

# 2. Bonheur public, bonheur privé et bonheur individuel dans le lexique de Robespierre

CESARE VETTER

## 1. PRÉFACE. LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET LE BONHEUR

La question du bonheur demeure au centre de la narration que la Révolution française produit sur soi-même dès ses débuts. La promesse et l'espérance de bonheur sont les ingrédients essentiels pour sa capacité de rallumer les espérances millénaristes, sa façon de se présenter et d'être vécue comme la « bonne nouvelle ». Le mot *bonheur* est amplement présent dans les *cahiers de doléances* de 1789 et dans les nombreuses brochures publiées entre la convocation et l'ouverture des États Généraux, même s'il n'est pas possible de faire une mesure précise dans l'état des études actuelles. De même Louis XVI – en suivant une tournure amplement utilisée dans le lexique de la monarchie absolue – ne renonce pas à invoquer à tout moment, avant et après 1789, le *bonheur* de son peuple. Lors de la séance d'ouverture des États Généraux (le 5 mai 1789) il promet d'« ouvrir à la nation une nouvelle source de bonheur ». Le 13 octobre 1790, dans son discours prononcé lors de l'inauguration de la *Confédération universelle des Amis de la Vérité*, Claude Fauchet – animateur du *Cercle social* – évoque « le bonheur du monde ». À la suite d'une suggestion de l'abbé Raynal, l'Académie de Lyon proposera la question concernant le bonheur comme thème du concours de 1791 et parmi les participants on trouve le jeune Bonaparte<sup>1</sup>. Dans sa séance d'ouverture (le 21 septembre 1792) la Convention – par la voix de Pierre Louis Manuel – se

définit elle-même comme « une assemblée de philosophes occupés à préparer le bonheur du monde ». La Révolution promet une égalité de (du) bonheur, dont les bornes varient en fonction des orientations idéales et politiques. Pour Jacques Necker l'égalité de bonheur n'implique néanmoins pas l'égalité politique. Pour Brissot (Gironde) et pour Desmoulins (Indulgents) elle doit s'arrêter face au droit de propriété. Pour le jacobinisme de l'an II et une grande partie du mouvement sans-culotte l'égalité de bonheur – évoquée dans l'an II également comme *bonheur de l'égalité* – doit et peut limiter le droit de propriété au nom du primat du droit à l'existence. Pour Babeuf, elle implique nécessairement la *communauté des biens*.

« Le bonheur de tous » figure dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789, qui deviendra le préambule de la constitution de 1791. Le premier article de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 24 juin 1793 (préambule de la constitution de 1793) énonce que « le but de la société est le bonheur commun ». « Braves sans-culottes, pourquoi avez-vous fait la révolution ? n'est-ce pas pour être plus heureux, foutre ? » écrit Hébert dans le numéro 241 de son *Père Duchesne*, paru à fin du mois de mai 1793. Et encore dans le numéro 263 (24 juillet 1793) : « Il y a trop longtemps que les pauvres bougres de sans-culottes souffrent et tirent la langue. C'est pour être plus heureux, qu'ils ont fait la révolution ». « Le but de la Révolution est le Bonheur du Peuple » lit-on en tête à l'*Instruction de la Commission temporaire de surveillance républicaine* (26 brumaire an II : 16 novembre 1793), papier qu'Albert Soboul définit comme le manifeste des sans-culottes, Françoise Brunel comme le manifeste de la partie de la Montagne la plus sensible aux *droits sociaux* et que Hannah Arendt considère comme test décisif pour vérifier les différences entre Révolution française et Révolution américaine<sup>2</sup>.

« Que veut chacun de nous ? Que voulons-nous tous ? Que cherchons-nous depuis l'instant où nous devenons capables de quelque volonté jusqu'au moment où notre sang se glace, et où tous nos besoins s'anéantissent ; nous voulons être heureux, rien autre chose », argumente Joseph Marie Lequinio dans son discours (athée et matérialiste) intitulé *Du Bonheur* (20 brumaire an II : 10 novembre 1793), peut-être le texte le plus connu sur le bonheur produit pendant la période révolutionnaire.

Dans son testament philosophique (*Esquisse* : 1793-1794) Condorcet – proscrit et fugitif – ne renoncera pas à répéter sa conviction que « la nature lie, par une chaîne indissoluble, la vérité, le bonheur et la vertu ». La référence au bonheur est une composante essentielle des stratégies discursives qui montrent le sans-culotte en tant que figure centrale dans l'an II (1793-1794).

Les caractéristiques et les contenus de ce bonheur tant évoqué varient selon les phases de la Révolution et les orientations idéales et politiques qui se disputent le champ. Pour certains, il s'agit de créer les conditions dans lesquelles chaque individu peut chercher au mieux son propre bonheur, en développant ses talents et ses capacités. Celle-ci est la position – qu'on pourrait appeler procédurale – de Condorcet, déjà exposée clairement dans l'écrit *De l'influence de la révolution de l'Amérique sur l'Europe* (1786) :

Une nation prise en corps étant un être abstrait, elle ne peut être ni heureuse ni malheureuse. Ainsi, quand on parle du bonheur d'une nation collectivement, on ne peut entendre que deux choses : ou une espèce de valeur moyenne, regardée comme le résultat du bonheur et du malheur des individus ; ou les moyens généraux de bonheur, c'est-à-dire de tranquillité et de bien-être que le sol, les lois, l'industrie, les rapports avec les nations étrangères, peuvent offrir à la généralité des citoyens. Il suffit d'avoir quelque idée de justice pour sentir que l'on doit s'en tenir au dernier sens<sup>3</sup>.

Pour d'autres, la politique a pour tâche non seulement de créer des opportunités pour le libre et le plein épanouissement des capacités et talents individuels mais doit intervenir concrètement dans la construction d'un bonheur axé sur une égalité sociale de fait. C'est dans ce sillon que procède le bonheur évoqué par les célèbres strophes de *La Carmagnole* (anonyme, août 1792) : « Il faut raccourcir les géants / Et rendre les petits plus grands / Tout à la même hauteur / Voilà le vrai bonheur ».

Le bonheur évoqué dans *l'Instruction de la Commission temporaire de surveillance républicaine* mentionné ci-dessus est aussi égalitariste et marqué par une vision substantive :

Tout est permis pour ceux qui agissent dans le sens de la révolution ; il n'y a d'autre danger pour le républicain, que de rester en arrière des lois de la République ; quiconque les prévient, les devance, quiconque même outrepassé en apparence le but, souvent n'y est pas encore arrivé. Tant qu'il y aura un être malheureux sur la terre, il y aura encore des pas à faire dans la carrière de la liberté [...] La révolution est faite pour le peuple ; c'est le bonheur du peuple qui en est le but [...]. Ceux qui, dès l'origine de la révolution, ont su en saisir l'esprit et en favoriser les progrès, ceux-là ont du voir qu'elle tendoit à faire disparaître de dessus le sol de la France les monstruosité inhumaines ; ceux-là ont vu que si une égalité parfaite de bonheur étoit malheureusement impossible entre les hommes, il étoit au moins possible de rapprocher davantage les intervalles<sup>4</sup>.

Cette vision substantive du bonheur conjugué en sens social (parfois égalitaire et parfois égalitariste) plonge ses racines dans des traditions de pensée anciennes et consolidées. Les racines les plus proches renvoient aux courants les plus radicaux de la culture des lumières. Mably – défenseur et théoricien de la *communauté des biens* – énonce clairement l'idée que la nature a prévu pour l'homme un seul type de bonheur (1763) :

Mais croirez-vous, mon cher Aristias, que, suivant la bizarrerie de nos goûts, la nature, aussi inconstante et aussi capricieuse que nous, doive avoir différentes sortes de bonheur à nous distribuer ? Non, elle n'en a qu'un qu'elle offre également à tous les hommes, et la politique doit commencer par connoître ce bonheur dont l'homme est susceptible, et les moyens qui lui sont donnés pour y parvenir<sup>5</sup>.

Saint-Just semble parfois s'orienter vers une position procédurale, parfois semble-t-il céder à une vision substantive :

Il s'agit moins de rendre un peuple heureux que de l'empêcher d'être malheureux. N'opprimez pas, voilà tout. Chacun saura bien trouver sa félicité. Un peuple, chez le-

quel serait établi le préjugé qu'il doit son bonheur à ceux qui gouvernent, ne le conserverait pas longtemps [...]. La Révolution doit s'arrêter à la perfection du bonheur et de la liberté publique par les lois. Ses élancements n'ont point d'autre objet, et doivent renverser tout ce qui s'y oppose ; et chaque période, chaque victoire sur le monarchisme doit amener et consacrer une institution Républicaine<sup>6</sup>.

Les formules aussi changent : *bonheur de tous, bonheur commun, bonheur commun de tous, bonheur républicain, bonheur du peuple, bonheur de la nation*. Je n'ai pas trouvé – mais je le dis avec prudence, puisque seulement la numérisation intégrale des sources pourra apporter des résultats définitifs – l'expression « le plus grand bonheur du plus grand nombre », à savoir l'équivalent français de la formule utilitariste « the Greatest Happiness of the Greatest Number »<sup>7</sup>. Même si ce n'est pas à la lettre, la substance libérale de la formule benthamienne – qui circulait largement dans le XVIII<sup>e</sup> siècle en France et en Italie – retentit d'ailleurs dans beaucoup d'interventions, en particulier celles des girondins. Ainsi, par exemple – pendant la discussion sur la constitution, le 8 mai 1793 – Vergniaud affirme que « la constitution la plus parfaite sera celle qui fera jouir de la plus grande somme de bonheur possible et le corps social et les individus qui le composent »<sup>8</sup>. La formule *bonheur commun* – saisie dans la Déclaration de 1793 et amplement utilisée dans l'an II – traverse toute la Révolution. On la retrouve, par exemple, chez Mirabeau et Condorcet, avec des signifiés différents par rapport à ceux que le jacobinisme et la sans-culotterie lui ont attribués et encore plus radicalement différents par rapport à l'acception qu'elle assumera avec Babeuf. Pour le jacobinisme de l'an II, chez les montagnards et dans la sans-culotterie, *bonheur commun* correspond principalement au signifié développé par Jean Bart, c'est-à-dire à l'idée de « un bonheur partagé, frugal [...] accessible à tous », un bonheur qu'on peut atteindre par « la généralisation de la petite propriété »<sup>9</sup>. C'est celui-ci le bonheur préfiguré par Saint-Just (13 mars 1794) :

Nous vous parlâmes du bonheur : l'égoïsme abusa de cette idée pour exaspérer les cris et la fureur de l'aristocratie. On réveilla soudain les désirs de ce bonheur qui consiste dans l'oubli des autres et dans la jouissance du superflu. Le bonheur ! le bonheur ! s'écriat-on. Mais ce ne fut point le bonheur de Persépolis que nous vous offrîmes ; ce bonheur est celui des corrupteurs de l'humanité : nous vous offrîmes le bonheur de Sparte et celui d'Athènes dans ses beaux jours ; nous vous offrîmes le bonheur de la vertu, celui de l'aisance et de la médiocrité ; nous vous offrîmes le bonheur qui naît de la jouissance du nécessaire sans superfluité ; nous vous offrîmes pour bonheur la haine de la tyrannie, la volupté d'une cabane et d'un champ fertile cultivé par vos mains. Nous offrîmes au peuple le bonheur d'être libre et tranquille, et de jouir en paix des fruits et des mœurs de la Révolution ; celui de retourner à la nature, à la morale, et de fonder la République. C'est le peuple qui fait la République par la simplicité de ses mœurs ; ce ne sont point les charlatans, qu'il faut chasser au préalable de notre société, si vous voulez qu'on y soit heureux. Le bonheur que nous vous offrîmes n'est pas celui des peuples corrompus ; ceux-là se sont trompés, qui attendaient de la Révolution le privilège d'être à leur tour aussi méchants que la noblesse et que les riches de la monarchie ; une charrue, un champ, une chaumière à l'abri du fisc, une famille à l'abri de la lubricité d'un brigand, voilà le bonheur<sup>10</sup>.

