appelait aux croisades¹⁰², pourchassait ses dissidents, et dressait ses bûchers.

À ma connaissance, Tocqueville fut le premier à discerner que la Révolution française, cet immense et prodigieux accomplissement des lumières, « est une révolution politique qui a opéré à la manière et qui a pris en quelque chose l'aspect d'une révolution religieuse »¹⁰³. De même que le christianisme reconnaissait l'humanité tout entière comme appelée à s'unifier et à se reconnaître en lui, de même aussi cette Révolution éclairée se donnait tout naturellement pour tâche l'unification et la libération de tous les peuples. Où qu'il fût, tout homme n'avait-il pas désormais deux patries : la sienne et la

⁹⁸ Aussi est-ce bien cette « idéologie révolutionnaire » que F. Furet considère « à l'origine de la guerre et de la Terreur » (*op. cit.*, p. 127). Cf. aussi p. 249 : « la violence et le radicalisme politique sont inscrits précisément dans l'idéologie eschatologique de l'avant et de l'après, de l'ancien et du nouveau, qui caractérise le projet révolutionnaire. »

⁹⁹ La comparaison ne vient-elle sous la plume des historiens que par antonomase, comme une simple figure de style ? Elle nous paraît pourtant significative. Évoquant l'atmosphère de la Terreur, c'est aux guerres de religion que se réfèrent par leur expression F. Furet et D. Richet : « dans les milieux des sans-culottes le désir d'une nouvelle Saint-Barthélémy est fréquemment exprimé. » (*op. cit.*, p. 233). D'ailleurs, c'est aux « guerres de religion du XVIe siècle » que F. Furet se réfère, très explicitement cette fois, pour expliquer le « terrain culturel » sur lequel va se développer « l'idéologie révolutionnaire », avec son « eschatologie laïque » (*Penser la Révolution française*, p. 90), et son « credo manichéen » (p. 93). De même évoquera-t-il la tyrannie du Social comme « religion de la Révolution française et du XIXe siècle » (p. 274), ou encore comme « valeur-substitut de la transcendance divine » (p. 276), comme une véritable « divinité de remplacement » (*ibidem*).

¹⁰⁰ F. Furet, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, art. « la Terreur ».

¹⁰¹ Cf. p. ex. Mona Ozouf, *L'Homme régénéré*, Paris, 1989, p. 153 : « Comme la religion, la Révolution française apporte sa promesse inouïe d'un monde neuf pour un homme renouvelé. »

¹⁰² Ce « messianisme jacobin » et « la guerre idéologique » qui s'ensuit sont évoqués par F. Furet dans *Penser la Révolution française*, p. 253.

¹⁰³ A. de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution* (1856), livre I, chap. III, nouv. éd. Paris, Gallimard, t. I, p. 88. Voir p. ex. p. 87 : « Fouillez toutes les annales de l'histoire, vous ne trouverez pas une seule révolution politique qui ait eu ce même caractère : vous ne le retrouverez que dans certaines révolutions religieuses. Aussi c'est à des révolutions religieuses qu'il faut comparer la révolution française, si l'on veut se faire comprendre à l'aide de l'analogie. » Et p. 89 : « La révolution française a opéré, par rapport à ce monde, précisément de la même manière que les révolutions religieuses agissent en vue de l'autre... Comme elle avait l'air de tendre à la régénération du genre humain plus encore qu'à la réforme de la France, elle a allumé une passion que, jusque-là, les révolutions politiques les plus violentes n'avaient jamais pu produire... Par là elle a pu prendre cet air de révolution religieuse qui a tant épouvanté les contemporains ; ou plutôt elle est devenue elle-même une sorte de religion nouvelle... ».

République française ? Pour comprendre cette idéologie d'un messianisme allègre et libérateur, idyllique et anticlérical, il suffit de voir comment Stendhal relate, dès les premières lignes de *La Chartreuse de Parme*, l'entrée des Français à Milan ¹⁰⁴. Comme la conquête du Nouveau Monde par l'Espagne s'accompagnait d'une évangélisation par l'Église, ainsi n'était-ce donc pas le feu, la sujétion et la misère qu'apportaient en Europe les armées de la République, mais les lumières, la liberté et la joie. Comme au nom du christianisme on avait naguère expulsé d'Espagne les arabes et les juifs, c'étaient les aristocrates, les bourgeois ¹⁰⁵, les prêtres réfractaires dont la nouvelle religion s'appliquait maintenant à purifier la nouvelle humanité. Évangélisant elle aussi, cette religion des lumières ne pouvait qu'être animée d'un tout semblable prosélytisme ¹⁰⁶. Comme le christianisme, elle aussi allait inaugurer une ère nouvelle ¹⁰⁷. Elle aurait donc un nouveau calendrier ¹⁰⁸, avec ses fêtes ¹⁰⁹, ses cérémonies, sa liturgie ¹¹⁰. Elle avait ses prophètes et ses apôtres. Elle aurait ses martyrs ¹¹¹ et ses saints.

