

LA RÉVOLUTION SANS LA TERREUR ?

Le débat des historiens du XIXe siècle

François Furet

Gallimard | *Le Débat*

1981/6 - n° 13
pages 40 à 54

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-1981-6-page-40.htm>

Pour citer cet article :

Furet François, « La Révolution sans la Terreur ? » Le débat des historiens du XIXe siècle,
Le Débat, 1981/6 n° 13, p. 40-54. DOI : 10.3917/deba.013.0040

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

François Furet

La Révolution sans la Terreur ?

Le débat des historiens du XIX^e siècle

Tout au long du XIX^e siècle, les débats autour du jacobinisme expriment essentiellement les opinions et les jugements pour ou contre la dictature de l'an II, le gouvernement révolutionnaire du salut public, l'exercice de la Terreur. Le jacobinisme est moins un concept qu'une période, moins un objet d'analyse qu'un événement de notre histoire : celui qui unit le culte de l'État et le culte de la nation autour des valeurs égalitaires et de la lutte pour le salut public. Cette constellation indistincte reste le point de départ obligé de toute l'histoire du jacobinisme.

En ce sens très général, elle offre ce par quoi la Révolution française a le plus frappé les esprits, le mystère par excellence de son radicalisme, sa période de culmination, donc son image classique : après le 9 thermidor, l'historiographie libérale est tout naturellement la première à poser la question du « jacobinisme », puisqu'elle peut y investir son rejet de la tyrannie robespierriste ; elle doit même reconstruire toute l'histoire de la Révolution pour y rendre intelligible, en même temps que ses bienfaits, cet épisode déplorable. Car l'exécution de Robespierre a posé le problème du jacobinisme en des termes qui vont dominer pour longtemps, peut-être jusqu'à nous, la réflexion politique et intellectuelle sur la Révolution ; problème qui peut s'exprimer en termes chronologiques sous la forme : qu'est-ce qui lie ensemble 89 et 93 ? Ou bien, en termes philosophiques, à travers l'interrogation sur la nature du rapport entre la révolution libérale et la terreur jacobine.

Problème, interrogation, qui surgissent aussitôt qu'est acquise la chute du « tyran », le 9 thermidor, puisque ceux qui le renversent sont ceux qui l'ont soutenu : pour que leur action passée et leur rôle présent aient un sens cohérent, il faut que la Révolution reste sacrée sans que son corps tout entier s'en trouve immunisé contre le risque de déviation ou d'usurpation. Il faut que sa légitimité reste incontestable, puisqu'elle seule sacralise non seulement 89, mais le 10 août et le 21 janvier ; mais qu'elle puisse être provisoirement confisquée par des hommes prétendant agir en son nom, sorte d'hommage du vice à la vertu, puisque aussi bien, cette intrigue sanglante a triomphé avec Robespierre. À cet égard, les débats parlementaires qui suivent le 9 thermidor posent le problème de la Révolution dans des termes qui préfigurent la tradition libérale, même s'il y entre une part d'autojustification directe que les historiens ou les philosophes n'auront pas à y faire entrer. Ces termes comportent une sorte d'assimilation entre robespierrisme, jacobinisme, terreur – toutes choses qu'il s'agit de conjurer pour restituer au peuple sa souveraineté, et à la Révolution sa nature.

Cet article est paru en juin 1981, dans le n° 13 du *Débat* (pp. 40 à 54).

Benjamin Constant, intellectuel thermidorien.

En ce sens, Benjamin Constant et Mme de Staël sont bien des intellectuels thermidoriens, dont toute la pensée politique tourne autour de la nécessité de dénouer le couple Révolution-Terreur, ou bien, en termes chronologiques, de dissocier 89 de 93. Et si Joseph de Maistre leur fait écho, dans ses fameuses *Considérations*, c'est précisément parce qu'il nie que le couple soit dissociable : le jacobinisme et la Terreur sont à ses yeux la Révolution elle-même.

Écoutons Benjamin Constant, à peine arrivé à Paris, et pressant la Convention, dans un premier mouvement sur lequel il reviendra très vite, de ne pas chercher à reconduire une majorité de sortants dans les futures Assemblées du Directoire¹ ; il combat l'argument selon lequel l'erreur des constituants a été, en 1791, de s'exclure d'avance de la prochaine Assemblée, frappant ainsi de fragilité toute son œuvre en la confiant à des hommes nouveaux. Et il oppose ainsi les deux conjonctures, celle de 1791 et celle de Thermidor : « Ne croyez-vous donc pas que les circonstances actuelles sont exactement contraires à celles de 1791 ; qu'alors la nation ivre d'une révolution qu'aucune horreur n'avait souillée avait le sentiment de la force et le souvenir du despotisme ; qu'elle a aujourd'hui ceux de l'anarchie et le sentiment de l'épuisement ; qu'alors contenue et comprimée par ce qu'on avait conservé de forces anciennes, elle brûlait de renverser toutes les barrières de l'acte social, pour parcourir une fois dans toute son étendue la plaine inconnue de la liberté ; qu'aujourd'hui, épouvantée de ce qu'elle a fait ou souffert dans cette course déplorable, elle demande à grands cris qu'on relève ces barrières, en dehors desquelles elle a trouvé tous les crimes et tous les malheurs ; que l'idée qu'alors faisait naître en elle le mot de *roi*, celui de *jacobin* la réveille²... »

Peu importe, pour l'objet de notre analyse, que Constant se déjuge pendant l'été et se rallie en septembre au décret des deux tiers : c'est une affaire de tactique, non de principe. L'argumentation de juin n'est pas atteinte dans ses fondements du fait que Constant donne la priorité au péril royaliste. Il continue à définir ce qu'il y a de néfaste dans l'héritage de la Révolution par le terme de jacobin ; et même, il assimile la perspective du retour du royalisme à des « massacres » comparables à ceux qu'ont souhaités Robespierre, Pache, Marat³. Nouvelle manière de dire que le jacobinisme c'était avant tout la Terreur.

On trouverait posé le même problème dans les textes postérieurs de Constant, *De la force du Gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (mai 1796), *Des réactions politiques* (mars 97), brochure republiée en mai de la même année, précédée de quinze pages remarquables sur les « effets de la Terreur ». Le problème, pour le jeune Suisse installé à Paris et attaché à la France post-révolutionnaire, est de conserver la Révolution de 89 en la sauvant de sa phase terroriste. La dictature jacobine est-elle contenue dans le système d'idées qui a conduit à 89, ou n'en est-elle qu'une perversion provisoire, couverte du prétexte du salut public ? Constant défend la deuxième proposition, qui fait aussi le fond de la pensée politique de Mme de Staël, à cette époque⁴.

1. On sait que la Convention décida en août 1795 que les deux tiers des futurs députés, appelés à siéger aux Cinq-Cents et aux Anciens, seraient obligatoirement choisis parmi ses membres. Elle discute tout l'été de cette mesure et de la meilleure procédure pour la mettre en œuvre.

2. B. Constant, article du 26 juin 1795, in *Recueil d'articles 1795-1817*, introduction, notes et commentaires par E. Harpaz, Droz, 1978, p. 17.

