

JACQUES
JULLIARD

Les Gauches
françaises

1762-2012

Histoire
et politique



Champs histoire

Extrait de la publication

JACQUES JULLIARD

Les Gauches françaises

Ce livre est la première synthèse sur les gauches françaises, du XVIII^e siècle à nos jours, des philosophes des Lumières à François Hollande. Il montre ce que la gauche a retenu de chaque période historique : l'idée de progrès du XVIII^e siècle finissant, les droits de l'Homme de la Révolution, le parlementarisme de la monarchie censitaire, le suffrage universel de 1848, la laïcité de la III^e République, la civilisation du travail du Front populaire, la patience du pouvoir de François Mitterrand. Pour finir, il distingue quatre gauches : libérale, jacobine, collectiviste, libertaire.

Cette édition au format de poche de l'œuvre magistrale de Jacques Julliard reproduit intégralement l'édition originale, à l'exception des portraits croisés des hommes politiques, qui scandaient le récit, et qui feront l'objet d'une édition ultérieure.

Les Gauches françaises fera date pour ses analyses brillantes et novatrices de notre histoire politique et intellectuelle, et a déjà été couronné de nombreux prix, dont le prix Jean Zay, le prix de l'Œuvre politique de l'année 2012 et le grand prix Gobert 2013 de l'Académie française.

Jacques Julliard, historien, ancien directeur délégué de la rédaction du *Nouvel Observateur*, éditorialiste à *Marianne*, est l'auteur de nombreux ouvrages de référence, sur le syndicalisme révolutionnaire et les cultures politiques. Pour la collection Café Voltaire, il a signé *Le Malheur français* et *La Reine du monde, essai sur la démocratie d'opinion* (Prix du livre politique 2008).

En couverture: Illustration originale d'après
une photo © Lawrence Manning/Corbis.

Flammarion

LES GAUCHES FRANÇAISES
(1762-2012)

Histoire et politique
tome 1

DU MÊME AUTEUR

- Pour repartir du pied gauche*, Flammarion-Libération, 2010.
- La Reine du monde : essai sur la démocratie d'opinion*, Flammarion, 2008 ; Champs, 2009.
- Le Choix de Pascal : entretiens avec Benoît Chantre*, Desclée de Brouwer, 2003 ; Flammarion, Champs, 2008.
- L'Argent, Dieu et le diable : Péguy, Bernanos, Claudel face au monde moderne*, Flammarion, 2008.
- Le Malheur français*, Flammarion, 2005.
- Que sont les grands hommes devenus ? : essai sur la démocratie charismatique*, Saint-Simon, 2004 ; Perrin, 2010.
- Rupture dans la civilisation : le révélateur irakien*, Gallimard, 2003.
- Dictionnaire des intellectuels français : les personnes, les lieux, les moments* (dir. avec Michel Winock), Seuil, 2002.
- La mort du roi : autour de François Mitterrand. Essai d'ethnographie comparée* (dir.), Gallimard, 1999.
- La Faute aux élites*, Gallimard, 1997 ; 1999.
- L'Année des fantômes : journal 1997*, Grasset, 1998.
- Pour la Bosnie*, Seuil, 1996.
- La Droite et la Gauche* (avec Claude Imbert), Robert Laffont, 1995 ; LGF, 1995.
- L'Année des dupes : journal 1995*, Seuil, 1996.
- Ce fascisme qui vient...*, Seuil, 1994.
- Chroniques du septième jour*, Seuil, 1991.
- L'État et les conflits* (dir.), Seuil, 1990.
- Le Génie de la liberté*, Seuil, 1990.
- La République du centre, la fin de l'exception française* (avec François Furet et Pierre Rosanvallon), Calmann-Lévy, 1988.
- Autonomie ouvrière : études sur le syndicalisme d'action directe*, Seuil, 1988.
- « La Ville, lieu politique », dans *Histoire de la France urbaine*, tome V : *La Ville aujourd'hui*, Seuil, 1985 ; 2001.
- La Faute à Rousseau : essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*, Seuil, 1985.
- Le Monde de Beuve-Méry ou Le métier d'Alceste* (avec Jean-Noël Jeanne-ney), Seuil, 1979.
- Contre la politique professionnelle*, Seuil, 1977.
- La CFDT aujourd'hui* (avec Edmond Maire), Seuil, 1975.
- Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Seuil, 1971 ; 1985.
- La Quatrième République*, Calmann-Lévy, 1968.
- Clemenceau briseur de grèves*, Julliard, Archives, 1965.

Jacques JULLIARD

LES GAUCHES
FRANÇAISES (1762-2012)

Histoire et politique

Cet ouvrage a été publié avec le concours
du Centre national du livre.

Champs histoire

« On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la politique. Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la politique. »

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*.

Note de l'éditeur

Ceci est l'édition au format de poche de l'œuvre magistrale de Jacques Julliard, *Les Gauches françaises, 1762-2012 : Histoire, politique et imaginaire*, couronnée de plusieurs prix, parmi lesquels le prix Jean Zay, le prix de l'Œuvre politique de l'année 2012.

On trouvera ici la reproduction intégrale de l'édition originale (2012). Seuls en ont été extraits les portraits croisés des principaux hommes politiques, qui scandent le récit, et qui feront l'objet, en 2014, d'une édition à part, augmentée de nouveaux portraits, ainsi que du texte intégral de l'anthologie parue conjointement, *La Gauche par les textes, 1762-2012*, par Jacques Julliard et Grégoire Franconie.

Les deux volumes de l'édition de poche paraîtront donc sous le titre unique : *Les Gauches françaises, 1762-2012*

1– *Histoire et politique*

2– *Figures et paroles.*

Introduction

GAUCHE ET DROITE, LE PROBLÈME

Gauche et droite sont, pour le sens commun, des notions évidentes dont la signification ne cesse pourtant de se dérober quand on cherche à l'approfondir. Au point que l'on est tenté de leur appliquer la célèbre formule de saint Augustin à propos du temps : quand on ne me demande pas ce qu'est le temps, je sais parfaitement ce que c'est. Mais si l'on me le demande, je ne le sais plus. Gauche et droite seraient-elles au champ politique ce que le temps et l'espace sont au champ cognitif, des formes pures et a priori de la sensibilité politique, connaissables seulement à travers les phénomènes qu'elles nous révèlent, mais transcendantes par rapport à ces phénomènes eux-mêmes ? Longtemps, la majorité des Français l'ont cru. De même que dans notre corps et dans nos membres, nous sommes droitiers ou gauchers, c'est-à-dire neurologiquement *latéralisés*, nous serions dès la naissance *de droite* ou *de gauche* dans nos options, c'est-à-dire politiquement latéralisés en vertu de notre hérédité, de notre environnement familial, de notre milieu social et des influences qui s'exercent sur nous.

D'autres au contraire nient qu'il s'agisse de catégories universelles et exclusives l'une de l'autre. Ils pensent que ce sont là des choix arbitraires des individus. Ainsi José Ortega y Gasset à propos du *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* de Benjamin Constant : « Être de gauche ou être de droite, c'est choisir une des innombrables manières qui s'offrent à

l'homme d'être un imbécile ; toutes deux, en effet, sont des formes d'hémiplégie morale ¹. »

Des catégories universelles ?

Mais pour la plupart, ce sont des catégories universelles du champ politique et peut-être au-delà, puisque l'on a soutenu qu'il y a une droite et une gauche en esthétique, en religion, et même au dire des Soviétiques de l'ère Lyssenko, en psychologie ou en biologie...

Certes, contre cette tendance à l'universalisation de deux catégories essentielles du monde politique français, on remarquera qu'elles n'existent pas comme telles dans bon nombre de pays, et que là où elles existent, c'est souvent à l'imitation explicite de la France, qui tout au long du XIX^e siècle a exporté son modèle à travers le monde. Sans doute. Mais la France n'a jamais eu le monopole de la bipolarité politique : Tories et Whigs en Angleterre, c'est-à-dire conservateurs et libéraux ; républicains et démocrates aux États-Unis, malgré leurs changements de forme et de périmètre ; parti *blanco* et parti *colorado* en Uruguay ; mais aussi parti sénatorial et parti de la plèbe à Rome ; *popolo grasso* et *popolo minuto* dans la Florence du XV^e siècle, ne désignent-ils pas, malgré les différences, des formes politiques comparables au bilatéralisme français ?

On notera, dans la distribution gauche-droite, l'importance des couleurs qui les désignent ². Si un peu partout – et pas seulement en France – le blanc sert à désigner la droite, la gauche, elle, est symbolisée par des couleurs variables : tantôt le bleu, tantôt le rouge. Les bleus de Vendée (de la couleur de l'uniforme des soldats envoyés de Paris) deviennent bientôt des rouges. Le changement n'est pas sans

1. Cité par Jean-Claude Casanova dans *Autour de Montaigne*, Le Festin, 2012, p. 64.

2. Michel Pastoureau, *Bleu, histoire d'une couleur*, Seuil, 2002.

importance : dans la symbolique des couleurs, le bleu est résolument politique, tandis que d'emblée, le rouge revêt une connotation sociale. Et s'il faut suivre Maurice Agulhon¹ pour qui il existe en réalité trois grands partis en France, la droite, la gauche, et la révolution, sans qu'il soit possible de confondre ces deux dernières, alors, on sera tenté de dire qu'il existe en France un parti bleu, un parti blanc et un parti rouge... Mais il s'agit là d'une rationalisation a posteriori. Dans les faits, en dehors des périodes chaudes (juin 1848, Commune de Paris en 1871) la gauche réformatrice et la gauche révolutionnaire font cause commune.

S'il en est ainsi, et quel que soit le nombre des partis à un moment donné, il existerait, inscrit dans l'univers politique comme dans les sensibilités individuelles, un bipartisme politique. Ce bipartisme constituerait même l'invariant fondamental qui, sans abolir les diverses variables, les relativise et les transcende. C'est pourquoi, plus que dans les structures de la politique, c'est dans celles de l'être humain lui-même, voire dans celles de son inconscient, qu'il faudrait aller chercher les racines du phénomène. Fernand Braudel avait opéré la distinction entre le temps court, celui de l'événement, le temps moyen, celui des structures économiques et sociales, le temps long, celui des structures mentales. À ce compte, le politique, au même titre que le religieux, appartient au temps long, à ce temps quasi immobile et pour ainsi dire intemporel où, à l'abri des entreprises de la raison comme des accidents de la conjoncture, se tapissent les certitudes immémoriales de la croyance. Dans le schéma braudélien, la politique est ainsi écartelée entre le temps court, celui de la poussière de l'événement et de l'écume des jours, qui recouvre comme une fine couche d'insignifiance notre

1. Maurice Agulhon, « Qu'est-ce que la gauche ? », *Histoire vagabonde*, tome III : *La Politique en France d'hier à aujourd'hui*, Gallimard, 1996, p. 268-284.

vie quotidienne, et le temps long, qui est comme le conservateur des hypothèques qui pèsent sur notre moi fondamental. Écartelées ainsi, aux deux bouts de notre temporalité, entre l'éphémère et l'immuable, entre *la* politique et *le* politique, les catégories de gauche et de droite recouvriraient tout le champ de l'expérience humaine, de la plus subie, la plus héritée, jusqu'à la plus volontaire.

D'où viennent les opinions ?

Qu'est-ce donc que la politique ? Le point aveugle où s'exerce sur moi, sans que j'en aie conscience, le poids écrasant du passé historique, cette masse d'expériences accumulées à travers les siècles, de préjugés, de traditions familiales ou nationales, d'accidents individuels qui finissent par confluer dans ce que l'on appelle une opinion, ou bien au contraire ce champ dégagé d'où ma raison, appuyée sur mes jugements moraux, part pour se donner carrière ? La politique est-elle le lieu de ma dépendance ou le champ de ma liberté ? Les choses sont moins assurées qu'on ne le croit.

Toute ma vie, je me suis posé la même question, à laquelle je n'ai jamais su donner de réponse satisfaisante : d'où viennent nos opinions ? J'ai consulté les œuvres des philosophes, les articles des sociologues, les causeries des politologues. Je n'ai jamais trouvé qu'un amas d'hypothèses plus ou moins fondées, plus ou moins étayées, qu'une fois sorti de la fascination du modèle, un quart d'heure de réflexion me suffisait à révoquer en doute.

Pourquoi deux hommes issus du même milieu social, ayant reçu la même instruction, exerçant la même profession et recevant le même salaire votent-ils de façon différente, voire opposée ? Le plus souvent, la raison, l'explication, ou bien, pour être plus prudent, « l'antécédent le moins substituable », comme disait notre maître Ernest Labrousse, se trouve être la tradition familiale. L'adhésion à une tendance

politique exprimerait donc moins un choix personnel que l'appartenance à une certaine lignée, déterminée d'abord par des facteurs naturels et biologiques, moins une affiliation qu'une filiation, pour employer l'heureuse distinction d'Edgar Morin¹. L'opinion libre n'existerait pas, elle ne serait qu'un luxe d'intellectuel ou la bizarrerie d'un déraciné. « Vous devez voter, monsieur, avec votre famille, et non avec vos opinions, comme un aventurier », déclarait superbement un lord anglais à son fils. L'un est issu d'une famille de gauche, l'autre d'une famille de droite ? Nous voilà bien avancés. Nous voilà renvoyés, en guise d'explication, au mystère même de la chose que nous voulions expliquer. Au « mystère même des personnalités individuelles », comme finit par dire, à bout d'arguments, André Siegfried, dans un des livres qui s'est avancé le plus loin dans la tentative d'explication causalisante des attitudes politiques, je fais allusion, bien entendu, au célèbre *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la Troisième République*. Quel est l'apprenti en sociologie politique qui n'a pas commencé par être ébloui par des corrélations célèbres ? Celle que Max Weber établit entre l'éthique protestante, en réalité calviniste, et l'esprit du capitalisme ; celle qu'André Siegfried établit entre les comportements électoraux et l'habitat : l'habitat dispersé des régions granitiques où l'eau est abondante favoriserait l'influence du seigneur, tandis que l'habitat groupé des régions calcaires où l'eau est rare favoriserait la communauté villageoise et donc la gauche. Ô joie de la cause enfin trouvée ! Ivresse de l'explication unique et du déterminisme triomphant ! Vous êtes la jubilation du sociologue et l'orgasme du chercheur !

Le malheur est que, dans les deux cas considérés, le taux de corrélation, quand on l'examine de près, ne dépasse guère

1. Edgar Morin, *Commune en France : la métamorphose de Plodémet*, Fayard, 1967, p. 182.

0,50. Autrement dit, qu'il existe à peu près autant d'exceptions que de cas obéissant à la règle, et que le hasard donne des résultats statistiques à peu près aussi satisfaisants que l'hypothèse. Non que celle-ci soit fautive ou inutile. Mais le nombre de cas où elle est contrebattue par des influences contraires est considérable. Il est surtout imprévisible.

J'ai animé pendant deux ans, aux côtés de François Furet, à l'École des hautes études en sciences sociales, un séminaire de recherches dont l'idée initiale revenait à Jacques Ozouf. Sous le nom de *Rouges et Blancs*, il se proposait d'examiner dans le cas de l'Ouest vendéen, bientôt étendu à d'autres régions de France, quels étaient les antécédents lointains des votes pour les rouges et pour les blancs, autrement dit pour la gauche et pour la droite. L'hypothèse principale était qu'à la campagne, là où la multiplicité des déterminismes sociologiques n'a pas effacé la trace initiale, la cause des comportements politiques – l'antécédent le moins substituable de Labrousse – était la pratique religieuse, et qu'au contraire, dans les villes, là où le brassage social et le blanchiment des influences originelles par les feux croisés du présent sont poussés le plus loin, cet antécédent est constitué par la situation économique-sociale de l'individu. L'hypothèse est assez satisfaisante pour l'historien qui est heureux et estime avoir répondu à sa vocation chaque fois qu'il fait reculer d'un siècle ou deux l'explication d'un problème. Que l'atavisme des croyances religieuses détermine encore largement la permanence des croyances politiques, même dans un pays largement déchristianisé comme la France, n'est guère douteux. Oui, mais d'où viennent les croyances religieuses ?

Autre exemple. Je suis originaire d'un village du Haut-Bugey, nommé Brénod en souvenir, paraît-il, du chef gaulois Brennus, à moins que la racine gauloise celtique *bren* ne désigne... quelques marécages, situés non loin de là. À quatre kilomètres se trouve le village de Champdor, d'où Aragon a tiré Champdargent dans *Les Voyageurs de l'impériale*. Ces deux villages connaissaient la même structure

agraire : des petits paysans parcellaires, qui se partageaient entre l'élevage et l'exploitation de la forêt, avant que la « fin des paysans » et une nouvelle colonisation, faite de résidents secondaires lyonnais, ne viennent modifier profondément la population. Pourquoi le premier a-t-il voté massivement à droite¹ pendant tout le siècle écoulé, alors que le second votait non moins massivement à gauche ? Ce n'est pas le social-économique, autrement dit le marxisme, qui nous tirera d'affaire : il n'y a pas en ce domaine de différences significatives d'un village à l'autre. Toutefois le premier se caractérise, jusqu'à une date récente, par une forte pratique religieuse, alors que dans le second, elle fut, de mémoire de villageois, presque nulle. Nouveau mystère. Pour en proposer une explication plausible, il faut remonter, bien avant l'institution du suffrage universel, jusqu'au bas Moyen Âge, qui voit les paysans de Brénod soumis à l'autorité des moines de l'abbaye de Meyriat, dans la forêt voisine, tandis que ceux de Champdor dépendent de l'autorité du châtelain laïque, dont le château est encore présent au centre du village. Dans les deux cas, la part d'héritage à demi inconscient dans les choix politiques de ces hommes et de ces femmes, persuadés d'exercer en toute connaissance de cause leur libre arbitre, face à des problèmes qui n'ont rien à voir avec ceux des moines de Meyriat et du châtelain de Champdor, cette part est considérable. On dira qu'il ne s'agit ni plus ni moins que de l'application de ces règles sociologiques dégagées par Durkheim, qui veulent que les explications statistiques du comportement des acteurs, telles que les envisage la sociologie, n'aient rien à voir avec les motivations individuelles, telles qu'elles sont vécues par ces mêmes acteurs.

Soit. Je peux avoir le sentiment de poser un acte libre, tout en sachant que cet acte individuel prend place à l'intérieur d'une série statistique explicable par des facteurs totalement extérieurs à mes propres raisons. La preuve de ma

1. Sauf, je ne saurais le dissimuler, lorsque l'un de mes ancêtres, tous républicains radicaux, se portait candidat. Mystère des personnalités individuelles...

liberté, c'est que je peux parfaitement, par jeu, par raison individuelle, et même par besoin de détraquer les déterminismes qui enserrent ma liberté, inverser ma décision, faire le contraire de ce que le sociologue attend de moi. Mais la preuve du caractère surdéterminé de ma situation, c'est que le sociologue pourra sans peine avoir raison de mes fougades individuelles et les insérer dans une série statistique plus large, où elles trouveront une place assignée.

Qu'est-ce à dire ? Que les notions de droite et de gauche, qui s'expriment dans nos démocraties policées par ce que les politologues appellent des conduites faibles – le vote est une conduite faible par rapport à d'autres actes politiques comme la grève, la manifestation, la révolution –, sont en bout de ligne l'expression atténuée d'idées et de sentiments beaucoup plus forts, qui engagent la personnalité tout entière avec son histoire, sa condition, et pour ainsi dire son patrimoine génétique. Mesurer l'adhésion à la droite ou à la gauche des individus à travers cet acte symbolique qu'est le vote se justifie par la commodité méthodologique inhérente à toute conduite mesurable ; mais à condition de savoir qu'elle engage bien davantage. Le sociologue des religions sait bien que mesurer l'intensité de la croyance religieuse à travers des pratiques – comme par exemple l'assistance à la messe ou la communion annuelle – n'est qu'un pis-aller et qu'il ne faut pas confondre l'instrument de mesure avec la chose mesurée. De même l'historien ou le sociologue de la politique doit s'efforcer d'appréhender à travers les expressions organisées de la démocratie représentative une réalité anthropologique qui les excède de toutes parts.