¹⁰⁴ Cf. Stendhal, *La Chartreuse de Parme*, chap. I : « Il y avait loin de ces mœurs efféminées aux émotions profondes que donna l'arrivée imprévue de l'armée française. Bientôt surgirent des mœurs nouvelles et passionnées. Un peuple entier s'aperçut, le 15 mai 1796, que tout ce qu'il avait respecté jusque-là était souverainement ridicule et quelquefois odieux. Le départ du dernier régiment de l'Autriche marqua la chute des idées anciennes : exposer sa vie devint à la mode ; on vit que pour être heureux après des siècles de sensations affadissantes, il fallait aimer la patrie d'un amour réel et chercher les actions héroïques. On était plongé dans une nuit profonde par la continuation du despotisme jaloux de Charles-Quint et de Philippe II ; on renversa leurs statues, et tout à coup l'on se trouva inondé de lumière... La masse de bonheur et de plaisir qui fit irruption en Lombardie avec ces Français si pauvres fut telle que les prêtres seuls et quelques nobles s'aperçurent de la lourdeur de cette contribution de six millions, qui, bientôt, fut suivie de beaucoup d'autres. »

¹⁰⁵ C'est ainsi, par exemple, qu'à la veille du 2 juin 1793, Robespierre dénonce ces nouveaux privilégiés devenus par conséquent les nouveaux « ennemis du peuple », les bourgeois : « D'où vient le mal ? Des bourgeois » (F. Furet et D. Richet, *op. cit.*, p. 222).

¹⁰⁶ Cf. Tocqueville, *op. cit.*, p. 88 : « Une révolution politique qui inspire le prosélytisme, qu'on prêche aussi ardemment aux étrangers qu'on l'accomplit avec passion chez soi ; considérez quel nouveau spectacle ! Parmi toutes les choses inconnues que la révolution française a montrées au monde, celle-ci est assurément la plus nouvelle. »

¹⁰⁷ Aussi F. Furet évoque-t-il « l'idéologie eschatologique de l'avant et de l'après, de l'ancien et du nouveau, qui caractérise le projet révolutionnaire » (*op. cit.*, p. 249).

¹⁰⁸ Cf. F. Furet et D. Richet, *op. cit.*, p. 235 : « Le 6 octobre 1793, sur proposition de Romme, la Convention remplace l'ère chrétienne par l'ère révolutionnaire : l'an I de la liberté commencerait avec la République, le 22 septembre 1792. Le 24, Fabre d'Églantine fait adopter une réorganisation complète du calendrier... La terminologie bucolique choisie par le poète recouvre une intention antichrétienne affirmée : "Les prêtres avaient assigné à chaque jour de l'année la commémoration d'un prétendu saint ; ce catalogue ne présentait ni utilité ni méthode ; il était le répertoire du mensonge, de la duperie, du charlatanisme". »

¹⁰⁹ Le 18 floréal an II (7 mai 1794), Robespierre avait fait adopter par la Convention le décret instituant une religion civile. Les articles 4, 5, 6, 7 et 13 en prévoyaient très précisément les fêtes. J. Massin en reproduit le texte, *op. cit.*, p. 255 et 256. Il évoque à cette occasion comme une « grande liturgie nationale la fête de la fédération en 90, celle des Suisses de Chateaufvieux en 92, de l'anniversaire du 10 août en 93, plus récemment de l'anniversaire de l'exécution de Louis Capet... ». Sur ce thème, voir Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire*, Paris, 1976, particulièrement le chapitre V., p. 125-148.

¹¹⁰ Cf. Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire*, p. 322-326.