3. Article du 3 septembre 1795, *id.*, p. 35.

4. On trouvera *Des réactions politiques* et *Des effets de la Terreur* dans l'édition des *Écrits et discours politiques* de Constant par O. Pozzo di Borgo, Pauvert, 1964.

En ce qui concerne Mme de Staël, il est paru récemment une édition critique de *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et les principes qui doivent fonder la République en France*, édité par Lucia Omacini, Droz, 1979.

En cela ils fondent le dilemme qui dominera la pensée libérale sous la Restauration. Qu'on ouvre par exemple *Des moyens d'opposition et de gouvernement dans l'état actuel de la France*, profession en foi par laquelle Guizot, en 1821, combat la mainmise de la Contre-Révolution sur la monarchie restaurée ; toute l'économie de l'ouvrage repose sur un inventaire systématique de l'héritage révolutionnaire, par où se trouvent conjuguées les « doctrines anarchiques » qui ont régné en 93 au nom de la souveraineté du peuple ; les « moyens » de l'opposition ne s'inspirent que de la partie saine de la Révolution : « Il y a moyen de traiter avec les théories politiques que nous a léguées le dernier siècle. La part de vérité qui s'y trouve offre au pouvoir un point d'appui suffisant pour combattre avec avantage ce qu'elles contiennent d'erreur » (p. 169). Un peu plus loin (p. 227), il parle de « ces instincts d'anarchie dont le jacobinisme avait fait sa joie »⁵. Curieux amalgame, du moins vu d'aujourd'hui, entre un mot qui évoque le refus de l'État, et un autre qui implique son exaltation ; intelligible seulement si on met derrière les « instincts d'anarchie » moins la dictature du grand Comité que son consentement à la Terreur.

Les hommes de Juillet 1830.

On retrouve le même choix politique, le même schéma intellectuel transformés en interprétation systématique de l'histoire de la Révolution, dans le livre de Mignet, publié en 1824, et qui va constituer pour longtemps la vulgate libérale de cette histoire. Les « deux » révolutions, celles de 89 et celle de l'an II sont désormais inscrites dans la nécessité historique, dont la figure est la lutte des classes, et le contenu la victoire du tiers état sur la noblesse. Mais la seconde correspond à la victoire provisoire des classes populaires sur la bourgeoisie : épisode provoqué par les résistances de la Contre-Révolution, intérieure et extérieure. Ainsi s'expliquent d'une part sa violence particulière, de l'autre le fait qu'il n'ait pu fonder d'institutions stables, puisqu'il n'avait que des causes circonstanciées, quoique nécessaires. Mignet commente par exemple en ces termes la fermeture du club des Jacobins, à l'automne 1794 : « Cette corporation populaire avait puissamment servi la révolution, lorsqu'il avait fallu, pour retourner l'Europe, placer le gouvernement dans la multitude, et donner à la république toute l'énergie de la défense ; mais aujourd'hui elle ne pourrait que contrarier l'établissement du nouvel ordre des choses » (t. II, p. 123)⁶. Par la nécessité de l'histoire, la Révolution est rendue tout entière au camp libéral, tout en étant expurgée de sa part maudite, puisque le jacobinisme, loin d'être un de ses fils, est un produit de la Contre-Révolution. Pourtant, si l'on en croit Charles de Rémusat, cet escamotage historiographique (destiné à un brillant avenir) n'avait pas réussi à convaincre toute l'opposition libérale de la Restauration, puisque le vieux La Fayette restait sceptique : « Parce qu'il regardait le jacobinisme comme un accident, non comme une conséquence de la révolution, il ne se croyait pas obligé d'en atténuer les excès. Il ne parlait pas sans irritation de la doctrine du fatalisme » (t. II, livre 23)⁷.

Que le jacobinisme soit, ou plutôt puisse être, une « conséquence de la révolution », il suffit d'ailleurs de considérer l'histoire de ces années pour comprendre que les Guizot, les Mignet et les Thiers l'ont toujours eu, eux aussi, et d'une manière presque obsessionnelle, présent à l'esprit. Juillet 1830 leur avait ramené 89 ; ils sont allés chercher la famille Orléans pour qu'on en reste là, accomplissant, à quarante et un ans de distance, le geste que certains de leurs ancêtres constituants n'avaient pu, voulu ou osé faire : changer

5. Les références au livre de Guizot sont faites d'après l'édition de 1846.

6. F.A. Mignet, *Histoire de la Révolution française*. Je cite d'après l'édition de 1833.

7. Charles de Rémusat, *Mémoires*, t. II, livre 23. Cité par Yvonne Knibiehler, *Naissance des Sciences humaines : Mignet et l'histoire philosophique au XIX^e siècle*, 1973, p. 126.

de dynastie pour fixer la révolution. Mais même ce remède apparemment radical, bien que difficile à administrer, s'est avéré impuissant à guérir le mal révolutionnaire. Les quatre années qui suivent les journées de Juillet sont marquées par des batailles de rues et des émeutes sporadiques, brisées par la répression armée. Et la stabilisation qui intervient en 1834 n'est que de courte durée, puisque la « révolution » reprend son cours avec les années 1840 pour culminer en 1848. L'épisode « jacobin », indépendant les deux fois de toute conjoncture de péril national ou de contre-révolution intérieure, se manifeste donc à nouveau en 1831-1834, et en février-juin 1848, comme s'il était inséparable de la partie unanime et fondatrice de la révolution. Il est vrai qu'il s'agit plutôt d'un embryon d'épisode « jacobin », dans la mesure où les tentatives de retour à une dictature terroriste des sections, des sociétés, ou des compagnonnages parisiens, sont brisées par une classe dirigeante unifiée par les souvenirs et par le danger. Mais ce qui est en cause, même si la mémoire et l'exaltation de l'an II trouvent des appuis nouveaux dans les idéologies socialistes, c'est bien la tradition jacobine, dans ce qu'elle offre d'apparemment irréductible, non seulement dans les esprits, mais dans les faits.

L'historiographie socialiste de la Révolution.

Il y a d'ailleurs un lien très clair entre les deux ordres de réalités : la grande historiographie jacobine et robespierriste de la Révolution se développe à partir des années 1830, cassant la version œcuménique de Mignet, à laquelle elle emprunte pourtant – mais pour l'exalter – l'idée que la dictature de l'an II représente les intérêts du peuple, mais contre la bourgeoisie. Pour Buchez et Roux⁸, pour Louis Blanc⁹, Robespierre n'est plus seulement l'instrument du salut public et de la reconstruction de l'État ; il est l'anticipateur du socialisme. Le jacobinisme préfigure la dictature du travail sur le capital ; il y puise une légitimité supplémentaire, et l'histoire de la Révolution un élan polémique qu'elle a d'ailleurs gardé depuis lors, enraciné qu'il est non plus seulement dans l'affrontement posthume révolution/contre-révolution, gauche contre droite, mais dans l'inventaire contradictoire de l'héritage à l'intérieur de la gauche.