Mais dans la sans-culotterie de l'an II nous retrouvons des requêtes plus radicales, qui préfigurent les successives théorisations communistes de Babeuf. Avec Babeuf l'adjectif *commun(e)* à côté de *bonheur* et *félicité* implique de nouveau – ainsi qu'auparavant chez Meslier, Morelly et Mably, mais pas chez Rousseau – l'abolition de la propriété privée et la *communauté des biens*. Avec Babeuf en outre, (et avec Buonarroti) dans le champ sémantique de *bonheur commun* fait son entrée la notion de *dictature* (déclinaison particulière du lien politique-bonheur, qui confie la réalisation du bonheur à des minorités vertueuses et éclairées et renvoie la pleine participation des citoyens à la société régénérée). Cette soudure parcourra une grande partie des théorisations communistes des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. La *dictature révolutionnaire* saura se transformer d'une simple catégorie de la pensée politique en force historiquement opérante, capable de nourrir des espérances, des enthousiasmes et d'orienter les sensibilités individuelles et les comportements collectifs, précisément grâce à ses promesses de bonheur<sup>11</sup>. Dans le paradoxe de la dictature nourrice de la liberté, l'idée de bonheur joue un rôle important et décisif. Le *bonheur commun* appartenant au courant babouviste-buonarrotien (*communauté des biens*) radicalise le *bonheur commun* de l'an II (*bonheur partagé*). Quoi qu'il en soit, au sujet des deux variantes, l'expression n'a rien à voir avec la notion de « bene comune » avec laquelle elle est parfois erronément traduite en italien<sup>12</sup>. De plus, elle n'a rien à voir ni avec le *common blessing* de Pope (traduit en français par *bonheur commun*)<sup>13</sup>, ni avec le *common good* évoqué dans la constitution du Massachussetts du 1780 ou avec le *commonwealth* du lexique politique britannique du XVIII<sup>e</sup> siècle. Enfin, je n'ai pas d'éléments pour thématiser le lien possible entre *bonheur commun* et *sens commun*, notion qui se trouve au cœur d'une récente et charmante étude de Sophia A. Rosenfeld<sup>14</sup>. Dans le lexique de la Révolution ce lien existe sans aucun doute, mais on devrait le documenter et le quantifier avec exactitude.

Dans la dialectique entre champ d'expérience et horizon d'attente<sup>15</sup>, l'an II représente un tournant décisif au sujet de l'idée de bonheur. Le « bonheur commun » de l'an II renforce la valeur d'émancipation et le relevé quantitatif du bonheur révolutionnaire en laissant en héritage aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles une nouvelle idée de bonheur : un bonheur accessible à tous, connoté socialement en un sens égalitaire et engendré politiquement par la voie révolutionnaire. Tout cela constitue autant d'éléments – étroitement corrélés entre eux – qui constituent la nouveauté évoquée par Saint-Just dans sa célèbre phrase du 3 mars 1794 (« Le bonheur est une idée neuve en Europe »)<sup>16</sup>. Il s'agit d'une nouveauté qui marque une forte discontinuité dans l'histoire de l'idée de bonheur. En effet, si le lien politique-bonheur existe dans beaucoup de formulations du XVIII<sup>e</sup> siècle, sa déclinaison en sens révolutionnaire tout comme les perspectives égalitaires sur le plan social ouvrent un scénario inédit, qui marquera profondément les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Mazzini avait bien vu quand il identifiait dans le « droit au bonheur » le trait caractéristique des idéologies socialistes et communistes<sup>17</sup>. L'idée que la Révolution

lègue aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles – avec son insistance sur le lien révolution/égalité sociale/bonheur – marque une ligne de partage des eaux entre le bonheur des anciens et celui des modernes. Le concept de bonheur – j'utilise ici la distinction entre concept et conception suggérée par John Rawls<sup>18</sup> – s'enrichit d'une nouvelle conception. Une conception subversive, qui brise la résignation des masses populaires de l'ancien régime, couchées – comme le suggère avec sagacité Tocqueville – dans une sorte de *bonheur végétatif*<sup>19</sup>. La nouvelle idée de bonheur balaye aussi les supports théoriques à la résignation, ceux traditionnels d'inspiration philosophique et religieuse mais ceux aussi développés dans le siècle des lumières (Alexander Pope, Robinet) avec l'intrigante doctrine du « compenso » et de la « bilancia »<sup>20</sup>.

Les Auteurs de la *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen* de 1795 renoncèrent à insérer le bonheur parmi les droits de l'homme, en s'appuyant sur la considération qu'il était impossible de se mettre d'accord sur le signifié précis du mot. Lors de la séance de la Convention du 16 messidor an III (4 juillet 1795) on rappela que « il y a deux mille ans que l'on comptait 288 espèces de bonheur »<sup>21</sup>. Mais la véritable raison se trouve dans la puissante charge subversive de la promesse de bonheur. L'engagement – manifesté avec insistance dans plusieurs documents de l'an II – à poursuivre la Révolution tant que sur la terre il restera un seul être pauvre et malheureux (dans la plupart des cas *malheureux* désigne soit l'homme qui n'est pas heureux, soit l'homme pauvre), configurait l'idée d'une révolution permanente, en net contraste avec les orientations d'une partie des thermidoriens, qui avaient l'intention de clore la Révolution. Le problème de « terminer la révolution » se pose depuis la période de la Constituante et sur ce sujet s'achève l'affrontement entre jacobins et feuillants avant et après – dans la période de la Convention – l'affrontement entre Gironde et Montagne. Le 22 mai 1793 Brissot invoque « un calme républicain » sur la base de la considération que « le bonheur n'est point dans l'éternelle répétition de convulsions violentes ». Après l'éviction de la Gironde le 31 mai-2 juin 1793, la fracture se reproduit à l'intérieur de la Montagne même et portera aux événements du 9 thermidor an II (27 juillet 1794). L'enjeu est aussi celui d'une perspective qui promettait « le bonheur du monde entier », « le bonheur du genre humain » (Robespierre), qui rappelait que « les malheureux sont les puissances de la terre » (Saint-Just) et qui assurait l'engagement à ce que il n'y ait plus « un malheureux ni un pauvre dans l'État » (Saint-Just).

La nouvelle idée de bonheur élaborée dans l'an II (1793-1794) est l'un des legs les plus importants que la Révolution française consigne aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles ; aussi, il me semble que cet aspect est bien resté dans l'ombre dans les récentes tentatives de dessiner une histoire de l'idée de bonheur<sup>22</sup>.

Dans la situation que j'ai sommairement définie, quelle idée de bonheur nous propose Robespierre<sup>23</sup> ? Dans le cadre d'un examen préliminaire, un constat s'impose. L'idée de bonheur dans la réflexion de Robespierre – contrairement à ce qu'il se passe chez Hébert et Saint-Just et, dans un contexte et avec des implications différents, chez Babeuf – est importante et remarquable, mais pas décisive. C'est-à-dire qu'elle n'est pas (comme, par exemple, « vertu ») une notion clé dans les dynamiques de structuration des raisonnements robespierristes. La lexie « bonheur » a une présence importante dans le lexique de Robespierre (491 occ. dans les onze volumes des *Œuvres* ; FRN : 0,0283%). Mais son emploi est purement persuasif, c'est-à-dire qu'il sert – grâce à la connotation positive du mot indiscutable et partagée – à soutenir les stratégies discursives développées d'une fois à l'autre dans la confrontation et dans l'affrontement politique. « Bonheur » et ses équivalents synonymiques (félicité : 42 occ. ; FRN : 0,0024%) ont principalement une fonction linguistique utile à rendre convaincant le discours. Le bonheur est certainement une valeur pour Robespierre mais dans la substance – contrairement à Condorcet et Babeuf, pour citer deux expressions politiques qui dans le cadre de la Révolution française dessinent l'idée de bonheur dans des manières différentes – il croit peu à la possibilité de réussir à le rendre effectif dans l'histoire concrète des hommes. Ce sont les lois qui devraient rendre les hommes libres, vertueux et heureux. Robespierre le dit plusieurs fois et le répète aussi dans la lettre inédite du 1792 *Le bonheur émané de la liberté*, récemment retrouvée<sup>24</sup>. Mais l'univers révolutionnaire robespierriste – pour reprendre les observations aiguës de Furet sur le jacobinisme et, plus en général, sur la culture révolutionnaire française – est un univers peuplé de volontés<sup>25</sup>. Les bonnes lois seront toujours dérangées par des volontés perverses et corrompues (mauvais citoyens, ennemis de la liberté, ennemis du peuple). Le chemin qui conduit vers le bonheur trouvera inévitablement et continuellement de nouveaux obstacles.