¹¹¹ Cf. p. ex. *ibidem*, p. 215 : « Dès la fin de juillet 93, une fête civique a lieu pour "élever un autel au cœur de l'incorruptible Marat" » ; et p. 236 : « Le culte des martyrs, de la [p. 243-272]

Une si surprenante symétrie pose le problème de comprendre comment la philosophie des lumières a pu s'objectiver, se réaliser, se manifester, s'accomplir dans une religion de la raison. Qu'au nom de la raison et des lumières on ait voulu en finir avec le christianisme, mais pour lui substituer une nouvelle religion, la preuve en est dans le fait qu'un siècle plus tard Péguy en était réduit à réclamer, à s'insurger, à dénoncer les prétentions d'une « Église de la raison »¹¹² à imposer elle aussi ses billets de confession, son catéchisme et sa cléricature. Le problème peut donc s'énoncer ainsi : comment les réquisitions de la raison contre le totalitarisme clérical ont-elles pu en arriver à justifier un cléralisme totalitaire de la raison ? Alors que la philosophie des lumières avait pu se définir par sa revendication de tolérance, comment a-t-elle pu inspirer la plus intolérante inquisition ? Tout simplement et plus radicalement : y a-t-il une déraison de la raison ?

* *
*

Du *Traité sur la tolérance* de 1763 à la loi des suspects de 1793, nous venons en effet de caractériser deux moments qui sont aussi comme deux versants¹¹³ de la raison. Dans une étude récente, Dominique Terré a remarquablement caractérisé ce « processus *autoreverse* », cette « structure contradictoire »¹¹⁴, cette originaire et naturelle « ambivalence »¹¹⁵, par lesquels la tolérance se change spontanément en intolérance. Il me semble que nous avons affaire à un tout semblable processus dans le fascinant paradoxe que nous examinons. Dans ce cas, il va de soi que l'explication n'en pourrait être ni proprement historique, ni même sociologique. À peine la pourrait-on dire psychologique. Elle serait conceptuelle.

triade formée de Marat, Lepeletier, Chalier, emprunte au culte catholique ses processions, sa pompe, ses cortèges ; dans les églises transformées en temples de la Raison, les effigies des martyrs remplacent celles des saints et font appel aux mêmes forces irrationnelles. Tout se passe comme si, condamné par des bourgeois matérialistes, le vieux fond religieux des masses trouvait ainsi la possibilité d'un transfert.»

¹¹² Cf. Charles Péguy, « De la raison », *Cahiers de la quinzaine*, 5 décembre 1901, in *Œuvres en prose, 1898-1908*, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1959, p. 408-409 : « Il fallait une insanité inouïe pour oser instituer le culte de la déesse Raison. Et si l'on peut excuser une insanité dans un temps d'affolement, déclarons-le haut : la froide répétition politique de cette insanité constitue l'indice le plus grave d'incohérence ou de démence, de déraison. Non la raison ne procède pas par la voie du culte. Non la raison ne veut pas d'autels. Non la raison ne veut pas de prêtres... La raison ne veut aucune Église. Il ne peut pas, il ne doit pas y avoir d'Église de la raison. Les pratiques cérémonielles, cultuelles et rituelles sont totalement étrangères à l'honnêteté de la raison... Il n'y a pas de clergé de la raison. Nous n'avons pas renoncé, nous n'avons pas dénoncé les religions d'hier pour annoncer la religion de demain, pour prêcher quelque religion nouvelle... »

¹¹³ Mona Ozouf évoque de même « les deux versants, libéral et antilibéral, de la Révolution française » (*L'Homme régénéré*, p. 154).

¹¹⁴ Cf. Dominique Terré, « Les brûleurs de loups », in *Revue des deux mondes*, Paris, nov.-déc. 1999, p. 258

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 259.

Je la soumets donc ici à la critique comme une hypothèse, qu'une autre analyse philosophique serait peut-être capable d'infirmer, mais qu'aucun fait d'archive ne suffirait à réfuter. Sans grande originalité philosophique, cette hypothèse postule qu'il y a une vie et une spontanéité des concepts, irréductibles à l'occurrence et à la diversité des circonstances, et qui constituent l'expérience de la pensée. Si elle avait chance d'être vraie, les trente années qui séparent Voltaire de Robespierre ne feraient qu'exprimer ce passage de la tolérance à l'intolérance, non comme « une déviation malheureuse »¹¹⁶, mais comme une amphibolie de la raison. Pour manifester qu'en parût la contradiction, elle serait inévitable. Sauf à espérer, aussi inexplicable et miraculeux que l'amour, le consentement effusif de chacun à l'ordre ou au désordre social, une telle amphibolie mettrait la philosophie politique au rouet.

L'expression historique de ces deux moments de la raison suffit en effet à en caractériser les deux attitudes apparemment opposées.

Dans un premier moment nous avons vu la raison prendre la défense de la liberté de conscience et du libre examen. Considérant les droits de l'homme aussi universels qu'imprescriptibles, elle comptait la tolérance, la liberté d'opinion et d'expression comme le premier d'entre eux. Ainsi était-elle nécessairement conduite à proclamer et à défendre le droit inaliénable des individus contre les institutions.