Un anachronisme ?

Parler de la gauche au XVIII^e siècle, ou même dans les trois premiers quarts du XIX^e, c'est traiter d'un sujet qui n'existe pas encore, ou en tout cas qui n'est pas appréhendé

comme tel par les contemporains. Non que le mot soit absent du vocabulaire politique. Mais comme l'ont montré des auteurs comme Marcel Gauchet¹ ou Marc Crapez², il ne s'applique guère depuis la Révolution qu'à l'univers parlementaire, et ce n'est que progressivement que son usage s'est étendu à la population tout entière. Cela ne signifie pas qu'il fût absent de celle-ci. Si François Goguel, dans un livre classique³, a préféré les mots d'« ordre » ou de « mouvement » au diptyque classique droite-gauche, il n'a fait qu'en confirmer la réalité profonde. Qu'une réalité politique pré-existe aux mots qui permettraient de la désigner ne saurait surprendre l'historien, pour qui il est des anachronismes légitimes et d'autres qui ne le sont pas. Parler du chemin de fer au XVIII^e siècle, du cinéma sous Napoléon III relèverait évidemment de pures erreurs factuelles sans aucune justification. En revanche, lorsque Jacques Le Goff intitule un de ses livres *Les Intellectuels au Moyen Âge*⁴, il sait très bien qu'il désigne ces catégories de clercs par un vocable qui n'existe pas alors, mais qui a le mérite d'attirer l'attention sur l'existence de la fonction. Il arrive, en sens inverse, que le mot préexiste à la fonction telle que nous l'entendons aujourd'hui : ainsi, l'« opinion publique » du XVIII^e siècle, à une époque antérieure à la démocratie et à l'instruction généralisée, ne prend en compte que les classes privilégiées, alors qu'elle s'entend aujourd'hui de la population tout entière. Il est donc naturel qu'à propos de la gauche et de

1. Marcel Gauchet : « La droite et la gauche », dans Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, vol. III : *Les France*, 1 : *Conflits et partages*, Gallimard, 1992, p. 394-467.

2. Marc Crapez, *Naissance de la gauche*, Michalon, 1998, et « De quand date le clivage droite/gauche en France ? », *Revue française de science politique*, février 1998, repris dans « Droite/Gauche ? », *Krisis*, n° 31, mai 2009, p. 28-63.

3. François Goguel, *La Politique des partis sous la III^e République*, Seuil, 1946.

4. Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Seuil, 1957.

la droite, on voit au XIX^e siècle, jusqu'à l'affirmation du suffrage universel sous la III^e République, le mot s'appliquer presque exclusivement aux couches sociales « utiles », c'est-à-dire actives : celles qui sont représentées au Parlement dans le cadre du suffrage censitaire. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de gauche et de droite dans l'ensemble de la population ; mais ces notions n'y sont pas désignées comme telles. Faut-il pour autant les ignorer ?

Une illusion ?

Souvent, ceux qui soulignent justement cet anachronisme vont plus loin et prétendent que la division canonique de la société politique en deux camps repose elle-même sur une erreur. Ce qu'ils ont en tête, c'est que la société française – peut-être même toute société – relève d'un schéma tripartite. Mais il n'y a pas entente sur la nature de ce tiers parti. Pour les uns, il se nomme le centre ; pour les autres il se nomme la Révolution. Tout ce que l'on peut concéder à l'argumentation « centriste », c'est qu'il existe en effet, dans toutes les grandes démocraties occidentales, un groupe résiduel pour refuser la dichotomie droite-gauche, qui se situe généralement au centre de l'échiquier politique. Mais ce groupe est toujours minoritaire et, comme tel, obligé de basculer au moment de gouverner vers l'un des camps, généralement celui de la droite. De la même façon qu'il exista quelque temps, entre la Deuxième Internationale (sociale-démocrate) et la Troisième Internationale (bolchevique), un groupe refusant de choisir qu'on désignait généralement comme l'Internationale 2 ½, il existe en effet entre la gauche et la droite un centrisme 2 ½ qui ne peut vivre qu'à l'ombre des deux grands pôles qu'il entend tantôt abolir tantôt réconcilier.

Pour les tenants du centrisme, il y a donc depuis la Révolution française une sorte de tiers parti qui vient contredire

la division manichéenne de la société entre droite et gauche, ou l'ordre et le mouvement. Pour Jean-Pierre Rioux¹, les monarchiens (Mounier) puis le « triumvirat » avec Barnave ont représenté ce tiers parti. Sous la monarchie censitaire, de Guizot à Benjamin Constant en passant parfois par Chateaubriand, il existe, entre la réaction et la Terreur, l'aspiration à un gouvernement de « juste milieu ». Sous la III^e République, Gambetta, Ferry, Waldeck-Rousseau, Herriot, Briand, Poincaré prolongent ce même état d'esprit. Il n'est pas à ses yeux jusqu'à de Gaulle qui, en refusant de se réclamer de la droite comme de la gauche, ne participe de cette mentalité. Sans compter Valéry Giscard d'Estaing qui distinguait, socialement et politiquement, un groupe central représentant « deux Français sur trois ».

Sous cette forme, le centrisme n'est rien d'autre que le grand parti des honnêtes gens qui, transcendant les clivages sociaux et politiques, aspire à un gouvernement « équilibré » et modéré. Une telle conception confond deux choses différentes, voire opposées : le gouvernement *au* centre et le gouvernement *par* le centre. Quand Giscard déclare que « la France veut être gouvernée au centre », il énonce une banalité : tous les gouvernements, quelle que soit leur nature, s'efforcent d'occuper sur l'échiquier politique une position centrale qui leur assure la plus grande stabilité possible. Ainsi Robespierre occupait sous la Terreur une position centrale entre la droite de Danton et la gauche de Hébert. De même, sous la Révolution russe, Staline s'installa au centre, avec sur son flanc droit la « droite » de Boukharine et sur l'autre, la « gauche » de Zinoviev. Pour autant, peut-on dire que Robespierre ou Staline aient été des centristes ? Le centrisme positionnel, b.a.-ba de la stratégie politique, n'a rien à voir avec le centrisme idéologique. Autrement dit, toute communauté aspire à être gouvernée par le centre. Les faux

1. Jean-Pierre Rioux, *Les Centristes, de Mirabeau à Bayrou*, Fayard, 2011.

« centristes » de Jean-Pierre Rioux avaient d'ailleurs jusqu'à la guerre de 1914 pour devise « pas d'ennemis à gauche ! ».

Quant au centre comme famille politique, il est toujours minoritaire. Les « doctrinaires », tels Guizot ou Rémusat, estimaient que cette position faisait d'eux un parti d'appoint et d'équilibre : il ne faut pas confondre le fléau de la balance avec les deux plateaux.

L'autre façon de récuser le bipartisme fondamental de la vie politique, c'est celle qui affirme que le tiers parti ne se nomme pas « centre », mais « révolution ». Telle est la position de Maurice Agulhon – bien que l'ensemble de son œuvre d'historien, notamment ses travaux sur 1848, présuppose une alliance à géométrie variable, mais bien réelle, entre la bourgeoisie progressiste (la « gauche ») et le peuple (la « révolution »). C'est aussi le point de vue de Marc Crapez, déjà cité, et plus encore Jean-Claude Michéa¹. Pour ce dernier, jusqu'au « compromis historique » passé à l'occasion de l'affaire Dreyfus entre la bourgeoisie progressiste et le mouvement ouvrier et socialiste, ce dernier vivait à l'écart des conflits internes à la bourgeoisie et restait sur son Aventin politique. La gauche globale, la gauche œcuménique, la gauche supraclassique ne se serait imposée comme concept unificateur qu'au XX^e siècle.

La vérité, je le crains, est exactement inverse. Qu'est-ce en effet que la Révolution française, sinon, dès le XVIII^e siècle, le « compromis » historique entre la bourgeoisie progressiste et les couches populaires des campagnes et des villes ? Compromis conflictuel, sans doute, comme en témoignent les sanglantes luttes intestines au sein du camp de la Révolution, mais compromis qui se reconstitue obstinément après

1. Jean-Claude Michéa, *Le Complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Flammarion, 2011. Voir aussi l'approbation apportée à ses thèses par le meilleur représentant d'une droite populaire et conservatrice comme Alain de Benoist, « Le socialisme contre la gauche », *Éléments*, n° 142, janvier-mars 2012, p. 49-57.

chaque guerre civile interne, comme les journées de juin 1848 et la Commune. Qu'est-ce donc que la III^e République naissante, sinon le renouvellement solennel et durable du compromis entre les diverses couches de la bourgeoisie progressiste – y compris les couches sociales nouvelles de Léon Gambetta – et le peuple des paysans et des ouvriers ? Chaque fois du reste que la République bourgeoise de gauche est menacée, le peuple se dresse pour la protéger, comme en 1899, à la fin de l'affaire Dreyfus, contre les menées factieuses. C'est ce qu'avait compris Jaurès qui opposait à la lutte des classes à l'allemande l'alliance du peuple et de la gauche bourgeoise à la française, faisant obligation à cette dernière de pousser la logique républicaine jusqu'au socialisme. Mystification ? Peut-être, et il ne manque pas de dirigeants ouvriers d'origine libertaire pour la dénoncer vivement au sein du syndicalisme d'action directe. Mais dans les profondeurs de la société française, notamment en province, la connivence est réelle. En vérité le mystère de la coexistence entre la dissidence anarcho-syndicaliste de Griffuelhes et la synthèse républicano-socialiste de Jaurès existe dans la conscience de chaque prolétaire. C'est le même qui rêve de la grève générale du premier et de la social-démocratie du second. C'est seulement au sein des élites dirigeantes que le clivage est net, et d'ailleurs provisoire. En revanche, c'est au XX^e siècle, avec la constitution du communisme en société fermée, en marge de la République bourgeoise, que la gauche s'est profondément divisée et que, selon le mot de Guy Mollet, les communistes ne sont pas à gauche, mais à l'Est.

Les thèses de Jean-Claude Michéa ont l'immense mérite de faire toute sa part à la culture séparatiste au sein de la gauche et de montrer le solide môle de résistance qu'elle constitue par rapport à une gauche bourgeoise phagocytée par l'idéologie libérale. Il existe à cet égard, en termes de relation peuple-bourgeoisie, un étrange chiasme franco-allemand. En Allemagne, les ouvriers ont été depuis Bismarck

socialement intégrés, mais sont restés tenus politiquement à l'écart. En France, c'est exactement l'inverse : ils ont été politiquement intégrés et socialement tenus à l'écart. On ne saurait donc comprendre les étranges figures de ballet dont l'ensemble constitue l'histoire de la gauche si l'on néglige la tension permanente entre son unité politique et sa diversité sociale.

C'est pourquoi, en dépit des inflexions introduites par les critiques du bipartisme, celui-ci demeure le fait politique fondamental et constitue la colonne vertébrale de ce livre.

Pour conclure sur ce point, faisons une convention. Nous poserons comme postulat que la gauche est parvenue à son complet développement historique dans le dernier quart du XIX^e siècle, quand elle s'est donné un nom, des références, une doctrine, un début d'organisation et qu'elle a distribué ses forces entre diverses composantes, stables et distinctes. Un tel choix n'implique aucun jugement de valeur : il repose sur le constat que la gauche des années 1890-1910 a acquis une pleine conscience d'elle-même. Et que cette maturité la met provisoirement à l'abri des formes de dégénérescence et de division qu'elle connaîtra ultérieurement, avec le vieillissement de l'idée républicaine et l'irruption de la révolution bolchevique dans le paysage politique intérieur. Ce zénith de la III^e République commençante correspond au moment où cette gauche se cherche des ancêtres dans les époques antérieures, notamment dans celle des Lumières et dans celle des révolutions de 1789 et de 1793, mais aussi de 1848, voire, pour une partie de ses membres, dans la Commune de 1871. Nous avons donc pris le parti de considérer, dans toutes les périodes qui vont de l'ère des Lumières à la III^e République, les idées, les hommes et les événements qui ont contribué à l'élaboration de la pensée de gauche et qui ont été revendiqués comme tels par la gauche dans sa phase zénithale. L'inventaire rétrospectif opéré par la gauche, ou mieux par les gauches de la fin du XIX^e siècle, nous servira donc de fil directeur.

On ne manquera pas de critiquer ce parti pris. On m'accusera de téléologisme ; ou bien, à l'inverse, on me reprochera de n'avoir pas su m'y tenir. J'accepte, d'avance, ce second reproche, imputable à mes insuffisances ; mais je récusé le premier car ce parti est le seul qui donne au sujet sa cohérence, tout en respectant la diversité de son développement au cours de l'histoire.

Ainsi, il serait absurde, en l'absence du concept de gauche, d'identifier celle-ci avec l'idéologie des Lumières. On va d'ailleurs insister longuement sur ce qui les distingue. Il est en revanche incontestable que la gauche de la III^e République a opéré un tri sélectif dans ce patrimoine et s'en est approprié une partie, de sorte qu'il est absurde de dire que les Lumières sont de gauche, mais qu'il est légitime de soutenir que la gauche est le parti des Lumières. Dans la formation des idéologies politiques, mais aussi philosophiques, religieuses ou artistiques, le choix des ancêtres est un moment capital, et la captation de l'héritage une figure imposée. Renan l'a fort bien montré à propos de la nation : « La nation, comme l'individu, est l'aboutissement d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements. Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime ; les ancêtres nous ont fait ce que nous sommes¹. »

Trois définitions

La gauche, donc : faut-il partir d'une définition a priori, ou au contraire, attendre la fin du parcours pour la proposer ? Les deux, bien entendu. Comment en effet aborder un sujet en feignant de l'ignorer complètement ? Il faut bien au chercheur une idée préconçue, une sorte de morale provisoire. Inversement, comment l'auteur, s'il est historien,

1. « Qu'est-ce qu'une nation ? », conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882, dans Ernest Renan, *Œuvres complètes*, tome I, Calmann-Lévy, 1947, p. 904.

peut-il éviter de se laisser démentir par son enquête ? Partons donc de trois définitions, quitte à les voir évoluer en cours de route.

1- La gauche est née de la rencontre de deux grandes idées, l'idée de progrès, l'idée de justice. La première est un produit de la raison judéo-chrétienne, qui s'est incarnée dans l'esprit scientifique, auquel les Lumières du XVIII^e siècle et surtout l'*Encyclopédie* ont donné un nouvel élan, grâce à son prolongement pratique : la technique. La seconde idée est le fruit d'un sentiment que l'on peut dire éternel, dont le mouvement ouvrier naissant, victime d'une société profondément inégalitaire, a fait au XIX^e siècle une exigence fondamentale : le sentiment de justice.

Ôtez l'une ou l'autre de ces deux idées, et il ne reste rien de ce que l'on appelle la gauche. Sans le progrès, elle n'est plus qu'une entreprise de bienfaisance, incapable de s'attaquer aux causes de l'injustice. Sans la justice, elle se réduit à un lobby technocratique, qui fait une confiance aveugle à l'évolution naturelle de la société moderne.

Il fallait que la science s'incarnât dans la technique, et le désir de justice dans le mouvement ouvrier pour que la rencontre eût lieu. Le théâtre de cette rencontre, c'est le XIX^e siècle. Le moment où elle se prépare, plus que la Révolution elle-même, c'est le moment prérévolutionnaire, jalonné de trois livres essentiels, l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772) ; *Du contrat social* de Rousseau (1762) et l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet (1794).

Que dit Condorcet, dans ce livre-testament, qui exprime au plus profond la pensée politique de la gauche jusqu'à une période récente ? D'abord qu'il existe une philosophie de l'Histoire, que celle-ci progresse grâce à des étapes successives, au nombre de dix selon lui. Ce progrès est avant tout celui de l'esprit humain à travers ses diverses manifestations, de la religion et de la politique jusqu'à la science et à la

technique. Ensuite, que ce progrès scientifique, mis en œuvre par la technique, va transformer les conditions sociales d'existence des hommes. Enfin que ce progrès social engendrera à son tour un progrès moral de l'humanité.

Formidable optimisme que celui de Condorcet, alors que la Révolution qu'il a voulue et qu'il a servie s'apprête à le dévorer ! Cet engendrement successif du progrès technique par le progrès scientifique, puis du progrès social par le progrès technique, enfin du progrès moral par le progrès social, c'est très exactement la philosophie de l'Histoire des pères fondateurs de la République, un peu moins d'un siècle plus tard.

Mais bien peu parmi les penseurs sociaux du XIX^e siècle croient que le passage d'une phase à l'autre dans le cheminement du progrès pourra se faire naturellement et sans heurts. Saint-Simon sans doute, à cause d'une foi dans le progrès technique qui déplace les montagnes des contradictions sociales. Mais Marx, qui est à d'autres égards disciple de Condorcet, pense que pour mettre les acquis du progrès technique au service du plus grand nombre, il faudra recourir à la force : celle de ceux qui réclament la justice, c'est-à-dire les prolétaires. C'est en ce sens qu'Auguste Comte avait pu dire que le prolétaire est un philosophe spontané et que le philosophe est un prolétaire systématique. Rejoignant le thème chrétien de l'éminente dignité des pauvres, Marx pense que c'est parce qu'il est dénué de tout que le prolétariat sera l'agent de cette grande arche d'alliance des temps modernes : celle du progrès et de la justice.

C'est pourquoi notre histoire de la gauche commence au XVIII^e siècle, s'épanouit au XIX^e et se prolonge au XX^e. Non sans mal : c'est que, sous le coup de la barbarie totalitaire ainsi que des désillusions de la technique, la foi dans le progrès, qui est le fil directeur de cette histoire, tend à décliner, voire à disparaître à mesure que l'on se rapproche de notre époque.

2- Mais nous n'avons considéré ici que l'aspect socio-scientifique de la question. Cette montée de la philosophie du progrès va de pair avec l'individualisme, celui qui s'affirme avec la Révolution française. La philosophie du progrès s'associe à l'épanouissement politique et moral de l'individu, alors que la doctrine absolutiste de l'Ancien Régime donne la priorité aux valeurs communautaires, celles qui reposent dans la famille, la corporation, la province et l'État lui-même. La « révolution des droits de l'homme » (Marcel Gauchet) est essentiellement une révolution des individus. Ce sont eux et eux seuls qui sont porteurs de droits et qui, à ce titre, constituent la cellule de base de la société. Certes, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 ne prononce pas le mot individu. Mais « l'homme » dont il est question n'y est jamais situé dans un rapport parental, ou dans un contexte social particulier. Ce qui est visé, c'est la partie commune, le substrat identique à tous les êtres humains. Pour que les droits soient égaux et universels, il ne faut pas qu'ils s'appliquent à des humains désignés comme frères et fils, encore moins comme hommes et femmes, bourgeois et paysans, nobles et roturiers, riches et nécessiteux : il n'y a pas d'identité possible entre toutes ces catégories. La Déclaration postule qu'il existe un invariant commun, et que c'est dans cet invariant que réside la condition humaine, dont chacun a sa part et que tous ont en entier. C'est sur ce postulat philosophique qu'est fondée l'égalité car il n'est d'égalité politique envisageable qu'entre des semblables, au sens anthropologique du terme. C'est ce qu'a fortement souligné l'anthropologue Louis Dumont : historiquement, la gauche a eu partie liée à l'individualisme, tandis que la droite est imbue de valeurs sociétales, voire « holistes »¹. La gauche est le camp qui, dès le XVIII^e siècle, a revendiqué ce patrimoine.

1. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, ainsi que « Sur l'idéologie politique française. Une perspective comparative », *Le Débat*, n° 58, janvier-février 1990, p. 128-158.