Chez Robespierre il est possible de rencontrer – comme je l'avais suggéré auparavant – une version du mythe d'Armageddon. Le mythe d'Armageddon a été mis en relation avec plusieurs moments historiques et plusieurs cultures politiques par plusieurs spécialistes (entre autres Norman Cohn, André Glucksmann, Paul Berman<sup>26</sup>). Dans le mythe d'Armageddon il existe un peuple (selon la tradition apocalyptique juive et paléochrétienne le peuple de Dieu) pur et non contaminé. Ce peuple est attaqué par des forces internes corrompues et corruptrices, soutenues par de puissantes forces externes, elles-mêmes corrompues et corruptrices. Un groupe restreint de vertueux sous la conduite d'un Sauveur réussira à conduire le peuple de Dieu à la victoire, battant et exterminant les ennemis internes et externes. Après le combat final (la bataille d'Armageddon dans *l'Apocalypse* de Saint Jean) le peuple de Dieu continuera à vivre heureux et non contaminé, dans une société parfaite et harmonieuse, libérée de toute impureté et corruption. L'affirmation selon laquelle il existe deux peuples en France

– l'un vertueux et l'autre corrompu et corrupteur, de mèche avec les étrangers corrompus et corrupteurs – semblerait signaler que Robespierre aussi avait saisi ce mythe<sup>27</sup>. Par rapport aux autres versions du mythe d'Armageddon, celle de Robespierre est parmi les plus tourmentées et pénibles, tragique et douloureuse. La conclusion de la lutte entre Bien et Mal continue progressivement à s'éloigner et le bonheur semble de plus en plus échapper à l'histoire et à la terre pour se cacher dans les plis d'un avenir lointain et indéfini. Ce qui reste est la consolation, pour les justes et les vertueux, d'une récompense au-delà de la mort, d'un bonheur supraterrrestre, auquel Robespierre croit profondément et authentiquement, s'écartant sur ce point des courants athées et matérialistes (mais aussi de certaines orientations déistes et théistes) des Lumières et de la Révolution française<sup>28</sup>. La courbure douloureuse (je ne dirais pas pessimiste, puisque la perspective d'une récompense supraterrrestre pour les bons, les justes et les vertueux est somme toute toujours fortement consolatrice) et la constatation de l'impossibilité d'éliminer le malheur de la condition humaine redimensionnent chez Robespierre les aspects prométhéens et messianiques de la culture révolutionnaire que Furet a résumé par la formule « la politique peut tout »<sup>29</sup>. Robespierre est « un philosophe », comme le soutient justement Georges Labica, mais il est également – pour reprendre le titre d'un livre écrit par Henri Guillemin – « politique et mystique »<sup>30</sup>. C'est la combinaison agencée de ces trois dimensions (la dimension philosophique, la dimension religieuse, la dimension politique) qui donne la vue d'ensemble de Robespierre et c'est précisément en son sein même que se trouve la dialectique entre politique et bonheur.

### 3. BONHEUR PUBLIC, BONHEUR PRIVÉ, BONHEUR INDIVIDUEL

Selon un cliché – qui en reprend un autre élaboré pendant la période thermidorienne – Robespierre serait intéressé exclusivement au bonheur public<sup>31</sup>. Cette affirmation est ambiguë et imprécise. Elle est ambiguë puisqu'elle semble suggérer l'absence d'une attention envers l'individu dans la conception robespierriste du bonheur ; elle est imprécise puisqu'elle ne se confronte pas avec la polysémie de l'expression « bonheur public » dans le XVIII<sup>e</sup> siècle et dans le lexique de Robespierre. Robespierre – mais le discours pourrait s'étendre à une grande partie du jacobinisme dans toutes ses différentes phases, y compris le jacobinisme de l'an II – regarde soit en direction du bonheur public (sur lequel je reviendrai toute de suite) soit en direction du bonheur individuel :

Le but de la société civile est de développer les facultés naturelles de l'homme, pour le bonheur des individus et de la société entière. Le seul moyen d'atteindre ce but, c'est l'accord de l'intérêt privé avec l'intérêt général ; c'est la direction des passions du cœur humain vers les objets utiles à la prospérité publique. Les bonnes lois, les lois que j'appelle conformes à la nature, c'est-à-dire, à la raison, sont celles qui établissent cette heureuse harmonie ; les mauvaises, sont celles qui la troublent (10 janvier 1793).



Le bonheur individuel dans le lexique de Robespierre est désigné avec les lexies interchangeable « bonheur individuel », « bonheur des individus », « bonheur particulier ». La lexie « bonheur privé » désigne parfois le bonheur individuel et parfois le bonheur dans l'espace privé. La soudure entre bonheur individuel et bonheur public configure la *justice* :

Le vice et la vertu font les destins de la terre : ce sont les deux génies opposés qui se la disputent. La source de l'un et de l'autre est dans les passions de l'homme. Selon la direction qui est donnée à ses passions, l'homme s'élève jusqu'aux cieux, ou s'enfonce dans des abîmes fangeux. Or le but de toutes les institutions sociales, c'est de les diriger vers la justice, qui est à la fois le bonheur public et le bonheur privé (18 floréal an II : 7 mai 1794).

L'équivoque qui voit un Robespierre attentif seulement au bonheur public sort de la construction mémorielle thermidorienne. Dans les débats historiographiques actuels il est axé sur une grille de lecture qui – centrée exclusivement sur l'opposition entre bonheur public et bonheur privé – fait disparaître ou banalement oublie la notion de bonheur individuel. La question mériterait un exposé spécifique. Je me limite ici à observer que – sur le plan analytique et au-delà des emplois lexicaux et des superpositions que au fur et à mesure il est possible de relever dans les diverses sources – il serait opportun de maintenir bien distinguées non seulement les notions de bonheur public et bonheur privé mais aussi les notions de bonheur privé et bonheur individuel. Le bonheur individuel, évidemment toujours présent dans le bonheur privé, peut s'étendre aussi bien dans la dimension privée (dans ses deux articulations fondamentales de *vita activa* et *vita contemplativa*) que dans la dimension publique du rapport avec les autres et de la confrontation politique. La dimension publique de la confrontation politique a été longuement considérée le domaine d'excellence de la *vita activa*. Le bonheur de la tradition républicaine est aussi un bonheur individuel, qui s'épanouit dans le domaine public. Le bonheur évoqué dans l'intéressant essai de Hirschman<sup>32</sup> est un bonheur individuel, qui de manière cyclique s'adresse à la dimension privée (*vita activa* du citoyen consommateur) et à la dimension publique (*vita activa* du citoyen qui s'engage dans les affaires publiques). Et ici on arrive à la Babel des langages sur le bonheur. L'expression « bonheur public », élément constant dans le lexique du pouvoir et dans le lexique des critiques et des compétiteurs pour le pouvoir, a eu et continue à avoir plusieurs et différents signifiés. Dans le XVIII<sup>e</sup> siècle, elle est utilisée dans plusieurs acceptions : la somme des différents bonheurs individuels, le degré de prospérité d'un État, les possibilités que l'État offre à ses membres pour réaliser et augmenter leur propre bonheur individuel, le bonheur des autres, le bien public, le bonheur que l'individu éprouve dans la participation à l'activité politique. Si le nœud essentiel dans le concept de bonheur demeure dans l'expérience humaine de la douleur et du plaisir<sup>33</sup>, certaines acceptions de bonheur public que je viens de citer – celles en particulier qui renvoient à la « richesse

des nations » – configurent peut-être plutôt qu'une différente conception, un différent concept de bonheur.

Dans l'essai *On Revolution* (1963, 1965), Hannah Arendt lit le droit configuré dans la *Déclaration d'Indépendance des États-Unis d'Amérique* (4 juillet 1776) comme « *pursuit of Happiness* » principalement en termes de *public happiness* et suggère que ce que les américains du XVIII<sup>e</sup> siècle appelaient *public happiness*, dans la même période était défini par les français « *liberté publique* » (*public freedom, public liberty*). Les concepts véhiculés par les deux expressions devraient être rapprochés et alors ils indiqueraient le bonheur éprouvé par le citoyen dans la participation active aux processus de décision politique. Celui-ci est le seul vrai et authentique bonheur de l'homme, suivant l'interprétation proposée par Hannah Arendt, qui rend absolus et radicalise certains éléments qu'on retrouve dans l'idée de bonheur de la tradition républicaine et chez Tocqueville. Selon Arendt, ce bonheur était une expérience (*experience*) en Amérique, un goût et une passion (*passion, taste*) en France. La distinction que Robespierre effectue entre liberté civile (*civil liberty*) et liberté publique (*public liberty*) correspondrait *to the vague, conceptually ambiguous american use of the term happiness*. La liberté civile robespierriste désignerait le domaine du *private welfare*, alors que la liberté publique le *well-being as well as being a participator in public affairs*<sup>34</sup>.

Sur la notion de bonheur des Pères fondateurs américains (Jefferson en particulier) le discours reste ouvert et pourra être l'objet d'une mise au point ultérieure, tout en assimilant les suggestions et sollicitations du paradigme républicain appliqué à la Révolution américaine ; on ne doit pas oublier pourtant que l'expression *pursuit of happiness* – comme Darrin M. McMahon l'a justement mis en évidence – a été plusieurs fois utilisée par Locke dans son *An Essay concerning Humane Understanding* (1689). En revanche, j'ai trouvé d'insuffisantes confirmations aux suggestions linguistiques d'Arendt dans les Lumières et la Révolution française. Dans le cas de Robespierre (mais aussi d'Hébert, Marat et Saint-Just) aucune confirmation. Peut-être Hannah Arendt a superposé – sans l'appui de contrôles documentaires adéquats – au lexique des Lumières et de la Révolution le lexique de Tocqueville, qui dans *L'Ancien régime et la révolution* (1856 : livre III, ch. III) s'arrête analytiquement sur « l'idée et le goût de la liberté publique » dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle et utilise indistinctement les expressions « *liberté publique* » et « *liberté politique* » pour indiquer la participation aux affaires publiques, participation que Tocqueville décrit selon les canons de la tradition républicaine :

Je me suis souvent demandé où est la source de cette passion de la liberté politique qui, dans tous les temps, a fait faire aux hommes les plus grandes choses que l'humanité ait accomplies, dans quels sentiments elle s'enracine et se nourrit [...]. Ce qui, dans tous les temps, lui a attaché si fortement le cœur de certains hommes, ce sont ses attraits mêmes, son charme propre, indépendant de ses bienfaits ; c'est le plaisir de pouvoir parler, agir, respirer sans contrainte, sous le seul gouvernement de Dieu et des lois. Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir.

Robespierre fait allusion – en vérité rarement – au bonheur que ceux qui exercent des fonctions publiques éprouvent lorsqu'ils font l'action de « servir leurs concitoyens », mais il n'emploie jamais à ce propos les expressions *liberté publique*, *bonheur public*, *félicité publique*. Chez Robespierre l'expression *liberté publique* – qui depuis le XV<sup>e</sup> siècle a eu de nombreux et différents significés et qui dans le lexique français actuel n'est accordée qu'au pluriel pour indiquer les droits reconnus et sauvegardés par le droit positif – n'est jamais employée pour distinguer le bonheur que l'individu éprouve dans sa participation active aux affaires publics. L'analyse lexicométrique relative au *corpus* numérisé robespierriste met en évidence que *publique* est l'adjectif le plus utilisé à coté du substantif *liberté*. *Liberté publique* (153 occ.) apparaît pour la première fois dans la production écrite de Robespierre en 1784 dans le *Discours sur les peines infamantes* et pour la première fois à la Constituante le 20 juillet 1789. La dernière allusion au mot remonte au 8 Thermidor de l'an II (26 juillet 1794). Dans le lexique de Robespierre « liberté civile » est antonyme de « liberté politique », « liberté publique » est antonyme de « liberté individuelle ».