Dans un second moment, tout au contraire, c'est le droit des individus, leurs propres inclinations, leur propre spontanéité, que nous l'avons vu récuser face à la toute-puissance de la volonté générale et de l'État. Triomphante, la raison était devenue totalitaire.

Comment le comprendre ?

S'éprouvant dans la certitude d'être toute réalité, le propre de la raison est de s'éprouver comme fondatrice. Pour elle, comme pour Descartes, fonder c'est commencer, et commencer c'est avoir fait table rase. Tocqueville le remarque : un des traits les plus caractéristiques de la philosophie des lumières en avait été la frénésie réformatrice¹¹⁷.

¹¹⁶ Cf. Thibaudeau, *Mémoires*, Paris 1824, t. I, p. 57-58. Cité par F. Furet, *op. cit.*, p. 117 : « La Terreur de 93 ne fut pas une conséquence nécessaire de la Révolution, elle en fut une déviation malheureuse. » Par combien de « déviations » n'avons-nous depuis entendu expliquer la Terreur qui a suivi tant de révolutions ?

¹¹⁷ Cf. A. de Tocqueville, *op. cit.*, livre III, chap. III, t. I, p. 212-214. Il est saisissant de voir comment Tocqueville décrit ce totalitarisme de la raison, ce « despotisme démocratique » que la philosophie des lumières ambitionnait de pouvoir mettre en œuvre. Le siècle qui vient de s'écouler nous fait reconnaître à ce texte une lucidité aussi tragique que prophétique. Voir particulièrement p. 212-213 : « L'État, suivant les économistes, n'a pas uniquement à commander à la nation, mais à le façonner d'une certaine manière ; c'est à lui de former l'esprit des citoyens suivant un certain modèle qu'il s'est proposé à l'avance ; son devoir est de le remplir de certaines idées et de fournir à leur cœur certains sentiments qu'il juge nécessaires. En réalité, il n'y a pas de limites à ses droits ni de bornes à ce qu'il peut faire ; il ne réforme pas seulement les hommes, il les transforme ; il ne tiendrait peut-être qu'à lui d'en faire d'autres ! "L'État fait des hommes tout ce qu'il veut", dit Bodeau. Ce mot résume toutes les théories.

Cet immense pouvoir social que les économistes imaginent n'est pas seulement plus grand qu'aucun de ceux qu'ils ont sous les yeux ; il en diffère encore par l'origine et le caractère. Il ne découle pas directement de Dieu ; il ne se rattache point à la tradition ; il est impersonnel : il ne s'appelle plus le roi, mais l'État ; il n'est pas l'héritage d'une famille ; il est [p. 243-272]

Bien avant que La Révolution n'éclatât, tous les projets qu'elle avait si rationnellement et déraisonnablement formés supposaient en effet qu'on eût commencé par supprimer tout ce qui existait. Comme la nature avant que l'agronomie ne l'eût remodelée et n'en eût rationalisé la culture, la société qui était issue des forces aveugles de l'histoire étouffait l'humanité sous ses incohérences. Les lumières allaient refonder et refaçonner tout cela. Ainsi est-il saisissant d'observer, lorsqu'on lit par exemple le *Code de la nature* de Morelly (1755), avec quelle simplicité il envisage de gommer toute particularité : « toute puissance et droits illimités de l'État, communauté des biens, égalité absolue, uniformité en toutes choses, régularité mécanique dans tous les mouvements des individus », et finalement « absorption complète de la personnalité des citoyens dans le corps social »¹¹⁸. Comme si l'universalité de la règle ne pouvait s'exercer que par la suppression de toute particularité, toute propriété est abolie « et celui qui tentera de la rétablir sera renfermé pour toute sa vie comme un fou furieux et ennemi de l'humanité... Toutes les productions seront amassées dans des magasins publics... Les villes seront bâties sur le même plan ; tous les édifices à l'usage des particuliers seront semblables... À cinq ans tous les enfants seront enlevés à leurs familles et élevés en commun, d'une façon uniforme... »¹¹⁹. Lorsque Tocqueville évoque l'universalité abstraite de ces projets, sa mémoire est encore tout obsédée des souvenirs de 1848. De là l'impression pour lui saisissante d'un télescopage de l'histoire : « ce livre vous paraît écrit d'hier : il date de cent ans. » Une chose cependant est plus saisissante encore : c'est qu'aussi éloignés de Tocqueville que Tocqueville l'était de Morelly, nous aussi lisons ces textes écrits il y a deux cent cinquante ans, bien moins comme s'ils chevauchaient les chimères de la raison, que s'ils relataient des faits dont nous fûmes contemporains. Nous ne sommes pas même sûrs qu'ils aient achevé de s'accomplir aujourd'hui.