Le premier tome de l'*Histoire de la Révolution française* de Louis Blanc paraît en 1847 (en même temps que celui de Michelet, et que les *Girondins* de Lamartine) ; la suite sera écrite à Londres, dans l'exil où l'homme de la Commission du Luxembourg est contraint après juin 1848. Mais dès 1847, l'interprétation est donnée dans la préface, et le reste de l'œuvre n'y sera pas infidèle. Trois principes se partagent l'histoire humaine et en constituent comme la règle de succession : l'autorité, que le catholicisme incarne, l'individualisme, que traduisent chacun à leur tour et à leur manière le protestantisme, la bourgeoisie, la « philosophie » ; la fraternité enfin, qui sera la conquête du socialisme à venir. À l'intérieur de cette grande machine chronologique, la Révolution appartient à l'âge postcatholique, dont elle consomme la ruine, mais il y a deux révolutions dans la Révolution. Louis Blanc reprend la dichotomie de l'historiographie libérale des années 1820, en l'inversant au profit de la seconde période : l'individualisme triomphe de 1789 à 1791, mais l'an II est l'anticipation du règne de la fraternité. Robespierre et les Jacobins sont les vrais héros de ce temps, car ils ont seuls les clés de l'avenir. La vision téléologique de la Révolution, qui invente le schéma sur lequel vivra l'historiographie communiste du xx^e siècle, apparaît avant la chute de Louis-Philippe.

8. Buchez et Roux publient en 1834-1838 la compilation monumentale qu'est l'*Histoire parlementaire de la Révolution française*, 40 volumes.

9. Le premier tome de l'*Histoire de la Révolution française* de Louis Blanc (12 volumes) paraît en 1847. Je cite d'après l'édition originale.

L'apologie du jacobinisme comme annonce s'accompagne de tout ce qui est censé lui avoir frayé la voie dans l'histoire nationale, et notamment d'une sorte d'admiration constante pour la monarchie absolue, véhicule de la promotion et du pouvoir bourgeois, et pourtant incarnant un principe, l'État, indépendant et au-dessus de l'individualisme triomphant. Louis Blanc utilise ici Augustin Thierry et Guizot, l'historiographie du triomphe des Communes sur la noblesse à travers les victoires de l'absolutisme, en la simplifiant, et surtout en la dotant d'un avenir supplémentaire : l'histoire ne s'arrête pas avec 89 (ou avec 1830, ce qui revient au même) et le triomphe d'un pouvoir bourgeois fondateur de l'individualisme libéral « à l'anglaise ». Elle doit tenir les promesses de la « fraternité ». Après la révolution de Voltaire, philosophe de la bourgeoisie, vient celle de Rousseau, penseur du peuple (auquel Louis Blanc joint Morelly, Mably, et aussi Necker, à cause de sa polémique contre le laissez-faire-laissez-passer des physiocrates). Or, la défense du peuple et son avènement futur passent par l'existence d'un État fort, contrebalançant les injustices qui naissent de la société, et d'une idéologie quasiment religieuse qui dignifie les pauvres. Écoutons Louis Blanc célébrer la filiation Rousseau-Robespierre : « Partisans l'un et l'autre d'un pouvoir fort tant qu'il y aurait des faibles à protéger et des malheureux à sauver de l'abandon, l'auteur du *Contrat social* et son disciple n'ignoraient pas que la forme des sociétés est la contre-épreuve de leur métaphysique et de leur théologie. Or, ils comprirent que l'athéisme consacre le désordre parmi les hommes, en supposant l'anarchie dans les cieux » (I, p. 348). Ainsi, le jacobinisme figure-t-il pour l'exilé socialiste de Londres à la fois la renaissance de l'État, l'existence d'un pouvoir fort au service des pauvres, et l'avènement d'une religion consacrant la fraternité : Robespierre est cette triple incarnation.

À l'époque où s'installe cette historiographie jacobine, à tendance socialiste (ou socialiste-chrétienne, ce qui est particulièrement clair dans le cas de Buchez et Roux), la génération des historiens libéraux de la Restauration, qui a été au pouvoir sous Louis-Philippe, puis battue par la révolution de 48, vieillit dans un conservatisme qui s'alimente aux événements. Dans sa fameuse brochure des premiers mois de 1849¹⁰, Guizot, le grand vaincu de l'année précédente, accentue l'écart, et même la contradiction, entre ce qu'il appelle la « Démocratie » et la liberté ; il offre par là une version inquiète, pessimiste, de la question que lui et ses amis pensaient avoir résolue dans les années vingt par leurs livres, et en juillet-août 1830 sur le terrain : donner enfin à la société issue de 89 un gouvernement stable. C'est que la « démocratie », par quoi il entend, comme ses contemporains, la poussée égalitaire, la revendication sociale et politique des classes pauvres, ne cesse de détourner ou de menacer les institutions par lesquelles la société française de 1789 voudrait fixer durablement sa propre histoire : le jacobinisme ne cesse de sourdre d'elle-même, alimenté non pas par une conjoncture particulière, comme les révolutionnaires de l'an II et de Thermidor l'avaient cru, ou dit, mais par sa propre dynamique intérieure.

Mais les révolutionnaires de 1830, brisés par les révolutionnaires de 1848, ne peuvent leur être comparés : ils ne parlent pas à partir de la même expérience historique. Guizot n'est pas l'interlocuteur de Louis Blanc, c'est son ennemi : il y a eu entre eux Février 48. L'historiographie socialiste de la Révolution française va trouver dès lors en face d'elle une nouvelle historiographie libérale, non plus juste-milieu, mais républicaine, et liée, comme elle, à Février 48 : c'est l'enracinement historique du travail d'Edgar Quinet¹¹. Ce qui sépare Quinet de Louis Blanc n'est plus Février, c'est Juin. L'échec de l'insurrection ouvrière sonne

10. Guizot, *De la Démocratie en France*, 1849.

11. Edgar Quinet, *La Révolution*, 2 volumes, 1865.

pour Louis Blanc le glas des espérances socialistes de la II^e République : son exil anglais commence là. Quinet, officier de la garde nationale, vit sans déchirement la bataille de rues et la dure répression qui suit. Député à l'Assemblée législative, c'est le coup d'État du 2 décembre qui le jette en exil, d'où il ne reviendra, comme Louis Blanc, qu'après Sedan. Si bien que l'objet de sa réflexion sur la Révolution n'est pas, comme chez Louis Blanc, la recherche des origines du socialisme, la célébration posthume de Juin à travers l'exaltation de l'an II ; mais au contraire l'échec de la République, la recherche des causes de la confiscation du pouvoir par Bonaparte, l'analyse des raisons de ce qui constitue à ses yeux le malheur répétitif de l'histoire nationale. Quinet écrit sa *Révolution française* non plus à partir de février ou de juin 48, mais à partir du 2 décembre. Il part de la même question que les historiens libéraux de la génération précédente : comment donner à la France de 1789 des institutions politiques stables ? Mais il traite cette question sous un angle doublement différent : d'une part il l'aborde à partir d'un échec, et non plus d'un espoir. De l'autre, il la déplace du social vers le politique, en émancipant le politique de la subordination au social ou de la détermination par le social. Le problème de la Révolution n'est plus pour lui, comme pour les historiens de la Restauration, la victoire d'une nouvelle société qui n'aurait pas su s'accompagner de l'instauration correspondante d'un nouveau pouvoir gouvernant cette société, conforme à ses droits et à ses intérêts. Le problème est que la Révolution n'est qu'accessoirement à ses yeux la victoire d'une société, puisque cette victoire était de toute façon inscrite dans l'évolution ; elle est le triomphe d'un nouveau pacte social et politique, fondé sur un nouveau rapport de l'homme au pouvoir, où le citoyen remplace le sujet, et la liberté l'autorité.