Dans la période qui précède le mois d'août 1792, *liberté publique* tend, le plus souvent, à désigner l'ensemble des libertés politiques et civiles qui peuvent être menacées par le pouvoir. En premier lieu par le pouvoir exécutif, mais aussi par le pouvoir législatif, si les représentants ne sont pas tenus sous contrôle par la vigilance des commettants, du souverain (le peuple, le seul et exclusif titulaire de la souveraineté). Celle-ci est l'acception transposée dans l'article IX de la Déclaration de 1793 (« La loi doit protéger la liberté publique et individuelle contre l'oppression de ceux qui gouvernent »). Depuis août 1792 – avec une consolidation définitive dans l'an II – dans le lexique robespierriste « liberté publique » devient salut public, défense de la Révolution, défense du gouvernement révolutionnaire des ennemis internes et externes : « Le gouvernement constitutionnel s'occupe principalement de la liberté civile : et le gouvernement révolutionnaire, de la liberté publique ».

De même, l'expression « bonheur public » ne correspond pas – dans le lexique de Robespierre – au signifié qu'Arendt a attribué à « liberté publique » et à « public happiness ». « Bonheur public », « félicité publique » chez Robespierre sont des expressions superposables et désignent de manière générale la prospérité de la nation. À partir d'un certain moment (décembre 1792) les expressions « bonheur public » et « félicité publique » tendent à signifier aussi le salut de l'état (de la Révolution, du gouvernement révolutionnaire) des attaques des ennemis internes et externes. Elles tendent à coïncider et à correspondre aux notions de « sûreté publique », « salut public », « liberté publique ». À cet égard le discours du 3 décembre 1792 à la Convention sur le processus au roi, est exemplaire : les lexies « sûreté publique », « bonheur public », « liberté publique » sont employées sans aucune distinction et sont comparables l'une à l'autre.

Dans l'acception de « richesse publique », l'expression « bonheur public » chez Robespierre implique surtout la distribution de la richesse. Mais Robespierre – comme je l'ai déjà dit – n'est pas intéressé uniquement au bonheur pu-

blic dans ses différentes acceptions qu'on rencontre dans son lexique. Le bonheur qu'il imagine concerne aussi et surtout l'individu. Pas l'individu isolé et solitaire, mais bien l'individu inséré activement dans sa communauté politique. Le bonheur individuel robespierriste s'étend tantôt dans la dimension privée (« bonheur privé »)<sup>35</sup>, tantôt dans la dimension publique. Toutefois, ce n'est que grâce aux liens de l'individu avec la société qu'il peut se réaliser complètement, et seulement à condition que l'individu soit aussi citoyen. Dans ce sens, on pourrait parler de « bonheur public », mais cela en forçant le signifié, ou mieux les signifiés, que cette expression a dans le lexique de Robespierre et dans la plupart du lexique du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans la lettre inédite déjà mentionnée *Le bonheur émané de la liberté*, l'idée que l'individu puisse trouver son bonheur uniquement dans la société est clairement répétée : « Tu croyais, cher ami, qu'il suffisait à l'homme, pour être heureux, de vivre solitaire, dans le sein de la nature ».

#### 4. L'INDIVIDU, LE CITOYEN, LE BONHEUR

Robespierre – comme tout le jacobinisme – n'annule pas l'individu ni dans la société ni dans l'État<sup>36</sup>. Il veut le régénérer, l'éduquer et le rendre un citoyen vertueux<sup>37</sup>. L'individu peut s'approcher pleinement au bonheur seulement dans la société. Celui-ci est un *topos* de la culture des Lumières et de la culture révolutionnaire. En ce qui concerne Robespierre, le bonheur de l'individu a une dimension socio-économique, une dimension politique, une dimension morale et une dimension religieuse. La dimension religieuse se trouve en amont et en aval de l'idée robespierriste de bonheur. En amont car l'Être suprême « a créé les hommes pour s'aider, pour s'aimer mutuellement, et pour arriver au bonheur par la route de la vertu ». En aval car le bonheur robespierriste est un bonheur qui verra son plein essor dans l'*au-delà* avec la récompense des bons et des justes. Dans le domaine terrestre, il occupe les deux versants traditionnels de l'idée de bonheur : la *vita activa* et la *vita contemplativa*. La *vita activa* dans les rapports avec les autres et dans la participation aux fêtes nationales. La *vita contemplativa* dans le rapport avec sa propre conscience et dans le rapport avec la divinité. La dimension religieuse dans la notion de bonheur ne peut être pleinement comprise qu'à la lumière du profond et authentique théisme de Robespierre – axé sur la croyance dans l'existence de Dieu (dit aussi Être suprême) et dans l'immortalité de l'âme – et il s'agit d'une question différente de celle de la sacralisation de la politique, aussi présente dans la production robespierriste.

La dimension socio-économique du bonheur de l'individu se répand dans le domaine de la « liberté individuelle » (63 occ.) et de la « liberté civile » (35 occ.). Si sa limite vers le bas se trouve dans le droit à l'existence et dans la satisfaction des besoins vitaux primaires, ses limites envers le haut s'expriment dans un idéal de vie sobre et frugale. D'après Robespierre, au-delà d'un certain seuil, l'accroissement dans la consommation des biens matériels ne produit pas dans l'indivi-

du une augmentation de bonheur, parce que les besoins croissent de pair avec l'augmentation des richesses disponibles. Il s'agit de considérations qui peuvent sembler évidentes et banales, certainement pas originales, présentes depuis toujours dans plusieurs traditions philosophiques et religieuses et dans les différents courants de la pensée paupéristique, en accord avec la *deception* dont Adam Smith parle dans sa *The Theory of Moral Sentiments* (1759), mais pas trop lointaines du paradoxe d'Easterlin, qui demeure au centre des débats actuels concernant les rapport entre économie et bonheur.

Robespierre propose une idée relationnelle du bonheur (seulement par une interprétation forcée ce bonheur pourrait être défini « bonheur public ») dans laquelle l'individu se réalise à travers le travail, les affections familiales et amicales, le soin envers les autres et l'engagement politique. Dans la dimension politique, l'individu intègre et enrichit le bonheur qui découle des vertus privées (frugalité, foi conjugale, amour paternel, piété filiale, amitié) avec le bonheur qui découle de l'exercice plein et conscient des vertus qui ont rapport avec le civisme. Dans le lexique de Robespierre, il y a distinction mais pas opposition entre individu et citoyen. Le bonheur de l'individu en tant que citoyen se réalise par l'exercice de la souveraineté. Dans la pratique, à travers le vote, la participation à la vie des sections et des sociétés populaires, le contrôle des mandataires, le droit de pétition, l'inclusion dans les rangs de la garde nationale et – en dernier recours – le droit à l'insurrection. Aussi la participation aux fêtes nationales rentre dans la dimension politique du bonheur du citoyen.

Les femmes sont exclues de plusieurs aspects de la dimension politique, certainement pas de la participation aux fêtes révolutionnaires et du droit à l'insurrection, mais sûrement de l'exercice du droit de vote. La galanterie de Robespierre<sup>38</sup> valorise dans les femmes surtout leur rôle de mères, épouses, sœurs. Il élève la valeur de la différence et avance une complémentarité entre les sexes. Cependant il se tait sur la question définitive – soulevée par Condorcet et par peu d'autres voix isolées dans le cadre de la Révolution – inhérente la pleine extension du droit de citoyenneté aux femmes même sur le versant du droit au vote. Dans le lexique de Robespierre – ainsi que dans la plupart du lexique de la Révolution – la lexie « citoyenne » est chargée d'ambiguïté. Une ambiguïté qui se reflète sans aucun doute sur la totalité du bonheur robespierriste.

## 5. BONHEUR ET VERTU

Dimension morale et dimension politique sont, chez Robespierre, étroitement reliées. Dans l'été 1791, il affirme que la « politique [...] des fondateurs de la liberté » ne peut « être que la morale même ». Dans son discours *Sur les principes de morale politique* (17 pluviôse an II : 5 février 1794) il est souligné que « dans le système de la Révolution française, ce qui est immoral est impolitique, ce qui est corrupteur est contre-révolutionnaire ». La contre-révolution, avant d'être

une « contre-révolution politique » est une « contre-révolution morale ». Robespierre renverse la formulation de l'utilitarisme. Ce n'est pas ce qui est utile qui est moral, mais ce qui est moral qui est utile. À l'intérieur de ces coordonnées se place la fonction de la vertu<sup>39</sup> (« vertu » : 681 occ., FRN : 0,0393% ; vertus : 363 occ., FRN : 0,0209%)<sup>40</sup>. Même avant la Révolution, Robespierre crée un lien très étroit entre vertu et bonheur : « la vertu produit le bonheur, comme le soleil produit la lumière » (1784). La vertu – il précisera dans un discours du 10 juin 1791 – permet aux hommes d' « attacher leur bonheur individuel au bonheur public ».

La notion de vertu a toujours été au centre de la réflexion historiographique sur la pensée de Robespierre<sup>41</sup>. Récemment Marisa Linton a indiqué dans « the ideology of political virtue » le trait fondamental et constant de l'agir politique robespierriste et plus généralement la matrice de la Terreur<sup>42</sup>. Dans la reconstruction de Marisa Linton, « the ideology of virtue developed into an ideology of terror »<sup>43</sup>. À mon avis, l'analyse lexicométrique pourra porter une fois de plus – en ce qui concerne la Révolution dans son ensemble aussi bien que Robespierre en particulier – à un saut qualitatif décisif.

Nos efforts sont actuellement déployés – en particulier ceux de Marco Marin – dans le but de reconstruire de façon accomplie, à travers les concordances, les cooccurrences et les antonymes le champ sémantique de « vertu » dans le lexique de Robespierre. Les résultats sont encore en phase de mise au point et pour cette raison nous avons décidé d'en renvoyer la publication. Je me limite ici seulement à signaler qu'avant la Révolution les antonymes de « vertu » dans le lexique de Robespierre sont « crime » et « vice ».

Progressivement<sup>44</sup> la « vertu politique » devient le pivot du projet politique et de l'agir politique robespierriste. Robespierre emploie seulement deux fois la lexie « vertu(s) politique(s) ». Une première fois, au singulier, en août 1784 :

Le ressort essentiel des républiques, est la vertu, comme l'a prouvé l'auteur [sic] de l'esprit des loix, c'est à dire la vertu politique, qui n'est autre chose que l'amour des loix et de la patrie.

Une seconde fois, au pluriel, le 10 février 1792 :

Que la vue des bayonnettes et des satellites du despotisme ne vienne pas troubler son allégresse, et alors on verra la confiance et la tranquillité renaître, les vertus civiles et politiques se fortifier, tous les intérêts privés se confondre dans l'intérêt général, et les égoïstes eux mêmes forcés de prendre des sentimens humains.