Jamais autant qu'en ce demi-siècle des lumières qui s'étend de 1748 à 1796 ne furent imaginés de projets si divers pour réformer la société, organiser la production, rénover l'architecture, repenser l'urbanisme, préparer une toute nouvelle vie dans des villes toutes neuves pour des hommes nouveaux¹²⁰. Toutefois, comme si la rationalité de la

le produit et le représentant de tous, et doit faire plier le droit de chacun sous la volonté de tous.

Cette forme particulière de la tyrannie qu'on nomme le despotisme démocratique, dont le Moyen Âge n'avait pas eu l'idée, leur est déjà familière. Plus de hiérarchie dans la société, plus de classes marquées, plus de rangs fixes ; un peuple composé d'individus semblables et entièrement égaux, cette masse confuse reconnue pour le seul souverain légitime, mais soigneusement privée de toutes les facultés qui pourraient lui permettre de diriger et même de surveiller le gouvernement. Au-dessus d'elle un mandataire unique, chargé de tout faire en son nom sans la consulter. Pour contrôler celui-ci une raison publique sans organes...

Ne trouvant autour d'eux rien qui leur paraisse conforme à cet idéal, ils vont le chercher au fond de l'Asie. Je n'exagère pas en affirmant qu'il n'y en a pas un qui n'ait fait dans quelque partie de ses écrits l'éloge emphatique de la Chine... »

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 214.

¹¹⁹ *Ibidem*. Il est assez remarquable qu'on puisse reconnaître une grande partie de ce programme dans le rapport « sur la théorie du gouvernement démocratique » que Billaud-Varenne présentera au Comité de salut public le 20 avril 1794 : « Saisissez l'homme dès sa naissance pour le conduire à la vertu... ». Ce discours est cité par J.-D. Bredin, *op. cit.*, p. 301-302.

¹²⁰ Voir Mona Ozouf, « La Révolution française et la formation de l'homme nouveau », in *L'Homme régénéré*, Paris, 1989.

société était incompatible avec l'initiative et la liberté des individus, aucun de ces systèmes ne laissait de place à l'exercice d'aucune spontanéité ni d'aucune particularité.

Mais aurait-il pu en être autrement ? N'est-il pas dans la nature de la raison de tenir pour irrationnel tout ce qu'elle ne règle pas, n'administre pas, ou qu'elle n'a pas prévu ? Aussi avons-nous vu Morelly considérer comme dépourvu de raison (« un fou furieux ») ou comme rebelle à toute raison (« un ennemi de l'humanité ») quiconque résisterait à son système. Les décrets de la politique des lumières étant fondés sur les prescriptions de la morale ¹²¹ comme ces dernières sur la raison, ne devaient-ils pas être d'autant plus spontanément et universellement obéis qu'ils exprimaient l'universel ? Réciproquement, toute particularité qui échappait ou résistait à cette universalité ne pouvait donc être qu'égoïste ¹²², intéressée, dissidente, et « ennemie du genre humain ». Comme on avait comparé l'Église à une robe sans couture, la République se présentait comme un tout qui ne peut pas être une somme. Aussi s'annonçait-elle comme une et indivisible. Pour elle toute particularité ne pouvait donc apparaître que comme une division, toute division comme une faction, et toute faction comme la tentative d'une minorité pour se soustraire à la volonté générale et pour la dominer. Plaider pour la particularité, ce ne pouvait donc être que subrepticement comploter contre le souverain (la volonté nationale). Égoïste, intéressé, scissionnaire, tout complot ne pouvait qu'être aristocratique et tyrannique dans son essence.

Puisqu'il est entendu que la raison ne peut entrer en conflit avec elle-même, la politique des lumières ne pouvait que soupçonner tout désaccord d'être une subversion. Car toute opposition est pour elle une contradiction, et la moindre contradiction sa ruine. Aussi Saint-Just ne faisait-il qu'exprimer ce tout naturel, inévitable et spontané totalitarisme de la raison lorsqu'il disait que « ce qui constitue la République, c'est la destruction totale de ce qui lui est opposé » ¹²³, comme Couthon déclarant « qu'il s'agit moins de châtier les ennemis de la patrie que de les anéantir » ¹²⁴. Étant à la fois l'Un et le Tout, la République des lumières ne peut en effet affirmer la transcendance de sa rationalité que par la négation de toutes les négations.