D'où l'hostilité de Quinet à tout ce qui fait naître la Révolution du développement de l'absolutisme. Cette thèse centrale de l'historiographie de la Révolution – elle est commune à la tradition libérale des années 1820, aux historiens socialistes de la période 1840-1860, et aussi, sous une forme plus raffinée, à Tocqueville –, Quinet lui consacre un petit livre, en 1854, pour la détruire. Cet adversaire républicain du jacobinisme commence par être un ennemi de l'absolutisme, retrouvant ainsi, à l'envers, l'espèce de logique historique découverte par Louis Blanc.

Avec la *Philosophie de l'Histoire de France* qui paraît en 1854, Quinet écrit la doctrine de son exil. Ce qu'il cherche à comprendre n'est plus, comme dans Augustin Thierry ou Guizot, l'harmonie d'une bourgeoisie avec une monarchie, mais la complicité d'une tradition avec le despotisme. Avant de mettre en cause Robespierre et l'État jacobin, il fait la critique de l'absolutisme, en quoi il voit dès cette époque le principe corrupteur de 1789. Là où Augustin Thierry célébrait les progrès de la monarchie absolue comme autant de pas vers la liberté, il voit au contraire la victoire de la force sur le droit, le triomphe d'une conception romaine, puis byzantine de l'autorité publique, l'empiètement constant de l'État central sur les libertés politiques, dont les étapes seraient la victoire de César sur les Gaulois, l'écrasement des albigeois au XIII^e siècle, la défaite de la Réforme, la monarchie absolue, enfin le jacobinisme et la Terreur révolutionnaire, aboutissement quasiment naturel de l'histoire nationale.

Edgar Quinet : Les Jacobins refont la royauté.

Ainsi, la question centrale de la Révolution française, en dehors de celle de son message moral et religieux, est à ses yeux celle du pouvoir. Dans l'historiographie du sujet, l'œuvre de Quinet est à ma connaissance celle qui analyse le plus systématiquement l'aspect politique de la Révolution. Si on accepte de laisser de côté la généalogie byzantine de la monarchie absolue – généalogie de fantaisie dont la seule raison d'être est de souligner *a contrario* la restauration nationale que constitue 1789 –, il reste en effet

la vision d'un conflit essentiel noué au plus profond des représentations et des pratiques collectives, entre l'ancienne monarchie et les hommes de 89. Conflit qui recoupe d'ailleurs celui qui oppose la Révolution au catholicisme, puisque l'Église offre un autre modèle de monarchie absolue. Si le dernier Bourbon, en dépit de sa faiblesse, n'a pas incliné son drapeau devant la nouvelle France, ce n'est pas parce qu'il était ligoté à l'ancienne société (puisque cette société, il l'avait au contraire asservie) : c'est parce qu'il incarnait un principe de pouvoir incompatible avec la liberté. Et si l'Assemblée constituante n'a pu lui faire, dans la Constitution de 1791, qu'un semblant de place, c'est parce que la Révolution avait précisément envahi l'espace de la monarchie absolue au nom d'un principe contraire. Quinet n'a pas étudié avec le génie historique de Tocqueville les pratiques politiques de l'Ancien Régime. Mais il a deviné mieux que Tocqueville le système de représentation du pouvoir qui soutenait l'absolutisme et en a constitué, jusqu'au bout, la nature et la légitimité. Du même coup, il donne une valeur centrale à ce que la Révolution mobilise d'investissement symbolique dans une nouvelle image du pouvoir. Il a compris que si elle est cette espèce d'annonciation, ce n'est pas parce qu'elle doit changer la société, mais parce qu'elle doit mettre le peuple à la place du roi.

Or, c'est ici que se noue, à ses yeux, le second échec de la démocratie française : non seulement la Révolution n'a pas osé devenir la religion libératrice des temps nouveaux, mais elle va réinstaurer le pouvoir absolu.

Tel est l'enjeu du conflit entre Girondins et Montagnards ; tel est le sens de la victoire montagnarde (ou jacobine, les deux termes étant pour Quinet équivalents) et du règne de Robespierre. Les deux partis veulent le même but, régénérer la France et l'Europe, fonder une société libre. Mais les Girondins, qui n'ont pas pesé l'immensité de la tâche, pensent l'accomplir dans la fidélité aux principes nouveaux. Les Montagnards ont mesuré le poids du passé ; « ils ont aperçu que la question était de forcer un peuple d'être libre » (t. I, p. 336)¹² ; ils reconstituent le pouvoir absolu au service de la Révolution. Je dois ici citer longuement Quinet, pour montrer à quel point son interprétation du jacobinisme comme retour à l'État absolutiste doit, sans d'ailleurs le dire, à *L'Ancien Régime et la Révolution* :

Le fond des Girondins était de ne plus vouloir de maître à aucun prix. L'âme des Jacobins était, ce me semble, moins haute. Beaucoup d'entre eux eussent consenti à se refaire un maître, pourvu qu'il s'appelât dictateur. Tout était nouveau chez les premiers, le moyen et le but. Car ils voulaient arriver à la liberté par la liberté ; ils rejetaient tout l'héritage de la France ancienne.

Il n'y avait de nouveau que le but chez les Jacobins. Quant au moyen, la contrainte et l'autorité, c'est ce que l'on avait toujours vu chez nous depuis des siècles.

Ainsi, ils se pliaient à l'ancienne tradition. Ils se servaient du système politique de l'ancienne France pour la détruire, s'exposant par là à la refaire.

On comprend que le système jacobin pût renfermer l'ancien despotisme, le faire éclore de nouveau ; car ils étaient de même lignée, appartenaient au même genre, le pouvoir centralisé.

Par la loi que les naturalistes appellent atavisme, qui veut que le petit-fils rappelle la figure et le tempérament de son aïeul, la dictature jacobine pouvait ramener le tempérament de la monarchie pure, et les descendants de Robespierre retourner à Richelieu ou à César.

Cela n'était guère possible avec l'esprit de la Gironde. Entre son système et le despotisme, il n'y avait aucune parenté, aucune filiation naturelle ; ils se repoussaient l'un l'autre : entre eux il y avait un hiatus.

12. Les références sont faites par rapport à l'édition de 1868, 3 volumes.

En 1793, Napoléon était jacobin de l'école de Robespierre. Il n'eût pu être girondin sans se contredire d'avance et faire avorter, dans l'œuf, sa puissance absolue.

