

**16/3/1989**

***“La coscienza dell’uomo nel  
XX secolo.***

***Rivoluzione Francese e  
nascita dello statalismo e  
della ideocrazia”***

***a cura di  
Jean Paul Sirenneau***

La meilleure manière, selon nous, pour lever les ambiguïtés qui pèsent sur la "religion révolutionnaire", sur les faits comme sur les interprétations, est de mesurer l'écart qui sépare le projet conscient de fondation d'une religion civique des conséquences objectives de la dynamique révolutionnaire. Que voulaient en effet les plus conscients des révolutionnaires ? Fonder une religion "naturelle" ou "civile". Cette tentative fut un échec parce que le projet était en lui-même ambigu, comme nous allons le voir. Mais selon le paradoxe des conséquences bien connu des sociologues, les promoteurs de la religion "naturelle" et "civile" furent à l'origine d'un phénomène entièrement nouveau et propre à la modernité qu'on désigne habituellement par idéocratie, conjonction d'une idéologie politique et du pouvoir d'Etat.

Le terme de "religion civile" ou de "religion naturelle" est un produit de l'époque des Lumières (27). On sait que le dernier chapitre du dernier livre du "Contrat social" de J.J. Rousseau s'intitule : "De la religion civile". En voici un extrait significatif qui inspira maints discours ou écrits révolutionnaires : "Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen, ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois.

Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois, voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul, c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus" (28). Ce texte fait apparaître clairement trois choses : la religion civile proclame l'existence de Dieu et la survie ; elle a une fonction d'intégration



sociale (elle développe le "sentiment de sociabilité") ; elle inspire une morale civique (l'obéissance aux lois et le dévouement jusqu'au sacrifice de sa vie). Ces trois aspects vont se retrouver peu ou prou dans les écrits des idéologues de la Révolution, même si beaucoup d'entre eux n'avaient jamais lu Rousseau. Ils contiennent en germe toutes les équivoques du projet.

Le besoin d'une religion civile se fit surtout sentir lorsque fut consommée la rupture entre l'Eglise catholique et la Révolution, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, à la fin de 1791. La nécessité d'aboutir à la formation de cette religion civile apparaîtra nettement au fur et à mesure que les événements se précipiteront, que les hommes se sentiront de plus en plus dépassés, que le vide, le chaos et la désagrégation sociale seront perçus comme le résultat de la destruction des anciens rites, de l'ancienne morale, des anciennes croyances. C'est pourquoi les réflexions et les projets sur la nécessité d'une religion civile n'apparaîtront en toute clarté que sous la Convention et le Directoire. Beaucoup sont persuadés, comme Dupont de Neumours, que, sans rites, l'existence se défait dans l'incohérence. A la fin de 1794, à la tribune de la Convention, Chénier s'écrie : "La morale populaire, désorganisée, heurtée, poussée en tous sens par les tyrans de l'esprit public qui se sont rapidement succédés sur le trône révolutionnaire, soumise tour à tour aux influences individuelles, dominée par tous les fanatismes, fatiguée de vexations et de folies, cherche encore un point d'appui solide". Et l'un des plus ardents promoteurs d'un culte civil, La Reveillère - Lepeaux, s'élève dans un texte célèbre (29), contre l'inefficacité morale des raisonnements purement métaphysiques et abstraits et plaide pour l'existence de sentiments religieux : "Je le répète, et ne cesserai de le répéter : en morale, frappez au coeur. C'est par le sentiment beaucoup plus que par la raison que l'homme résiste à ses propres penchants" (30). Robespierre l'avait déjà dit : "Ce qui supplée à l'insuffisance de l'autorité humaine, c'est le sentiment religieux qui imprime dans les âmes l'idée d'une sanction donnée aux préceptes de la morale par une puissance supérieure à l'homme... Attachons la morale à des bases éternelles" (31). Boissy d'Anglas, artisan de la liberté des cultes sous la Convention thermidorienne, est encore plus explicite : "Vous devez régler la direction et la marche de cette religion civile que vous devez donner à la

France"... "La religion des anciens fut toujours politique et nationale, puisque les institutions qui en émanaient se confondirent sans cesse avec celles qui n'appartenaient qu'à l'ordre civil". Il faut donc que la République ait sa religion, ses cérémonies, ses fêtes, ses prières, ses chants, son livre, son catéchisme, son calendrier. Boissy d'Anglas ne doute pas que "le temps rendra religieux et sacrés nos institutions et nos usages" (32). La Reveillère-Lepeaux, dans le texte déjà cité est encore plus explicite : "Lorsqu'on a abattu un culte, quelque déraisonnable et quelque antisocial qu'il fût, il a toujours fallu le remplacer par d'autres, sans quoi il s'est pour ainsi dire remplacé lui-même en renaissant de ses propres ruines". Il conclut en réclamant "trois sortes d'institutions principales : le culte religieux, les cérémonies civiles, les fêtes nationales". Il n'est pas le premier à réclamer un nouveau culte : déjà, avant lui, Robespierre l'avait fait dans son discours du 7 mai 1794 ; mais, à l'époque du Directoire, l'ambition est plus grande : on parle de "religion fondamentale", de religion "naturelle" ou de religion "civile".

La multiplicité des adjectifs s'explique par les ambiguïtés qui demeurent concernant le contenu de cette religion de remplacement ; la même ambiguïté existait déjà dans le texte cité de Rousseau : si on y faisait allusion à une religion "naturelle", sorte de thème dans la tradition des "Lumières", dans le prolongement de ce que Rousseau appelait "religion de l'homme" ou "Christianisme de l'Evangile" dans "La profession de foi du vicaire savoyard", on y parlait surtout de "religion de la cité" dont la fonction serait d'assurer l'unité du peuple et de fournir une base solide à une morale civique (33).