¹²¹ Voir p. ex. le « Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention » présenté par Robespierre le 17 pluviôse an II (5 février 1794) : « 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... L'âme de la politique est la vertu... Dans le système de la Révolution française ce qui est immoral est impolitique, ce qui est corrupteur est contre-révolutionnaire. » Cité par J.-D. Bredin, *op. cit.*, p. 288.

¹²² De même que, chez Kant, le libre choix de l'amour propre et de l'égoïsme, cet originaire consentement au mal, a toujours précédé toute délibération ou toute hésitation sur ce qu'il est bien de faire, ainsi est-ce toujours pour Robespierre « l'abjection du moi personnel » qui sépare les individus de la volonté générale, c'est-à-dire qui inspire à quelques hommes de se séparer de l'humanité. Dans leur cœur, ils en sont donc déjà devenus les ennemis. Voir son discours du 17 pluviôse an II : « 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. » (Bredin, *op. cit.*, p. 288).

¹²³ Cité dans J.-D. Bredin, *op. cit.*, p. 297.

¹²⁴ Rapport à la Convention du 22 prairial an II sur la simplification et l'accélération des procédures du Tribunal révolutionnaire. Cité par J. Massin, *op. cit.*, p. 263.

Car l'ordre de la rationalité est celui de l'alternative. Dans cette solidarité des contradictoires c'est par nature que le tiers est toujours exclu : tout ce qui n'est pas vrai est faux ; comme tout ce qui n'est pas moral est immoral ; ou comme tout ce qui n'est pas juste est injuste ¹²⁵. Entre le bien et le mal, il n'y a donc pas de négociation, de transaction, ni de synthèse possibles. Céder, c'est se renier. Mais s'agissant de la raison, se renier c'est se nier. Pour elle, l'incrédule, la tolérance est suicidaire. Entre la raison et ses protagonistes, comme entre la lumière et les ténèbres, c'est une seule et même chose de les définir et de comprendre que chacune n'existe que par la mort de l'autre. C'est exactement ce qu'exprime la radicalité du discours robespierriste : « partout où il s'établit une ligne de démarcation ; partout où il se prononce une division, là il y a quelque chose qui tient au salut de la patrie. Il n'est pas naturel qu'il y ait une séparation entre les hommes également épris de l'amour du bien public... » ¹²⁶. Dès lors, puisque les partisans de la vertu ne peuvent avoir entre eux le moindre dissentiment, toute opposition qui se produit au sein de la Convention y manifeste les menées d'un autre parti que celui de la justice : celui du mal et de la corruption ¹²⁷.

Tant que sévissait le régime de l'obscurantisme, de la superstition, du fanatisme et des privilèges, l'honneur de la raison avait été de soulever contre lui un parti des lumières. La vérité s'humiliait jusqu'à demander à l'erreur la permission d'exister. La justice demandait à l'injustice non de céder la place, mais de lui en concéder une toute petite. S'il y eut alors deux partis, ce fut pour qu'il y en eût un de la tolérance.

Mais tout cela est changé. Avec l'infâme et les aristocrates, on en a presque fini d'un coup. Maintenant que triomphent les lumières, il n'y a donc plus qu'un seul parti possible : celui de la vérité, de la justice et de la vertu. Cette tolérance qu'il revendiquait naguère pour la vérité et pour la liberté, serait-il tolérable qu'il la consentît maintenant à l'erreur et à la tyrannie ? L'argument de la symétrie a aussi peu de pertinence logique que de validité morale. Sous le prétexte d'avoir naguère imploré « pitié pour l'innocence ! », faudrait-il donc crier aujourd'hui « pitié pour le crime » ?

On peut être tenté de poser la question en termes d'équité, de réciprocité, de déontologie. Elle se poserait alors ainsi : cette tolérance qui nous a permis de survivre lorsque l'arbitraire et l'injustifiable étaient au pouvoir, faut-il qu'elle leur permette de nous étrangler maintenant que nous y sommes ? Après tout, des parlementaires pourraient entre eux débattre cette question, en tant qu'ils ne représentent qu'eux-mêmes et leur club. Sportivement, ils pourraient être tentés de laisser à l'éloquence de la minorité une

¹²⁵ À diverses reprises F. Furet montre comment cette logique binaire s'exerce tout au long de la Révolution. Cf. p. ex. *op. cit.*, p. 110, où il évoque « ce monde à deux dimensions où n'existent que le patriotisme et la trahison, le peuple et les complots des aristocrates » ; p. 113, où il observe que, « comme la Révolution elle-même, Robespierre ne connaît que des bons et des méchants, des patriotes et des coupables » ; et encore p. 266, où les descriptions de la conscience révolutionnaire par Cochin font apparaître combien, pour tous les protagonistes, « le conflit global est perçu comme un combat entre les bons et les méchants. »

¹²⁶ Cf. J. Massin, *op. cit.*, p. 265.