Suivez les effets de l'ancienne centralisation dans la Révolution française ; je crois comprendre que c'est le fil principal qui peut servir de guide dans ce sanglant labyrinthe. Quand on voit la centralisation non seulement survivre à l'ancien régime, mais devenir le principal instrument des hommes nouveaux, il faut s'attendre à ce que cette arme des rois produise les résultats les plus extraordinaires dans les mains de la Révolution. C'est de là sans doute que lui vient en partie ce caractère qu'on ne trouve dans aucune autre ; j'entrevois qu'elle pourra servir à propager l'esprit nouveau les armes forgées pour maintenir l'ancien. Le même ressort qui, dans les mains de la royauté, assurait partout l'obéissance, assurera partout la révolte.

La Révolution n'aura qu'à s'embarquer sur le fleuve qui fait tout dériver d'une seule source. Il portera la République en un instant aux extrémités de l'État, dans la moindre commune, comme il y portait la monarchie. » (I, pp. 364-365).

Du même coup, le secret de la victoire jacobine est simple : la force est à ceux qui redoublent la passion révolutionnaire du génie de l'Ancien Régime, cumulant ainsi les deux histoires de la France. Alors que les Girondins superposent les novations et les ruptures, les Montagnards compensent ou conjurent l'avenir par le recours au passé. Mais ils en annulent, en même temps, la promesse. Le 31 mai restaure « l'ancien tempérament politique de la France » : le silence et la peur. Au bout, il y a le 18 brumaire et la dictature impériale.

Mais dans l'immédiat, la forme jacobine de ce retour à l'absolutisme, c'est la Terreur. L'ouvrage de Quinet est dirigé contre cette partie de la tradition républicaine qui s'est fait une spécialité de l'apologie, ouverte ou honteuse, de la Terreur. Son originalité à cet égard, de la part d'un auteur qui se situe à l'intérieur de cette tradition, est de récuser non seulement l'admiration rituelle et quasi spontanée pour cet héritage historique, mais surtout son explication traditionnelle par ce que j'ai appelé ailleurs la « théorie des circonstances », la contre-révolution, la Vendée, le danger aux frontières. Pour Quinet, la Terreur n'est pas le résultat d'une situation exceptionnelle, à ce titre admirable ou au moins justifiée, comme l'adaptation de moyens à une fin ; c'est au contraire le produit de la Révolution elle-même, sous sa forme jacobine, la création inédite, mais non pas nécessaire, de la tradition absolutiste reparaissant sous l'esprit révolutionnaire.

L'étrange, d'ailleurs, à nos yeux aujourd'hui, c'est que ce républicain libéral fasse une analyse critique de la Terreur, en blâmant d'autre part le modérantisme antireligieux des chefs jacobins et de Robespierre. Il regrette par exemple que ceux-ci n'aient pas encouragé le culte de la Raison ou soutenu le mouvement déchristianisateur de l'hiver 93-94 ; il ne cesse de donner en exemple les violences iconoclastes des protestants du XVI^e siècle, et Luther, et Zwingli. Mais c'est que dans son dessin conceptuel d'ensemble, la Révolution française n'aurait pu avoir de signification définitive, et véritablement fondatrice, qu'en séparant la France de la tradition catholique et en instaurant une nouvelle religion plus conforme à l'esprit du christianisme. Ce qu'il reproche donc à la Terreur révolutionnaire est moins sa violence que son sens, ou plutôt son absence de sens historique : non seulement la guillotine n'ouvre pas l'avenir, mais elle réintroduit le passé. Robespierre n'est ni Moïse, ni Mahomet, ni Calvin, c'est Richelieu.

Non pas une idée nouvelle. Mais la vieille raison d'État. En vain cherche-t-il à donner le change, *in extremis*, par le culte de l'Être suprême : cette tentative d'intellectuel livresque ne présente aucun rapport avec une prophétie religieuse. Elle constitue une couverture de la Terreur, non une croyance, qui pourrait la justifier. Le système terroriste n'a aux yeux de Quinet aucune logique supérieure : il n'a pas pour objet de prendre à bras-le-corps l'ancien monde spirituel et moral, et de tenter de le déraciner. Il n'offre aux sacrifices qu'il demande aucun objectif collectif de civilisation, que la haine des individus entre eux. Il

suppose que distribuer la mort est juste, sans pourtant tracer la ligne de partage, puisqu'il reconnaît la liberté de son adversaire, l'Église catholique. « Ni art, ni subtilité ne renversera ce dilemme : si l'on voulait la terreur, il ne fallait pas la tolérance ; si l'on voulait la tolérance, il ne fallait pas la terreur » (II, p. 123).

Bref, un système à pure logique politique, sans aucun sens qui le dépasse. Quinet lui consacre le dix-septième livre de son ouvrage, intitulé : « Théorie de la Terreur ». Il distingue d'abord la Terreur comme réaction populaire de la Terreur comme système de gouvernement : il excuse la première, issue de la surenchère de violences entre la Révolution et la contre-révolution, vertige épisodique de vengeance contre les intrigues de la Cour et l'invasion étrangère. Mais ce qui l'intéresse, c'est la transformation de ce sentiment populaire en principe de gouvernement par les hommes du Comité de salut public : « Par eux, le vertige de certaines journées devint le tempérament fixe et l'âme de la Révolution » (II, p. 125). Cette mutation est facilitée par le caractère de l'idée révolutionnaire, l'indifférence où celle-ci peut conduire à l'égard des destins individuels, le partage, qu'elle tend à opérer entre les bons et les méchants, la lenteur même dont elle s'impatiente à transformer le monde selon sa promesse. Mais Quinet passe très vite sur cet aspect des choses : en effet, la Terreur révolutionnaire n'est pas à ses yeux un mode de gouvernement inédit. Au contraire, c'est une résurgence de ce qui constitue le fond même de l'absolutisme ; le retour de Louis XI, de Richelieu et de Louis XIV ; le recommencement de la Saint-Barthélemy et des dragonnades : la violence toute nue du pouvoir, et, du côté de la nation, la peur et la servitude. La Terreur est cet enchaînement de la Révolution à l'héritage fatal de la royauté.

Elle redonne un objet apparemment nouveau, en réalité archaïque, à l'adoration des Français pour le pouvoir : l'autorité absolue. Le Comité de salut public fait reflourir les vieilles mœurs politiques de la France monarchique, la délation, la courtoisie, le mépris du droit, l'adoration de la force ; l'écho s'en trouve encore dans tous les livres d'histoire, et ce commentaire de Quinet pourrait avoir été écrit hier : « Si l'on veut voir à quel point les Français sont aisément éblouis par le pouvoir fort, il faut lire les historiens du Comité de salut public. Quelle complaisance ! quelle admiration sans bornes ! Jamais, dans aucune histoire, l'autorité absolue n'a reçu un pareil culte. Le vertige prend les démocrates ; les voilà enivrés dès le premier jour à la même coupe où ont bu tous les rois » (II, p. 137).