3- En outre, cet individualisme a partie liée à la démocratie, considérée comme doctrine de la souveraineté du peuple. C'est l'objet même de la Révolution française que l'affirmation de cette souveraineté qui sera longtemps contestée par les partisans du principe monarchique. Lorsque les États généraux se proclament Assemblée nationale, puis Assemblée constituante, ils affirment de façon éclatante un principe nouveau et même, par excellence, le principe des temps nouveaux. Il serait anachronique d'affirmer que le principe de la souveraineté populaire a été imposé par la gauche ; mais c'est en référence à ce principe que la gauche prend corps ; et c'est en s'en réclamant qu'elle s'affirme tout au long du XIX^e siècle.

Parti du progrès, parti de l'individu, parti du peuple : ces trois façons d'envisager la gauche ne sont évidemment pas exclusives les unes des autres ; selon les moments, elles n'ont pas la même vertu discriminante par rapport à la droite. Ainsi, quand la droite s'est résignée prudemment et progressivement à la doctrine de la souveraineté populaire, la gauche n'a pu continuer à en revendiquer le monopole. Il y a même davantage. Quand, vers le milieu du XIX^e siècle, sous la pression montante de la classe ouvrière, la gauche s'est faite sociale et même socialiste, la droite, sans renoncer à ses valeurs communautaires, en a profité pour épouser la cause de l'individu. Ce chassé-croisé est essentiel à l'intelligence de notre sujet, et fait du milieu du XIX^e siècle un grand tournant, une « période axiale », pour parler comme Karl Jaspers et Marcel Gauchet. Cette translation des valeurs d'un camp à l'autre, qui fait parfois penser à la communion des saints dans la théologie catholique, fait toute la difficulté du sujet, mais aussi tout son intérêt comme contribution à l'histoire de l'imaginaire dans la France contemporaine.

Questions de méthode

Un mot enfin sur la méthode. Cette histoire des gauches commence au XVIII^e siècle, parce que c'est alors que les

grands concepts que l'on vient d'évoquer, c'est-à-dire le progrès, l'individualisme, la démocratie commencent à prendre sens.

J'y insiste : si les Lumières ne sont pas la gauche – il s'en faut de beaucoup –, la gauche, tout au long de son histoire postérieure, se réclamera des Lumières.

Je n'ai pas cru pouvoir renoncer à une démarche chronologique, parce que la gauche, telle que nous l'appréhendons aujourd'hui, est le résultat d'une sédimentation continue. Et aussi parce que sa forme et son contenu sont à chaque époque tributaires de sa confrontation avec la droite. Dans cette confrontation souvent violente et même inexpiable, ce ne sont pas les problèmes qui créent le conflit, c'est le plus souvent le conflit qui une fois installé sécrète les problèmes. La culture politique française est d'essence agonistique ; le feu de la controverse est sans cesse à la recherche de nouveaux aliments, *quaerens quem devoret*. Ce primat de la guerre sur la définition des buts de guerre n'a d'ailleurs rien d'une anomalie. On sait que c'est au cours de la Première Guerre mondiale, et non avant, que chacun des deux camps s'est avisé de définir ses objectifs.

Si donc la chronologie s'imposait dans une première partie, ce n'est pas pour autant que l'on a affaire ici à un récit continu. Certaines périodes ont été délibérément traitées par préterition, tels le premier et le second Empire, ou encore les deux guerres mondiales du XX^e siècle. J'ai choisi de mettre l'accent sur les moments forts de cette histoire, correspondant à ce que Soljenitsyne appelle des « nœuds ». C'est ainsi que j'ai distingué le XVIII^e siècle ou le moment philosophique ; 1789 ou le moment révolutionnaire ; la monarchie censitaire ou le moment libéral ; la deuxième moitié du XIX^e siècle ou le moment républicain ; l'avant-1914 ou le moment radical ; l'entre-deux-guerres ou le grand schisme. L'après-1945 fait l'objet in fine d'un traitement à part, parce qu'à partir de ce moment-là, l'identité

de la gauche se fait moins nette, pour conduire aux incertitudes et aux interrogations actuelles.

Mais avant d'en arriver là, on a voulu, dans la deuxième partie de l'ouvrage, réunir de façon synthétique les acquis de cette longue traversée de l'époque contemporaine pour aboutir à une typologie.

Les quatre familles que nous avons distinguées, la gauche libérale, la gauche jacobine, la gauche collectiviste, la gauche libertaire, sans être immuables, ne se confondent pas avec des partis politiques. Plusieurs d'entre elles – on pense ici au libéralisme et au libertarisme – ne relèvent qu'en partie de l'ordre proprement politique. Leur influence ne se mesure pas exclusivement en nombre de suffrages, encore moins d'élus. Elles se sont affirmées à des moments différents de la période envisagée. Mais elles structurent notre univers mental ; elles trouvent des harmoniques à l'intérieur du paysage de la droite elle-même : ce n'est pas une des moins marquantes des particularités de la vie politique que ces correspondances d'un camp à l'autre.

Notre traversée se termine par des interrogations et des incertitudes. Comment pourrait-il en être autrement, si l'on veut bien admettre que la problématique politique issue de la Révolution, qui a durablement sous-tendu le conflit gauche-droite tout au long du XIX^e siècle au XX^e siècle, jusqu'au retour de De Gaulle au pouvoir (1958), est aujourd'hui épuisée ? C'est un fait : les Français ne se combattent plus à propos de la forme du gouvernement, ni de la place de l'Église catholique, ni même du régime social. Derechef, le feu de la controverse a cherché un nouveau combustible. Il l'a trouvé à propos des mœurs, de l'environnement, de l'intervention humanitaire. Le cycle révolutionnaire s'achève ; un nouveau cycle commence où la confrontation entre les hommes se complique d'une confrontation entre les hommes et la nature.

Un dernier mot : il a trait à la position de l'auteur par rapport à son sujet. Par ma famille, par ma formation, par

mes tendances naturelles j'ai toujours appartenu à cette gauche que comme historien, comme journaliste, comme citoyen, j'analyse depuis que je me suis ouvert au monde politique. Je crois pourtant pouvoir dire que je me suis toujours gardé de transformer mes préférences en préjugés. C'est bien le moins que l'on puisse attendre de qui a toujours privilégié l'observation sur l'action. Un homme d'action finit toujours par penser ce qu'il est de son intérêt de penser. Un observateur met son point d'honneur à conserver l'écart, fût-il douloureux, entre le réel et le souhaitable. C'est au lecteur de dire si mon comportement d'historien se montre ici effectivement à la hauteur de mes exigences.

Ce livre ne constitue donc pas une histoire continue de la gauche du milieu du XVIII^e siècle à nos jours. Un tel travail eût dépassé mes forces. Sauf exception, j'ai été plus attentif à la conséquence des événements qu'à leur description détaillée, bien que je n'aie jamais méprisé l'histoire dite événementielle.

Fidèle à mes habitudes de pensée, je n'ai jamais hésité à anticiper sur la suite des événements chaque fois qu'un rapprochement avec la période que j'étudiais me paraissait utile : j'ai toujours trouvé faussement objective la fiction qui incite l'historien à s'attarder sur l'état de la France en 1788 en feignant d'ignorer ce qui allait se passer l'année suivante.

REMERCIEMENTS

C'est un plaisir pour moi de remercier ceux qui m'ont permis de mener à bien cet ouvrage.

Après Pierre Nora qui le premier en a accueilli l'idée, c'est Teresa Cremisi qui a accepté de l'héberger aux éditions Flammarion. Son amitié, sa disponibilité, sa ténacité ont été pour moi le plus indispensable des encouragements. Alice d'Andigné a été une relectrice et une éditrice infiniment précieuse, irremplaçable. Marie-Claude Deville a assumé avec perspicacité la lourde tâche de la dactylographie ; Anavril Wollman et Emma Saudin ont pris une part importante de ce travail minutieux.

Mon ami Christophe Prochasson n'a cessé de m'aider de ses conseils ; et sa relecture du manuscrit m'a permis de corriger quelques-uns de ses défauts. Grégoire Franconie, qui signe avec moi l'anthologie de textes sur la gauche qui accompagne cette étude, m'a donné des avis très utiles.

Enfin je veux associer à ces remerciements mes anciens étudiants de l'École des hautes études en sciences sociales, qui, souvent, ont essuyé les plâtres et ont été mes premiers interlocuteurs.

Première partie

LES GAUCHES DANS L'HISTOIRE
CONTEMPORAINE

I

Le moment philosophique : le XVIII^e siècle

1. L'HÉRITAGE INTELLECTUEL

Contrairement à une idée reçue, le XVIII^e siècle n'est pas le siècle du progrès. Il est trop attaché à la perfection de la nature et à son éternelle sagesse pour l'imaginer sujette à une constante amélioration. Certes, à l'image de tous les mots clés dans lesquels une époque se reconnaît – par exemple « progrès » pour le XIX^e siècle, « peuple » et « démocratie » pour le XX^e –, celui de nature est suffisamment ambigu pour se prêter aux emplois les plus divers et souffrir tous les abus de sens possibles. On n'entreprendra pas ici de faire, même succinctement, l'histoire de ce mot au XVIII^e siècle. Qu'il nous suffise de renvoyer ici au grand livre de Jean Ehrard¹. On en retiendra seulement pour le sujet qui nous occupe que le mot nature a alors, entre autres, un sens polémique : c'est une machine de guerre contre la religion ; tout ce qui est attribué à la nature a été d'abord enlevé au surnaturel. L'étude de la nature, la voix de la nature : toutes ces expressions relèvent d'un mot d'ordre scientifique, voire scientiste ; d'une méthode horizontaliste qui s'oppose directement au verticalisme religieux dans l'étude de l'homme et des phénomènes. Les lois de la nature sont mises en avant pour récuser la loi divine. D'où la forte

1. Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études, SEVPEN, 2 vol., 861 p., 1963. Condensé sous le titre *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, 1970, 446 p.

liaison que la nature du XVIII^e siècle entretient avec la raison. Qui dit nature dit déterminisme. La célèbre définition de Montesquieu, au début de *L'Esprit des lois* : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses », signifie assez qu'à l'âge des Lumières on dit volontiers nature là où, à la fin du XIX^e siècle, on parlera de science expérimentale.

Il n'importe : soulignons ici qu'au XVIII^e siècle la nature est une idée subversive ou, si l'on nous permet cet anachronisme, une idée de gauche. Et cela, dans le domaine des sciences physiques, dans celui des sciences de l'homme, comme dans celui des mœurs : « Elle est partout, elle envahit tout, morale, médecine, religion, science, art et politique ¹. »

Quand un mot est affecté d'une pareille polysémie, il finit par désigner, non plus un objet précis, mais l'esprit d'une époque. De fait même, il en souligne aussi les points aveugles. Comme le dit encore Jean Ehrard, « idée-force du siècle, la nature est aussi une idée frein ». C'est pourquoi le progrès, conséquence même de ce mouvement de l'esprit qui se déplace sous la bannière de la nature – en cela le XIX^e siècle ne fera que prolonger la leçon du XVIII^e –, ce progrès est comme occulté jusqu'à l'extrême fin du siècle, c'est-à-dire jusqu'à l'apparition des écrits de Turgot et de Condorcet. À une exception près : Rousseau, qui comme à l'ordinaire, véhicule dans son œuvre les germes de son dépassement, ou peut-être de son accomplissement.

Rousseau n'est-il pas celui qui, plus que tout autre, a placé la nature sur son piédestal philosophique, qui, dans le deuxième Discours ² consacré à l'inégalité, fait de la « perfectibilité » – néologisme créé par lui ³ – l'une des facultés

1. Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, op. cit., p. 421.

2. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), dans *Œuvres complètes*, tome II, Seuil, « L'intégrale », 1971, p. 203-262.

3. Mais le mot se trouve aussi chez La Metterie, Grimm, le curé Meslier. « Perfectionner » est fréquent chez l'abbé de Saint-Pierre. En 1772,

distinctives de la nature humaine ? À la différence du reste de la création et notamment de l'animal, il est de la nature de l'homme de ne pas être immuable – on est tenté de dire de ne pas être entièrement naturelle¹, puisqu'elle est susceptible de perfectionnement. Alors Rousseau, premier philosophe du progrès en son siècle ? Non pas, car perfectibilité n'est pas synonyme de progrès ; ce dernier mot comporte une connotation morale qui n'est pas dans le premier. Le revers de la perfectibilité, qui fait de l'homme un être en perpétuelle évolution par opposition à l'animal qui atteint presque immédiatement sa perfection, c'est en effet la déchéance pour l'individu, et la décadence pour l'espèce.

« Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive et presque illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire à force de temps de cette condition originaire dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents, que c'est elle qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue tyran de lui-même et de la nature². »

Le même mouvement qui est à la source du mieux est aussi à la source du pire ; et cela aussi bien dans le domaine moral que dans le domaine physique. Il ne servirait à rien, comme on le fait parfois, par pitié envers Rousseau, de tenter de réduire l'ampleur de la contradiction chez un homme qui, selon ses propres termes, a toujours préféré être un homme à paradoxes plutôt qu'un homme à préjugés. Car ces paradoxes sont le fondement de sa fécondité. La catastrophe, au sens propre du terme, qui préside au développement scientifique et technique n'enlève rien aux bienfaits contenus par ailleurs dans ce développement. Le

un médecin, Verdier, publie un *Recueil de mémoires et d'observations sur la perfectibilité de l'homme par les agents physiques et moraux*.

1. Stendhal dira joliment : « Chez les natures emphatiques, l'emphase est naturelle. »

2. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 218.

progrès scientifique et technique, pour employer notre vocabulaire, est source de souffrance, de malheur et de déchéance morale. À l'éternelle question : « progrès ou décadence ? », Rousseau est l'un des rares, peut-être le seul, à répondre d'un seul mouvement : « Mais les deux, bien entendu ! » Il en vient donc à proclamer intrépidement qu'en somme progrès et décadence sont une seule et même chose. C'est pourquoi sa descendance est légion.

« Il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable¹... »

Pas question du reste de revenir en arrière. Qu'il soit une hypothèse historique ou une simple convention philosophique, l'âge d'or, une fois révolu, ne se retrouvera pas. *Natura non facit saltus* : la nature ne fait pas de saut, pas même de saut en arrière. Comme dans la parabole biblique de l'Éden avant la chute – à laquelle il ne peut pas ne pas avoir pensé –, l'âge d'or rousseauiste, fait d'une heureuse ignorance, ne résiste pas à la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire à la connaissance tout court. Il est impossible à l'homme instruit, quand bien même il le désirerait, de redevenir ignorant et de retrouver les bienfaits de la sauvagerie originelle. Nous sommes donc condamnés à subir, bon gré mal gré, les effets tout à la fois bénéfiques et maléfiques de la civilisation ; il ne nous reste qu'à en prendre notre parti, ou mieux d'en tirer parti au maximum.

Ce pessimisme de Rousseau sur l'évolution historique est le plus radical d'un siècle plutôt porté à l'optimisme. Pourtant, il est loin d'être resté isolé. Morelly, l'auteur de la *Basi-liade*, Mably dans une œuvre posthume², ou encore Rétif

1. *Ibid.*, p. 227.

2. Mably, *Du développement, des progrès, et des bornes de la raison*, 1^{re} éd., 1795.

de la Bretonne, à travers un système qui voudrait faire le bonheur du genre humain¹, et surtout Montesquieu dans les *Lettres persanes* (1721)² avec le mythe des Troglodytes et les réserves qu'il multiplie sur les effets du progrès technique, insistent tous sur la dégradation de l'espèce humaine quand elle a abandonné la nature pour se complaire dans l'artifice.

Quant à Voltaire, on sait qu'il n'a cessé d'osciller entre l'optimisme et le pessimisme. S'il récuse la décadence, il est tout de même l'auteur d'un *Candide* où l'optimisme systématique attribué à Leibniz subit le traitement que l'on sait, et d'un *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1755) où il s'en prend au « tout est bien » de la philosophie rationaliste. En réalité, il ne cessera d'osciller, en un véritable « chaos d'idées claires³ » (Faguet), entre le pessimisme d'un Rousseau et l'optimisme qui sera plus tard celui de Condorcet.

Turgot n'a pas de ces hésitations. Le véritable précurseur de la philosophie du progrès élaborée par Condorcet à la fin du XVIII^e siècle, c'est lui. Dès 1750, c'est-à-dire avant même le deuxième Discours de Rousseau, il esquisse une véritable philosophie de l'Histoire marquée par un perfectionnement continu. Le 11 décembre 1750, il prononce un discours sur les progrès successifs de l'esprit humain⁴ : c'est déjà, à quelques mots près, le titre de Condorcet quarante-trois années plus tard. Il est remarquable que chez les deux auteurs, comme chez la plupart de leurs contemporains qui se saisissent du problème, le mot progrès ne soit jamais employé absolument ; il est presque toujours rapporté à l'esprit humain : le progrès est spirituel avant d'être matériel,

1. Rétif de la Bretonne, *L'Andrographe* (1782).

2. Il faudrait analyser tout entières les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (Montesquieu, 1734), où les causes spécifiques du déclin romain sont souvent élargies à d'autres cas et finissent par former système.

3. Émile Faguet, *Études littéraires du XVIII^e siècle*, Calmann-Lévy, 1900.

4. *Œuvres de Turgot*, Guillaumin, 1844, tome II, p. 597-611.

et la technique, contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, ne se fraie que difficilement et tardivement son chemin.

« L'intérêt, l'ambition, la vaine gloire changent perpétuellement la scène du monde, inondent la terre de sang ; et au milieu de leurs ravages, les mœurs s'adoucissent, l'esprit humain s'éclaire [...] et la masse totale du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitations, de biens et de maux, marche toujours, quoiqu'à pas lents, à une perfection plus grande¹. »

Les causes de ces progrès ? D'abord, selon Condorcet, auteur d'une *Vie de Turgot*², la « perfectibilité », terme dont il attribue, à tort, la paternité à Turgot lui-même ; ensuite, l'existence d'esprits exceptionnels, capables de faire avancer les idées de leur époque ; puis l'éducation, naturellement ; et encore les passions qui incitent les hommes à innover et à étendre leurs connaissances ; et enfin l'influence du christianisme, qui a préservé l'humanité de la barbarie. C'est sur ce dernier point que Condorcet se sépare de son ami Turgot, prieur en Sorbonne³. Pour le révolutionnaire au contraire, anticlérical décidé, « le mépris des sciences humaines était un des premiers caractères du christianisme⁴ ».

Il faut en outre noter que Turgot est le premier, comme l'a signalé Buchez, à avoir esquissé la loi des trois états, dont Auguste Comte fera l'un des fondements de la doctrine positiviste. Dans l'*Ébauche du second discours sur l'histoire universelle*, il distingue trois périodes dans l'histoire de l'humanité. Au cours de la première, les phénomènes de la

1. *Ibid.*, p. 598.

2. *Vie de Turgot*, dans Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet : *Œuvres*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann-Verlag, 1968, tome V, p. 14 et 221.

3. Élisabeth et Robert Badinter, *Condorcet (1743-1794), un intellectuel en politique*, Fayard, 1989, p. 111-141.

4. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, GF Flammarion, 1988, avec une introduction d'Alain Pons, p. 157.

nature sont rapportés à ceux que les hommes trouvent en eux-mêmes. Cela correspond très bien à l'âge théologique. Au cours de la seconde, les hommes expliquent les phénomènes par des expressions abstraites qui jouent le rôle des divinités antiques : c'est l'âge métaphysique. Au cours de la troisième, enfin, on en vient à étudier l'action mécanique des corps les uns sur les autres : c'est l'âge positif. Il y a là une philosophie de l'histoire qui, en dépit des convictions religieuses de Turgot, repose sur l'élimination de l'explication par les dieux : elle a non seulement servi de modèle à Auguste Comte, mais elle annonce le positivisme qui soutend la philosophie républicaine de la fin du XIX^e siècle.

Il est temps d'en venir à l'homme qui, plus que tout autre, a inspiré avec près d'un siècle d'avance cette philosophie, c'est-à-dire Condorcet.