L'examen des textes des Révolutionnaires sur ce sujet révèle la même hésitation, quand il ne révèle pas de flagrantes contradictions. Nombreuses y sont tout d'abord les références à une religion "naturelle", sorte de quintessence rationnelle des religions historiques, qui ne veut retenir, parmi la masse des croyances humaines, que celles qui sont susceptibles de faire l'unité du genre humain, c'est-à-dire la croyance en un Etre suprême et la croyance en l'immortalité de l'âme. Dans le rapport que Robespierre présenta à la Convention, en prélude à l'organisation de la fête de l'Etre suprême, il est dit : "I. Le peuple français reconnaît



l'existence de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme", "Que toutes nos fêtes soient célébrées sous les auspices de l'Être suprême ; qu'elles lui soient consacrées, qu'elles s'ouvrent et qu'elles finissent par un hommage à sa puissance et à sa bonté" (34). Ce décret du 7 mai 1794 (18 Floréal an II) parlait d'ailleurs de la fête dédiée à "l'Être suprême et à la Nature", ambiguïté supplémentaire dans la mesure où l'Être suprême risquait d'être absorbé par la Nature, où le déisme risquait de se transformer en panthéisme naturaliste : "toutes les sectes, affirmait d'ailleurs dans le même rapport Robespierre, doivent se confondre d'elles-mêmes, devant la religion universelle de la nature... Le véritable prêtre de l'Être suprême c'est la nature, son temple l'univers, son culte la vertu, ses fêtes la joie d'un grand peuple rassemblé sous nos yeux pour resserrer les doux noeuds de la fraternité universelle et pour lui présenter l'hommage des coeurs sensibles et purs" (35). L'hommage du peuple devait donc être adressé à cet Être collectif, indéterminé, vivant et inanimé, sorte de grand Être qu'on appelait alors la Nature et qui était une sorte de résurgence de la "Terra Mater", mère féconde qui nourrit l'homme de ses fruits. On voit l'équivoque de l'expression qui consistait à joindre dans la même adoration l'Être suprême et la nature ; la fête réelle, mise en scène par David, accentua cet aspect naturiste : on y voyait des festons de verdure, des mères allaitant leurs enfants, des hommes portant des branches de chêne, des femmes des bouquets de roses ou de fleurs des champs ; arbres, fruits, plantes, fleurs, taureaux, enfants, femmes, hommes, vieillards symbolisaient la totalité de la nature à laquelle on rendait hommage. Robespierre, dit-on, s'écria : "O Nature ! que ta puissance est sublime et délicieuse !" (36). Les hommages des participants s'adressaient autant et plus à la Nature qu'à l'Être suprême. Cette sorte de confusion entre l'Être suprême et la Nature illustre le flottement qui exista pendant toute cette période sur le contenu dogmatique de la "religion naturelle" : on croyait maintenir la croyance en l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, mais sous le nom de Nature perçait la croyance en un grand Tout qui relevait plus du panthéisme que du déisme.

Qu'entendaient, de leur côté, par "religion naturelle", au moment du Directoire, des idéologues comme Boissy d'Anglas et La Reveillère-Lepeaux ? Ils se trouvaient devant la même difficulté que les philosophes du XVIIIe siècle avaient rencontrée pour parler de "religion naturelle". La Reveillère répondait en disant qu'un dogme est nécessaire : "sans quelque dogme et sans aucune apparence de culte extérieur, vous ne pouvez inculquer dans l'esprit du peuple des principes de morale, ni la lui faire pratiquer...". Quel sera ce dogme ? celui que Rousseau avait indiqué dans le "Contrat social" . La Reveillère-Lepeaux, qui participa à la création de la Théophilanthropie, insistait sur la nécessité d'affirmer la croyance en l'existence de Dieu et en l'immortalité de l'âme, comme la plupart de ses amis de la Convention thermidorienne ou du Directoire. La Théophilanthropie fut d'ailleurs, selon Augustin Sicard ou Mona Ozouf, "le plus sérieux essai d'organisation de religion naturelle qui eût été tenté jusqu'alors" (37). Une inscription placée au-dessus de l'autel, dans le Temple théophilanthropique, stipulait : "Nous croyons à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme" (38).

Mais l'ambiguïté la plus grande, quant à la fondation de cette religion naturelle et civile, résidait dans la difficulté d'harmoniser le culte intérieur, fondé sur des croyances déistes, censées exprimer l'essence de l'homme guidé par sa raison ou l'essence de la nature, gouvernée par une Providence bienveillante, et le culte extérieur qui est le culte public rendu par tous à la divinité. Ce culte public devra-t-il avoir un sacerdoce, des fêtes, des cérémonies, des temples ? Oui, sinon les principes mêmes de cette religion s'évanouiraient : un culte extérieur, tous l'affirment, est nécessaire. Mais dans ce cas, la difficulté demeure : ou bien ce culte sera tenté d'imiter l'ancien culte catholique dont les croyances qui l'inspiraient sont censées avoir fait leur temps et n'être plus que des superstitions, ou bien ce culte se réduira à des cérémonies purement civiles qui évacueront bien vite tout caractère religieux. Ce second terme de l'alternative l'emportera, mais tout le monde s'accorde à dire que ce sera en grande partie la cause de l'échec des cultes révolutionnaires ; la Théophilanthropie, en particulier, sombra dans le ridicule avant d'être supprimée, minée qu'elle était dès le départ par des arrière-pensées d'utilité sociale et par des stratégies



à court-terme d'efficacité politique ; Aulard n' avait pas entièrement tort de voir dans ces cultes des "expédients de défense nationale" ou de "stratégie politique". Le principe de l'utilité sociale de la croyance avait d'ailleurs été mis en avant par Robespierre lui-même, comme le reconnaît honnêtement Matthiez : "Il conseillait la prédication du déisme, non pas tant parce que le déisme était une doctrine vraie que parce qu'il était une doctrine socialement utile" (39). Écoutons Robespierre : "Ne consultez que le bien de la Patrie et les intérêts de l'humanité. Toute institution, toute doctrine qui console et qui élève les âmes doit être accueillie ; rejetez toutes celles qui tendent à les dégrader et à les corrompre. Ranimez, exaltez tous les sentiments généreux et toutes les grandes idées morales qu'on a voulu éteindre ; rapprochez par le charme de l'amitié et par le lien de la vertu, les hommes qu'on a voulu diviser... Et comment ces idées ne seraient-elles point des vérités ? Je ne conçois pas du moins comment la nature aurait pu suggérer à l'homme des fictions plus utiles que toutes les réalités ; et si l'existence de Dieu, si l'immortalité de l'âme n'étaient que des songes, elles seraient encore la plus belle de toutes les conceptions de l'esprit humain"... "Et que vous importent à vous, législateurs, les hypothèses diverses par lesquelles certains philosophes expliquent les phénomènes de la nature ? Vous pouvez abandonner tous ces objets à leurs disputes éternelles ; ce n'est ni comme métaphysiciens, ni comme théologiens, que vous devez les envisager. Aux yeux du législateur, tout ce qui est utile au monde et bon dans la pratique est la vérité" (40). On ne peut mieux exprimer en même temps la nécessité et le primat d'une religion sociale - l'essentiel est de rassembler le peuple et de fonder la moralité publique -, et l'équivoque d'une telle position, minée par la fragilité des bases de cette religion sociale : l'idée de Dieu n'est retenue que parce qu'elle a une valeur sociale et que la moralité publique en dépend . Dieu, dans cette perspective, n'est "qu'un fétiche verbal", comme dit Matthiez, dont le seul but est de donner une base, - mais combien fragile ? -, aux idées morales et aux vertus civiques. Un autre révolutionnaire, Eschasseriaux, le dira plus brutalement en 1795 : "Le temple de l'Être suprême doit être dans le cœur de chaque citoyen... La religion est l'oeuvre des consciences ... Une République ne doit point être fondue dans les moules de la superstition. Ce n'est point