Non que Quinet nie, ou minimise, l'œuvre accomplie, le pays sauvé de l'invasion et de la guerre civile. Ce qu'il nie, comme Constant avant lui¹³, c'est qu'il existe un lien de nécessité entre cette œuvre et les moyens de gouvernement utilisés pour l'accomplir ; il nie que les circonstances expliquent la Terreur, et que le « succès » la justifie ou même l'absolve. Elle lui paraît avoir une source *sui generis*, moins dans la Révolution elle-même que dans les mœurs politiques de l'ancienne France, que la Révolution était censée abolir, mais qui l'ont au contraire corrompue. À travers la Terreur, les révolutionnaires ont renoué avec l'Ancien Régime et ont aimé le pouvoir absolu. C'est ainsi que Quinet résout le vieux dilemme de la pensée libérale, qui consiste à célébrer 89 en récusant 93 : la Terreur n'est pas seulement une déviation malheureuse de la Révolution, c'est sa négation même.

La preuve, c'est qu'elle n'a jamais pu être avouée comme telle, et pour ce qu'elle est. Mensonge visible, et même dominant, après le 9 thermidor, de la part de ceux de ses protagonistes qui lui avaient survécu : il leur faut déjà l'excuse mystificatrice des circonstances. Mais pendant même qu'elle bat son plein, en 1793-1794, la Révolution ne peut en faire la doctrine : comment ferait-elle, sans se renier, l'apologie du gouvernement par la peur ? Comment s'installerait-elle, sans cesser d'exister, dans le système par excellence des

13. Dès 1797, dans « Des effets de la Terreur ».

despotismes ? Aussi bien ne sort-elle pas de cette contradiction, qui a finalement raison du système lui-même. Quand Robespierre, au printemps 94, guillotine les hébertistes, c'est-à-dire terrorise les terroristes, pour tenter de « stabiliser » sa dictature, il est pris dans cette contradiction-là ; mais il n'a plus que quelques mois à vivre.

Dans ce qu'elle a de faible, cette interprétation mêle et même confond deux réalités historiques très différentes, qui sont l'ancien régime politique et le gouvernement révolutionnaire. Sur l'absolutisme, qu'il ne distingue pas du despotisme pur et simple, et où il ne voit qu'une domination sans droit ni lois, Quinet est prisonnier de la mythologie révolutionnaire : papes et rois ensemble sont des institutions du « Moyen Âge ». Conceptuellement, cette définition sommaire lui sert d'abord à définir la rupture historique opérée par les principes de la Révolution, ensuite à expliquer la rechute de la Révolution dans l'ornière du passé. Mais, de ce fait, il se condamne à ne pas examiner sérieusement ce que la dictature révolutionnaire a de spécifiquement nouveau dans la typologie ou l'histoire des despotismes : d'où l'allure vague, et rapide, des passages consacrés au caractère particulier du terrorisme de l'an II, par opposition notamment à l'exercice de la raison d'État monarchique. D'où surtout l'absence d'analyse historique du gouvernement révolutionnaire lui-même, puisque Quinet mêle comme autant de termes presque équivalents, ou en tout cas nécessairement liés, centralisation, dictature et Terreur.

Mais d'un autre côté, il a aperçu quelque chose de fondamental dans l'histoire de la Révolution ; quelque chose que seul Tocqueville, dix ans avant, et avec un génie analytique supérieur au sien, il est vrai, avait mis en lumière et s'était promis d'étudier : à savoir que la Révolution brise et continue l'Ancien Régime dans le même temps. Quinet prend même cette formule au pied de la lettre, puisqu'il voit dans 93 une pure résurgence de l'arbitraire royal, ce qui signifie à la fois qu'il y a eu rupture et qu'il y a retour de l'ancien par-delà le nouveau. Quinet n'entend pas ce passé comme une simple survivance, une sorte de résidu historique que les temps nouveaux ont à surmonter. Il en fait au contraire le cœur de ce qu'il appelle le tempérament français, un principe corrupteur à l'œuvre dans la trame du temps, et cancérisant la Révolution elle-même, en la transformant en son contraire. Parti d'une grande fresque romantique opposant passé et avenir, il en dépasse le caractère banal et vague en conceptualisant ses deux vecteurs temporels par l'opposition absolutisme/liberté, qui lui paraît caractériser non seulement la Révolution française, mais l'histoire qui a suivi, et où il est encore.

C'est ce qui le rapproche de Tocqueville, bien qu'il n'appartienne ni au même milieu, ni à la même famille intellectuelle que l'aristocrate libéral. C'est ce qui l'éloigne de son ami Michelet, dont il a partagé pourtant les combats. Quinet a sur la Révolution française, en dépit du caractère sublime de ses principes, un jugement qui est au fond pessimiste. Il pense qu'en reprenant à son compte les pratiques politiques de la monarchie, elle a renforcé l'habitude séculaire de la servitude, et inoculé même à la gauche républicaine le virus mortel du pouvoir absolu : passion honteuse, on l'a vu, inavouable, mais passion si forte que l'Europe de son temps, soixante-dix ans après, lui paraît menacée « de produire d'immenses démocraties serviles qui graveront incessamment vers l'arbitraire d'où elles sortent et où elles rentrent, pendant que la vraie démocratie libre prendra son expansion dans les vastes déserts inconnus de l'Amérique du Nord » (I, p. 205).

Cette interrogation inquiète, reprise bien sûr de Tocqueville, est inséparable de son diagnostic sur le legs de la Révolution. Ce qui fait de Quinet, dans la gauche républicaine de son temps, un esprit relativement solitaire, c'est ce non-conformisme sur la valeur de l'héritage révolutionnaire. Ce persécuté, cet exilé, n'est pourtant pas assez jacobin pour être de la famille. Écoutons encore cette voix, à travers deux citations, pour mesurer le scandale de sa liberté, et comprendre en même temps qu'elle parviendra jusqu'à nous sans être véritablement entendue. D'abord sur Robespierre, cette mise en garde écrite il y a cent ans et qui pourrait

aussi bien figurer dans les marges de Mathiez : « Quoique la mémoire de Robespierre et de Saint-Just ait été elle-même décapitée et interrompue pendant plusieurs générations, elle a laissé un héritage funeste que plus d'un esprit a recueilli sans en connaître l'origine. Cet héritage est l'idée de la nécessité d'une dictature pour fonder un État libre. Idée qui a souvent frappé dans la nuit à la porte du Comité de salut public, aux heures désespérées, et, éconduite, s'est répandue on ne sait par quels canaux dans la tradition vivante d'une partie de la démocratie française. Tantôt affichée ouvertement, tantôt déguisée, elle n'a cessé de reparaitre çà et là comme la ressource suprême. Pensée de détresse chez tous ceux qui n'en font pas une pensée de domination » (II, pp. 236-237).

Enfin, cette question en forme de bilan qui prend tout son sens d'être écrite par un exilé, sous le second Empire :

L'illusion persistante des Terroristes est d'invoquer le succès pour se couvrir devant la postérité. En effet, lui seul pourrait les absoudre. Mais ce succès, où est-il ? Les Terroristes dévorés par les échafauds qu'ils ont dressés, la République non seulement perdue, mais devenue exécration, la contre-Révolution politique victorieuse, le despotisme à la place de la liberté pour laquelle toute une nation avait juré de mourir : est-ce là le succès ?