Un homme se lève à la fin du siècle pour contester radicalement le pessimisme un rien complaisant, un rien artificiel de Rousseau. Cet homme, c'est Condorcet, dont l'optimisme tragique est une réponse directe à celui-ci. *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*¹, le grand livre sur le progrès du XVIII^e siècle finissant, est écrit dans des conditions matérielles qui paraissent la négation même de ses thèses, et qui auraient pu, chez un homme d'une moindre fermeté d'âme, l'amener à y renoncer. Hostile à la condamnation à mort de Louis XVI et principal rédacteur du projet de constitution dite « constitution girondine », il est décrété d'arrestation par la Convention. C'est donc un homme traqué, caché rue Servandoni chez Mme Vernet, menacé d'une mort prochaine, qui met à profit les derniers mois de sa vie d'homme libre (juillet 1793 - mars 1794) pour écrire le livre le plus empreint d'espérance dans le futur de l'humanité que l'on ait écrit en France avant Victor Hugo. En réponse directe à Rousseau, on y lit :

1. *Ibid.* C'est à l'introduction d'Alain Pons que j'emprunte les citations parallèles de Rousseau et de Condorcet.

« Ce n'est pas l'accroissement des Lumières, mais leur décadence, qui a produit les vices des peuples policés... Loin de jamais corrompre les hommes, les Lumières les ont adoucis, lorsqu'elles n'ont pu les corriger ou les changer¹. »

Et plus loin :

« Nous montrerons comment la liberté, les arts, les Lumières ont contribué à l'adoucissement, à l'amélioration des mœurs ; nous ferons voir que ces vices des Grecs, si souvent attribués aux progrès mêmes de leur civilisation, étaient ceux des siècles plus grossiers, et que les lumières, la culture des arts les ont tempérés, quand elles n'ont pu les détruire ; nous prouverons que ces éloquents déclamations contre les sciences et les arts sont fondées sur une fausse application de l'histoire ; et qu'au contraire, les progrès de la vertu ont toujours accompagné ceux des Lumières²... »

Qu'on nous permette d'anticiper un instant sur la suite de notre propos. La position de Condorcet, celle de l'optimisme progressiste, est celle qui va triompher tout au long du XIX^e siècle, à travers philosophes et écrivains, de Saint-Simon et Auguste Comte jusqu'à Victor Hugo, tandis que celle de Rousseau, que l'on aurait pu croire définitivement démentie par le mouvement des idées et des faits, a retrouvé à la fin du XX^e siècle et au début du XXI^e, à travers l'écologie et une partie substantielle de la gauche, convaincue des « dégâts du progrès », une nouvelle vitalité...

Nous n'en sommes pas encore là. À la fin du XVIII^e siècle, sous l'influence de Turgot et de Condorcet, bientôt relayés par la Révolution française, l'idée de progrès est à l'aube de son triomphe ; elle s'apprête à devenir le cœur de la nouvelle religion civique que prêchera la République et la poutre maîtresse de l'édifice philosophique de la gauche.

En quoi consiste cette croyance ? D'abord dans l'idée que l'histoire, en dépit d'inévitables périodes de stagnation, voire

1. *Ibid.*, p. 103.

2. *Ibid.*, p. 136-137.

de recul momentané, poursuit une marche en avant continue, qui mènera le genre humain vers l'unité, grâce à la destruction des inégalités entre les nations et entre les individus d'une même nation ; d'autre part que l'homme lui-même va vers le perfectionnement de ses facultés physiques, intellectuelles et morales. Autrement dit, que la chaîne du progrès est ininterrompue, qui part des améliorations « dans les sciences » et « dans les arts » (c'est-à-dire dans les techniques) ; que le progrès technique améliore la condition matérielle des hommes et que cette amélioration matérielle engendrera à son tour le progrès moral de l'humanité. C'est en ce sens que le tableau général du progrès esquissé par Condorcet est bien d'abord celui du progrès de l'esprit. Il y a là l'esquisse de ce que le marxisme nommera matérialisme historique ; doctrine qui n'a de matérialiste que le nom puisqu'au départ, chez Marx aussi bien que chez Condorcet, c'est le développement des facultés mentales et leurs applications scientifiques qui sont à l'origine du processus. Le prétendu « matérialisme historique » est en dernière analyse une espèce de spiritualisme technologique rendu possible par l'activité cognitive de l'esprit humain.

Autre point de convergence entre les deux philosophes : la foi en un déterminisme appliqué aux phénomènes sociaux ; une fois la réaction déclenchée, elle ne manquera pas de développer ses conséquences en chaîne. Troisième similitude enfin, que l'on retrouvera aussi chez Saint-Simon et Auguste Comte : le progrès aboutira à l'unification – ou à la réunification – de l'humanité par destruction progressive des inégalités entre les riches et les pauvres, les savants et les ignorants, les hommes et les femmes, etc. Sous la houlette du progrès, l'humanité est en marche vers son unité fondamentale. En revanche, Marx est beaucoup plus évasif sur le dernier maillon de la chaîne du progrès, tel que Condorcet l'a décrit dans l'*Esquisse*, à savoir le passage du

progrès technique, puis social au progrès moral de l'humanité. Certes, dans ses rares textes prophétiques, voire eschatologiques, Marx nous laisse entrevoir le tableau d'une humanité enfin réconciliée avec elle-même, libérée des contraintes de la production et du salariat au profit de l'activité libre et créatrice des individus. Mais ces aperçus ne font pas vraiment partie intégrante de sa philosophie de l'Histoire, qui ne s'aventure guère au-delà – c'est déjà beaucoup – de l'abolition de la lutte des classes. Chez Condorcet au contraire, le perfectionnement moral de l'individu est un objectif capital, qu'on ne saurait laisser dans l'ombre. Il est l'objet final de tout le processus de l'homme au travail. C'est pourquoi Alain Pons, dans le texte cité plus haut, n'a pas tort de voir dans le progrès selon Condorcet comme une revanche tardive de l'hérésie pélagienne sur l'augustinisme. L'homme est un être libre qui, à travers ses œuvres, a les moyens de forger son destin. Certes, il y a dans l'idée de progrès, on l'a souvent souligné, une version laïcisée de la Providence ; mais une Providence qui ne saurait être une prédestination, et qui laisse l'initiative à l'action de l'humanité sur elle-même.

Dans l'économie grandiose du tableau des progrès de l'humanité de Condorcet, le mal a très peu de place. Il n'a pas d'existence intrinsèque. Il n'est que la version morale de l'ignorance. Nul n'est méchant volontairement. C'est grâce à la lutte contre l'ignorance que le progrès pourra parvenir à bon port.

Il y a un rapport étroit entre l'idée de Condorcet sur le progrès et celle qui a trait à l'éducation ; entre l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* et son « Rapport » à la Législative (1792) sur l'instruction publique. Dire que l'homme est susceptible de progrès et dire qu'il est un animal éduicable sont deux expressions presque synonymes ; elles concernent aussi bien l'individu que le « genre humain », selon l'expression de Lessing¹. Cela

1. Lessing, *L'Éducation du genre humain*, 1780.

est si vrai que Rousseau, l'inventeur du terme de perfectibilité, est aussi l'auteur du grand traité d'éducation du siècle, l'*Émile*. Mais alors que celui-ci voit dans cette grandiose caractéristique de l'homme l'origine de ses malheurs – tout progrès physique est en définitive une décadence morale –, Condorcet au contraire regarde cette aptitude comme la source de tout perfectionnement matériel et moral de l'humanité et la condition même de son bonheur. Quel est le but de l'instruction ? D'« offrir – ainsi débute son rapport de 1792 – à tous les individus de l'espèce humaine les moyens de pourvoir à leurs besoins, d'assurer leur bien-être, de connaître et d'exercer leurs droits, d'entendre et de remplir leurs devoirs ». Tout est dit d'emblée : l'éducation s'adresse à l'ensemble du genre humain et non à la seule nation française. Par l'éducation, l'homme trouvera les moyens de son bien-être matériel, de son émancipation politique et de son instruction civique. L'ensemble de ce texte, d'une grande ambition et d'une non moins grande élévation, peut être considéré comme le parfait manifeste de ce que l'on pourrait nommer une démocratie pédagogique, ou pédocratie, telle que la III^e République commençante l'a rêvée. Il jette un pont par-dessus le XIX^e siècle, entre les idéaux intellectuels de l'ère des Lumières et les ambitions politiques des républicains rationalistes :

« Vous devez à la nation française une instruction au niveau de l'esprit du XVIII^e siècle, de cette philosophie qui, en éclairant la génération contemporaine, présage, prépare et devance déjà la raison supérieure à laquelle les progrès nécessaires du genre humain appellent les générations futures¹. »

Nous sommes ici au point nodal de ce que l'on peut appeler la gauche *sub specie aeternitatis* : il s'agit de mettre

1. Condorcet, « Rapport et projet de décret relatifs à l'organisation générale de l'instruction publique », dans *Œuvres*, vol. 7, Firmin-Didot, 1792, p. 474.

la science au service de la justice, et cela grâce à une diffusion toujours plus poussée de l'éducation. Que l'on examine l'idéal des hommes de progrès tout au long du XIX^e siècle, d'Auguste Comte à Jules Ferry en passant par Victor Hugo et Renan, on y retrouvera sous des modalités diverses cet idéal. Jusqu'à Turgot et Condorcet, les hommes des Lumières n'avaient porté que l'idée de raison et de science ; à l'inverse, après Condorcet, les hommes de la Révolution française ont exalté l'idée d'égalité au mépris des moyens « scientifiques » d'y parvenir. Condorcet, seul ou presque seul, parvient à concevoir la synthèse des deux idéaux, par le truchement de l'éducation : « diriger l'enseignement de manière que la perfection des arts augmente les jouissances de la généralité des citoyens ¹ ». En ce sens, il doit être considéré, avant même les grandes barbes rationalistes de la III^e, comme le père fondateur de la République, d'une République dont l'idéal s'identifie avec ce qu'aujourd'hui nous nommons communément la gauche.

C'est pourquoi on a délibérément rattaché à l'héritage des Lumières ce qui devait normalement appartenir à l'héritage de la Révolution. Les innombrables projets issus de l'ère révolutionnaire proprement dite appartiennent à une autre nature et procèdent d'une autre inspiration ; c'est pourquoi ils seront étudiés en leur temps. Celui de Condorcet les domine et s'en distingue. Alors que presque tous les autres sont tentés par une idée exigeante, pour ne pas dire tyrannique, de l'égalité, le sien est traversé par un grand souffle libéral et presque libertaire. Il fallait beaucoup de courage et d'indépendance d'esprit, à un moment où la Révolution commençait à laisser voir les facettes les plus autoritaires de son génie, pour proclamer en matière d'éducation le primat de la société civile sur l'État et même sur la nouvelle reine du monde : l'opinion publique.

1. *Ibid.*, p. 450.

Contre les tendances à l'ingérence de cet État, Condorcet affirme, au nom de l'idéal de vérité qui doit imprégner l'enseignement, la nécessité de son indépendance à l'égard de la puissance publique ; c'est seulement ainsi qu'il échappera à la corruption, et que sous l'influence des citoyens les plus éclairés il sera « le moins ennemi du progrès des Lumières ». C'est pourquoi l'auteur du projet se prononce en faveur de la liberté totale de l'enseignement, à l'abri de tout monopole. Point de ministre de l'Éducation nationale, mais un directoire de trois personnes choisies parmi « la société nationale des sciences et des arts », sorte de super-académie qu'il propose de placer à la tête du système français de recherche et d'enseignement. Pour les mêmes raisons, Condorcet n'est pas favorable à l'obligation scolaire, considérant que la gratuité, qu'il estime indispensable, suffira à assurer son universalité. Les révolutionnaires, eux, affirmeront la nécessité de l'obligation, et seront en cela suivis par la III^e République.

En revanche, Condorcet les devance largement en hardiesse sur deux points essentiels, qui font de lui notre contemporain, beaucoup plus que les purs jacobins : le principe de l'éducation permanente tout au long de l'existence, et plus encore l'égalité entre les femmes et les hommes, là où les plus émancipateurs de nos révolutionnaires continuent d'estimer que la place de la femme est au foyer. De ce point de vue, Condorcet apparaît comme un pur révolutionnaire, de la race de ceux dont le radicalisme ne se mesure pas au degré de violence introduit dans la vie politique, mais au non-conformisme, c'est-à-dire au refus de se plier aux conventions régnantes, au-delà des clivages politiques ordinaires. Voyez encore comment il s'oppose aux privilèges exorbitants accordés au latin, quel que soit l'usage qui peut en être fait, comme s'il s'agissait d'une discipline générale au même titre que les mathématiques ou la langue maternelle ¹.

1. *Ibid.*, p. 472.

Ajoutons à ces nouveautés pédagogiques un parti pris remarquable, fait de fidélité épistémologique à la démarche propre de la science, dans l'apprentissage de la science elle-même. Il faut, dit Condorcet, « distribuer les sciences d'après les méthodes qu'elles emploient ¹ ».

Pour tous ceux qui après lui feront de la démocratie la science de la liberté, le rapport de Condorcet, dernière floraison d'un siècle qui a vu dans l'éducation la condition de tout progrès de l'humanité, est bien plus qu'un plan de réforme de l'enseignement, comme il s'en est fait des centaines depuis cette date. Il incarne le projet intellectuel de la gauche. Ou plus exactement, d'une certaine gauche : celle qui se définit, non par l'inculcation d'un certain corps de doctrine à contenu politique républicain, voire révolutionnaire, mais par la confiance faite au développement organique de l'esprit humain appliqué à la généralité des citoyens. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait été critiqué sous la Convention montagnarde, taxé de « modérantisme » – nous avons vu qu'il n'en est rien – et plus justement soupçonné de viser à garantir la liberté du sujet citoyen et de la vie intellectuelle contre tous les empiétements de l'État. Un siècle plus tard, le même débat réapparaîtra, à propos de la laïcité et de l'enseignement, entre partisans de la liberté et partisans du monopole. Plus largement, ce sont là deux visions de la gauche qui s'opposent : celle qui s'efforce de ranger la liberté au service de sa cause ; celle qui se met au service de la liberté elle-même, quels que soient les sacrifices partisans qu'implique une telle attitude.

« L'homme descend plus sûrement du singe que l'intellectuel engagé du philosophe des Lumières », écrit Jean-Marie Goulemot dans un livre incisif, qui reflète une vie entière passée dans la fréquentation du XVIII^e siècle ². Et pour qu'aucun doute ne subsiste sur la portée de cet aphorisme,

1. *Ibid.*, p. 466.

2. Jean-Marie Goulemot, *Adieu les philosophes : que reste-t-il des Lumières ?*, Seuil, 2001, p. 104.

l'auteur le complète par cet autre : « Le bonapartisme, sous ses formes diverses, est peut-être la seule authentique incarnation des Lumières politiques ¹. » Voilà qui est dit. Certes, la tournure abrupte de ces propositions reflète en partie – l'auteur ne s'en cache pas – l'agacement du « dix-huitiémiste » devant l'accommodation à toutes les sauces de la « philosophie des Lumières ». Ce que Jean-Marie Goulemot critique avec raison, c'est la vulgate qui a cours aujourd'hui encore, et qui se traduit par une série d'équivalences successives : philosophie des Lumières = Révolution = droits de l'homme = intellectuel de gauche. Certes, il subsiste bien, même aux yeux du spécialiste, un air de parenté entre ces diverses entités. Pour s'en convaincre, il suffirait d'imaginer un instant des équations de sens inverse : philosophie des Lumières = Ancien Régime = principe d'autorité = intellectuel de droite... La cause est entendue. La solidarité existe, dès lors qu'elle est revendiquée comme telle. Solidarité rétrospective, comme nous allons le voir, mais solidarité tout de même.

En attendant, l'identification de la philosophie des Lumières à celle de la gauche repose sur une série d'approximations et d'anachronismes. D'abord parce que, à propos des problèmes politiques comme de tant d'autres, les Lumières sont loin d'être concordantes. Entre Rousseau et les Encyclopédistes, pour ne prendre que cet exemple, les différences vont souvent jusqu'à l'opposition. Si l'on peut faire légitimement de l'auteur du *Contrat social* l'ancêtre de l'idée moderne de démocratie, les Encyclopédistes, eux, continuent d'en tenir, avec des nuances, pour le système autocratique. Seul Montesquieu échappe à cette tendance. Il est le père du libéralisme comme Rousseau est celui de la démocratie, mais, de façon significative, lorsque l'on évoque les « philosophes » du XVIII^e, c'est rarement à lui que l'on pense d'abord, mais plutôt à Voltaire, à Diderot, à d'Holbach ou Helvétius. Or ceux-là ne sont

1. *Ibid.*, p. 171.

nullement des démocrates, en dépit de leur légende rose, mais des partisans du despotisme éclairé ou, comme on l'a dit parfois, de l'« absolutisme éclairé ». À la différence des modernes, qui feignent de croire que les institutions sont presque tout et les hommes qui les servent presque rien, ils pensent que le « bon gouvernement » dépend essentiellement d'un bon monarque.

— Que faut-il donc pour que le monarque soit bon ?

— Qu'il soit bien conseillé !

Et qui saura mieux le conseiller que les philosophes eux-mêmes ? Nous restons dans la problématique platonicienne du roi et du philosophe. D'où les efforts qui sont faits par ces philosophes du XVIII^e siècle pour devenir les conseillers du Prince. Curieusement, on y parvient plus facilement à l'étranger que chez soi. Il est plus facile de décerner au souverain d'un pays que l'on ne connaît pas des brevets d'excellence qu'au sien propre, dont il est malaisé d'ignorer les faiblesses et les mensonges. C'est ainsi que Voltaire accepte de traiter Frédéric II en égal dans l'ordre littéraire, dans l'espoir que ce dernier lui reconnaîtra quelque compétence dans l'ordre politique. Ainsi fait Diderot avec Catherine II. Voltaire ne craint pas de justifier par avance le partage de la Pologne entre Russie, Autriche et Prusse, et de dénoncer la révolte des Polonais : « L'impératrice de Russie non seulement établit la tolérance universelle dans ses vastes États, mais elle envoie une armée en Pologne, la première de cette espèce depuis que la terre existe, une armée de paix qui ne sert qu'à protéger les droits des citoyens et à faire trembler les persécuteurs¹. » Sur ce point au moins, la filiation des intellectuels de notre siècle et des hommes politiques en voyage, de Romain Rolland à Bernard Shaw en passant par Édouard Herriot, avec les « philosophes » du XVIII^e, cette

1. Sermon prêché à Bâle (1768), dans Jean-Marie Goulemot, *Adieu les philosophes : que reste-t-il des Lumières ?*, op. cit., p. 181.

filiation-là n'est pas usurpée¹. Ce Voltaire dénonçant les Polonais et vantant « l'armée de paix » de Catherine fait irrésistiblement penser à Georges Marchais félicitant les Soviétiques d'avoir envahi l'Afghanistan pour l'arracher au fanatisme (1980). Quant aux convictions démocratiques de Rousseau, si éclatantes dans *Du Contrat social*, elles font place à une vision aristocratique et patriarcale de la société dès qu'il s'agit de politique concrète, comme pour la Pologne – encore elle ! – et la Corse – déjà elle !

Ce n'est donc pas pour rien que l'on a ici naturellement évoqué Platon. Lorsqu'un intellectuel songe à la mise en application de ses idées, dépourvu de moyens qu'il est, il songe alors à un commanditaire. Deux images, et deux seules, se présentent alors à l'esprit : le Prince ou le Mécène. Il faudra attendre l'avènement de la démocratie pour que le pouvoir du peuple apparaisse comme le troisième levier. C'est alors seulement que l'intellectuel, jusqu'ici compagnon des Puissants, se transforme en courtisan du Nombre. Au XIX^e siècle encore, on verra des « socialistes » comme Saint-Simon ou Fourier fonder leurs espoirs sur quelque prince éclairé ou quelque riche capitaliste, susceptibles de se laisser séduire par leurs idées. Il faudra attendre Marx pour voir soutenir que l'on n'est jamais convaincu que par les idées qui servent son intérêt, celles qui ont un statut social correspondant au sien. Jusqu'alors, le réformateur social reste le désastreux idéaliste qu'il a dénoncé ; c'est-à-dire celui qui, par paresse, imagine que l'on peut s'appuyer sur le pouvoir pour détruire le pouvoir. C'est pourquoi, comme le dit Jean-Marie Goulemot, « il existe une rencontre presque inévitable entre les philosophes et le pouvoir absolu² ».