une religion que vous avez à faire, ce sont des fêtes civiques ; ce n'est point l'oeuvre de Moïse, c'est celle de Lycurgue" (41). Peut-on encore parler de religion "civile" ? Il semble que ce soit difficile, puisqu'il ne reste plus que des actes purement juridiques ou des fêtes purement politiques, en tout cas des rituels purement séculiers. Un ami de Robespierre, Payan, lui écrivait d'ailleurs le lendemain du 18 Floréal où il avait exposé son fameux décret : "Ce décret va rallier à la même doctrine les patriotes des départements incertains et divisés : il ne crée point une religion et des prêtres, mais prouve que les législateurs ne veulent point ravir au peuple le dogme consolant de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme" (42). Le culte projeté aurait eu pour but essentiel de rassembler les patriotes. La lettre de Payan apporte de l'eau au moulin des historiens qui voient d'abord dans cette fête de l'Être suprême le résultat d'une stratégie politique. J.L. Talmon, au contraire, pense que le projet de Robespierre s'inscrit dans "un pragmatisme cosmique" qui suffit à donner une preuve suffisante de l'existence de Dieu ; la "preuve sociale" serait plus vraie que les preuves scientifiques ou philosophiques (43).

Les ambiguïtés que nous avons relevées au début de cet article, aussi bien celles qui sont inhérentes au déroulement des cultes révolutionnaires, que celles qui caractérisent depuis deux siècles les interprétations des historiens, s'expliquent mieux nous semble-t-il, si on met à jour la contradiction fondamentale - que les textes révèlent - qui minait depuis le début le projet de fondation d'une religion "naturelle" ou "civile". D'un côté nous avons affaire à une volonté d'épuration dogmatique, qui ne retient finalement qu'un credo abstrait, vague déisme issu des Lumières, sans grande profondeur symbolique ou mythique, credo auquel on ne croit pas beaucoup, mais qu'on juge indispensable pour asseoir une morale civique nécessaire à tout gouvernement. D'un autre côté, nous avons affaire à une volonté, à la fois idéologique et étatique, de rassembler les citoyens à l'occasion de fêtes, ou de cérémonies collectives ; ces fêtes civiques, appuyées sur des décrets officiels, devaient avoir pour but de se substituer aux rites de la religion catholique qui, jusqu'ici, avaient réussi à assurer l'unité, à la fois religieuse et civique, du peuple ; en ce sens le catholicisme pouvait



apparaître aussi comme "une religion civile". La tension, voire la contradiction entre ces deux volontés, leur caractère à la fois artificiel et abstrait, expliquent que les cultes révolutionnaires aient pu présenter les équivoques et les incohérences déjà signalées et que leur échec était inévitable.

X X

X

Faut-il s'en tenir à ces constatations et conclure simplement à l'échec des projets "religieux" de la Révolution ? Ce serait ne s'en tenir qu'à l'apparence des choses, car il nous semble que, d'une manière encore souterraine et embryonnaire, sans que personne n'en soit véritablement conscient, se mettait en place la conjonction entre un type nouveau de représentation mentale (l'idéologie) et le pouvoir d'Etat ; le vingtième siècle nommera cette collusion "idéocratie". Nous voudrions rapidement en décrire la genèse à l'époque de la Révolution, plus particulièrement de la Convention montagnarde, genèse qui profita d'un triple concours de circonstances : l'intense activité du Club des Jacobins, le gouvernement de Salut Public, la Terreur. Michelet fut sans doute le premier à avoir perçu la nouveauté, à la fois politique et idéologique, de ce qui s'est passé dans la dernière phase de l'action du Club des Jacobins en 93-94. En 93, "la Révolution populaire est morte", dit-il, "le peuple est rentré chez lui" ; le relais est pris, entre autres, par le Club des Jacobins, l'oligarchie la plus bourgeoise, la plus nationale, la plus organisée des clubs populaires de l'époque ; dans ce club s'opère la sélection des élites dirigeantes et l'élimination des adversaires, au nom de la "volonté populaire", déclarée inaliénable et indivisible. C'est le moment où se met en place une forme démocratique inédite, dite directe, où les Jacobins vivent la fiction "d'un peuple unanime, donc en état d'épuration permanente" (44). Michelet pensait que la dérive jacobine de 93-94 s'était avérée nécessaire, qu'il fallait à la Révolution "une association artificielle, une ligue, une conjuration qui lui donnât du moins une sorte d'unité mécanique" (45). Et qui dit unité ou unanimité, dit expulsion des hérétiques, épuration des clubs et finalement exécution des hétérodoxes. L'action des Jacobins repose, selon Michelet, sur la foi dans l'identité des Jacobins et de la volonté du peuple (46). Il devait revenir à Augustin Cochin de

reprenre ces intuitions, mais en les étayant par des analyses sociologiques précises.

Jean Baechler, préfaçant Augustin Cochin et le paraphrasant, n'hésite pas à voir dans les débats du Club des Jacobins, surtout dans cette période de 93-94, la naissance de "l'Homo ideologicus" (47). Reprenons les analyses d'Augustin Cochin, récemment réhabilitées par François Furet (48). Selon Augustin Cochin, l'idéologie jacobine est le produit non voulu d'une forme spécifique d'association, la société de pensée. Ce n'est pas par perversion, égoïsme ou intérêt qu'agit le Jacobin, mais parce qu'il est passé "par un malaxeur très spécial, quoique parfaitement indolore et même innocent" (49) la société de pensée, forme nouvelle et très particulière d'association où l'on ne se réunit que pour parler, de tout et de rien, de science, d'économie, d'agriculture, de politique, de philosophie : "la république des lettres est un monde où l'on cause, mais où l'on ne fait que causer, où l'effort de chaque intelligence cherche l'assentiment de tous, l'opinion, comme il cherche dans la vie réelle l'oeuvre et l'effet" (50). Dans la société de pensée on n'agit pas, on ne fait que causer. Les conséquences en seront incalculables, car, comme la réalité n'est pas prise en compte, les idées énoncées deviennent des idées pures ; on ne disserte pas sur des hommes, mais sur l'Homme, pas sur un peuple, mais sur le Peuple. Comme le dit joliment Jean Baechler, la société de pensée est "une officine à produire des majuscules" (51).