¹²⁷ C'est ce que proclame Robespierre avec la dernière netteté dans son intervention du 24 prairial an II, pour appuyer le rapport de Couthon sur « le perfectionnement » du Tribunal révolutionnaire : « du moment que la probité, la justice, les mœurs sont mises à l'ordre du jour ; du moment que chaque membre de cette Assemblée veut se dévouer pour la patrie, *il ne peut y avoir que deux partis dans la Convention : les bons et les méchants*, les patriotes et les contre-révolutionnaires hypocrites. » Voir J. Massin, *op. cit.*, p. 266.

chance de regagner la majorité. Ce faisant, ils se comporteraient au Parlement selon le code qui régit leur club de bridge ou de tennis où un adversaire est toujours en même temps un partenaire. Mais rien que l'imagination d'une telle libéralité est interdite à des représentants du peuple. Car il y va de son existence, de sa dignité, en même temps que de la justice et de la vérité. Robespierre l'avait fort bien discerné : autre chose est la connivence parlementaire, toujours plus ou moins tolérante, et autre chose l'intransigeance de la justice et de la vérité, aussi intolérantes par nature que par devoir.

De Voltaire à Robespierre, du parti de la tolérance à l'intolérance du parti unique, il ne s'agit donc pas de quelque palinodie, d'une « déviation », ni d'une « maladie infantile » de la rationalité politique, mais bien d'un seul et même mouvement, d'une seule et même exigence, d'une seule et même propagation des lumières, en des situations différentes et à des moments différents. C'est pourquoi il s'agit d'une amphibolie. Tantôt la raison avait à vaincre un milieu réfractaire : en revendiquant la tolérance, elle demandait à l'erreur un droit de coexistence pour la vérité. Tantôt la raison est triomphante : son intolérance est tout simplement alors celle de la vérité.

Parce que le propre de l'erreur est de n'être qu'une opinion fautive, la raison peut bien lui demander de tolérer la vérité comme une autre opinion. Mais parce que le propre de la vérité est d'exclure l'erreur en même temps qu'elle la dissipe, elle ne peut pas plus la tolérer qu'elle ne peut coexister avec elle. Il y a entre ces deux attitudes la même différence qu'on reconnaît en logique entre des contraires (qui sont certes différents mais qui ne s'excluent pas, comme le bleu *et* le jaune) et des contradictoires (comme la présence *ou* l'absence, le vrai *ou* le faux, etc., dont chacun est exclusif de l'autre).

Entre la tolérance et l'intolérance, cette ambivalence de la raison n'exprime pas seulement des attitudes logiques différentes face à des situations historiques différentes. Elle manifeste aussi une sorte d'amphibolie entre la subjectivité de la raison pensante et l'objectivité de la rationalité pensée.

D'une part, parce que je ne peux pas raisonner autrement que par moi-même¹²⁸, l'exercice même de la raison suppose le libre examen. C'est donc pour elle une seule et même chose de s'exercer et de revendiquer la liberté de conscience et la liberté d'expression comme indispensables à sa nature, et par conséquent comme des droits aussi naturels qu'imprescriptibles. Ainsi est-elle spontanément conduite à revendiquer la tolérance comme le premier d'entre eux.

Par ailleurs, étant donné que tout homme qui raisonne le fait comme n'importe quel autre, la raison est en chacun comme le mystère de son humanité. Elle est le sceau de l'universel dans le particulier. En tant qu'il raisonne, chacun est tous les autres. Sans cela, comment eut-il jamais été possible que chaque particulier reconnût en lui-même les réquisitions de la volonté générale ? Inscrivant en lui les canons d'une législation universelle, la raison fonde le droit de chaque homme à légiférer pour l'humanité tout entière. Et en effet, quel homme serait jamais digne d'être député, s'il ne suffisait pour l'être d'être un homme ?