Pendant la période révolutionnaire, afin d'exprimer et définir la « vertu politique », il emploie les syntagmes « vertu(s) publique(s) », « vertu(s) républicaine(s) », « vertu(s) civique(s) » :

Or, quel est le principe fondamental du gouvernement démocratique ou populaire, c'est-à-dire, le ressort essentiel qui le soutient et qui le fait mouvoir ? C'est la vertu ; je parle de la vertu publique qui opéra tant de prodiges dans la Grèce et dans Rome, et qui

doit en produire de bien plus étonnans dans la France républicaine ; de cette vertu qui n'est autre chose que l'amour de la patrie et de ses lois (17 pluviôse an II : 5 février 1794).

La *vertu publique/vertu républicaine/vertu civique* est la mère de toutes les vertus. Elle est *amour de la patrie, amour de l'égalité*, « préférence de l'intérêt public à tous les intérêts particuliers ». Elle est amour de la patrie, de la République, de la démocratie (dans les formulations les plus mûres de la pensée robespierriste ces trois termes sont synonymes<sup>45</sup>). Elle encourage et en elle se reflètent toutes les vertus : « l'amour de la patrie suppose encore ou produit toutes les vertus ». Les vertus qui s'adressent à la sphère publique sont *vertus politiques, vertus publiques, vertus civiques, vertus civiles, vertus républicaines, vertus sociales*. Si elles s'adressent à la sphère privée, elles sont *vertus domestiques, vertus privées, vertus personnelles*. Vertus publiques et vertus privées sont étroitement reliées et sont axées sur la *vertu publique* : « un homme qui manque de vertus publiques ne peut avoir des vertus privées ».

C'est exactement sur le terrain de la vertu que la politique exerce son intervention sur le bonheur. En effet, la tâche de la politique est celle de promouvoir la vertu. À la veille de la Révolution, Robespierre affirme que la politique (le roi, dans ce cas) doit se proposer de « conduire les hommes au bonheur, par la vertu, et à la vertu par une législation fondée sur les principes immuables de la morale universelle ». Au cours de la période révolutionnaire, le discours se radicalise et se précise davantage. La politique intervient sur le bonheur soit en supprimant l'excessive inégalité des richesses et promouvant les droits sociaux (assistance, droit au travail, instruction) mais surtout en rééduquant l'homme à la vertu :

Ce qui constitue la République, ce n'est ni la pompe des dénominations, ni la victoire, ni la richesse, ni l'enthousiasme passager ; c'est la sagesse des loix, et sur-tout la bonté des mœurs ; c'est la pureté et la stabilité des maximes du gouvernement. Les loix sont à faire, les maximes du gouvernement à assurer, les mœurs à régénérer (7 prairial an II : 26 mai 1794).

Le résultat final du bonheur robespierriste est un bonheur individuel construit politiquement, mais surtout un bonheur individuel imposé politiquement du haut, car, dans les formulations de Robespierre de l'an II, la représentation abandonne les procédures électorales et gagne un contenu éthique<sup>46</sup>. Ce sont les représentants vertueux, les hommes purs, qui auront la tâche de construire le bonheur du citoyen vertueux. Un bonheur individuel suscité politiquement par le haut pourrait aussi se définir « bonheur public », en introduisant pourtant un ultérieur élément de confusion dans la Babel des langages sur le bonheur. C'est la construction mémorielle des thermidoriens qui nous conduit dans cette direction. Robespierre est accusé d'avoir sacrifié en essence le bonheur individuel et le vrai bonheur public :

On avait oublié que le bonheur public ne se compose que des éléments du bonheur individuel, et l'on tuait le bonheur individuel pour créer le bonheur public ; c'est-à-dire, que pour rendre les hommes heureux en général, on les accoutumait en particu-

lier à être malheureux ; comme pour leur apprendre à devenir libres collectivement, séparément on les ployait à l'esclavage<sup>47</sup>.

## 6. BONHEUR ET LIBERTÉ

Dans le lexique de Robespierre, « liberté » (4671 occ. ; FRN : 0,2695)<sup>48</sup> est le mot qui se trouve le plus souvent à côté de « bonheur ». « Liberté » détient le primat dans les cooccurrences de « bonheur ». Le mot « vertu » a un bon emplacement parmi les cooccurrences de « bonheur », précédé toutefois d'autres mots, qui changent selon les distances de l'analyse lexicométrique<sup>49</sup>. Dans le champ sémantique de la notion de bonheur, « liberté » et « vertu » jouent un rôle décisif. L'homme « est né pour le bonheur et la liberté » et il ne peut y avoir « ni bonheur, ni prospérité, ni moralité pour les hommes, ni pour les nations sans liberté ». La liberté est mère du bonheur. Dans la lettre inédite sur le bonheur rappelée à plusieurs reprises, Robespierre configure le bonheur comme « émané de la liberté ». Le rapport liberté/vertu/bonheur est précisé par les termes suivants : « sous les hospices de la liberté il est permis à l'homme d'être vertueux », et « la vertu est la base du vrai bonheur ». La « sévérité des loix garantit la vertu » des « atteintes » du « crime ».

Sur la conception et sur la pratique de la liberté se joue le jugement historique sur Robespierre. Personnellement, j'estime que la distinction à la Berlin entre « liberté positive » et « liberté négative »<sup>50</sup> – si utilisée avec mesure et intelligence, sans interprétations polémiques tout en évitant des perspectives téléologiques – demeure encore aujourd'hui dirimante pour faire face à la question, au-delà des intrigantes sollicitations qui viennent de la réflexion sur la « liberté républicaine »<sup>51</sup>, sur l'« économie politique populaire »<sup>52</sup>, sur le « libéralisme humaniste »<sup>53</sup> et sur le « libéralisme égalitaire »<sup>54</sup>. Robespierre conjugue l'idée de liberté soit dans l'acceptation de liberté positive soit dans l'acceptation de liberté négative. La liberté positive est accordée sur trois axes : la participation politique, l'autonomie, le plein épanouissement de ses capacités. La liberté négative est marquée par les expressions « liberté civile », « liberté individuelle » et dessine un espace de protection de l'individu contre les contraintes et l'action arbitraire d'autres individus aussi bien que contre les contraintes et l'action arbitraire des pouvoirs publics. Robespierre s'y réfère aussi par les lexies « droits civils », « droits individuels ». Dans l'*Exposition de mes principes*, publiée dans le premier numéro de *Le défenseur de la Constitution* (1<sup>er</sup>-18 mai 1792), il s'arrête à plusieurs reprises sur la valeur de la « liberté individuelle » et sur les droits civils, qui sont ainsi spécifiés : « liberté [...] des opinions », « liberté de la presse », « droit de s'assembler paisiblement ». Dans la période qui précède la chute de la monarchie (10 août 1792) il souligne plusieurs fois l'importance de ces libertés et, dans quelques occasions, il théorise la primauté de la liberté civile sur toute autre forme de liberté :



Sans la liberté civile, la liberté politique n'est qu'une chimère ou plutôt celle-ci n'a d'autre objet que d'assurer l'autre, c'est-à-dire, de protéger la personne et la propriété de chaque citoyen<sup>55</sup>.

Jusqu'en 1792, la sauvegarde des libertés individuelles trouve donc une large place dans la réflexion et dans les propositions politiques de Robespierre, mais à partir d'août 1792, la liberté qui s'impose est la liberté publique, dans l'acception déjà rappelée de salut public. Au pouvoir politique est progressivement assignée une juridiction illimitée sur l'individu. Une juridiction qui a la tâche d'éduquer la liberté individuelle à se débarrasser du conditionnement des passions égoïstes et antisociales et s'adresser d'instinct vers une dimension relationnelle et altruiste :

La Nature a mis dans l'homme le sentiment du plaisir et de la douleur qui le force à fuir les objets physiques qui lui sont nuisibles, et à chercher ceux qui lui conviennent. Le chef-d'œuvre de la société seroit de créer en lui, pour les choses morales, un instinct rapide qui, sans le secours tardif du raisonnement, le portât à faire le bien et à éviter le mal ; car la raison particulière de chaque homme égaré par ses passions, n'est souvent qu'un sophiste qui plaide leur cause, et l'autorité de l'homme peut toujours être attaquée par l'amour-propre de l'homme<sup>56</sup>.

Dans cette perspective d'éducation de l'individu à se libérer des passions négatives et à devenir pleinement maître de soi, la seule condition qui rend légitime l'intervention du pouvoir est que le pouvoir soit effectivement interprète de la volonté générale. Condition évidemment impossible à vérifier et qui – dans les déroulements historiques concrets – a ouvert la voie aux abus et aux dégénération totalitaires. La source est Rousseau, ou au moins une des possibles lectures de Rousseau.

On cite souvent, comme témoignage de l'attention de Robespierre envers la liberté individuelle, le passage suivant du *Discours sur la Constitution* (10 mai 1793) :

Fuyez la manie ancienne des gouvernemens de vouloir trop gouverner ; laissez aux individus, laissez aux familles le droit de faire ce qui ne nuit point à autrui ; laissez aux communes le pouvoir de régler elles-mêmes leurs propres affaires, en tout ce qui ne tient point essentiellement à l'administration générale de la république. En un mot, rendez à la liberté individuelle tout ce qui n'appartient pas naturellement à l'autorité publique, et vous aurez laissé d'autant moins de prise à l'ambition et à l'arbitraire.

Mais on oublie que dans la même intervention la liberté individuelle est fortement subordonnée au bien public : « La Constitution ne veut pas que la loi même puisse garantir la liberté individuelle, sans aucun profit pour le bien public ». Cerner les confins de la liberté individuelle dans le périmètre du bien public implique que l'individu puisse choisir et poursuivre seulement certaines valeurs et pas d'autres. La liberté négative donc est appauvrie d'une de ses composantes essentielles : le pluralisme éthique. Et cela évidemment ne peut pas ne pas influencer sur la recherche individuelle du bonheur, qui aussi se révèle être un bonheur suscité politiquement par le haut, selon une formulation de monisme éthique qui

présuppose un modèle unique et exclusif d'existence sociale. Robespierre évoque à plusieurs reprises la « nature » (799 occ.), la « raison » (1041 occ.), le « bon sens » (93 occ.) et le « sens commun » (8 occ.) en tant que critères utiles pour identifier la « justice », l'« équité » et les « droits naturels », mais « nature », « raison », « bon sens » et « sens commun » sont des critères flous et inévitablement soumis à instrumentalisation et manipulations. La dialectique raison-vérité s'accomplit chez Robespierre dans une configuration statique de la vérité, entité fixe et nécessitante, non soumise à une confrontation parmi des positions plurielles et à un parcours de tentatives et erreurs.