Mais pourquoi donc cause-t-on dans la société de pensée ? Pour découvrir la vérité : ce peut être une vérité technique, mais la plupart du temps on cherche une vérité politique (quel est le meilleur gouvernement) ou une vérité morale (comment obtenir le bonheur). Et comme il n'y a qu'une vérité, qui est le contraire de l'erreur, il faut, dans la société de pensée, impérativement aboutir à l'unanimité : tout dissentiment est, sinon un crime, du moins une perversion, en tout cas toujours un mal ; et le mal doit être "anéanti", comme on disait alors. La vérité dans la société de pensée, n'est donc pas une hypothèse que l'on vérifie, comme en science, mais une proposition sur laquelle tout le monde doit se mettre d'accord ; "la vérité est affaire d'opinion, non d'expérience" (52).



Ainsi tout plan, pourvu que les débatteurs arrivent à se mettre d'accord, sera considéré comme réalisable, c'est-à-dire qu'aucune objection venant de l'expérience ne pourra lui être opposée. Pour que ce plan puisse être mis en oeuvre, il suffira d'éliminer les autres plans, c'est-à-dire d'épurer. Quand l'idéologue n'est pas au pouvoir, cela n'a pas d'importance ; quand il est au pouvoir, cela fait tomber des têtes.

La société de pensée est aussi une officine qui sélectionne ; les plus compétents, les plus instruits, les plus réalistes s'en vont d'eux-mêmes quand ils ne sont pas éliminés ; restent les plus jeunes, qui manquent d'expérience et croient que tout est possible, ou bien les hommes de loi, de plume et de parole, qui aiment avant tout parler et débattre ; restent aussi les vaniteux, les sceptiques ou les opportunistes, préoccupés avant tout de conquérir l'opinion d'autrui. Ce qui domine dans la société de pensée, par une logique que personne n'a voulu et dont personne n'est maître, c'est un type d'homme abstrait, moralisateur, assez médiocre et superficiel.

Comment expliquer la diffusion des sociétés de pensée en multiples réseaux qui ont pu quadriller le pays tout entier ? Par ce fait tout simple que les idées qui se répandent et s'universalisent le mieux, sont justement les idées pures et abstraites ; tant qu'on reste dans l'abstraction, on peut faire croire que le monde est facile à réformer, et, en conséquence, on arrive aisément, dans le groupe, à l'homogénéité et à l'unanimité. La société réelle, parce que toujours divisée et soumise à des intérêts divergents, ne pourra jamais présenter la même unité et donc restera toujours en état d'infériorité ; dans une assemblée où l'on discute, les idéologues seront toujours en état de supériorité ; ils ont d'ailleurs une technique efficace à leur disposition pour produire cette unanimité, qu'Augustin Cochin appelle la claque ; le philosophisme "possède pour cela mieux que les moyens ordinaires de propagande, arguments et prédicants : il est en mesure grâce à l'union sans maîtres et sans dogmes des sociétés, de mettre en mouvement une fausse opinion, plus bruyante, plus unanime, plus universelle que la vraie ; dès lors plus vraie, conclut le public. C'est par l'entraînement et l'ensemble de la claque, pas même, comme la démagogie, par le clinquant des décors et le

jeu des acteurs, qu'il fait passer une mauvaise pièce. Cette claque, le personnel des sociétés est si bien dressé qu'elle en devient sincère ; si bien désséminée dans la salle, qu'elle s'ignore elle-même et que chacun des spectateurs la prend pour le public. Elle imite l'ampleur et l'unité des grands mouvements d'opinion, sans perdre la cohésion et la conduite d'une cabale... Chacun se soumet à ce qu'il croit approuvé de tous. L'opinion suit sa contrefaçon, et de l'illusion naît la réalité. C'est ainsi que sans talent, sans risques, sans intrigues dangereuses et grossières, par la seule vertu de son union, la petite cité fait parler à son gré l'opinion de la grande, y décide des réputations et fait applaudir, s'ils sont à elle, d'ennuyeux auteurs et de méchants livres" (53). La métaphore, employée par Cochin pour décrire la société de pensée, est celle de "la cité des nuées", empruntée d'Aristophane ; le résultat le plus clair est qu'une minorité nulle en arrive à peser sur les destinées de la majorité, en la trompant et en la manoeuvrant ; elle peut alors essayer de refondre la société à partir de ses principes abstraits.

Pour cela elle doit, bien sûr, s'emparer du pouvoir politique. A. Cochin explique comment une minorité a pu conquérir la majorité aux Etats Généraux ; trois facteurs l'expliquent : la stratégie et la tactique du parti philosophique, la nouveauté du phénomène - la société et le pouvoir en place n'ont pu se défendre -, le règlement électoral, contradictoire dans son principe, mais qui a permis de donner la majorité aux idéologues ; le vote par tête, le doublement du Tiers, vont permettre au parti idéologique minoritaire de dominer l'Assemblée constituante ; les erreurs et les faiblesses du roi feront le reste ; le parti idéologique va également grignoter les différentes catégories du Tiers-Etat (avocats, apothicaires, etc.), il va persuader les membres du clergé ou de la noblesse, sensibles au langage des gens de robe et aux thèmes des "Lumières", que leur intérêt est de rejoindre le Tiers : "Ralliez-vous : vous êtes les seuls à ne pas avoir encore donné votre assentiment". A. Cochin nous rappelle qu'une minorité résolue, si elle arrive à rallier assez de gens et à déconsidérer ses adversaires, peut gagner. Face à elle ne se trouve plus qu'une masse d'individus, abstraits, atomisés et homogénéisés ; jouent alors un rôle essentiel les "gens éclairés" qui,



plus que les paysans et les artisans, participeront à la rédaction des "Etats Généraux" ; une poignée d'individus peuvent alors devenir puissants, à condition qu'ils s'entendent à l'avance sur le programme, et qu'ils n'apparaissent pas en pleine lumière ; c'est ce qui s'est passé : les membres des clubs se réunissaient avant les réunions officielles et décidaient tout à l'avance ; pendant les assemblées, ils monopolisaient la parole, prolongeaient les débats jusqu'à ce que la lassitude incite les gens à voter n'importe quoi ; le petit peuple des sociétés de pensée s'était substitué au peuple réel ; "la volonté générale avait trouvé son organe" (54). La nouveauté de l'explication d'A. Cochin réside en ceci qu'il abandonnait, pour rendre compte du dernier Jacobinisme, la thèse contre-révolutionnaire classique du complot, celle de l'Abbé Baruel ; il voyait dans la dictature jacobine l'effet d'un mécanisme sociologique inconscient, non l'action d'un chef d'orchestre clandestin : les Jacobins furent à l'origine de la "démocratie totalitaire", mais ils ne le savaient pas.