1. Sophie Cœuré, *La Grande Lueur à l'Est. Les Français et l'Union soviétique*, Seuil, 1999, et *Cousu de fil rouge. Voyages des intellectuels français en Union soviétique. 150 documents inédits des archives russes*, CNRS Éditions, 2012.

2. Jean-Marie Goulemot, *Adieu les philosophes : que reste-t-il des Lumières ?*, *op. cit.*, p. 180.

Malgré les apparences, le XVIII^e siècle est beaucoup plus matérialiste que le nôtre ; il ne croit guère, en dépit de tant de discours, à l'influence politique des idées. Un faiseur d'utopies qui remet en cause les fondements mêmes de la société n'est pas nécessairement un révolutionnaire. À l'époque, on peut être « socialiste » et fermier général, défendre le peuple et vilipender la canaille, critiquer durement l'ordre établi sans songer un instant à le changer. Un esprit malicieux dirait peut-être que rien à cet égard n'a bougé, et que le XVIII^e siècle est justement resté le modèle français par excellence, celui où la critique de l'ordre établi est le fait des privilégiés, peu désireux de le voir vraiment évoluer. Il y aurait quelque vérité dans ces sarcasmes ; une vérité relevant de la psychologie des élites. Cependant, l'Histoire nous a appris depuis que les idées, à défaut de changer le monde en profondeur, peuvent exercer quelque influence sur son évolution naturelle ; et assez rarement, il faut en convenir, dans le bon sens. Il existe, dans le domaine monétaire, une loi de Gresham, selon laquelle la mauvaise monnaie chasse la bonne et demeure la seule en circulation. Il y a hélas aussi une loi de Gresham au chapitre des idées, qui veut que les mauvaises chassent les bonnes. Toute l'histoire du socialisme du XX^e siècle pourrait être relue comme une illustration de ce principe.

Il faut en outre se résigner à ne pas voir dans les philosophes des Lumières, à défaut de démocrates ou de révolutionnaires, des militants des droits de l'homme. Ici, c'est Voltaire, à cause des affaires Calas et Sirven, qui tient lieu d'exception et crée l'équivoque. Son mérite est grand. C'est celui d'un précurseur courageux. Mais il est le seul à coller des noms propres sur les grands principes. C'est-à-dire à descendre dans l'arène politique, fût-ce épisodiquement, et à prendre des risques en même temps que des précautions. Tous les autres observent une prudente réserve. Rousseau, si prompt à invoquer la justice et le souci des humbles, ne s'intéresse guère à leur sort réel et passe sa vie avec les

grands, quand ce n'est pas à leurs crochets. Ne parlons pas des autres : ni Diderot, ni Montesquieu, ni Helvétius ne se sont « engagés ». Il faut attendre la Révolution pour voir un Condorcet faire de la politique au service de ses idées et au prix de sa vie.

Aussi bien, la notion d'engagement est-elle une idée moderne, et même récente. Certes, au XIX^e siècle, un Chateaubriand, un Tocqueville, un Lamartine, un Hugo ont fait de la politique. Mais ils la considéraient comme un second métier, non comme le prolongement obligé de leur activité littéraire. C'est seulement lors de l'affaire Dreyfus que l'on verra des écrivains, des artistes, des « intellectuels » s'engager en tant que tels, et Sartre pour théoriser sur le tard cet engagement et le pratiquer encore plus tardivement. Au XVIII^e siècle, l'« engagement » est tout simplement un anachronisme.

Ajoutons qu'une partie des œuvres littéraires dont nous faisons aujourd'hui de véritables actes politiques n'a été connue que tardivement. La plupart des livres de Diderot qui, à nos yeux, font de lui l'un des esprits les plus subversifs du siècle, n'ont été publiés qu'après sa mort : c'est le cas de *Jacques le Fataliste*, du *Supplément au voyage de Bougainville*, de *La Religieuse*, du *Rêve de d'Alembert*, et plus tard encore du *Neveu de Rameau*. Songeons encore que le *Contrat social* de Rousseau, dont on est tenté de faire la grande machine de guerre du siècle contre l'absolutisme, n'eut qu'un succès limité, bien inférieur à l'*Émile*¹ ou à *La Nouvelle Héloïse*, et ne joua pas toujours envers la Révolution le rôle de modèle qu'on lui attribue volontiers². Quant à l'œuvre du curé Meslier, auquel les marxistes ont, au siècle dernier, fait une

1. Louis Trénard, « La diffusion du *Contrat social* », dans *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Les Belles Lettres, 1964.

2. Bernard Manin, « Rousseau », dans François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, 1988, p. 872-887.

place considérable, il n'a été connu de son temps qu'à travers le « digest » fort tendancieux qu'en a publié Voltaire en 1761 sous le nom de *Testament*¹.

Son livre, d'une « audace effrayante² », va bien au-delà de l'œuvre déiste et anticléricale à laquelle Voltaire a voulu la réduire, conformément à ses propres convictions. L'athéisme déclaré de Meslier est le point de départ d'une véritable critique sociale, et c'est en cela qu'il anticipe sur le siècle à venir, y compris sur Feuerbach. Mais une chose est certaine : comme tel, il ne joue aucun rôle dans le mouvement des idées de son temps.

Il ne serait pas difficile de multiplier les exemples de ce genre. Le XVIII^e siècle n'est pas la répétition générale des révolutions démocratiques et sociales des deux suivants. Les philosophes ne sont ni des socialistes, ni des militants des droits de l'homme, ni des républicains. Leur souci des humbles, quand il se manifeste, est empreint de condescendance. Il va rarement au-delà d'une sorte d'apologie moralisante, comme en témoignent les nombreuses « utopies » qui fleurissent alors. Le passage de l'idée à l'acte, dont Marx fera la pierre de touche du socialisme réel, leur est étranger.

Alors, faut-il en conclure que la filiation, que l'on a évoquée plus haut, des « Lumières » à la pensée progressiste de la gauche moderne est entièrement artificielle ? Assurément non. Mais à une condition qui change tout et qui modifie la lecture que nous pouvons faire de l'époque. Cette filiation existe, mais elle est rétrospective. Ce ne sont pas les pères qui

1. Sur Jean Meslier, 1664-1724, on consultera : — Jean Meslier, *Œuvres complètes*, sous la direction de Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, préface et notes de Roland Desné, 3 vol., Anthropos, 1970-1972 ; — Maurice Dommanget, *Le Curé Meslier, athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Julliard, 1965 ; — *Études sur le curé Meslier*, Actes du colloque international d'Aix-en-Provence (1964), Société des études robespierristes, 1966.

2. Albert Mathiez, *Revue historique*, sous la direction de Gabriel Monod et Charles Bémont, n° 303, janvier-avril 1910.

ont engendré les fils, ce sont les fils qui se sont inventé des pères. Le XVIII^e siècle de gauche est une pieuse légende républicaine, le résultat d'une reconstruction historique, où chacune des composantes est effectivement présente, mais a été choisie en fonction du résultat recherché. De même que notre idée de la République française a varié à chaque époque qui l'a suivie, de même le XVIII^e siècle : celui qui a cours aujourd'hui est le résultat d'une double reconstruction. D'abord celle qu'a opérée la Révolution elle-même, qui est allée se chercher des ancêtres du côté de Voltaire et de Rousseau. Puis le bloc XVIII^e siècle - Révolution a fait l'objet d'un « réemploi » ultérieur, notamment sous la III^e République. Comme on disait en Union soviétique par allusion aux retouches successives apportées à l'histoire de la révolution bolchevique, on ne sait jamais de quoi hier sera fait...

Les valeurs que la III^e République a reconnues pour siennes, dans la filiation des Lumières et de la Révolution, sont facilement identifiables : elles se nomment liberté de pensée, esprit critique, tolérance, primat de la raison, recherche du bonheur grâce au développement du progrès¹. C'est là en effet le fond de la doctrine républicaine, telle qu'elle a été élaborée en son âge d'or, c'est-à-dire de 1871 à 1914. Pour autant, son application a laissé parfois à désirer : dans sa lutte contre l'Église au nom de la raison et du progrès, la République n'a pas toujours été un modèle de tolérance, loin de là. Dans sa phase combiste, elle a pratiqué des méthodes discriminatoires, inquisitoriales qui aujourd'hui feraient se soulever en bloc tous les militants des droits de l'homme².

1. On lira sur le sujet Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982. À compléter par, du même auteur, *La République en France, état des lieux*, Seuil, 1992 ; ainsi que sous la direction de Serge Berstein et Odile Rudelle, *Le Modèle républicain*, PUF, 1992.

2. Jean-Pierre Machelon, *La République contre les libertés : les restrictions aux libertés publiques de 1879 à 1914*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976.

Mais surtout, cette « philosophie de la République » (Blandine Kriegel¹) ne saurait être considérée comme celle de toute la gauche. Pour le dire en un mot, elle est celle de Jules Ferry, et même de Jean Jaurès, elle n'est pas celle de Maurice Thorez, encore moins Jean-Paul Sartre. Longtemps hostile à la philosophie des droits de l'homme, dans laquelle elle a vu une mystification bourgeoise, l'extrême gauche n'a jamais professé la tolérance, bien au contraire. Ou alors à la manière de l'Union soviétique des années stalinienne, dotée, ne craignait-on pas de dire, de « la constitution la plus démocratique du monde ». Enfin, en dépit du célèbre hommage de Maurice Thorez à Descartes², les communistes n'ont jamais été, à proprement parler, des rationalistes. Dans leur propagande, comme dans leur démarche intellectuelle, ils ont presque toujours fait prévaloir les raisons du sentiment sur celles de la raison.

Il en va de même des gauchistes, tels qu'on les a vus s'exprimer en mai 1968. Un rejet affirmé du rationalisme qualifié de bourgeois, un goût prononcé pour le paradoxe surréaliste et pour la provocation, l'horreur de toute limitation du possible, considérée comme un piège (« Soyez réalistes, demandez l'impossible »), ont fait de Mai 68 le mouvement le plus délibérément « déraisonnable » et même irrationaliste des temps modernes.

Or communistes et gauchistes – autrement dit l'extrême gauche – ont toujours constitué une part notable, à l'occasion majoritaire, de la gauche française depuis la Deuxième Guerre mondiale. Leur identification aux valeurs de la philosophie des Lumières n'est guère soutenable, sinon de manière formelle et contredite dans les faits. En définitive,

1. Blandine Kriegel, *Philosophie de la République*, Plon, 1998.

2. Discours de Maurice Thorez dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, le 2 mai 1946, à l'occasion du 350^e anniversaire de Descartes, dans *Œuvres de Maurice Thorez*, 23 vol., tome XXII, Éditions sociales, 1964, p. 60-68.

seule la gauche de tendance radicale et, pour partie, socialiste, peut se retrouver dans l'inspiration philosophique et politique des Lumières. Mais à bien des égards, cette gauche partage cette inclination avec la frange libérale de la droite. De sorte que l'attachement aux Lumières ne saurait être tenu pour un critère discriminant entre la gauche et la droite.

À quoi il faut ajouter que la raison des philosophes n'est pas la même que celle des républicains de la III^e. Le rationalisme de Rousseau, voire de Voltaire, n'est pas le positivisme de Littré ou de Ferry. Ce XVIII^e siècle a découvert en même temps des valeurs qui depuis nous sont apparues opposées : celle de la raison et celle du sentiment appliquées à la politique. La raison est individualiste et diviseuse. C'est le grief que lui font les contre-révolutionnaires, quand il s'agit d'invoquer les grandes appartenances : famille, patrie, chrétienté. C'est la raison qui ouvre la voie à l'individualisme démocratique, tandis que le sentiment a été exalté par toutes les doctrines communautaires comme le fascisme et le communisme.

Au XVIII^e siècle, cette contradiction n'apparaît pas encore. La philosophie politique de Rousseau est d'essence rationaliste : sa volonté générale annonce l'universalisme kantien ; mais elle se fonde sur un sentiment moral, qui est inné. La conscience, cet « instinct divin » (Rousseau), n'est pas différente de l'impératif catégorique du philosophe de Königsberg : c'est même cette volonté de concilier le sentiment et la raison qui fait de l'indissociable couple Rousseau-Kant l'ancêtre de la démocratie moderne. Mably ne pense pas autrement : son « socialisme » est tout imprégné de l'impératif moral.

De plus, les hommes du XVIII^e siècle, en héritiers de Descartes, n'ont pas manqué de faire une place considérable au rôle des passions dans la vie politique. La classification des régimes politiques par Montesquieu dépend étroitement des sentiments qui les définissent et assurent leur survie : la

crainte dans le despotisme, l'honneur dans les régimes aristocratiques, la vertu et le sens du devoir dans les démocraties. On peut même dire que, jusqu'à Montesquieu, Hume et Adam Smith, la politique s'identifie presque entièrement à la gestion des passions¹. Un « socialiste » du XVIII^e siècle comme Morelly esquisse lui aussi une réconciliation des passions et de la raison qui est dans l'esprit du temps : « Rien de plus naturel à l'homme que ses passions ; il n'est sensible que parce qu'il peut être heureux, et il n'est raisonnable que parce qu'il peut être sensible². » Dans son ouvrage le plus important, *Le Code de la nature* (1755), toutes les passions sont subordonnées à l'amour, qu'il appelle aussi l'« attraction morale³ ». En quoi Morelly apparaît comme le véritable prédécesseur de Charles Fourier. Or sous l'effet des deux grandes philosophies dominantes du XIX^e siècle, libéralisme et marxisme, l'accent mis sur les passions dans l'explication des phénomènes politiques disparaît à peu près complètement. Les deux systèmes rivaux, foncièrement économistes, ne veulent considérer en l'homme que la recherche de son intérêt. Cette anthropologie à courte vue explique en grande partie l'échec de l'économie politique moderne à rendre compte de la politique tout court ; et cela jusqu'à nos jours. Une philosophie politique digne de ce nom, et soucieuse de rendre compte des phénomènes collectifs, devra nécessairement renouer avec l'étude des passions, qui a dominé les XVII^e et XVIII^e siècles français et anglais. Or, la gauche est restée prisonnière de cet économisme à courte vue, au lieu

1. Cf. le livre très suggestif et novateur d'Albert O. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts : justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, PUF, 1980. On n'oubliera pas qu'Adam Smith, l'auteur de *La Richesse des nations*, est aussi celui de *La Théorie des sentiments moraux*, auquel il attachait une importance au moins égale.

2. Étienne-Gabriel Morelly, *Essai sur le cœur humain* (1745).

3. Publié en même temps que les *Théories sociales et politiques de Mably*, par Villegardelle (1841), avec des fragments de la *Basiliade* et une analyse du système social de Morelly par Villegardelle.

d’embrasser hardiment les vastes ambitions de l’anthropologie classique.

2. L’HÉRITAGE POLITIQUE ET SOCIAL

C’est au XVIII^e siècle que sont apparus les intellectuels comme groupe social autonome influent, en surplomb pardessus la société, et capable de l’influencer en profondeur. Sans aller jusqu’à composer la mélodie, c’est eux qui donnent le ton. Le premier à avoir décrit avec pénétration le phénomène, c’est Tocqueville, dans un chapitre célèbre de *L’Ancien Régime et la Révolution*.

Pour la nation la plus littéraire d’Europe, remarque-t-il, les « gens de lettres » – nous dirions aujourd’hui les intellectuels – occupent une situation singulière. Ils ne sont pas mêlés à la pratique quotidienne des affaires publiques, comme en Angleterre ; mais ils ne se tiennent pas non plus en dehors de la politique, comme en Allemagne. Ils se mêlent bel et bien des affaires de gouvernement et même de façon assidue ; mais sans gouverner, de manière purement spéculative.

D’où leur prédilection pour les théories abstraites sur les droits de l’homme, le principe de l’autorité, les rapports entre les citoyens, le fondement des lois. C’est pourquoi ils inclinent à substituer des règles simples et rationnelles aux coutumes compliquées et traditionnelles qui ont cours dans la société de leur temps – et cela d’autant plus qu’« aucune expérience ne venait tempérer les ardeurs de leur naturel » – et prétendre rebâtir ladite société « d’après un plan entièrement nouveau ». Du passé faisons table rase !

Et voici le point essentiel. Cette ignorance du concret, loin de les éloigner de l’ensemble de la population, les en rapproche, puisque cette dernière est elle aussi tenue à l’écart. Le résultat, c’est cette connivence immédiate entre le peuple et les intellectuels de l’époque. On s’en voudrait

de ne pas citer cet admirable fragment sur la « politique littéraire » à la française.

« Il n'y eut pas de contribuable lésé par l'inégale répartition des tailles qui ne s'échauffât à l'idée que tous les hommes doivent être égaux ; pas de petit propriétaire dévasté par les lapins du gentilhomme son voisin qui ne se plût à entendre dire que tous les privilèges indistinctement étaient condamnés par la raison. Chaque passion politique se déguisa ainsi en philosophie ; la vie politique fut violemment refoulée dans la littérature, et les écrivains, prenant en main la direction de l'opinion, se trouvèrent un moment tenir la place que les chefs de parti occupent d'ordinaire dans les pays libres¹. »

Cette situation particulière à l'intelligentsia, jointe au déclin d'influence de l'aristocratie, aboutit à une revendication générale de changement : « Je m'aperçois avec une sorte de terreur, poursuit Tocqueville, que ce qu'on réclame est l'abolition simultanée et systématique de toutes les lois et de tous les usages ayant cours dans le pays. »

Voilà donc la France politique divisée en deux : d'un côté on administre et de l'autre, on jette en toute liberté les principes nouveaux de l'administration. Et voilà l'esprit français définitivement installé au cœur de notre système politique.

Tocqueville s'insère ici dans une longue tradition critique du rôle des intellectuels dans la politique, qui tend à en faire, non la résolution empirique de questions concrètes, mais comme un grand tournoi intellectuel où la montée aux extrêmes et l'abstraction sont des tentations permanentes. Tel est l'un des thèmes favoris d'Edmund Burke dans ses *Réflexions sur la Révolution de France*², écrites à chaud

1. Alexis de Tocqueville, « Comment, vers le milieu du XVIII^e siècle, les hommes de lettres devinrent les principaux hommes politiques du pays, et des effets qui en résultèrent », dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, livre III, chapitre 1, Gallimard, 1952, p. 174.

2. Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Hachette, 1989, avec une importante préface de Philippe Raynaud.

(1790) : la volonté de faire table rase, la recherche systématique d'une égalité formelle et trompeuse, la fausse simplicité d'une organisation radicalement nouvelle de la société sont partout présentes.

La même critique de l'intellectualisme a été développée de nos jours par l'économiste libéral autrichien F. A. Hayek dans l'ensemble de son œuvre, et notamment dans son grand ouvrage *Droit, législation et liberté*¹, où il s'en prend à la philosophie cartésienne, coupable à ses yeux d'avoir développé un « rationalisme constructiviste » destructeur en dernière analyse de la liberté comme de la raison.