## 7. BONHEUR ET TERREUR

Une dernière considération sur le rapport entre bonheur et Terreur dans la pensée et dans l'initiative politique de Robespierre. Claude Mazauric – dans l'entrée *Terreur* du *Dictionnaire Soboul* – se demande si, peut-être, dans la dernière période, la Terreur est apparue à Robespierre (et à Saint-Just) comme un moyen pour parvenir à une communauté régénérée et réconciliée. Un moyen pour réaliser la promesse du bonheur commun<sup>57</sup>. Comme je l'ai déjà signalé plusieurs fois, il n'existe pas de preuves documentaires confirmant cette hypothèse. Robespierre emploie avec une extrême prudence le mot « terreur » (150 occ. ; FRN : 0,0086) et n'emploie jamais – à différence d'autres membres du gouvernement révolutionnaire, entre autres Barère<sup>58</sup> – l'expression « la terreur à l'ordre du jour »<sup>59</sup>. L'acception prédominante du mot « terreur » est – le plus souvent – négative<sup>60</sup>. Le *Rapport sur les principes de morale politique* du 5 février 1794<sup>61</sup> est une éclatante exception<sup>62</sup>. Par ailleurs, il faut remarquer que dans ce papier non plus – comme dans toute la production robespierriste – il n'y a aucune allusion à un lien entre Terreur et bonheur<sup>63</sup>. Robespierre ne parvient pas à la Terreur (dans la mesure où il l'accepte, la justifie, la promeut, l'organise, la régleme et la théorise) par l'idée de bonheur. Robespierre parvient à la Terreur par les conceptions qu'il a mûri sur le peuple (unicité et indivisibilité de la vraie et authentique volonté populaire) et sur la représentation (légitimation éthique et non procédurale de la représentation), mais surtout par la vision de la lutte politique (ou mieux de la Révolution) comme procès de régénération et restructuration morale de l'homme, comme guerre entre Vice et Vertu, comme affrontement entre les forces du bien et du mal. Quant au rôle joué par les circonstances, le discours reste encore ouvert, ainsi que le discours global sur la Terreur, invention historiographique qui – compte tenu de la construction mémorielle thermidorienne – aurait projeté dans une dimension de système et de paradigme un moment de l'histoire (l'an II : 1793-1794) dans lequel le pouvoir a rendu visible par des discours et des débats explicites son rapport consubstantiel avec la violence, d'après les intrigantes suggestions interprétatives de Jean-Clément Martin<sup>64</sup>. La dialectique circonstances-culture politique est depuis toujours au cœur du débat historiographique sur la Terreur.

Je crois qu'il reste encore beaucoup de travail à faire sur ce terrain, tout en renonçant aux schématismes faciles, aux excommunications réciproques et aux rassurantes simplifications. À mon avis, le récent travail réalisé par Timothy Tackett suggère des perspectives équilibrées et utiles pour une réintégration du rôle des circonstances dans l'analyse historique de la Terreur<sup>65</sup>. Une question étroitement corrélée et en grande partie encore à explorer concerne l'emploi du syntagme « système de (la) terreur » dans le lexique de la Révolution, dans la mémorialistique et dans l'historiographie<sup>66</sup>.

Les considérations développées jusqu'ici procèdent sur un plan analytique, en essayant de faire abstraction de cette tension entre cœur et conscience que j'ai dénoncé en diverses autres occasions<sup>67</sup>. C'est (peut-être) celui-ci le devoir de l'historien, qui a la responsabilité de documenter et conceptualiser les éléments du passé qu'à travers l'emploi public de l'histoire entrent de façon de plus en plus évidente dans les dynamiques du présent. Toutefois, je partage cet étrange et poignant mélange de fascination et de gêne dont parle Claude Mazauric à propos de la lecture des discours de Robespierre<sup>68</sup>. Affronter les grands tournants de l'histoire en étant confortablement assis à sa table de travail, dans un environnement tranquille et protégé, impose la prudence, la mesure et l'humilité. Et d'autant plus dans le cas de Robespierre, personnage qui est inévitablement source de divisions et qui incarne soit la tension entre « impératif de l'action » et « valeurs des principes », qui est au cœur de la « politique moderne »<sup>69</sup>, soit surtout les contradictions d'un moment de l'histoire « où l'égalité sainte parut enfin descendre parmi les hommes pour répondre à leur attente millénaire »<sup>70</sup>.

## 8. CONCLUSIONS

Au mois de juillet 1794 – en pleine crise de Thermidor – Robespierre se rend pour deux jours consécutifs avec son chien dans un pré proche de la Seine à l'orée d'un bois, et il reste pendant des heures assis et immobile. Peut-être dans ce pré il goûtait le *sentiment de l'existence* que Rousseau – son très cher Rousseau – dans ses *Rêveries* indique comme l'expérience la plus parfaite de bonheur que l'homme puisse éprouver<sup>71</sup>. Peut-être, à coté et en conflit avec l'idée de bonheur relationnel qui sort des papiers et que j'ai dessiné sommairement, Robespierre caressait une autre idée de bonheur, intime, privée, personnelle. Ce bonheur solitaire contre lequel il polémiquait dans la lettre *Sur le bonheur émané de la liberté* que j'ai rappelée à plusieurs reprises. Mais c'est une autre histoire.

- 1 Cf. H. Méchoulan, « Réflexion sur le bonheur du genre humain : les concours de l'Abbé Raynal (Académie de Lyon 1789-1793) », in B. Bourgeois, J. D'Hont (dir.), *La philosophie et la Révolution française*, Paris, Vrin, 1993, p. 11-27.
- 2 « Instruction. Adressée aux Autorités Constituées des Départemens de Rhône et de Loire, par la Commission Temporaire [établie à Ville Affranchie (Lyon)], 26 brumaire an II (16 novembre 1793) », in W. Markov, A. Soboul (dir.), *Die Sansculotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung. 1793-1794*, Berlin, Akademie-Verlag, 1957, p. 218-236. Albert Soboul définit l'Instruction comme le manifeste des sans-culottes ; Françoise Brunel comme le manifeste de la partie de la Montagne la plus sensible aux « droits sociaux ». Donald Sutherland souligne que ses signataires sont des militants radicaux d'origine sociale principalement non populaire ; Hannah Arendt considère le papier comme un test décisif pour vérifier les différences entre Révolution française et Révolution américaine. Cf. A. Soboul, *Storia della rivoluzione francese* (1983), Milano, BUR, 2001, p. 121 ; D. M. G. Sutherland, *Rivoluzione e controrivoluzione. La Francia dal 1789 al 1815* (1985), Bologna, Il Mulino, 2000, p. 211 sq., 243 sq. ; F. Brunel, *Thermidor. La chute de Robespierre*, Bruxelles, Complexe, 1989, p. 12-13 ; H. Arendt, *On Revolution* (1963, 1965), New York-London, Penguin Books, 2006, p. 82. Sur la Commission temporaire est encore fondamental R. Cobb, « La Commission temporaire de Commune-Affranchie (brumaire-germinal an II). Étude sur le personnel d'une institution révolutionnaire », in *Terreur et Subsistances 1793-1795*, Paris, Librairie Clavreuil, 1965, p. 55-94 (première éd. : *Cahiers d'histoire*, 1957, t. 2, p. 23-57).
- 3 M.-J.-A.-N. Condorcet, « De l'influence de la révolution de l'Amérique sur l'Europe » (1786), in A. Condorcet O'Connor, M. F. Arago (dir.), *Œuvres de Condorcet*, 12 vol., Paris, Firmin Didot, 1847-1849, t. VIII, p. 1-113 : 4.
- 4 Instruction, *op. cit.*, p. 220-222.
- 5 G.-B. de Mably, *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique*, Paris, 1763, p. 32.
- 6 L.-A. Saint-Just, « Fragments d'institutions républicaines », in *Œuvres complètes*, édition établie par M. Duval, Paris, Lebovici, 1984, p. 966-1009, p. 968, 979. Les deux passages ont une disposition différente par rapport aux *Œuvres complètes*, sous la direction de A. Kupiec et M. Abensour : L.-A. Saint-Just, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2004, p. 1140, 1141. Les citations à venir se réfèrent à l'édition Duval.
- 7 Pour une mise au point sur les vicissitudes de cette formule, utilisée pour la première fois par le philosophe écossais Francis Hutcheson (1725), cf. R. Shackleton, « The Greatest Happiness of the Greatest Number : the History of Bentham's Phrase », *Studies on Voltaire*, vol. XC, 1972, p. 1461-1482 ; G. Francioni, note 27, in P. Verri, *Meditazioni sulla felicità* (1763), sous la direction de G. Francioni, Como-Pavia, Ibis, 1996, p. 82-83.
- 8 Réimpression de l'ancien *Moniteur*, tome XVI, Paris, Henri Plon, 1860, p. 345.
- 9 J. Bart, « Le but de la société est le bonheur commun », in *Les Déclarations de l'an I. Colloque de Poitiers*, 2-3 décembre 1993, Paris, 1995, p. 133-143 : 136-137, 141.
- 10 L.-A. Saint-Just, « Rapport au nom du Comité de salut public sur les factions de l'étranger, présenté à la Convention nationale dans la séance du 23 ventôse an II », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 722-738 : 729-730.

11 Sur ce point je me permets de renvoyer à C. Vetter, *Il dispotismo della libertà. Dittatura e rivoluzione dall'Illuminismo al 1848*, Milano, Franco Angeli, 1993, *passim*.

12 Gastone Manacorda – par exemple – traduit l'article 1<sup>er</sup> de la Déclaration de 1793 comme suit (« Le but de la société est le bonheur commun ») : « Lo scopo della società è il bene comune » (F. Buonarroti, *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*, introduction et traduction de G. Manacorda, Torino, Einaudi, 1971, p. 275). Cf. L. Canfora, « Saggio introduttivo », in G. Minois, *La ricerca della felicità. Dall'età dell'oro ai giorni nostri* (2009), Bari, Dedalo, 2010, p. 7-21 : 20, n. 5.

13 Dans la traduction française (*Essai sur l'homme*, Paris, 1761, p. 59), l'idée que partout dans l'univers, et donc dans tous les hommes aussi il y a le même degré de bonheur, est exprimée avec la formule « bonheur commun » (dans le texte original en anglais : « common blessing ») : « Le Ciel, qui a soufflé dans tous les membres de l'Univers une âme commune, leur a aussi donné un bonheur commun ».

14 S. Rosenfeld, *Common Sense. A Political History*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard Univ. Press, 2011.

15 En ce qui concerne les catégories de « champ d'expérience » (« Erfahrungsraum ») et « horizon d'attente » (« Erwartungshorizont ») cf. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Bologna, CLUEB, 2007, p. 300-322. Cf. encore P. Ricoeur, *Temps et récit*, tome 3 : *Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 374-390.