Le parti idéologique au pouvoir fut conduit à instituer la terreur, car toute application de la force se trouvait justifiée à l'avance ; le contact avec les réalités ne pouvait manquer de

créer des obstacles insurmontables, mais si le groupe dirigeant est persuadé qu'il représente le peuple et défend ses intérêts, toute mesure édictée ne peut qu'être bonne, et toute mesure contraire mauvaise ; la volonté du peuple souverain, véritable dieu incarné, devient alors le critère suprême du Bien et du Mal. Malheureusement les représentants auto-désignés du peuple découvrent bientôt qu'il y a des oppositions aux mesures édictées ; c'est donc, de leur point de vue, que le peuple n'est pas le Peuple, qu'une partie du peuple réel est corrompu et qu'en conséquence ils ont le devoir de s'y opposer par tous les moyens. Est déclaré révolutionnaire tout acte des représentants auto-désignés du Peuple qui se trouvent "par le fait même au-dessus de toute loi, de toute justice, de toute morale reçue" (55). La "démocratie totalitaire" est une forme sécularisée de théocratie : "Qui sert le nouveau dieu, le peuple jacobin, est vertueux par le fait, qui le combat est criminel" (56).

Toute forme d'opposition est diabolisée ; il faut donc l'anéantir, surtout ne pas discuter avec elle. Jean Beachler commente en élargissant le propos : "le régime idéologique est, par sa nature même, porteur de la terreur la plus extrême parce que la plus légitime. Elle ne pourrait être évitée que si l'unanimité était réalisée à tout moment" (57). Ce qui, par définition, est impossible, la société réelle, et même la petite société des idéologues, étant marquée par des oppositions d'intérêts ou d'ambitions. Le régime idéologique "se fonde sur la fiction d'un dogme pur et dur : aucune nuance ne peut être introduite qui n'apparaisse comme une trahison" (58). Aussi est-il condamné à pratiquer une épuration perpétuelle, faite de purges successives et de rotation rapide du personnel politique ; les dirigeants sont soumis à une logique qui les dépasse et les conduit à prendre des mesures de plus en plus irréalistes ; dans le domaine économique et financier, ces mesures s'avèreront catastrophiques (59). Mais elles ne seront pas reconnues comme telles, elles seront attribuées à la malignité des ennemis du peuple ou à de prétendus complots.

Dans ce système de pouvoir idéologique, les dirigeants les plus célèbres (Marat, Saint-Just, Danton, Robespierre), malgré leurs qualités, ne peuvent être en définitive que des hommes médiocres ; la plupart des lois promulguées en 93-94, remarque Cochin, n'ont fait souvent que consacrer le fait accompli, et ne témoignent pas d'une invention réfléchie. C'est que l'organe essentiel du pouvoir n'est ni le Comité de Salut public, ni l'Assemblée, mais "le bureau de surveillance de l'exécution des lois", c'est-à-dire, "une bureaucratie anonyme qui manie exclusivement du papier"; "le système est avantageux pour les gouvernants , qui n'ont besoin ni de talents, ni même de popularité ; la machine marche toute seule animée par les milliers de mains anonymes placées à tous les endroits stratégiques. Il est implacable pour les gouvernés, tant qu'ils restent atomisés. Il est, enfin et surtout, à tout moment renforcé par les gouvernés eux-mêmes. L'irréalisme des mesures fait que le peuple, pour survivre aux catastrophes, est obligé d'agir contre son propre intérêt et au bénéfice des idéologues" (60). Il en résulte que le régime idéologique, en produisant la terreur et la bureaucratie d'Etat, rétablit ce qu'il voulait abolir (la corruption et, en définitive,



l'état de nature c'est-à-dire la guerre de tous contre tous). Les Jacobins de l'An II n'étaient pas encore assez expérimentés pour faire durer un tel régime ; aussi fût-il balayé le 9 Thermidor. Mais il devait, au XIXe siècle et surtout au XXe siècle, avoir de beaux jours devant lui.

A l'analyse d'Augustin Cochin, quelque éclairante qu'elle soit, on peut faire et on a fait de nombreuses objections. En centrant son analyse sur les sociétés de pensée, il a mis le doigt sur le mécanisme sociologique essentiel qui aboutira à la Convention montagnarde et à la dictature jacobine, mais il n'explique pas comment ces sociétés de pensée ont pu naître précisément dans la France de la deuxième moitié et de la fin du XVIIIe siècle et avoir de tels résultats. Sans doute faudrait-il compléter son analyse par celle de Tocqueville ; si les sociétés de pensée sont en germe sous l'Ancien Régime, c'est que la rupture révolutionnaire n'a pas été totale, que leur action néfaste avait déjà eu l'occasion de s'exercer dans les dernières décennies de la monarchie absolue ; Tocqueville attribue leur importance et leur influence à la caractéristique essentielle de la société française d'Ancien Régime, c'est-à-dire à la "centralisation administrative" ; celle-ci éloignait des affaires, de la société réelle, les gens de plume et de parole, les écrivains et les "philosophes" ; "ils n'étaient point mêlés journallement aux affaires, comme en Angleterre ; jamais, au contraire, ils n'avaient vécu plus loin d'elles" ; dans ce régime de centralisation administrative, "la condition même de ces écrivains les préparait à goûter les théories générales et abstraites en matière de gouvernement et à s'y confier aveuglément. Dans l'éloignement presque infini où ils vivaient de la pratique, aucune expérience ne venait tempérer les ardeurs de leur naturel, rien ne les avertissait des obstacles que les faits existants pouvaient apporter aux réformes, même les plus désirables" (61). Tous les historiens récents qui ont contribué à réhabiliter les thèses d'Augustin Cochin, ont montré l'intérêt que pouvait avoir son analyse à se confronter avec celle de Tocqueville (62).