En quelques pages brillantes, Tocqueville a fait prendre à l'histoire littéraire un tournant décisif. Ce qu'il nous décrit en sociologue, c'est la naissance d'une intelligentsia, c'est-à-dire d'un groupe social particulier, qui se définit par sa production intellectuelle et par l'influence que celle-ci exerce sur la société et la politique de son temps. Tout ou presque est dit ici : le rapport des intellectuels au pouvoir, fait de frustration puis de confrontation ; le leadership qu'exercent ces mêmes intellectuels sur les groupes sociaux contestataires, et la place que, ce faisant, ils se taillent dans le système français, au point de jonction de la société civile et de la société politique. De cette place, ils ne seront désormais plus expulsés ; au contraire, la gauche politique, redoutant leur tendance naturelle à la dissidence, s'efforcera de les intégrer à son dispositif. C'est le début de cet étrange manège, fait d'avancées et de dérobades, d'engagement et de désengagement, de séduction et de méfiance, de volonté d'intégration et de recherche d'autonomie, par quoi se caractérise l'attitude de l'intelligentsia envers la politique, et tout particulièrement la politique de gauche. La plupart des analystes de la fonction des intellectuels à partir du XVIII^e siècle ne feront

1. F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, 3 vol., PUF, 1980-1983. Voir le commentaire de Philippe Nemo, *La Société du droit selon F. A. Hayek*, PUF, 1988.

que repartir des développements de Tocqueville. On citera ici Taine, Gramsci, Habermas, Bénichou.

La contribution la plus originale de Taine, c'est l'attribution à l'« esprit classique » de cette tendance à l'abstraction et à la généralisation propre aux intellectuels engagés dans la politique. La raison classique, fille de Descartes, a accouché d'un individu abstrait, soigneusement dépouillé de tous ses particularismes, de sa couleur, de ses origines, de sa langue :

« On suppose les hommes nés à vingt et un ans, sans parents, sans passé, sans tradition, sans obligations, sans patrie, et qui, assemblés pour la première fois, vont pour la première fois traiter entre eux¹. »

Cet homme n'existe pas dans la nature. Il est le fruit d'une distillation fractionnée, dont il surgit comme une essence abstraite, dépourvue de coordonnées spatio-temporelles. C'est de ce sujet qui n'est d'aucun temps ni d'aucun pays que les philosophes tirent la matière première de leur contrat social et de leur République.

En somme, pour Taine, la faute de Rousseau est d'abord celle de Descartes.

« Il s'agit de montrer que Boileau, Descartes, Lemaître de Sacy, Corneille, Racine, Fléchier, etc. sont les ancêtres de Saint-Just et de Robespierre. Ce qui les retenait, c'est que le dogme monarchique et religieux était intact ; une fois ce dogme usé par les excès et renversé par la vue scientifique du monde (Newton apporté par Voltaire), l'esprit classique a produit fatalement la théorie de l'homme naturel abstrait et le contrat social². »

1. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, livre III, chapitre IV, vol. 1., Robert Laffont, 1986, p. 174.

2. Hippolyte Taine, « Lettre du 31 juillet 1874 », dans *H. Taine : sa vie et sa correspondance*, tome III, p. 268. Cité par François Léger dans son introduction aux *Origines de la France contemporaine*, *op. cit.*

En somme, l'homme des Lumières est une sorte d'intellectuel spontané, forgé par les intellectuels systématiques que sont les philosophes. Même place centrale des intellectuels chez Habermas¹. La naissance d'un « espace public » issu de la société civile déplace l'axe de la politique de la sphère étatique vers des lieux privés dominés par l'intelligentsia : les salons, les cafés, les journaux et, plus généralement, ce que l'on pourrait nommer l'espace littéraire. L'écriture atteint une légitimité qu'elle ne doit qu'à elle seule, à travers le roman, l'autobiographie, le journal, les mémoires, les confessions, consacrant une véritable « publicité de l'intime » (Jean-Marie Goulemot)². Habermas voit dans cette promotion de la littérature à la dignité d'espace nouveau le fait d'une bourgeoisie montante qui aspire à des moyens d'expression politique qui lui soient propres et qui lui permettent d'imposer ce que Gramsci avait appelé son « hégémonie ».

Or, l'imposition d'une telle hégémonie suppose un corps d'agents spécialisés dans la transmission d'un ordre intellectuel et spirituel particulier, autrement dit un clergé. Pour Gramsci, la France révolutionnaire est « le type achevé de développement harmonieux de toutes les énergies nationales, et en particulier des catégories intellectuelles³ ». De sorte que lorsqu'en 1789, un rassemblement social inédit s'empare du pouvoir, il a à sa disposition des cellules intellectuelles de type nouveau qui depuis longtemps ont remis en cause les anciennes. Entendez que les philosophes du XVIII^e siècle ont fortement ébranlé la suprématie traditionnelle du clergé et donné au nouveau bloc au pouvoir sa

1. Jürgen Habermas, *L'Espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Hermann Luchterhand Verlag, 1962 ; Payot, 1978.

2. Jean-Marie Goulemot, « Les pratiques littéraires, ou la publicité du privé », dans Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, tome III : *De la Renaissance aux Lumières*, Seuil, 1986, p. 371-406.

3. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, cahier 12, Gallimard, 1978, p. 320.

légitimité intellectuelle. C'est, aux yeux du philosophe italien, cette parfaite organisation de l'hégémonie qui explique le rayonnement exceptionnel de la culture française aux XVIII^e et XIX^e siècles, y compris à l'étranger, où elle prend un caractère impérialiste. On ajoutera que ce rôle précoce, organique et fédérateur des intellectuels français par rapport aux couches populaires et bourgeoises qui ont fait la Révolution française se retrouvera tout au long de l'histoire de France contemporaine : que l'on songe par exemple à la place qu'ils ont tenue dans la naissance et l'affirmation du Front populaire.

Un clergé ! Une formation politique, un bloc social au pouvoir a donc besoin d'un clergé. À sa manière, qui reste beaucoup plus proche de l'analyse littéraire, Paul Bénichou ne dit pas autre chose, quand sous la formule de « sacre de l'écrivain », il désigne – c'est le sous-titre de son livre – « l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne » entre 1750 et 1830¹. Dans le nouveau système, qui substitue la foi en l'homme à la foi en Dieu, s'est fait jour un nouveau sacerdoce « sous la forme d'une corporation intellectuelle d'allure et de composition nouvelles assumant le rôle de guide spirituel de la société en concurrence avec l'ancienne Église² ». Il importe peu ici que le XVIII^e siècle ait élevé à la nouvelle prêtrise l'homme de lettres, à la fois penseur et publiciste, tandis que le XIX^e siècle a sacré de préférence le poète. Le fait essentiel, c'est, transcendant les coupures historiques et les époques, une place particulière faite à l'écrivain dans la vie sociale ; une place qui n'est pas qu'ornementale, mais bien « organique » au sens de Gramsci, c'est-à-dire correspondant à une fonction précise : prêtre, mage, mais surtout porte-parole. Cet écrivain peut bien être de droite, comme le sera Chateaubriand,

1. Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain : 1750-1830, essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, José Corti, 1973.

2. *Ibid.*, p. 470.

à sa manière qui est inimitable, ou encore comme le seront les romantiques à leurs débuts, tels Hugo et Lamartine ; leur fonction n'en est pas moins populaire. Voyez comme Chateaubriand tient à cette « popularité », c'est-à-dire à cette proximité du peuple : à ce titre, elle appartient presque d'emblée à l'imaginaire de la gauche et non de la droite. Au point que l'on pourrait attribuer à de tels écrivains ce que l'auteur des *Mémoires d'outre-tombe* dit des journalistes : qu'ils sont, comme vecteurs de l'opinion, une « électricité sociale ».

On ne saurait donc imaginer de démocratie sans opinion publique ; mais on peut parfaitement concevoir une opinion publique sans démocratie : à preuve, la France du XVIII^e siècle.

Qu'est-ce en effet que la démocratie, sinon une opinion publique organisée ? Autorisez la presse et les autres médias ; mieux : donnez-leur les moyens de se développer librement. Permettez aux idées de s'échanger grâce à la liberté de réunion, et tout le reste, notamment les institutions démocratiques, vous sera un jour ou l'autre donné par surcroît. Vue sous cet angle, la Révolution n'est pas autre chose que le passage d'un état de la société où la liberté croissante des opinions bat en brèche la nature du pouvoir, à un état où la société civile et la société politique fonctionnent selon les mêmes principes. Du moins en théorie...

La monarchie française du XVIII^e siècle, notamment à partir de 1750, était en état d'équilibre instable, parce qu'elle avait autorisé, ou n'avait su empêcher, le débat politique de se développer en dehors d'elle, sur sa marge, là où, selon les principes de l'Ancien Régime, il n'avait pas sa place, c'est-à-dire dans la société civile. Là-dessus, les principaux historiens de la question, Jürgen Habermas¹, Keith

1. Jürgen Habermas, *L'Espace public*, *op. cit.*

Baker¹, Mona Ozouf² sont d'accord. Sans parler du premier d'entre eux, je veux dire Tocqueville, qui au milieu du XIX^e siècle voyait dans cette discordance entre la société politique et le pouvoir l'une des causes majeures de la Révolution française. Dans son chapitre déjà cité consacré aux intellectuels, Tocqueville parle alors des hommes de lettres. Il montre comment, faute d'avoir été intégrés à l'appareil d'État, ceux-ci constituent progressivement une espèce de pouvoir parallèle, celui de l'opinion, qui se fait le porte-parole de tous les mécontentements, de toutes les frustrations, de toutes les espérances. En somme, la monarchie d'Ancien Régime se trouva condamnée du jour où, loin de constituer une fraction minoritaire à l'intérieur de la société politique, comme il convient à un régime sain, l'opposition en était venue à s'identifier à la société civile presque tout entière, y compris dans ses classes privilégiées. Ces dernières ne tarderont pas à réaliser qu'elles avaient joué, par exigence intellectuelle, par générosité ou par frivolité, un jeu extrêmement dangereux et même mortel. Mais cet effritement de la légitimité des classes dominantes, y compris à leurs propres yeux, n'était-elle pas le signe d'une mutation révolutionnaire en cours ? C'est en somme la société civile qui, face à un gouvernement « conservateur », était en train, pour employer un vocabulaire anachronique, de « basculer à gauche » et c'est ce basculement qu'enregistrait l'opinion publique.

Cette mutation, Jürgen Habermas l'enregistre quand il fait de l'*Öffentlichkeit*, c'est-à-dire d'un « espace public » non étatique, la création originale de la bourgeoisie du

1. Keith Michael Baker, *Au tribunal de l'opinion, essais sur l'imaginaire politique du XVIII^e siècle*, Payot, 1993.

2. Mona Ozouf : « Le concept d'opinion publique au XVIII^e siècle », dans Keith Michael Baker (dir.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, Pergamon Press, 1987 ; repris dans Mona Ozouf, *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, 1989, p. 21-53.

XVIII^e siècle à la recherche de moyens d'expression correspondant à sa puissance économique. Cet espace public est quelque chose de beaucoup plus large que la simple publicité du débat (*Publizität*)¹. Mais les deux notions sont étroitement dépendantes l'une de l'autre. Grâce notamment aux lieux de sociabilité créés par la littérature (salons, académies), le débat politique peut désormais se dérouler au grand jour, en dehors du « secret du roi ». L'échange des opinions suppose cette visibilité. Ainsi, la notion d'« opinion publique » traduit à la fois la diversité des points de vue, la publicité de l'échange et la légitimité du débat : en un mot, une part essentielle de ce que nous sommes accoutumés à désigner sous le nom de « politique ». Il n'est pas sans conséquences qu'en France (comme dans la Russie tsariste au siècle suivant) la politique soit fille de la littérature. Cette « politique littéraire » (Tocqueville) est naturellement sensible à l'art oratoire, à l'esthétique des idées autant et parfois plus qu'aux idées elles-mêmes ; mais c'est aussi une « politique philosophique », sensible aux présupposés abstraits des idées politiques, et prompt à la généralisation à l'humanité entière de situations particulières à la France et de la législation qui en résulte.

« Une conscience politique se développe au sein de la sphère publique bourgeoise et elle formule, face au pouvoir absolu, l'exigence et la notion de lois abstraites et générales, en apprenant ainsi à s'affirmer enfin elle-même, en tant qu'opinion publique, comme l'unique source légitime de ces lois². »

« Opinion publique », c'est vite dit. Sans parler de ceux qui, tels Pierre Bourdieu³, ont à son égard une méfiance

1. Elle-même différente, cela va de soi, de la *publicity*, c'est-à-dire de la publicité commerciale (la réclame, comme on disait jadis).

2. Jürgen Habermas, *L'Espace public, op. cit.*, p. 63.

3. Pierre Bourdieu, « L'opinion publique n'existe pas », *Les Temps modernes*, n° 318, janvier 1973, p. 1292-1309. Voir aussi, du même auteur, « Les doxosophes », *Minuit*, novembre 1972.

systematique, au moins sous la forme que prétendent explorer les sondages, l'expression est fort ambiguë. À l'époque, elle entre en concurrence avec d'autres, telles « esprit public », « conscience publique ». Et surtout, elle n'a pas la même extension qu'aujourd'hui. De nos jours, elle est censée désigner la totalité de la population. Elle est comme un suffrage universel en dehors du vote. Au XVIII^e siècle, elle désigne l'élite pensante qui se recrute dans la société cultivée.

Que l'on lise le plus célèbre des textes sur le sujet, celui qui fait référence, d'autant plus qu'il est dû à Malesherbes, qui fut directeur de la Librairie – on serait tenté de dire ministre de la Culture, mais aussi de la Censure –, fonction qu'il exerça toujours dans un sens très libéral.

« Il s'est élevé un tribunal indépendant de toutes les puissances et que toutes les puissances respectent, qui apprécie tous les talents, qui prononce sur tous les gens de mérite. Et dans un siècle éclairé, dans un siècle où chaque citoyen peut parler à la nation entière par la voie de l'impression, ceux qui ont le talent d'instruire les hommes, ou le don de les émouvoir, les gens de lettres en un mot, sont au milieu du public dispersé ce qu'étaient les orateurs de Rome et d'Athènes au milieu du peuple assemblé¹. »

« Un tribunal »... Par ce mot alors fort à la mode en un sens métaphorique, le futur avocat de Louis XVI dit assez la fonction de jugement et d'arbitrage exercé par les hommes de lettres vis-à-vis de tous les pouvoirs. Un tribunal « indépendant » n'est pas nécessairement au-dessus de ceux qu'il juge ; mais son existence signifie que personne n'est au-dessus de ses arrêts, et que tous les pouvoirs ont des comptes à lui rendre. Et si une telle règle ne souffre pas d'exception, n'est-ce pas l'arrêt de mort de l'absolutisme, administré, non par l'émeute, mais par un contre-pouvoir situé au sein de la

1. Chrétien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, « Discours prononcé dans l'Académie française, le 16 février 1775 ».

société civile, celui des « gens de lettres », c'est-à-dire des intellectuels ? Dans le chapitre de *L'Ancien Régime et la Révolution* cité plus haut, Tocqueville ne dit pas autre chose. Indépendamment du contenu de leurs écrits, la fonction arbitrale exercée ici notamment par ceux que l'on nomme « philosophes » contient en germe la destruction de l'absolutisme opérée par la Révolution quelques années plus tard. Installer les intellectuels en surplomb par rapport à la société tout entière, et leur laisser s'arroger le pouvoir de la juger, c'est à terme se condamner à subir une autre volonté que la sienne, c'est-à-dire renoncer à sa souveraineté.

Il est clair que l'« opinion publique » n'est pas ici celle du public, mais celle d'une instance très restreinte, à qui est reconnu le droit de parler au nom de chacun. Car désormais, ce droit existe, puisque « chaque citoyen peut parler à la nation entière par la voie de l'impression » (c'est-à-dire de l'imprimerie), mais que d'une certaine manière elle a délégué ce droit à ceux qui se sont fait reconnaître de tous par leurs qualités intellectuelles et par leur talent littéraire ; en un mot, aux « capacités ».

Un tel pouvoir, exorbitant de tous les autres, y compris du pouvoir suprême, n'a été possible que par le truchement de l'imprimé, qui démultiplie le pouvoir de l'écrit grâce à sa capacité de s'introduire dans l'intimité de chacun et de créer ce qu'un siècle plus tard Gabriel Tarde désignera comme la foule à distance¹ par opposition aux foules assemblées.

Il y a toujours eu, jusqu'à une date récente et quelles que soient les conditions techniques, une différence fondamentale entre l'émetteur et le récepteur de l'opinion. Le premier

1. « Le public, en effet, objet spécial de l'étude principale, est une foule dispersée, où l'influence des esprits les uns sur les autres est devenue une action à distance, à des distances de plus en plus grandes », dans Gabriel Tarde, *L'Opinion et la Foule*, 1901 ; nouvelle édition, introduction de Dominique Reynié, PUF, 1989.

est actif, le second est passif ; le second a nom légion, et le premier... intellectuels. Si l'on ne prend pas garde d'emblée à distinguer entre *opinion opinante* et *opinion opinée*, on s'expose aux plus grands contresens ; on court le risque de confondre l'opinion de l'orateur et celle de ses auditeurs ; celle de l'écrivain ou du journaliste et celle de son lecteur. Ce faisant, on attribue injustement aux premiers le label démocratique qui n'appartient qu'aux seconds.

Est-ce pourtant si sûr ? L'alchimie démocratique qui s'opère à l'intérieur du débat d'idées a pour effet une mise à niveau de l'émetteur et du récepteur. Certes, le premier exerce une sorte de ministère de l'opinion – *opinion maker*, dit-on en anglais – voire de ministère des masses, comme on a dit en 1936 du Parti communiste, sous le gouvernement du Front populaire. Un tel ministre a le pouvoir d'influencer ses assujettis. Mais une expérience constante démontre aussi qu'une telle influence ne peut s'exercer qu'à l'intérieur de la fourchette d'acceptabilité que tolèrent les récepteurs. Cette opération conjointe de l'opinant et de l'opiné à l'intérieur de la boîte noire du débat constitue à proprement parler le mystère de l'opinion et le fondement implicite du régime démocratique. C'est au fond ce que n'ont cessé de signifier au cours de l'histoire les politiques et les intellectuels de gauche. En ce sens, il y a bel et bien connivence entre la politique progressiste et l'extension du domaine de l'opinion dans la vie publique.

L'opinion, qui est d'abord individuelle avant d'être collective, implique en effet un parti pris de libre examen qui contredit la vision autoritaire et unanime du pouvoir qui est à la base de l'autocratie. La prétention à juger des choses par soi-même, et non au sein de la communauté, est génératrice de toutes les dissidences. Écoutons un orfèvre en la matière, Bossuet lui-même :

« L'hérétique est celui qui a une opinion ; et c'est ce que le mot même signifie. Qu'est-ce à dire, avoir une opinion ? C'est

suivre sa propre pensée et son sentiment particulier. Mais le catholique est le catholique ; c'est-à-dire qu'il est universel ; et sans avoir de sentiment particulier, il suit sans hésiter celui de l'Église¹. »

Considérée dans la longue durée, l'opinion se présente tantôt comme un en deçà, tantôt comme un au-delà de cette institution démocratique de base que l'on nomme le suffrage, et notamment le suffrage universel. Avant l'apparition de celui-ci, elle est, comme on vient de le voir, un signe avant-coureur et même un préalable obligé : par l'institution du débat public qu'elle suppose, la diffusion de l'opinion publique prépare l'avènement du suffrage. Plus tard, une fois celui-ci installé, elle tend à se présenter comme son dépassement. Le vote est une opération ponctuelle qui n'intervient qu'à plusieurs années d'intervalle ; d'où, aux yeux de ses critiques, le caractère formel, voire mystificateur, de la souveraineté qu'il est censé exprimer. À l'inverse, l'opinion, notamment quand elle est mesurée par les sondages, est un suffrage de tous les instants et sur tous les sujets. À ce titre, elle devient constitutive de la démocratie moderne. Beaucoup dénoncent la tyrannie qu'elle représente, la pression qu'elle exerce pour sacrifier sans cesse le long terme à l'immédiat. Si gouverner c'est prévoir, elle contrarie tout gouvernement en interdisant toute prévision. Elle conduit à une politique de réactivité immédiate, d'impulsions soudaines et de crises de nerfs.