16 L.-A. Saint-Just, « Rapport au nom du Comité de salut public sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la Révolution, présenté à la

Convention Nationale dans la séance du 13 ventôse an II », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 714-715 : 715.

17 Mazzini contestait radicalement l'idée de bonheur en tant qu'idée trompeuse et qui ne correspondait pas au potentiel ontologique de l'homme sur cette terre et rapprochait dans une même condamne le droit à la recherche du bonheur et le droit au bonheur : cf. C. Vetter, A. Stefanel, « Giuseppe Mazzini. Felicità, reincarnazionismo e sacralizzazione della politica », *Contemporanea*, 2011, n° 1, p. 5-32.

18 J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Milano, Feltrinelli, 2002, p. 23.

19 A. de Tocqueville, « Mémoire sur le paupérisme », in *Mémoires de la Société Académique de Cherbourg*, Cherbourg, Société Académique, 1835, p. 293-344.

20 Cf. C. Rosso, *Moralisti del « bonheur »* (1954), Pisa, Goliardica, 1977, p. 59 sq., 87 sq. ; Idem, *Illuminismo, felicità, dolore. Miti e ideologie francesi*, Napoli, Ed. scientifiche italiane, 1971, p. 61 sq.

21 *Réimpression de l'ancien Moniteur*, tome XXV, Paris, Henri Plon, 1862, p. 150.

22 Cf. F. De Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino, Einaudi, 2006, p. 489 sq. ; D. M. McMahon, *Happiness. A History*, New York, Atlantic Monthly, 2006, p. 253-267 ; A. Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 203-210 ; G. Minois, *L'âge d'or. Histoire de la poursuite du bonheur*, Paris, Fayard, 2009, p. 346-360. La Révolution française est totalement absente dans le volume *Le bonheur*, sous la direction de A. Schnell, Paris, Vrin, 2006.

23 En ce qui concerne les sources de toutes les citations de Robespierre contenues dans

cet essai, je renvoie – exception faite pour les cas où j'ai préféré donner des indications précises en note – aux concordances de ce Dictionnaire et aux deux tomes de *La felicità*. Cf. C. Vetter (dir.), *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, t. I, Trieste, EUT, 2005 ; C. Vetter, M. Marin (dir.), *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, t. II, Trieste, EUT, 2013.

24 Le document, acquis par les Archives nationales, est maintenant en ligne : *Lettre inédite de Robespierre à un destinataire inconnu sur le bonheur et la vertu, non datée* [1792] : 683AP/1/dossier 2, [URL : <<http://www.culture.gouv.fr/documentation/archim/ROB/ROB-accueil.htm>>]. À mon avis, plus qu'une lettre il s'agit d'une ébauche d'essai. Je crois que le destinataire n'est pas un individu réel mais il s'agit d'un interlocuteur imaginaire : peut-être Rousseau. Cela est seulement une hypothèse qui nécessiterait un supplément d'enquête à ce propos. Cf. A. Geffroy, « Les manuscrits de Robespierre », *AHRF*, n° 371, 2013/1, p. 39-54 : 50-53 ; M. Marin, « Notice critique à propos du document *Le Bonheur, émané de la Liberté, lettre [de Robespierre ?] à un destinataire inconnu, non datée* [1792] », *AHRF*, n° 380, a. 2015 (2), p. 125-132.

25 F. Furet, « Terreur » (1988, 1992), in F. Furet, M. Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Événements*, Paris, Flammarion, 2007, p. 293-316 : 312-313.

26 N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse* (1957), Torino, Ed. di comunità, 2000 ; A. Glucksmann, *L'undicesimo comandamento* (1992), Milano, Longanesi, 1992 ; P. Berman, *Terror e liberalismo* (2003), Torino, Einaudi, 2004, en particulier p. 55 sq.

27 Cf. M. Robespierre, « Sur les crimes des rois coalisés contre la France » (7 prairial an II : 26 mai 1794), in *Œuvres*, 11 tomes, Paris, SER, 2000-2007, t. X, p. 473-478 : 476-477. En ce qui concerne l'importance des mythes dans la structuration des cultures politiques, cf. D. Edelstein, *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature and the French Revolution*, Chicago-London, Univ. of Chicago Press, 2009. Dans l'exposition des courants culturels qui conduisent à la Terreur, Dan Edelstein assigne un rôle central au mythe de l'âge d'or : *ibid.*, p. 6, 11-14, 45 sq., 82-86, 87 sq., 231 sq., *passim*.

28 Pour une première orientation sur Robespierre et la religion, cf. M. Belissa, Y. Bosc, *Robespierre. La fabrication d'un mythe*, Paris, Ellipses, 2013, p. 465-485.

29 F. Furet, « Terreur », *op. cit.*, p. 312.

30 H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, Paris, Le Seuil, 1987 ; G. Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, Paris, PUF, 1990.

31 Cf., parmi les nombreux exemples possibles, F. Theuriot, « La conception robespierriste du bonheur », *AHRF*, n° 191, 1968/1, p. 207-226. J'insiste depuis longtemps sur le rôle du bonheur individuel et sur la nécessité de faire une distinction dans la pensée et le lexique de Robespierre entre « bonheur public », « bonheur privé » et « bonheur individuel ». Cf. C. Vetter, M. Marin, « La nozione di felicità in Robespierre », in C. Vetter (dir.), *La felicità è un'idea nuova in Europa*, t. I, *op. cit.*, p. 22-79 ; C. Vetter, « La fragile e dolente felicità di Robespierre », *Filosofia Politica*, a. XXVI, n° 3, décembre 2012, p. 419-437. Sur cette question s'est produite petit à petit une divergence avec Marco

Marin, qui préfère insister sur le « bonheur public » : cf. M. Marin, « Robespierre e la felicità », in A. M. Rao (dir.), *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2012, p. 197-207.

32 A. O. Hirschman, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton, University Press, 1982.

33 Il s'agit du bonheur comme absence de douleur et du bonheur comme plaisir prolongé et durable. Ce dernier peut être lié parfois au plan matériel, parfois au psychologique, parfois au spirituel, tantôt immanent tantôt transcendant.

34 H. Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*, p. 110 sq.

35 Dans les *Œuvres*, il y a aussi une occ. de « bonheur domestique », mais elle est présente dans *L'Opinion de J. M. Collot-D'Herbois sur les coupables démarches du général Lafayette*, publiée dans *Le défenseur de la Constitution*, n° 9, in *Œuvres*, t. 4, p. 262-274 : 269.

36 Sur la notion d'« individu » dans le jacobinisme, le débat historiographique reste ouvert. Pour une première orientation – même bibliographique – cf. L. Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, p. 151 sq. ; P. Higonnet, *Goodness beyond Virtue. Jacobins during the French Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, p. 3, 68-69, 325-327 ; J. Guilhaumou, « Jacobinisme et marxisme. Le libéralisme politique en débat », *Révolution française. net*, *Notions*, mis en ligne le 1<sup>er</sup> octobre 2006, modifié le 28 mars 2008, [URL : <<http://revolution-francaise.net/2006/10/01/68-jacobinisme-et-marxisme-le-liberalisme-politique-en-debat>>].

37 Sur le concept de citoyenneté chez Robespierre (et chez Marat,

Hébert et dans les catéchismes révolutionnaires), cf. M. Marin, « Citoyenneté, République, Démocratie. Une approche quantitative », *Revolution-francaise.net* [en ligne], mai 2015. URL : <<http://revolution-francaise.net/2015/05/01/614-citoyennete-republique-democratie-une-approche-quantitative>>.

38 Cf. F. Gauthier, « Les femmes dans l'espace public. La proposition d'une politique de galanterie démocratique par Robespierre », in M. Belissa, Y. Bosc, F. Gauthier (dir.), *Républicanismes et droit naturel. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Kimé, 2009, p. 189-210.

39 En ce qui concerne l'acception dominante de « vertu » dans les Lumières françaises, cf. R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle* (1979), Paris, A. Michel, 1994, p. 580. Sur l'origine de la vertu en politique, cf. M. Linton, *The Politics of Virtue in Enlightenment France*, Houndmills, Palgrave, 2001. Pour une analyse conceptuelle et lexicométrique de la « vertu » chez Robespierre, cf. M. Marin, « Notes lexicométriques sur l'utilisation de "vertu(s)" dans le lexique de Robespierre », in M. Biard et al. (dir.), *Vertu et politique. Les pratiques des législateurs (1789-2014)*, Rennes, PUR, 2015.

40 Toutefois, on signale qu'il y a 100 occurrences de « en vertu de ». De suite, le substantif « vertu » a 581 occurrences et une fréquence relative de 0,0335%.

41 Parmi toutes les références possibles, je me limite ici à signaler C. Gaspard, « Vertu : le sens robespierriste du terme », in *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, fasc. 2, Paris, Klincksieck, 1987, p. 197-210 ; D. P. Jordan, « Robespierre and the Politics of Virtue », in A. Jourdan

(dir.), *Robespierre-Figure-Réputation*, Amsterdam-Atlanta (GA), Rodopi, 1996, p. 53-72 ; K. M. Baker, « Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth Century France », *The Journal of Modern History*, vol. 73, n° 1, march 2001, p. 32-53 : 49-51.

42 M. Linton, *Choosing Terror. Virtue, Friendship, and Authenticity in the French Revolution*, Oxford, University Press, 2013, p. 229, *passim*.

43 *Ibid.*, p. 136.

44 Selon D. P. Jordan (*Robespierre and the Politics of Virtue*, *op. cit.*, p. 61) à partir du septembre-octobre 1793.

45 En résumant à l'extrême, on peut affirmer qu'alors que sur la question monarchie-république Robespierre reprend les considérations de Rousseau, le rapprochement république-démocratie présente des traits d'originalité, où l'influence de Rousseau et celle de Montesquieu se lient et se mêlent. Il prend de Rousseau l'idée que la souveraineté appartient seulement et exclusivement au peuple. Il refuse – dans les derniers résultats de ses théorisations – la définition de « démocratie », proposée dans le *Contrat social*. De Montesquieu – qui, comme on sait, distingue la « république » en « démocratie » et « aristocratie » – emprunte les caractéristiques de la « démocratie » et en particulier le rapport « vertu » – « démocratie », en indiquant dans la « démocratie », en base au critère rousseauiste de la souveraineté, la seule forme légitime de gouvernement et donc la seule forme que la « république » peut assumer.

46 Cf. L. Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, *op. cit.*, p. 332-335, 336 sq., 358 sq.

47 E. B. Courtois, *Rapport fait au nom de la commission chargée de*

*l'examen des papiers trouvés chez Robespierre et ses complices* (séance du 16 nivôse an III), Paris, Maret, 1795, p. 5.

48 Les lexies « liberté » et « égalité » ne sont pas quantifiables avec exactitude puisqu'elles apparaissent dans le syntagme « Société des amis de la liberté et de l'égalité ».