Combien de temps répéterez-vous encore cet étrange non-sens, que tous les échafauds étaient nécessaires pour sauver la Révolution qui n'a pas été sauvée ?

Cependant « la guillotine marchait ». Oui, mais il aurait fallu qu'elle marchât au bout du monde ; dès qu'elle s'arrêtait, elle décapitait les bourreaux.

N'importe, ajoute-t-on ; il fallait ces supplices pour tout sauver. Et moi, après une expérience de quatre-vingts ans, je demande aujourd'hui, avec la postérité : que pouvait-il donc nous arriver de pis ? » (II, p. 167.)

Aussitôt publié, l'ouvrage de Quinet a suscité entre 1865 et 1867 une violente polémique. Louis Blanc lui-même, et surtout Alphonse Peyrat¹⁴, du côté jacobin, ont rédigé de longues réfutations. Jules Ferry¹⁵ écrit à son tour une défense de Quinet en forme de critique de Peyrat. Quinet fit préfacier la réédition de 1868 de son livre d'une longue préface pour faire le point du débat à son profit¹⁶. Tous ces textes sont trop riches pour être analysés dans le cadre de cet article. D'ailleurs, je compte les republier sous peu¹⁷, ce qui me donnera l'occasion d'en présenter un commentaire circonstancié : qu'il suffise de mentionner ici à quel point l'opposition au second Empire, exilée ou non, continue, en discutant du jacobinisme, de débattre de son présent, et de son avenir. Louis Blanc et Peyrat accusent Quinet de démoraliser les républicains. Quinet leur répond que le culte de la dictature jacobine déshonore la gauche, lui enlève toute chance d'avoir la confiance de la nation et fait le lit du césarisme. « Quand nous préconisons les nécessités de la Terreur de 93, nous avons beau ajouter que nous ne voulons pas la recommencer. Cette assertion est puérile. Nous ne pouvons ainsi convaincre le monde, et le monde a raison ; car il sait qu'on n'est guéri d'un ancien penchant que si on le condamne dans les actes antérieurs. S'imaginer le contraire est une erreur aussi grave en morale qu'en politique¹⁸. »

14. A. Peyrat, *La Révolution française et le livre de M. Quinet*, 1866. L'auteur republie sous cette forme une série d'articles parus dans *L'Avenir national* entre novembre 1865 et janvier 1866.

15. Jules Ferry. Série d'articles publiés dans *Le Temps*, janvier-février 1866. Republiés in Paul Robiquet, *Discours et opinions de Jules Ferry*, 1893, t. I, pp. 101-121.

16. Sur l'ensemble du débat qui a suivi la parution de l'ouvrage de Quinet, on peut consulter la thèse de 3^e cycle de M. Jacques Pochon, malheureusement inédite, consacrée au livre de Quinet et à l'accueil qui lui a été fait. Thèse soutenue à l'Université de Nice, 1975.

17. Dans la collection « Les chroniques de la politique », dirigée par C. Nicolet, chez Garnier.

18. Edgar Quinet, *La Révolution*, rééd. 1868, préface intitulée « Critique de la Révolution ».

Michelet et la « machine » jacobine.

Dans cette bataille entre Jacobins et anti-Jacobins, qui divise la gauche républicaine, Michelet est à mettre à part. Il éprouve d'ailleurs le besoin de le réaffirmer, puisqu'il fait le point en 1868, dans une nouvelle Préface à sa propre *Révolution française*. L'objectif principal est de répondre à Louis Blanc, qui n'a cessé de le critiquer, tout au long de ses douze volumes, tout en l'utilisant : « Je pourrais dire pourtant, ayant exhumé tant de choses, donné tant de secours et à lui et à tous, je pourrais dire : "Ces fameuses journées, qui les saurait sans moi ?"¹⁹. » Mais il montre aussi la racine du désaccord ; Robespierre et le jacobinisme. Il y a tout un monde entre ce « socialiste papiste » et lui :

Une chose nous sépare bien plus qu'il ne paraît, une chose profonde. Nous sommes de deux religions. Il est demi-chrétien à la façon de Rousseau et de Robespierre. L'Être suprême, l'Évangile, le retour à l'Église primitive : c'est ce credo vague et bâtard par lequel les politiques croient atteindre, embrasser les partis opposés, philosophes et dévots.

La race et le tempérament ne sont pas peu non plus dans notre opposition. Il est né à Madrid. Il est corse de mère, français par son père (de Rodez). Il a la flamme riche et le brillant des Méridionaux, avec un travail, une suite que ces races n'ont pas toujours. Il a étudié à Rodez, au pays des Bonald, des Frayssinous, qui nous fait tant de prêtres. Dans la démocratie, il est autoritaire²⁰.

Voilà pour les « tempéraments ». Michelet n'aime le pontificat jacobin ni chez Robespierre, ni chez Louis Blanc. Mais il n'épouse pas pour autant la thèse de Quinet. Le livre de cet ami intime l'a blessé en bien des endroits. Personnellement d'abord, et dans cette amitié même, puisque Quinet ne fait quasiment aucune référence à son œuvre²¹. Intellectuellement, parce que ce silence cache un désaccord profond sur la relation de la Révolution au Christianisme : « La Révolution, a-t-on dit (il s'agit de Quinet, F. F.) a eu un tort. Contre le fanatisme vendéen et la réaction catholique, elle devait s'armer d'un Credo de secte chrétienne, se réclamer de Luther ou Calvin. Je réponds : Elle eût abdicqué. Elle n'adopta aucune Église. Pourquoi ? C'est qu'elle était une Église elle-même²². »

On sait que cette conception de la Révolution comme « Église elle-même », c'est-à-dire comme annonce du Droit n'ayant d'autre fondement que sa propre histoire, n'entraîne pas Michelet dans le camp jacobin. Au contraire, le jacobinisme lui paraît faire revivre l'esprit de secte et d'intolérance, caractéristique de l'ancienne Église, et à l'opposé de la nouvelle. Dans la Révolution, il aime et il célèbre tout particulièrement 89, la fête de la Fédération, la levée en masse, la patrie sauvée. La réduire à ce qu'il appelle le « petit cloître jacobin », « c'est en faire un tronçon sanglant, terrible épouvantail, pour la joie de nos ennemis »²³. Il continue donc en 1868 à partager l'hostilité de la gauche libérale et de Quinet à la célébration de la dictature terroriste.

Mais cet accord politique n'implique pas une analyse commune. En réalité, Quinet et Michelet ne pré-

19. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Bibl. de la Pléiade, I, p. 12.

20. *Id.*, *ibid.*, p. 17.

21. Cf. l'article de Simone Bernard-Griffiths, « Rupture entre Michelet et Quinet à propos de l'histoire de la Révolution », in *Romantisme*, 1975, n° 19.