Mais, d'autre part, tout comme elle découvre l'universalité du vrai, la raison s'éprouve elle aussi comme universelle. En même temps qu'elle s'accomplit dans la découverte de la vérité, cette vérité s'impose à elle comme nécessaire. C'est d'ailleurs ce qui fonde l'autorité de la raison : elle est la seule à s'imposer à tous sans contraindre

¹²⁸ Cf. Kant, *Qu'est-ce que les lumières ?*, Ak. VIII, 35-36.

personne. En tant qu'être raisonnable et, à ce seul titre, comme citoyen de l'humanité universelle, chacun s'éprouve en effet d'autant plus accompli, et par conséquent d'autant plus libre, qu'il s'y reconnaît plus soumis. S'imposant en chaque conscience comme la réflexivité du vrai, l'expérience de la raison s'en fait donc aussi reconnaître comme le service de l'universel. Ainsi, de la même façon que la raison pratique prend chez Kant la forme catégorique du commandement, de même ne peut-elle que se faire intolérante dans la politique de Rousseau et de Robespierre. Car cette intolérance est bien moins la leur que celle de la vertu et de la vérité.

Il nous suffira de résumer cette description pour caractériser aussitôt les termes de cette amphibolie de la raison.

D'une part, instance de l'universel dans le particulier, la raison autorise chaque homme à parler au nom de l'humanité. Dans ce monde de la raison, *chaque partie exprime le tout*. Aussi la philosophie des lumières reconnaissait-elle à chaque personne la même dignité qu'à l'humanité tout entière. C'est en quoi elle est une philosophie du respect.

D'autre part, le propre de la vérité est de se découvrir à la raison comme *un tout sans parties*. Par une conséquence toute nécessaire, de même que la volonté générale n'exprime d'aucune façon la somme des volontés particulières, de même la République des lumières devait-elle considérer toute résistance ou même toute hésitation comme une dissidence, toute dissidence comme une faction, toute faction comme une sédition, et toute sédition comme une sécession.

* *
*

Parce que toute réalité sublunaire est un composé, unissant en lui la nécessité d'une forme à la contingence d'une matière, on se rappelle qu'Aristote avait développé, par réalisme, une philosophie de la précarité et une sagesse de l'opportunité. Car rien n'est si absolument pur en ce monde qu'on en puisse faire une science absolue. Toujours quelque infracassable noyau de contingence compromet ce que nous pouvons comprendre de nécessaire en toute chose. Aussi n'y a-t-il science ni vertu qui nous dispensent jamais de ce difficile équilibre entre trop exiger et trop consentir. C'est pourquoi, pour que l'action politique accomplisse la justice qu'elle s'assigne, il ne lui suffit pas de viser juste ; il lui faut encore quelque accointance avec les circonstances, l'art de mettre à profit le bon moment, du discernement, de l'à-propos, un heureux tour de main, la subtilité du doigté. Sans ce consentement et cette adaptation à la substantielle précarité du réel, la (prétendue) vérité est une billevesée, et la (prétendue) vertu une folie. Car quelle vertu y a-t-il à n'être incorruptible qu'en étant criminel ?

Comme si pouvait s'appliquer à Robespierre la critique qu'Aristote avait faite de Platon, les historiens interprètent le 9 thermidor comme « une revanche du social sur l'idéologie »¹²⁹, comme une redécouverte de « l'indépendance et de l'inertie du social » par rapport à « l'idéologie terroriste »¹³⁰. La force des choses aurait un peu brutalement rappelé aux idéologues qu'ils peuvent la méconnaître mais non la

¹²⁹ Cf. F. Furet, *op. cit.*, p. 123.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 116.

supprimer. Du même coup, c'est le surnolon, le metaxuv, qui reprennent le dessus : « l'à-peu-près des moyens et des fins »¹³¹, « la pesanteur prosaïque »¹³² des petites manigances et des grands profits : en un mot « la Révolution des intérêts »¹³³. Disparus les incorruptibles, finie la terreur, était venue l'heure des Ouvrard, des Barras, des Colot, des Tallien. Le pouvoir, le vol et l'impunité : enfin la liberté !

Les lecteurs de Balzac, de Stendhal, de Tocqueville, et des petits journaux, savent que nous n'avons depuis cessé de défendre, de restaurer, et surtout de célébrer cette précieuse liberté.

En voici la politique au rouet.

L'ancien sémaphore de Socoa
64500 Ciboure

¹³¹ *Ibidem*, p. 116.

¹³² *Ibidem*, p. 123.

¹³³ *Ibidem*, p. 124. Cf. aussi F. Furet et D. Richet, *La Révolution française*, p. 456 : « La chute de Robespierre a facilité le rétablissement de l'anarchie libérale dans une économie restée exsangue ; la liberté retrouvée est aussi celle des affaires. »