L'intérêt de la thèse de Cochin, quelles que puissent être ses erreurs d'interprétation du phénomène révolutionnaire français (erreurs mineures somme toute), est d'avoir pressenti ce qu'était dans son essence l'idéocratie, cette conjonction moderne de l'idée révolutionnaire et du pouvoir, et d'avoir montré que la dictature jacobine en avait été la première réalisation ; sans doute a-t-il trop systématisé, a-t-il négligé ce qu'il y avait "d'improvisation" dans cette dictature jacobine, pour reprendre le terme de J.L. Talmon, mais cette systématisation même nous aide à mieux comprendre la nature des totalitarismes du XXe siècle. Cochin est mort en 1916, il ne lui a pas été donné de connaître ces régimes, mais remarque Jean Baechler dans la préface déjà citée : "Il m'a suffi de moderniser légèrement le vocabulaire, pour que l'analyse s'appliquât avec une justesse merveilleuse aux nazis et surtout aux Bolcheviks... Cochin offre peut-être une vision déformée de la Révolution française, mais une analyse saisissante de vérité du léninisme et du stalinisme, sans parler des autres "ismes" qu'il nous a été donné de connaître depuis. Tout y est : une avant-garde qui substitue le Peuple au peuple ; une étonnante virtuosité tactique et stratégique, fondée principalement sur une violation des règles du jeu, respectées par les adversaires ; une politique marquée par l'irréalisme et l'apanique ; la terreur comme moyen de gouvernement ; les purges perpétuelles ; la diabolisation de l'adversaire, la médiocrité généralisée du matériel humain, etc...." (63). On pourrait bien sûr marquer les différences : l'idéocratie jacobine n'a pas donné naissance à ce qui sera le noyau de l'idéocratie léniniste, "le parti" ; les Jacobins se sont toujours opposés à l'existence de partis, déclarés "criminels" par Saint-Just (64), mais ne peut-on voir dans l'oligarchie jacobine l'ébauche d'un parti ? F. Furet le pense : "Les Jacobins de la grande période constituent l'amorce d'un type de parti particulier, dans la mesure où ils sont, plus que le terrain d'une discussion, le temple d'une orthodoxie ; de là, l'obligation d'unanimité, la maladie du soupçon, les scrutins épuratoires" (65) ; par ailleurs, il ne semble pas exister, avant et pendant la Révolution française, d'équivalent de ce que sera dans la Russie de la fin du XIXe siècle, une intelligentsia susceptible de donner naissance à et de nourrir une idéologie révolutionnaire. Là encore,



il faudrait aller y voir de plus près ; à côté des grands intellectuels, Voltaire, Diderot, Rousseau, Condorcet, qu'on ne peut mettre sur le même plan que les "idéologues jacobins" et qui n'appartiennent pas au même monde, il semble bien exister, à la fin du XVIIIe siècle un milieu d'intellectuels qu'Alain Besançon n'hésite pas à qualifier de "prolétariodes", dont le "principe de cohésion est le partage d'une doctrine, ou d'un stock d'idées, de notions et de mots" ; il ressemblent aux militants d'un parti plus qu'à des hommes de lettres ; "ils veulent refondre le corps social conformément à l'ordre naturel" (66). On sait par ailleurs tout ce que Lénine et l'idéologie léniniste doivent à la tradition jacobine : Lénine est proche de Tkatchev, le représentant le plus pur, en Russie, de cette tradition (67), bien que, bien sûr, le léninisme ne se réduise en aucune façon au Jacobinisme, plus gauchiste que marxiste.

Quoi qu'il en soit, avec le phénomène jacobin dans sa phase dernière, est née l'idéocratie, c'est-à-dire une forme de pouvoir politique légitimé par une idéologie révolutionnaire. Nous commençons seulement aujourd'hui à mieux comprendre les ressorts des grandes idéologies révolutionnaires de notre temps, formations mentales absolument nouvelles, dont l'origine est datée et qui se présentent comme un mélange hybride de croyance et de savoir (68). Parce qu'elle est une croyance, en même temps qu'un savoir, parce qu'elle promet un salut sur cette terre avec autant de conviction que les religions promettaient un salut dans l'au-delà, l'idéologie politique moderne a quelque chose à voir avec la religion. Ce n'est pas un hasard si les deux plus importantes idéologies révolutionnaires du XXe siècle, grandes quant à leur impact historique, le lénino-stalinisme et le national-socialisme, ont pu être qualifiées par les sociologues de "religions séculières" (Aron, Monnerot) ou "d'idéologies de salut" (J. Freund) ou de "religions analogiques" (J. Seguy). Pour en revenir à l'idéologie jacobine (ou à l'idéocratie jacobine), peut-on dire qu'elle fut une "religion séculière" ou "une religion politique" ? Nous avons vu que l'idéocratie jacobine s'est mise en place conjointement aux tentatives de fondation "d'une religion révolutionnaire", et que, si celle-ci a échoué, celle-là a, en quelque sorte, réussi,

même si elle a été interrompue ; l'existence de nombreuses idéocraties politiques, au XXe siècle, porte témoignage de cette réussite. Nous voudrions montrer, pour boucler notre démonstration, qu'elle eût vraiment quelque chose à voir avec la religion, qu'elle fût même une esquisse de "religion politique".

Nous entendons par "religions politiques", non pas des religions au sens strict du terme (69), mais des "équivalents fonctionnels" des religions, explicables par un processus de déplacement et de perversion du sacré, propre à notre modernité : elles ne pouvaient apparaître avant qu'un certain nombre de conditions historiques ne fussent réalisées : émancipation du politique par rapport au religieux, (son autonomisation relative), l'établissement de la science moderne conduisant à des projets d'organisation rationnelle de la société, l'effacement des religions traditionnelles. Le résultat en fût l'absolutisation du politique, qui commence à se manifester justement sous la dictature jacobine ; la politique y devient l'instance qui décide de tout, l'activité dominante à laquelle toutes les autres doivent être subordonnées ; c'est dans la politique, en définitive, que se jouent les questions de vie ou de mort ; une déviation idéologique peut vous conduire à l'échafaud. Ce faisant, la politique tend à remplacer la religion comme fondement premier et ultime de la vie sociale ; elle devient un nouveau support du sacré ; prenant la place de la révélation religieuse et de la métaphysique, elle prétend être l'unique lieu et source de la vérité ; l'idéologie politique tend à remplacer les anciennes visions du monde qui étaient de nature religieuse. Bref, la politique usurpe des fonctions et des rôles qui étaient spécifiquement religieux ; elle devient politique de salut et comme telle révolutionnaire ; car le salut n'est plus orienté vers un au-delà, mais vers une transformation de la société terrestre, vers l'instauration, après le renversement du monde présent, d'un nouveau monde de justice et de bonheur ; le concept de "religion politique" désigne donc le transfert d'un certain nombre d'aspirations, de désirs, de comportements de la sphère religieuse à la sphère politique. Ce transfert, semble-t-il, est déjà à l'oeuvre dans le Jacobinisme de l'An II : il peut s'observer aussi bien en ce



qui concerne la foi révolutionnaire qu'en ce qui concerne le rituel et la mythologie.