De plus, à la différence du droit de suffrage, l'opinion sous ses différentes formes (médiats, sondages) n'est pas intégrée à l'appareil institutionnel. Elle est, cette opinion, le passager clandestin de la démocratie, dont la présence obsédante, voire menaçante, paralyse ou affole les comportements des acteurs.

1. Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Garnier, 1874, p. 317, cité par Lucien Jaume, *Les Origines philosophiques du libéralisme*, Flammarion, 2010, p. 64.

Mais au XVIII^e siècle, nous n'en sommes qu'au début du processus. Ni le peuple ni les intellectuels n'ont encore pris conscience des difficultés de la démocratie permanente, de cet autocontrôle qu'elle exerce sur elle-même. Nous n'en sommes qu'au début de l'irrésistible processus démocratique qui tend insensiblement à transférer à l'ensemble du peuple les qualités de jugement dont on crédite sans discussion les couches éclairées. À défaut, la conception de l'opinion qui prévaut est de nature fondamentalement élitiste. Loin d'organiser la circulation et l'échange des idées, elle tend à figer les situations acquises.

Écoutons Condorcet :

« Quand on parle d'opinion, il faut en distinguer trois espèces : l'opinion des gens éclairés, qui précède l'opinion publique et finit par lui faire loi ; l'opinion dont l'autorité entraîne l'opinion du peuple ; l'opinion populaire enfin, qui reste celle de la partie du peuple la plus stupide et la plus misérable¹. »

C'est le lieu de rappeler que Condorcet, qui s'est fait durant la Révolution l'apôtre de l'instruction publique, est l'un des premiers de cette longue lignée d'hommes de gauche qui prêcheront l'extension de la démocratie, tout en restant méfiants à l'égard du peuple, aussi longtemps que ses opinions et ses suffrages n'auront pas été éclairés par l'instruction. Nous touchons ici du doigt la formule même de la démocratie tout au long du XIX^e siècle, à savoir le pouvoir du peuple à la lumière de la science.

C'est dire que la place des gens de lettres, ou intellectuels, considérés comme porteurs des Lumières et du savoir, n'est pas secondaire, voire ornementale, dans l'idée que l'on se fait alors de la politique ; ils sont par excellence ceux par qui la démocratie peut advenir.

1. Condorcet, *Réflexions sur le commerce des blés* (1776), cité par Mona Ozouf, *L'Homme régénéré*, op. cit., p. 433.

La politique comme projet, c'est-à-dire comme action publique volontaire, dans un but déterminé : voilà en quoi consiste l'innovation politique majeure du XVIII^e siècle, celle qui rompt avec les siècles antérieurs et en fait le prélude aux temps modernes. Non qu'antérieurement les politiques n'aient pas eu de politique, c'est-à-dire de principes de gouvernement. La centralisation administrative ou l'opposition à l'Empire des Habsbourg, pour ne citer que deux exemples, étaient des constantes de l'action des rois de France ; mais, pour l'essentiel, le gouvernement était une fonction en quelque sorte passive, qui s'identifiait à l'occupation du trône de France par un souverain. Régner est un verbe intransitif, qui désigne un état autant et plus qu'une action. La gestion des affaires de l'État était l'affaire de spécialistes choisis par le roi. Ce choix n'était évidemment ni gratuit, ni anodin. Lorsque Louis XIII prend le parti du cardinal de Richelieu contre les intrigues de sa mère Marie de Médicis (journée des Dupes, 10 novembre 1630), il opte délibérément pour une orientation générale de la politique de la France, hostile au parti dévot et aux Habsbourg. Mais il s'agit d'une décision personnelle.

Avec le XVIII^e siècle, c'est-à-dire avec l'ouverture d'un « espace public », l'intervention des « intellectuels » et d'une partie des classes supérieures, la formation du « tribunal » de l'opinion, la politique en somme tend à devenir une affaire collective dont on discute dans les salons, les cafés, les académies, les sociétés littéraires, les salles de lecture. Le « secret du roi » est désormais sur la place publique. Discuter des affaires de l'État, c'est délibérer sur le parti à prendre.

Du coup, la notion de réforme prend une importance décisive, et l'État devient l'instance réformatrice par excellence. En ce sens, la confiance dans l'État comme instrument du changement de la société, qui appartient à la tradition monarchique depuis le Moyen Âge, est au XVIII^e siècle reprise à son compte et confortée par ce que l'on n'ose pas encore appeler l'opposition. Depuis le

XVIII^e siècle, en dépit des efforts des libéraux, l'idée est fortement ancrée dans les mentalités que c'est à l'État qu'il incombe de modeler la société ; pour employer le vocabulaire du XX^e siècle, c'est sous l'influence des Lumières que l'idée étatiste commence cette longue dérive qui la conduira des parages de la monarchie absolue à ceux de la gauche. Ce que l'on appelle en France la politique, ce sont les efforts entrepris pour déclencher la puissance réformatrice de l'État. C'est pourquoi, depuis cette époque, la politique, notion en principe neutre, appartient de facto au patrimoine conceptuel de la gauche.

« Les réformes, écrit Bronisław Baczko, sont pensées comme autant de réponses pratiques aux questions qui travaillent les Lumières : comment redéfinir et rationaliser l'ordre social ? Comment changer l'homme, son esprit et son cœur ? La réalisation des projets de réformes incomberait au pouvoir éclairé [...] C'était reconnaître implicitement *la politique comme instance décisive* de tout changement social¹. »

Ainsi que l'avait souligné Rousseau, l'homme est un être perfectible, et la politique, appuyée sur la pédagogie, est le moyen par excellence du perfectionnement humain. Penser ainsi, c'était attaquer d'un même coup deux dogmes, l'un institutionnel, lié à la perfection naturelle d'un pouvoir de droit divin ; l'autre, cher aux philosophes, de l'immutabilité de la Nature.

Quant aux partis, ils ne sont pas chose nouvelle dans l'histoire de la France. Il en existe sous l'Ancien Régime, bien avant l'institution du suffrage universel. Armagnacs contre bourguignons au XV^e siècle, protestants contre catholiques au XVI^e, frondeurs contre Mazarin au XVII^e, parlementaires contre partisans du pouvoir royal au XVIII^e : la liste est loin d'être exhaustive. À toute époque se dessine une

1. Bronisław Baczko, « Lumières », dans *Dictionnaire critique de la Révolution française*, op. cit., p. 779.

opposition entre tenants de l'absolutisme et défenseurs d'une monarchie limitée ou « mixte ». Cette opposition recouvre le plus souvent celle qui existe traditionnellement entre la ligne centralisatrice des rois de France et les tendances plus autonomistes – nous serions tentés de dire fédéralistes – représentées par les grands féodaux, ainsi que par les minorités, comme par exemple les protestants. Ces constantes de la politique française – mais aussi de toute politique : songeons par exemple aux États-Unis – ne sauraient être identifiées à des partis, au sens moderne du terme. Par exemple, selon les moments ou selon les problèmes, la ligne centralisatrice peut être qualifiée de novatrice ou au contraire de conservatrice ; l'opposition du Parlement au pouvoir royal, d'inspiration libérale et parfois prédémocratique, bascule brutalement dans le conservatisme en 1789.

Il en va différemment au XVIII^e siècle, où l'intervention de l'opinion éclairée et le début de débat public donnent à certaines options politiques la forme d'une mouvance intellectuelle, avec des relais dans les allées du pouvoir. On a déjà dit que les philosophes étaient loin de défendre des positions politiques communes, au-delà d'un parti pris général en faveur de la tolérance. Mais l'appui apporté à certains hommes publics, tels par exemple Malesherbes, grand commis libéral de la monarchie à la tête de la Librairie, c'est-à-dire de la censure, de 1750 à 1763, ou Turgot, sorte de technocrate éclairé au service de l'intérêt général, donne à la politique l'allure de ce qu'elle est devenue à l'ère démocratique : la violence en est absente, mais le tournoi des idées y est permanent, et l'action de groupes cohérents pour défendre certains projets va bien au-delà de la lutte traditionnelle des factions pour gagner la faveur du souverain.

Faut-il prendre au sérieux les utopies du XVIII^e siècle ? À titre de projet politique, certainement pas ; à titre de symptôme de l'évolution des esprits, assurément. Il n'y a pas à

proprement parler, en dépit du titre du livre d'André Lichtenberger (1895), de « socialisme » au XVIII^e siècle¹, mais beaucoup d'idées sont présentes, que l'on retrouvera plus tard, soit dans les utopies que produira à son tour le XIX^e siècle, soit même dans le socialisme « réel ».

Certes, les utopies du XVIII^e siècle ne sont pas les premières. De *La République* de Platon, au *Télémaque* de Fénelon, en passant par l'*Utopie* de Thomas More et *La Cité du Soleil* de Campanella, il s'agit d'un genre littéraire avec ses conventions, la principale étant justement de permettre à l'auteur de s'affranchir de toute règle et de dire le souhaitable sans se préoccuper du possible. Mais la prolifération de ce genre au XVIII^e siècle a une signification : si l'on imagine si souvent un « ailleurs », c'est que l'« ici-même » n'est pas satisfaisant. Personne ne prétend qu'un autre monde soit possible, mais chacun, à sa manière propre, affirme qu'un autre monde est souhaitable.

Il y a un fond commun aux utopies de toutes les époques, et spécialement du XVIII^e siècle : il consiste en l'aspiration à l'égalité². Il faut dire de l'égalité ce que Saint-Just dira bientôt du bonheur, et sans doute à plus juste titre : que c'est une idée neuve en Europe. L'utopie égalitaire porte donc en filigrane l'idée que la société actuelle est mauvaise à cause de ses inégalités. À côté du foisonnement des utopies égalitaires, il existe certes des utopies libertaires, qui sont d'essence aristocratique, et qui comportent nécessairement un certain degré d'inégalité. Mais elles sont fort peu nombreuses et n'ont jamais constitué des « mythes » au sens sorélien, c'est-à-dire des représentations collectives génératrices d'action : on peut citer l'abbaye de Thélème de Rabelais, ou, en un sens très particulier, l'univers de Sade et notamment le « Français encore un effort si vous voulez être républicains ».

1. André Lichtenberger, *Le Socialisme au XVIII^e siècle* (thèse, 1895), Osnabrück, 1970.

2. Bronisław Baczko, *Lumières de l'Utopie*, Payot, 1978.

Encore une fois, c'est Rousseau qui, sans l'avoir pratiqué, se révèle être le maître du genre. Son discours sur l'inégalité¹ n'est pas une utopie, mais en reconstituant les étapes dans la formation de l'inégalité moderne sous la forme d'une parabole des origines, en rejetant dans un passé révolu ce que les utopistes projettent dans un futur imaginaire, il définit la règle du jeu, tout en montrant fortement que l'on ne revient pas en arrière. Comme les penseurs de la « chute », tels Pascal ou Joseph de Maistre, il décrit la civilisation comme un long chemin vers la décadence et la corruption. À la différence des utopistes béats qui prétendent mettre tous les atouts de leur côté et opérer un tri sélectif entre le bon et le mauvais dans les développements de la civilisation, Rousseau a une idée très vive des dégâts du progrès. Il convient que c'est la « perfectibilité » de sa nature qui distingue l'homme de l'animal et le rend capable de progrès ; mais il proclame en même temps que c'est cette perfectibilité qui est à la base du mal, et non quelque malédiction, ou quelque volonté mauvaise extérieure à l'homme. Il est donc inexact, de son propre point de vue, d'affirmer, comme il ne cesse par ailleurs de le faire, que l'homme est intrinsèquement bon et que c'est la société qui le corrompt. Car cette société, c'est lui-même qui la secrète ; l'homme est un être sociable et un être qui réfléchit : deux raisons de courir à sa perte (« l'homme qui médite est un animal dépravé² »). Ajoutons que contrairement à ce qu'a souvent prétendu une lecture trop rapide du second Discours, toutes les inégalités ne sont pas artificielles ; il y a bel et bien des inégalités naturelles qui produisent des différences de propriété.

1. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Ceuvres complètes*, Seuil, tome II, *op. cit.*, p. 203-262.

2. *Ibid.*, p. 216.

Rousseau est ainsi à la fois le père des utopistes du XVIII^e siècle et l'antidote le plus radical à toute pensée utopiste. Utopiste, il l'est en décidant d'« écarter tous les faits¹ » et en faisant de l'inégalité le fondement de tout le mal social. Tel est en effet le point de départ de toutes les utopies de son temps. Mais anti-utopiste, il ne l'est pas moins en proclamant l'inévitable processus de différenciation entre les hommes ; en faisant des qualités mêmes dont l'homme s'enorgueillit légitimement, la perfectibilité et la sociabilité, l'origine même de sa corruption et de son malheur. Le Rousseau du second Discours est le plus désespéré des philosophes du progrès ; c'est un Pascal sans l'idée de salut. Ce dernier ne viendra qu'ensuite, non sous les espèces d'une rédemption divine, mais sous la forme d'une construction politique qui, prenant acte de la chute, fait en quelque sorte de celle-ci le ressort même du rachat.

Il ne semble pas que la gauche ait intégré à sa vision du monde cette dimension pessimiste et littéralement désespérée qui sous-tend les constructions ultérieures, celle notamment du *Contrat social*. Elle est, cette gauche, plus proche des utopistes purs, ceux qui, en toutes choses, estiment qu'il est possible de garder le bon en éliminant le mauvais.

Prenons l'exemple le plus achevé de ces utopistes. Je veux parler de Morelly, dont le *Code de la nature* est aux yeux de Lichtenberger « le grand livre socialiste du XVIII^e siècle ». On ne sait à peu près rien de lui, sinon que la *Basiliade* qu'il a publiée antérieurement est déjà, sous une forme confuse, une utopie communiste. Il est si mal connu qu'on a longtemps attribué son livre majeur à Diderot ; de plus, il joue de malchance, car en 1754, l'année précédant la parution du *Code de la nature*, Rousseau a publié avec le fracas que l'on sait son *Discours sur l'inégalité*. Or Morelly est un Rousseau monomaniac. Tout le mal, pour lui, vient de l'institution artificielle de la propriété ; toute solution passe par sa suppression radicale.

1. *Ibid.*, p. 212.

La parenté entre les deux hommes va loin, à commencer par le projet initial, auquel Morelly donne une forme très « rousseauiste ».

« Trouver une situation dans laquelle il soit presque impossible que l'homme soit dépravé, ou méchant, ou du moins *minima de malis*¹. »

Mais à la différence de Rousseau, Morelly croit à une espèce de sociabilité primitive que le législateur a tuée en instituant la propriété, et qu'il s'agit tout simplement de reconstituer. Alors que chez Rousseau l'état de nature et la société civile sont deux choses distinctes et même incompatibles, pour Morelly, il suffira d'abolir la propriété pour que tout se remette en place. Il ne s'agit en somme que d'aider la nature à reprendre le dessus.

« Les lois d'institution ne devraient être faites que pour rappeler et remettre en vigueur la première loi naturelle de sociabilité². »

Cette sociologie et cette anthropologie sont évidemment à courte vue. Mais l'originalité de Morelly est de combiner de façon harmonieuse, qui à l'usage pourrait se révéler tyrannique, une confiance en la nature commune aux hommes du XVIII^e siècle, avec un sens très affirmé de la planification et de l'administration des hommes. Le paradoxe de Morelly est le même que celui de Rousseau. Si l'homme est innocent et la société coupable, est-il raisonnable de confier à celle-ci un rôle accru ? C'est pourtant ce que fait Rousseau dans *Du contrat social* ou Morelly dans la quatrième partie, la seule à proprement parler utopique, du *Code de la nature*. On ne donnera pas ici le détail des lois esquissées par Morelly, non sans scepticisme, « puisqu'il n'est

1. Étienne-Gabriel Morelly, *Code de la nature*, édition établie par Ville-gardelle, Paul Masgane éditeur, 1841, p. 49.

2. *Ibid.*, p. 85.

malheureusement que trop vrai qu'il serait comme impossible, de nos jours, de former une pareille république ».

Il y a dans ce livre de quoi rendre jaloux les inventeurs des réductions jésuites du Paraguay ou des communes chinoises à l'ère maoïste. Ce trait commun à toutes les utopies, c'est l'abolition de la propriété et surtout de la monnaie, cet équivalent universel. C'est pourtant l'argent qui permet la mobilité et le voyage, l'abolition des contraintes qui pèsent sur les individus dans les sociétés patriarcales, l'indépendance de la famille à l'égard du père. L'absence de monnaie suppose une comptabilité énorme, des contrôles, des queues, l'institution de bons de marchandises. Elle suppose que l'individu soit attaché au sol, que ses activités professionnelles soient imposées par la communauté. C'est ce qui se produit dans la communauté morellyenne, où, depuis le plan de la ville avec ses cercles concentriques jusqu'aux lois somptuaires concernant le vêtement, tout est codifié et prévu d'avance ; le statut des enfants qui sont enlevés à leur famille dès l'âge de cinq ans pour être confiés à l'État fait penser aux kibboutzim les plus rigoureux des temps héroïques d'Israël. Dès dix ans, les jeunes sont introduits dans les ateliers ; à quinze, obligés de se marier, ils rentrent chez leurs parents, et de vingt à vingt-cinq, sont tenus de travailler la terre. Tout cela pour prévenir les suites de « l'aveugle indulgence des pères pour leurs enfants ». Il ne fait pas bon, chez Morelly, être parent d'élève. Il existe aussi des lois « pour empêcher les égarements de l'esprit humain et toute rêverie transcendante ». Il est bien connu que les régimes totalitaires exercent un contrôle appuyé sur ces deux domaines où chacun pourrait laisser libre cours à son individualisme : la sexualité et la religion.

Morelly, en réinventant les règles supposées d'une sorte de communisme primitif, n'a certainement pas pensé qu'il était en train d'imaginer ce que nous nommons totalitarisme, c'est-à-dire le contrôle intégral de l'individu, jusque dans ses fonctions les plus personnelles, par la communauté

et par l'État. Il est cependant l'un des précurseurs de la « démocratie populaire », où l'égalitarisme et surtout la réglementation font bon marché de la liberté. Ajoutez qu'à la différence de Rousseau, il n'est pas ennemi des arts et des techniques ; il croit aux progrès de la civilisation, comme on y croyait en Union soviétique. Il croit même, car il est optimiste, à une sorte d'harmonie préalable des passions humaines. Il faut mentionner sa parenté avec Fourier ; parmi les premiers, il croit à une attraction morale, qui est le pendant psychologique de l'attraction physique de Newton. Il n'est pas en effet un faiseur d'utopie qui n'ait rêvé d'un équivalent moral de la loi unique qui, dans le domaine des phénomènes physiques, semble gouverner le monde. Comme Fourier, il pense que les enfants tiendront lieu d'esclaves volontaires, et même enthousiastes, pour libérer les adultes des corvées de la vie quotidienne, et même du travail professionnel. « Remuer la terre, planter, semer, recueillir ou serrer les fruits, pétrir l'argile, en former des vases, prendre soin des animaux [...] étaient autant d'emplois sagement partagés entre les membres de cette petite République. La parfaite union [...] faisait de ces exercices, non des travaux, mais des amusements variés¹. » À la lecture de ce texte, on peut inférer deux choses : qu'il ne devait pas avoir d'enfants, et qu'il n'a jamais eu affaire à un inspecteur du travail...

Si l'on s'est attardé sur Morelly, c'est que sa critique sociale et son système égalitaire contiennent en leur sein tous les traits que l'on rencontre chez ses confrères en utopie, dont l'énumération serait lassante. Il y a chez le curé Meslier, chez Mably – considéré à son époque comme l'égal de Rousseau –, chez Raynal, chez dom Deschamps et combien d'autres moins célèbres, le retour quasi obsessionnel de trois composantes, qui resteront essentielles, à travers les

1. Étienne-Gabriel Morelly, *Basiliade*, chapitre 2, A. Messine, 1753, p. 71.