22. Bibl. de la Pléiade, I, p. 12.

23. *Ibid.*, p. 20.

sentent pas du tout le jacobinisme sous le même angle. Et Quinet, tout à sa théorie de la réincarnation de l'absolutisme par Robespierre, ne semble avoir porté aucune attention au livre IX de l'*Histoire de la Révolution française* de son ami, paru en 1851. Or, l'ensemble des chapitres qui constituent ce livre IX, notamment les chapitres 3 et 4, présentent du phénomène jacobin une analyse tout à fait originale, qui n'a jamais été reprise par la tradition républicaine, ni même commentée par les historiens du XIX^e et du XX^e siècle. Paradoxalement, elle annonce plutôt Cochin qu'Aulard. Elle est, en tout état de cause, impossible à enrôler sous la bannière des partis et des ambitions, inapte à donner un sens aux combats du présent. D'où vient sans doute que, bien qu'un peu antérieure aux livres de Louis Blanc et de Quinet, elle est pourtant moins « datée ». Elle a mieux vieilli.

Pour comprendre le jacobinisme, Michelet propose de partir de trois données centrales. La première, dont il ne cesse, tout au long de son œuvre²⁴, de souligner l'importance, est ce qu'il appelle la conquête de la terre par le travailleur : « fait immense », qui ancre la France profonde dans la Révolution par le poids des intérêts. La deuxième, c'est la désorganisation universelle, au milieu de l'indifférence publique. « Le peuple, en 93, est rentré chez lui ; avant la fin de cette année, il faudra le salarier pour qu'il retourne aux sections²⁵. » Michelet oppose les foules immenses et unanimes de 89 aux minorités activistes de 93. C'est que, troisième donnée, le pouvoir révolutionnaire s'est « recomposé » à travers la société des Jacobins. Il y a un lien direct entre l'indifférence générale et cette espèce de confiscation de l'autorité publique : « Dans cette apathie croissante et pour y remédier, se refait, se recompose la redoutable machine qui s'est relâchée dans l'année 92, la machine du *Salut public* en son principal ressort, *la société des Jacobins*²⁶. »

Ainsi, les Jacobins se substituent au pouvoir de la Révolution en deux sens : négativement en ce que ce pouvoir a perdu son ressort populaire, positivement en ce qu'ils le remplacent par une « machine ». Par ce terme, qu'on retrouve si souvent dans la sociologie politique de la fin du siècle²⁷, Michelet veut dire d'une part que l'initiative révolutionnaire cesse d'être spontanée pour devenir mécanique, de l'autre que le magistère du Droit s'est dégradé en police des personnes. Il insiste en effet, dans ces deux chapitres 3 et 4 du livre IX, sur ce qu'il appelle, au prix d'une comparaison tout à fait explicite, l'« orthodoxie » jacobine (le « consensus » de Cochin). Dans une note curieuse, et brillante²⁸, il se demande par exemple pourquoi les Girondins ne cessent de faire apparaître leurs divisions, et les Jacobins leur unité. C'est, répond-il, que les Girondins s'expriment surtout par la presse, qui fixe impitoyablement par écrit toutes les positions individuelles, alors que les Jacobins procèdent par l'association et la prédication, comme les ordres mendiants du Moyen Âge : dès lors, ce qui importe c'est l'interprétation orale des textes devant des assemblées, exercice qui permet de plier n'importe quelle situation à leur canon. « Les Jacobins furent quasi-prêtres ; ils soutinrent invariablement, de changements en changements, leur orthodoxie. »

À ce magistère idéologique se joint tout naturellement le contrôle des individus : l'autre activité essentielle et connexe des Jacobins est d'« épurer » la Convention, après en avoir plus ou moins choisi les membres. Le Club n'a pas joué de rôle important dans l'insurrection du 10 août, mais il veille à ce que l'élection des députés parisiens à la Convention se fasse dans les lieux où il se réunit, en sa présence. Il décide tout de suite après qu'il exclut de son sein tout député qui tendrait à une société « non publique » : ce qui revient

24. Par exemple, dès 1846, dans « Le Peuple », dédié d'ailleurs à Edgar Quinet. Voir notamment la première partie, consacrée au paysan français, et intitulée : « Du servage et de la haine ».

25. Bibl. de la Pléiade, II, p. 8.

26. *Ibid.*, p. 8.

27. Je pense à Michels, Ostrogorski, Cochin notamment.

28. Bibl. de la Pléiade, II, p. 39.

à interdire les réunions des parlementaires entre eux pour préparer les débats de l'Assemblée, et de ne leur laisser comme points de rencontre que les Jacobins et la Convention. Enfin il y a la procédure de radiation : Michelet fait un sort à l'exclusion de Brissot le 12 octobre 92 et au texte voté ce jour-là par la société « avec une publicité immense, plus meurtrière que n'eût été le mandat d'arrêt, dressé le 2 septembre, pour le mettre à l'abbaye... On est confondu en lisant l'adresse que les Jacobins lancèrent, et qui, envoyée à deux ou trois mille sociétés jacobines, lue par elles à la tribune, répétée de bouche en bouche, multipliée ainsi en proportion géométrique, dut arriver, en huit jours, à la connaissance à peu près d'un million d'hommes, tous désormais convaincus qu'une chose examinée de si près par l'Incorruptible était décidément jugée, tous condamnant sans examen et jugeant à mort, sur la parole de Caton »²⁹.

Il y a donc chez Michelet une analyse du jacobinisme comme type de pouvoir fondé sur le maniement d'une orthodoxie idéologique, la discipline d'un appareil militant centralisé, l'épuration systématique des adversaires et des amis, la manipulation autoritaire des institutions élues. Le plus grand historien de la Révolution française ne s'interdit pas pour autant de célébrer l'héroïsme des hommes et la patrie sauvée ; mais avant d'être un sujet d'exaltation patriotique, son jacobinisme est un système politique procédant de l'histoire et de la logique intérieures de la Révolution elle-même : par quoi Michelet réfute implicitement et l'explication par les circonstances (commune à Mignet et Louis Blanc), et l'interprétation Edgar Quinet par le resurgissement de la tradition absolutiste dans la Révolution³⁰. Sa divination du caractère inédit de la lutte pour le pouvoir révolutionnaire le garde des platitudes de la première, et de l'anachronisme de la seconde ; mais du coup sa voix est isolée dans l'historiographie de gauche. Elle n'ouvre pas le chemin à une tradition d'analyse. Si Cochin, cinquante ans après, cherche à conceptualiser le phénomène jacobin dans des termes comparables, bien qu'infiniment plus systématiques, c'est à partir de Durkheim, non de Michelet. Il est vrai que lui aussi, à l'autre bout du spectre politique, pourtant, restera un isolé dans l'historiographie de droite. Est-ce pour les mêmes raisons, qui seraient alors plus profondes que l'affrontement de la célébration et de la détestation ?

François Furet.

29. Bibl. de la Pléiade, II, p. 39.

30. En ce sens, je donne raison à une critique que Claude Lefort avait adressée à mon dernier livre *Penser la Révolution française* (in *Annales E.S.C.*, mars-avril 1980, p. 339) ; j'admets en effet y avoir abusivement simplifié la pensée de Michelet pour l'opposer à celle de Tocqueville. Je reprendrai plus longuement cette question ailleurs.