Les historiens ont noté la foi quasi religieuse avec laquelle des hommes comme Saint-Just ou Robespierre avaient épousé la cause révolutionnaire ; ils étaient totalement possédés par leur engagement dans la Révolution au point de ne craindre ni le châtement ni la mort : "Il (Robespierre) avait incarné, avant 1789, les croyances de son époque et de son monde, l'exaltation de la moralité, le culte de la vertu, l'amour de l'humanité et de l'égalité, le respect du créateur. L'idéologie révolutionnaire, aussitôt qu'elle a paru, l'investit tout entier... Robespierre est un prophète, il croit tout ce qu'il dit, et exprime tout ce qu'il dit dans le langage de la Révolution ; aucun contemporain n'a intériorisé comme lui le codage idéologique du phénomène révolutionnaire... Ce qui fait de Robespierre une figure immortelle, ce n'est pas qu'il a régné quelques mois sur la Révolution ; c'est que la Révolution parle à travers lui son discours le plus tragique et le plus pur... Il y a entre la Révolution et lui comme un mystère de connivence qui l'auréole, plus étroitement et plus durablement que tout autre leader... c'est quand il meurt, en Thermidor, que la Révolution meurt avec lui" (70). On pourrait trouver dans les discours de Saint-Just des expressions étonnantes de cette foi dévorante et mystique : "Je suis remué d'une fièvre révolutionnaire qui me dévore et me consume" ; "il y a quelque chose de terrible dans l'amour sacré de la patrie, il est tellement exclusif qu'il immole tout, sans pitié, sans frayeur, sans respect humain, à l'intérêt public" (71). En l'occurrence, il s'agit d'un investissement total du psychisme par l'idée révolutionnaire qui conduit au dévouement fanatique, au mépris de la mort, au besoin absolu d'une orthodoxie ; la possession par l'idée révolutionnaire s'apparente à la possession traditionnelle du fidèle par une figure divine. Sans doute la conviction idéologique ne se réduit pas à la foi religieuse ; la structure de l'adhésion, de l'acte de foi, n'est pas la même ; la conviction idéologique subit une contamination de l'assentiment purement religieux par un assentiment de type rationnel ; l'assentiment religieux est fondé sur l'existence d'un "non-su conscient", sur l'adhésion à

quelque chose qui dépasse aussi bien la perception sensible, que la connaissance rationnelle, adhésion "confiante" à une parole, à des événements qui se situent dans un monde autre et invisible, alors que l'assentiment rationnel concerne des propositions que l'on croit logiquement fondées ou scientifiquement démontrées (72). Cependant, à cause justement de cette contamination qui caractérise l'idéologie, il se produit un transfert de certains aspects de la foi religieuse dans la conviction idéologique, transfert qui se manifeste par des attitudes psychiques analogues : engagement total, impression d'évidence absolue d'une vérité, etc.... Il y a là un type nouveau d'assentiment qui se met en place en cette période cruciale de 1793-94, que nous verrons ressurgir au XXe siècle, mais qui est difficile à décrire et à comprendre. Il est, par ailleurs, comme l'assentiment religieux, vécu toujours à plusieurs ; la "communion révolutionnaire" s'apparente à la communion religieuse, dans la mesure où elle requiert, comme elle, un degré intense de fusion des consciences dans la contemplation et la poursuite du but commun, salut spirituel d'un côté, salut terrestre et politico-social de l'autre ; J.L. Talmon l'exprime à sa façon : "Au départ le Jacobinisme est un mouvement qui lutte pour obtenir la libre expression et la délibération permanente du peuple, afin que tous communient dans la joie d'exercer la souveraineté ; mais il ne tarde pas à devenir une confrérie de fidèles qui doivent perdre leur ego dans la substance objective de la foi pour reconquérir leurs âmes. En temps utile, la soumission devient libération, l'obéissance liberté, l'affiliation aux clubs jacobins le signe extérieur de l'appartenance à la race des élus et des purs, et la participation aux fêtes jacobines et aux rites patriotiques une expérience religieuse" (73).

Inutile d'insister sur l'apparence religieuse des rites révolutionnaires ; la difficulté est la même que celle rencontrée à propos de la foi religieuse ; les idéologues de la Révolution, nous l'avons vu, se proposaient de remplacer les rites religieux traditionnels par un nouveau rituel, à la fois civique et religieux ; la tentative a échoué, il n'y a pas eu de véritable "religion révolutionnaire" ; cependant, dans ces fêtes multiples qui pendant vingt ans ont scandé la geste révolutionnaire, fêtes plus ou moins pénétrées de religiosité, plus ou moins laïques et



séculières, l'historien et le sociologue d'aujourd'hui sont d'accord pour y reconnaître "un transfert de sacralité" (74) ; expression sans doute ambiguë, elle aussi, mais qui veut seulement signifier que la sécularisation ne peut être totale, que des éléments typiquement religieux venant des anciens rituels peuvent survivre dans les nouveaux.

Quant à la mythologie présente dans l'idéologie jacobine, elle porte elle aussi des traces des anciennes mythologies religieuses, plus ou moins camouflées sous le discours abstrait et rationnel de l'idéologie ; on ne peut exclure la présence du mythe dans l'idéologie (75). Plus précisément la parenté entre les mythologèmes des millénarismes et les traces mythiques présentes dans les idéologies révolutionnaires n'est plus mise en doute aujourd'hui par la plupart des spécialistes (76). Nous avons nous-même essayé de montrer en quel sens national-socialisme et communisme lénino-stalinien pouvaient être regardés comme des millénarismes sécularisés : ils en reproduisent le scénario, conjonction des deux structures mythiques du temps : le prestige des origines et l'espérance d'un nouveau monde ; le scénario nous dit, en effet, qu'à l'origine la société vivait dans un état d'harmonie et de pureté, mais que la situation s'est dégradée : corruption, décadence, aliénation en sont les symptômes ; mais il ajoute qu'une rupture violente est nécessaire qui préludera à l'établissement définitif sur terre d'un nouveau royaume de justice, de puissance ou de bonheur, lui-même restauration de la perfection des origines (77). L'idéologie jacobine reproduit les phases essentielles de ce scénario, comme le démontre J.L. Talmon dans l'essai déjà cité. Pour lui, la Révolution française ne fait que mettre en oeuvre "les aspirations messianiques du 18e siècle (78) ; le thème de la régénération est central dans le discours des révolutionnaires et il s'alimente dans la vieille espérance millénariste : la Révolution Française fait "la promesse quasi religieuse d'un homme neuf" (79) ; la Révolution, note Talmon, "est un moment apocalyptique de l'histoire. C'est le moment le plus important qui se soit produit depuis que l'homme vit sur terre"... La Révolution française "a pour but de remettre les destinées de la liberté dans les mains de la vérité qui est éternelle, plus que dans celles des hommes qui passent" (Robespierre). Robespierre, d'ailleurs, estime que "tout doit changer dans l'ordre moral et politique", et que le peuple français semble devancer de bien des