âges, pour définir le socialisme à la française : la critique virulente de la propriété et la haine de l'argent, l'idéal d'une réorganisation égalitaire de la société et le rôle prépondérant de l'État pour y parvenir. Le libéral Frédéric Bastiat écrit au XIX^e siècle :

« Il suffit d'ouvrir à peu près au hasard un livre de philosophie, de politique ou d'histoire pour voir combien est fortement enracinée dans notre pays cette idée fille des études classiques et mère du socialisme, que l'humanité est une matière inerte recevant du pouvoir la vie, l'organisation, la moralité et la richesse¹. »

Et de citer Bossuet, Fénelon, Montesquieu, Rousseau, Mably... « Cette idée fille des études classiques et mère du Socialisme... » Toute l'immense investigation de Taine dans *Les Origines de la France contemporaine*² est contenue dans ce membre de phrase de Frédéric Bastiat. Si l'on examine la tradition socialiste anglo-saxonne, ces trois éléments sont ou bien absents, ou bien présents à faible dose. Que l'on pense par exemple à Owen. Il y a bel et bien, en matière de socialisme, une manière d'exception française, partagée avec la Russie puis l'URSS, qui a perduré jusqu'à nos jours, et donné aux partis politiques qui se réclament en France du socialisme cette disposition si particulière qui, même chez les plus modérés, ne saurait se passer d'une touche d'utopie.

Il n'est pas douteux que dans ce domaine, le XVIII^e siècle soit l'ancêtre de la gauche : car la passion pour l'égalité, notamment dans les textes utopiques, est dans les deux cas constitutive du genre. La Révolution française pourra bien y ajouter la liberté, et celle de 1848, la fraternité : deux passions qui peuvent être partagées par la droite. Jamais au

1. Frédéric Bastiat, *La Loi*, Guillaumin éditeurs, 1850, p. 38.

2. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, op. cit., 2 vol. Voir notamment le chapitre sur l'esprit classique, tome I, p. 139-187.

contraire cette dernière ne lui a disputé l'égalité. Voilà pourquoi, de Morelly à la social-démocratie moderne, la gauche est, pour le meilleur ou le pire, le parti de l'égalité.

3. L'HÉRITAGE SPIRITUEL : LES ORIGINES RELIGIEUSES DE LA GAUCHE

a. *L'exception janséniste*

La Révolution française est-elle fille de la bulle *Unigenitus*¹ ? Si personne n'ose poser la question avec cette brutalité, beaucoup pourtant sont tentés d'y répondre par l'affirmative. Nous sortons d'une longue période à dominante économique et sociale, que le marxisme incarnait philosophiquement et dont l'école des Annales, qui n'était pourtant pas marxiste, donnait la traduction historique : défiance à l'égard de l'histoire intellectuelle – on ne disait pas encore culturelle –, place aux infrastructures !

Les temps ont changé. En 1978, *Penser la Révolution française*² de François Furet fut à la fois un symptôme et un manifeste. La Révolution redevenait un phénomène politique, dont il fallait examiner les causes mais surtout les conséquences politiques. L'histoire culturelle s'engouffra dans la brèche. Daniel Roche pour les académies de province³, Robert Darnton⁴ pour le rôle de l'écrit, Keith

1. La bulle *Unigenitus*, promulguée le 8 septembre 1713 par le pape Clément XI condamnait comme hérétiques ou suspectes d'hérésies 101 propositions contenues dans les *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, de l'oratorien Pasquier Quesnel, censées provenir de l'*Augustinus*, ouvrage posthume de l'évêque d'Ypres Jansénius, et approuvées pourtant par l'archevêque de Paris Antoine de Noailles.

2. François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978.

3. Daniel Roche, *Le Siècle des Lumières en province : académies et académiciens provinciaux (1680-1789)*, 2 vol., Mouton, 1978 ; Maison des sciences de l'homme, 1989.

4. Robert Darnton, *Bohème littéraire et Révolution. Le monde des livres au XVIII^e siècle*, Seuil, 1983 ; Gallimard, 2010.

Baker¹, après Habermas², pour le rôle de l'opinion publique, Mona Ozouf³ pour la fête révolutionnaire renouelaient notre vision du cheminement des phénomènes politiques dans les mentalités. Roger Chartier pouvait publier en 1990 *Les Origines culturelles de la Révolution française*⁴.

Dans ces conditions, il fallait bien que la religion eût son tour. Certes, l'histoire religieuse du XVIII^e et de la Révolution n'avait jamais été complètement négligée. Des travaux comme ceux de Préclin⁵, de Latreille⁶ avaient enrichi notre connaissance de la période révolutionnaire, sans toutefois prétendre faire jouer à la question religieuse un rôle déterminant. Dans son *Désenchantement du monde*⁷, Marcel Gauchet datait même du XVIII^e siècle commençant la « période axiale », où le religieux pivote sur son axe et de principe directeur de l'organisation sociale tend par étapes à se rétracter dans la sphère du privé. Et pourtant, Dale K. Van Kley, dans un livre discutable mais important⁸, envisage tout le XVIII^e siècle sous l'angle du religieux, à travers le renouveau de la querelle janséniste, et ne craint pas d'en parler comme du « siècle de la bulle *Unigenitus* ». Même si elle aboutissait à un résultat sensiblement plus nuancé, Catherine Maire⁹,

1. Keith Baker, *Au tribunal de l'opinion, essais sur l'imaginaire politique au XVIII^e siècle*, op. cit.

2. Jürgen Habermas, *L'Espace public*, op. cit.

3. Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, 1976.

4. Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, 1990.

5. Edmond Préclin, *Les Jansénistes au XVIII^e siècle et la Constitution civile du clergé : le développement du richérisme ; sa propagation dans le bas clergé, 1713-1791*, J. Gamber, 1929.

6. André Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française*, 2 vol., Hachette, 1946.

7. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985.

8. Dale K. Van Kley, *Les Origines religieuses de la Révolution française, 1560-1791*, Seuil, 2002.

9. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Gallimard, 1998.

étudiant elle aussi le jansénisme au XVIII^e siècle, partait bien de « la cause de Dieu » pour aboutir à « la cause de la nation ». Nous y reviendrons.

Certes, cette manière de remettre le religieux au poste de commandement n'était pas nouvelle. La plupart des grands historiens du XIX^e siècle ont vu dans la Révolution française le point d'aboutissement d'un long travail de désacralisation de la croyance, de la société et du pouvoir monarchique, opéré par les philosophes et les élites intellectuelles. Pour Edgar Quinet¹, cet effort qui se situait dans la logique de la réforme protestante du XVI^e siècle avait finalement échoué, faute d'une hardiesse suffisante de la part des hommes de 89 comme de 93 : la Révolution aurait été moins radicale que la Réforme ! Trop respectueux du catholicisme établi, les révolutionnaires, qui avaient le droit et les moyens de changer la religion, s'étaient arrêtés en route. Étrange Quinet en vérité ! Viscéralement hostile à toute violence, critique impitoyable des hommes de 93, c'était pourtant le même à qui la Vendée ne suffisait pas, et qui aurait voulu que la Révolution déclenchât une nouvelle guerre de religion ! Au contraire, pour les contre-révolutionnaires du XIX^e siècle comme Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Félicité de Lamennais² – première période – mais aussi Hippolyte Taine, cet assaut contre l'Église n'avait que trop réussi,

1. Edgar Quinet, *La Révolution* (1865) ; nouvelle édition Belin, 1987, avec une préface de Claude Lefort. Voir aussi *La Révolution religieuse au XIX^e siècle* (1857), republiée en 2001 par Hachette Littérature, précédée de *L'Enseignement du peuple* (1850), avec une préface de Daniel Lindenberg. Sur les positions de Quinet et le débat qu'elles ont suscité, on se reportera à François Furet, *La Gauche et la Révolution au milieu du XIX^e siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1875*, suivi de *Les Pièces du débat*, textes d'Alphonse Peyrat, Jules Ferry, Émile Ollivier, Louis Blanc, Edgar Quinet, Jules Michelet, présentés par Marina Valensise, Hachette, 1986, 2001.

2. Celui de *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 2 vol., 1817-1823.

aboutissant à une société indifférente en matière de religion, faite d'individus à l'état moléculaire, sans racines ni références, et comme abandonnés à eux-mêmes.

En quoi ces débats nous concernent-ils, s'agissant d'une histoire générale des gauches françaises ? En vérité, ils nous intéressent au premier chef. C'est que, si la mutation la plus profonde opérée par la Révolution n'est pas à rechercher dans les structures sociales, ni même peut-être dans les structures politiques, en dépit de l'invention du jacobinisme, mais bien dans les tréfonds religieux de l'âme française, cette mutation a dû nécessairement avoir des conséquences sur le parti qui a voulu s'identifier à cette révolution, à savoir la gauche française. C'est le moment de se souvenir que presque tout au long de son histoire, celle-ci s'est définie plus aisément par rapport au contexte religieux que par rapport au contexte social. Nulle part ailleurs il n'y a eu comme en France quasi-impossibilité de concilier des convictions progressistes avec des croyances religieuses. Qu'il suffise, pour s'en convaincre, de comparer la situation française à celle des États-Unis. Outre-Atlantique, religion et démocratie font bon ménage. Mieux que cela : il y a entre elles une connivence évidente, qu'a soulignée Tocqueville : la religion est là-bas l'un des fondements de la liberté ; et la liberté, pour subsister, a besoin à tout moment de se ressourcer dans la foi. Cette connivence que l'on a encore vue à l'œuvre au début du XXI^e siècle étonne fort les Français. Ils y voient une bizarrerie et oublient de se demander si ce n'est pas cette quasi-incompatibilité française entre religion et démocratie qui serait l'exception. Vue sous cet angle, la gauche française sera à la fois le fruit des hardiesses révolutionnaires en matière de désacralisation, voire de déchristianisation, mais aussi des réticences à envisager la question religieuse dans sa réalité sociale : ainsi se dessinera progressivement une laïcité d'abstention et d'ignorance du fait religieux, qui sera la doctrine des républicains de la III^e République.

Mais une telle affirmation mérite immédiatement d'être nuancée. Les révolutionnaires n'étaient pas, jusqu'au mouvement de déchristianisation de 1794, qui ne touche qu'une minorité d'activistes, des négateurs du fait religieux, bien au contraire. « L'athéisme est aristocratique », a dit un jour Robespierre. De sorte que les hommes de la III^e République apparaissent de ce point de vue beaucoup plus comme les héritiers des Lumières que de la Révolution. Car en dépit des apparences, il n'y a pas, sur la question religieuse, de continuité évidente de celle-ci à celle-là.

Certes, les philosophes et les révolutionnaires s'accordent à considérer l'Église et la monarchie d'Ancien Régime comme un bloc monolithique, hostile à la liberté, notamment celle de l'esprit. Mais tout au long du XVIII^e siècle, c'est l'Église qui représente pour les Encyclopédistes l'ennemi principal, le bastion du fanatisme, tandis que l'institution monarchique fait l'objet d'un jugement plus nuancé. Les révolutionnaires adoptent le point de vue inverse. Pour eux, c'est l'absolutisme monarchique qui est la cible principale, l'ennemi à abattre, alors que, jusqu'aux difficultés d'application de la Constitution civile du clergé, et notamment de l'obligation du serment, l'Église ne faisait pas figure d'ennemie irréconciliable. En somme, pour les Encyclopédistes, il fallait détruire l'Église et réformer la monarchie, alors que pour la Révolution commençante, jusqu'en 1791 au moins, c'est l'inverse : il fallait abattre l'Ancien Régime et réformer l'Église catholique.

De là l'interrogation : la Constitution civile du clergé, qui repose sur l'intervention de l'État dans la gestion des affaires religieuses, ne serait-elle pas plus conforme au gallicanisme janséniste qu'à l'irrégion des philosophes ? Si la réponse est oui, c'est la généalogie de la Révolution et de la gauche qui est à réviser.

Voyons cela. Au cœur de l'interrogation sur les origines religieuses de la Révolution française, voici un étrange objet qui s'inscrit d'emblée dans notre exception nationale : le

jansénisme qui a joué notre histoire un rôle comparable à celui de la Réforme ailleurs.

Les innombrables travaux¹ consacrés à Port-Royal et à sa descendance témoignent de la fascination qu'a toujours exercée cette bizarrerie historique, sans équivalent ailleurs. Une foi ardente associée à une sensibilité sans cesse à vif, d'autant plus obsédante qu'elle refuse de s'avouer comme telle ; un naturel austère et même chagrin, un tempérament contestataire et même querelleur ; une passion jamais démentie pour la chicane ; un esprit pessimiste, aux frontières du masochisme ; une imagination exaltée par la persécution, à la logique inflexible et cependant passionnelle, empreinte du sentiment aristocratique de sa supériorité intellectuelle et surtout morale, gagée sur un désintéressement absolu et un oubli de soi ostentatoire. Il faut bien l'ensemble de ces dispositions psychologiques pour accepter la thèse, extravagante d'un point de vue chrétien, de la prédestination, c'est-à-dire d'un Dieu capricieux, imprévisible, indifférent aux fautes comme aux mérites de sa créature. Tout cela fait des jansénistes, au sens étymologique, de véritables sectaires, intrépides, orgueilleux, irréductibles, ne reculant jamais, pas même devant les précipices où les a conduits leur intransigeance ; ne se rendant à personne ni à rien, pas même à l'évidence de leurs contradictions. Au cours du long siècle où ils ont tenu le devant de la scène nationale, du traité *De la fréquente communion* d'Arnauld (1643) à la proscription de la Compagnie de Jésus (1764), les jansénistes n'auront jamais craint de cumuler, au gré de

1. Malgré des « jansénismes » avérés en Italie, en Espagne et aux Pays-Bas, mais sans commune mesure avec l'influence que le jansénisme a eue en France, voir : Dale K. Van Kley, « Catholic Conciliar Reform in the Age of Anti-catholic Revolution : France, Italy and the Netherlands, 1758-1801 », dans James E. Bradley et Dale K. Van Kley, *Religion and Politics in Enlightenment Europe*, University of Notre Dame Press, 2001, p. 46-118.

leur vertigineuse apologétique, les inconvénients du catholicisme et du protestantisme, du gallicanisme et de l'ultramontanisme, de l'absolutisme et du parlementarisme, du fidéisme et de l'esprit d'examen.

Ajoutez à cela une tendance naturelle à s'organiser et à vivre en petites communautés fermées, à cultiver des réseaux que favorisent leurs multiples relations mondaines, et aussi, cela va de soi, la semi-clandestinité à laquelle les condamne la vindicte royale. De là le goût pour les pseudonymes, les écrits anonymes, les pétitions bourgeonnantes, les journaux clandestins, la procédure juridique sans fin ; une certaine propension à la mise en scène compassionnelle des persécutions dont ils sont victimes, qu'ils rapprochent sans modestie de celles encourues par les Justes de l'Ancien Testament et de l'Église primitive. De là encore le « figurisme », c'est-à-dire l'interprétation des événements actuels à la lumière des grands épisodes de l'Histoire sainte. Enfin la passion de la controverse intellectuelle, qui fait d'eux des kabbalistes au moins autant que les « calvinistes rebouillis » qu'on les a accusés d'être. Et cela jusqu'à la pratique de la casuistique et de la restriction mentale qu'ils reprochaient si fort à leurs adversaires jésuites. Tous ces traits ne sont pas absents de Port-Royal. Mais c'est surtout au XVIII^e siècle qu'on les voit se développer.

Des exemples, des illustrations de ces tendances profondes ? Elles abondent dans la grande étude de Catherine Maire sur le jansénisme au XVIII^e siècle¹. Des réseaux ? Voyez par exemple le séminaire de Saint-Magloire, non loin de Saint-Jacques-du-Haut-Pas, qui devient l'épicentre d'un néo-jansénisme intransigeant, organisé en véritable parti intellectuel militant sous la direction de l'abbé d'Étemare et l'inspiration de Jacques-Joseph Duguet, oratorien et principal promoteur du figurisme. Ce sont eux qui suscitent

1. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation, le jansénisme au XVIII^e siècle*, *op. cit.*

« l'appel contre la constitution *Unigenitus* » rédigé par l'un d'entre eux, Laurent-François Boursier, et signé le 1^{er} mars 1717 par quatre évêques et le cardinal Louis Antoine de Noailles, archevêque de Paris. C'est le début de la grande bataille contre la bulle *Unigenitus*, qui durera plus de dix ans, jusqu'à ce que le jansénisme parlementaire prenne le relais du jansénisme ecclésiastique. Pour mener une telle bataille contre les autorités religieuses et civiles du pays, il faut que la faction soit organisée quasi militairement en parti. Ce sera notamment le rôle de Saint-Magloire. Il faut aussi des relais dans l'opinion publique.

Ce sera la fonction des *Nouvelles ecclésiastiques*, hebdomadaire créé en janvier 1728, qui sortira régulièrement jusqu'en 1803. Avec un tirage moyen qui varie de 500 à 6 000 exemplaires¹ et une diffusion clandestine que la police ne parvient pas à démanteler, grâce à des imprimeurs, des libraires, des niches ecclésiastiques et des distributeurs bénévoles, le jansénisme d'opposition dispose d'un incomparable organe de propagande, qui préfigure la presse d'opinion du XIX^e siècle. Ajoutez à cela les livres et les brochures qui prolifèrent dans l'anonymat, dans la clandestinité, mais aussi au grand jour. Catherine Maire a recensé quelque 3 400 titres qui de 1640 à 1785 touchent de près ou de loin au jansénisme avec des pointes au moment de l'appel cité plus haut (1717), les convulsions du cimetière Saint Médard (1727-1732), du refus des sacrements aux mourants (1752), de l'expulsion des jésuites en 1764. Une telle organisation demande de l'argent : c'est l'objet de la légendaire « boîte à Perrette² », qui désigne un office de collecte et d'administration des legs faits en faveur des œuvres jansénistes, qui en 1734 dépasseront un million de livres.

1. Monique Cottret, « 1789-1791 : triomphe ou échec de la minorité janséniste ? », *Rives nord-méditerranéennes*, n°14, 2003, p. 49-61.

2. Nicolas Lyon-Caen, *La Boîte à Perrette. Le jansénisme parisien au XVIII^e siècle*, Albin Michel, 2010. Le livre va bien au-delà de cette question du financement et propose une interprétation sociale d'ensemble du jansénisme.

Il existe donc bel et bien une « machine propagandiste » janséniste qui fonctionnera à plein régime pendant la plus grande partie du XVIII^e siècle, y compris lorsque l'agitation religieuse autour de la bulle *Unigenitus* puis l'exaltation mystico-pathologique autour des convulsionnaires de Saint-Médard font place à un traitement beaucoup plus politique de la question religieuse, par l'intermédiaire du parlement de Paris.

Au fur et à mesure que l'on avance dans le siècle en effet, les aspects proprement religieux de la grande querelle du jansénisme s'estompent au profit d'un débat sur la souveraineté royale et le rôle du Parlement comme gardien des lois fondamentales du royaume et même comme représentant du peuple. Certes, une certaine flambée de jansénisme religieux se produit encore en 1749 lorsque le nouvel archevêque de Paris, Mgr Christophe de Beaumont, entend subordonner l'administration des derniers sacrements et l'octroi d'une sépulture chrétienne à la révélation par le mourant du nom de son confesseur ou la présentation par celui-ci d'un billet de confession signifiant son acceptation de la bulle *Unigenitus*. C'est contre cette police des consciences par l'autorité religieuse que s'élève, sous l'influence d'une ardente minorité janséniste conduite par l'avocat Louis Adrien Le Paige, le parlement de Paris, prenant fait et cause pour un prêtre oratorien à qui Bouettin, curé de Saint-Étienne-du-Mont, refuse les derniers sacrements pour cause de jansénisme (1752). Le Parlement multiplie les remontrances et finit par interdire la pratique des billets de confession. On notera au passage que l'on ne se situe nullement ici dans ce qui deviendra sous la III^e République une pratique de laïcité ou d'ignorance du religieux, mais au contraire dans l'affirmation du droit pour une assemblée « laïque » de légiférer en matière théologique et d'administrer ce fait religieux lui-même. Le refus royal de