siècles le reste de l'espèce humaine : "Vous commencez une nouvelle carrière où personne ne vous a devancés" (80). Ce changement total et imminent n'est que le retour à l'ordre et à l'harmonie "naturels" ; "Robespierre et Saint-Just répètent souvent que tel décret ou telle purge est la dernière, la toute dernière, celle qui ne peut manquer d'inaugurer l'ordre naturel" (81) ; ils croient à l'existence d'une harmonie inhérente à l'état de société, mais avant d'en arriver là, il faut passer, pensent-ils, comme dans les millénarismes, par une phase de rupture violente : "Les Jacobins croient sincèrement et profondément que leur dictature terroriste, même si des raisons de défense majeures n'en justifient plus le maintien, n'est rien d'autre qu'un prélude à l'état social harmonieux où la coercition ne sera plus nécessaire. Le régime autoritaire n'est qu'une phase provisoire, un mal inévitable... Le Jacobinisme s'est nourri de la foi profonde du XVIIIe siècle en l'homme, en sa bonté et sa perfectibilité et de la croyance en un progrès social continu, à l'issue duquel on aboutit à l'intégration et à l'harmonie sociale" (82).

Dans le mythe révolutionnaire se conjuguent deux idées apparemment contradictoires, l'idée de progrès (de la perfectibilité indéfinie de l'homme) et l'idée de rupture, de commencement absolu. Mais ces noces modernes du progrès et de la révolution étaient déjà présentes, sous une forme bien sûr moins sécularisée, dans la théologie de l'histoire du Christianisme primitif, où la vision d'une succession linéaire des âges du monde corrigeait la vision apocalyptique. En tout cas, par cette idée de rupture, de retour à l'origine, l'idée révolutionnaire reproduisait le scénario millénariste, la rupture violente n'étant pas seulement un commencement absolu, mais aussi un recommencement, le retour à la pureté des origines ; on sait que les Jacobins se donnaient souvent des ancêtres mythiques, les Romains ou les Spartiates : "L'Antiquité n'est pas du tout un moment de l'histoire humaine, comparable à d'autres moments. Elle a un privilège absolu, car elle est pensée comme commencement absolu. C'est une figure de rupture et non de continuité" (83). D'ailleurs, les observateurs, et pas seulement les acteurs, étaient convaincus de la nouveauté absolue du phénomène ; "La Révolution française, écrivait à l'époque Burke, est l'événement le plus stupéfiant



qui se soit produit dans l'histoire du monde jusqu'ici". Comme dans le scénario apocalyptique, le temps révolutionnaire se contracte en une sorte d'instant extatique, équivalent d'un éternel présent, ou comme on disait autrefois, de "la plénitude des temps". Michelet exprime très bien cette illusion de sortie de l'histoire : "Le temps n'existait plus, le temps avait péri", dit-il.

Adhésion passionnée à l'idéologie, invention d'un rituel, reprise du mythe millénariste (84), autant de signes qui attestent la parenté de l'idéocratie jacobine, sinon avec la religion, du moins avec ses formes extérieures ; par ces "transferts de sacralité" cette idéocratie inaugure ce que l'on a appelé au vingtième siècle "religion politique" ou "religion séculière", à condition cependant que soient précisées deux choses : d'une part, comparée au national-socialisme ou au lénino-stalinisme, cette première "religion politique" ne fut qu'une ébauche, une esquisse éphémère et brouillonne; d'autre part, qu'il soit bien entendu que l'expression "religion politique" ou "religion séculière" est contestable : il ne s'agit pas à proprement parler de religion, mais simplement du transfert d'un certain nombre d'aspirations ou de comportements, habituellement religieux, dans la sphère politique ; les "religions politiques" ne sont que du religieux perverti ; c'est pourquoi elles ne sauraient être durables et remplacer les religions historiques.

Ne sont-elles, en définitive, qu'une forme moderne de la sacralisation de l'Etat ? Oui et non ; l'expression "sacralisation du politique" ou "sacralisation de l'Etat" est trompeuse ; il importe, avant de terminer, de lever cette dernière ambiguïté. En effet, il peut y avoir un usage traditionnel du terme par lequel on désigne la légitimation religieuse de l'ordre social et politique ; "tout pouvoir vient de Dieu" signifie que le pouvoir est toujours apparu aux hommes comme un objet numineux et transcendant, comme une manifestation du sacré ; mais si le sacré fonde le pouvoir dans la plupart des sociétés humaines, il le limite en même temps : la parole mythique, celle des ancêtres ou des dieux, énonce les règles qui doivent présider aux rapports humains, donc tracer les bornes du pouvoir ; même le pouvoir prétendu absolu du "roi très chrétien" était en fait limité et circonscrit avec précision par

les Constitutions du Royaume, ou les arrêts des parlements ; dans cette perspective traditionnelle, "sacralisation de l'Etat" signifie cette ouverture du pouvoir politique sur une autorité spirituelle et religieuse qui le dépasse. Tout autre est le sens de la même expression si on l'applique au contexte des "religions politiques" modernes dont nous avons vu l'amorce fugitive à l'époque de la dictature jacobine ; "sacralisation de l'Etat" désigne alors un processus inverse, la fermeture du politique sur lui-même ; la sphère politique, qui devrait être du domaine du relatif et du contingent, c'est-à-dire affaire de circonstances, s'absolutise et devient le support de hiérarchies nouvelles ; le relatif qui se prend pour l'absolu, c'est ce qu'en langage judéo-chrétien on appelle idolâtrie ; les "religions politiques" ne sont peut-être, en définitive, que des formes modernes d'idolâtrie qui, éphémères et trompeuses, se dégradent peu à peu en idéocraties stéréotypées, lorsque l'effervescence quasi religieuse des débuts s'est estompée.

Les discours modernes sur la politique s'efforcent de croire que "l'invention démocratique", fondée en raison, sera capable aussi bien de remplacer le pouvoir de droit divin, considéré comme une forme dépassée, que d'éviter les méfaits de l'idéocratie. Mais qui pourrait dire qu'a définitivement disparu de notre horizon, l'évidence, énigmatique et banale à la fois, que Rousseau avait rappelée à son siècle : "Jamais Etat ne fut fondé que la religion ne lui servît de base" ?