49 Pour évaluer l'importance des cooccurrences axées sur une même base, il peut être utile de considérer le rapport existant entre le numéro des cooccurrences de chaque lexie avec la base et la fréquence absolue de ces lexies. Ainsi il résulte (dans le cadre de notre exemple) : cooccurrences « bonheur » – « liberté » (dist. 20)/occurrences « liberté », c'est à dire 114 cooccurrences/4671 occurrences « liberté » = 0,0244 (index de cooccurrence « bonheur » – « liberté »). En faisant le même calcul pour « vertu », nous avons 28 cooccurrences « bonheur » – « vertu »/ 581 occurrences « vertu » = 0,0484 (index de cooccurrence « bonheur » – « vertu »). Les éclaircissements concernant ces technicités m'ont été suggérées par Marco Marin qui, avec Elisabetta Gon, a produit et contrôlé toutes les évidences lexicométriques proposées dans ce chapitre et aussi dans l'*Introduction*.

50 Cf. I. Berlin, « Two Concepts of Liberty » (1958), in *Four Essays on Liberty*, Oxford-New York, Oxford Univ. Press, 1969, p. 118-172. Pour une première orientation sur le débat soulevé par la conceptualisation de Berlin, cf. J.-F. Spitz, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, 1995, p. 97-121 ; I. Carter, M. Ricciardi (dir.), *L'idea di libertà*, Milano, Feltrinelli, 1996 ; Z. Sternhell, *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda* (2006),

Milano, Baldini Castoldi Delai, 2007, p. 554-615 ; J.-L. Fournel, J. Guilhaumou, J.-P. Potier, « Des libertés après le libéralisme », in J.-L. Fournel, J. Guilhaumou, J.-P. Potier (dir.), *Libertés et libéralismes. Formation et circulation des concepts*, Lyon, ENS éd., 2012, p. 5-15. Pour les contestations des néo-républicains (Pocock, Skinner, Pettit) cf. la note à venir.

51 Le républicanisme, en quelques décennies, a gagné une importance significative dans le débat intellectuel contemporain, en embrassant une pluralité de domaines disciplinaires : théorie politique, philosophie politique, historiographie, histoire de la pensée et des doctrines politiques, histoire de la pensée juridique, philosophie du droit. En premier, on rencontre l'œuvre de John Pocock (1975). Pour une première orientation sur la « liberté républicaine », cf. M. Geuna, « Alla ricerca della libertà repubblicana », préface à Ph. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1997), Milano, Feltrinelli, 2000, p. V-XXVII ; Q. Skinner, « Un troisième concept de liberté au-delà d'Isaiah Berlin et du libéralisme anglais », *Actuel Marx*, 2002, n° 32, p. 15-49. En tant que paradigme historiographique, le républicanisme a renversé l'interprétation traditionnelle de la Révolution américaine (Révolution américaine = révolution libérale) et il investit maintenant avec force la Révolution française en mettant en discussion – par des approches différentes et opposées – l'« exceptionnalisme » français. Pour une première orientation, cf. G. Morgan, *The Debate on the American Revolution*, Manchester-New York, Manchester Univ. Press, 2007 ; Y. Bosc, « Révolution française : refonder les problématiques du républicanisme », *Révolution*

Française.net, avril 2012, URL : <<http://revolution-francaise.net/2012/04/24/485-revolution-francaise-refonder-les-problematiques-du-republicanisme>>.

52 L'expression « économie politique populaire » est utilisée par Robespierre dans son *Discours sur la Constitution* du 10 mai 1793. Elle figure dans l'édition originale conservée auprès de la BNF et dans l'anthologie de J. Poperen (3 vol., Paris, éd. Sociales, 1957). A cause d'une erreur typographique, elle est absente dans le tome IX des *Œuvres*, qui, à la place de « économie politique populaire », propose « économie populaire » (Séance du 10 mai 1793, « Discours de Maximilien Robespierre. Sur la Constitution », in *Œuvres*, op. cit., t. IX, p. 494-510, p. 507). L'erreur – reproduite dans plusieurs anthologies – a été signalée par Florence Gauthier : F. Gauthier, « De Mably à Robespierre. De la critique de l'économie à la critique du politique. 1775-1793 », in F. Gauthier, G.-R. Ikni (dir.), *La guerre du blé au XVIII<sup>e</sup> siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Montreuil, Éd. de la Passion, 1988, p. 111-144 : 112, n. 4 ; F. Gauthier, « Le droit naturel en révolution », in É. Balibar (dir.), *Permanences de la Révolution*, Montreuil, La Brèche, 1989, p. 31-51 : 51, n. 7 ; F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution 1789-1795-1802*, Paris, PUF, 1992, p. 93, n. 51 ; Idem, « Robespierre critique de l'économie politique tyrannique et théoricien de l'économie politique populaire », in J.-P. Jessenne (dir.), *Robespierre. De la Nation artésienne à la République et aux Nations (Actes du colloque Arras, 1-2-3 avril 1993)*, Lille, Centre d'Histoire de la Région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest, 1994, p. 235-243 : 235, n. 1. Pour l'usage de la notion d' « économie

politique populaire » dans les récents débats historiographiques, cf. *Révolution française.net*, en particulier : F. Gauthier, « Très brève histoire de la Révolution française, révolution des droits de l'homme et du citoyen », *Révolution Française.net, Synthèses*, mis en ligne le 2 décembre 2005, URL : <<http://revolution-francaise.net/2005/12/02/10-tres-breve-histoire-de-la-revolution-francaise-revolution-des-droits-de-l-homme-et-ducitoyen>>. Pour un jugement critique, qui conteste la légitimité historiographique et la validité heuristique de la formule « économie politique populaire », cf. D. Margairaz, Ph. Minard, « Marché des subsistances et économie morale : ce que “taxer” veut dire », *AHRF*, n° 352, 2008 (2), p. 53-99 : 76-78.

53 Sur le « libéralisme de droit naturel universel ou libéralisme humaniste », cf. F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, op. cit., p. 93-94.

54 L'expression « libéralisme égalitaire », comme on sait, a été employée pour la première fois – à l'égard d'un groupe d'économistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle – par S. Meyssonier, *La balance et l'horloge : la genèse de la pensée libérale en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Montreuil, Éd. de la Passion, 1989, p. 137 et *passim*. Pour les lectures qui mettent en avant le « libéralisme égalitaire » / « libéralisme humaniste » de Robespierre, cf. J.-P. Gross, *Égalitarisme jacobin et droits de l'homme. 1793-1794 (La Grande famille et la Terreur)* (1997), Paris, Arcantères, 2000, p. 38 sq. ; J.-P. Gross, « Robespierre, militant des droits de l'homme et du citoyen », in M. Biard, Ph. Bourdin (dir.), *Robespierre. Portraits croisés*, Paris, A. Colin, 2012, p. 51-64 ; Y. Bosc, « Robespierre libéral », *AHRF*, n° 371, 2013 (1), p. 95-114 ; M. Belissa, Y. Bosc, *Robespierre. La fabrication*

d'un mythe, op. cit., p. 438-443.

55 M. Robespierre, « Nouvel attentat contre la liberté individuelle et contre les droits du peuple » (*Le Défenseur de la Constitution*, n° 2 : 24-25 mai 1792), in *Œuvres*, op. cit., t. IV, p. 61-65 : 64.

56 M. Robespierre, « Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur le fêtes nationales » (18 floréal an II : 7 mai 1794), in *Œuvres*, op. cit., t. X, p. 442-465 : 452-453.

57 C. Mazauric, « Terreur », in A. Soboul (dir.), *Dictionnaire historique de la révolution française*, Paris, 1989, p. 1020-1025 : 1024. Cf. M. Linton, « Robespierre and the Terror », *HistoryToday*, Vol. 56, Issue 8, August 2006 (URL : <http://www.historytoday.com/marisa-linton/robespierre-and-terror>) : « In the mind of Robespierre and many of his colleagues, the Terror had a deeper moral purpose beyond winning the civil war : to bring about a 'republic of virtue'. By this he meant a society in which people sought the happiness of their fellow humans rather than their own material benefit ». Cf. aussi, D. P. Jordan, *The Revolutionary Career of Maximilien Robespierre* (1985), Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 174-175.

58 Cf. C. Vetter, « “Système de terreur” et “système de la terreur” dans le lexique de la Révolution française », *Révolution française.net*, 23 octobre 2014, note 35. URL : <<http://revolution-francaise.net/2014/10/23/594-systeme-de-terreur-et-systeme-de-la-terreur-dans-le-lexique-de-la-revolution-francaise>>.

59 Sur l'expression « la terreur à l'ordre du jour », cf. J. Guilhaumou, « La terreur à l'ordre du jour : un parcours en révolution (1793-1794) », *Révolution Française.net, Mots*, mis en ligne le 6 janvier 2007. URL :



<<http://revolution-francaise.net/2007/01/06/94-la-terreur-a-lordre-du-jour-un-parcours-en-revolution-juillet-1793-mars-1794>>. La Terreur n'a jamais été mise officiellement à l'ordre du jour. Cf. J.-C. Martin, *Violence et Révolution. Essai sur la naissance d'un mythe national*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 186-193 ; Idem, « Violences et justice », in M. Biard (dir.), *Les politiques de la Terreur. 1793-1794* (Actes du colloque international de Rouen : 11-13 janvier 2007), Paris-Rennes, PUR, 2008, p. 129-140 : 132-133, 137 ; Idem, *La Terreur. Part maudite de la Révolution*, Paris, Gallimard, 2010, p. 56-58, 104 ; Idem, *La machine à fantômes. Relire l'histoire de la Révolution française*, Paris, Perrin, 2012, p. 86 ; Idem, *Nouvelle histoire de la Révolution française*, Paris, Perrin, 2012, p. 395. La version selon laquelle la terreur a été mise à l'ordre du jour par la loi – accueillie sans esprit critique par une vulgate historiographique peu soucieuse des sources – se répand dans le discours public parlementaire tout comme dans le discours des militants révolutionnaires. Cf. A. Jourdan, « La journée du 5 septembre 1793. La terreur a-t-elle été à l'ordre du jour ? », in M. Biard, H. Leuwers (dir.), *Visages de la Terreur. L'exception politique de l'an II*, Paris, A. Colin, 2014, p. 45-60 ; C. Vetter, « “Système de terreur” et “système de la terreur” », *op. cit.*, notes 33, 34, 35.

60 Cf. les concordances dans ce *Dictionnaire*. Cf. aussi A. Jourdan, « Les discours de la terreur à l'époque révolutionnaire (1776–1798) : Étude comparative sur une notion ambiguë », *French Historical Studies*, vol. 36, n° 1, 2013, p. 51-81 : 67.

61 Dans ce *Rapport*, Robespierre s'exprime dans les termes suivants : « si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort

du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur : la vertu, sans laquelle la terreur est funeste ; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante ».

62 Sur le rapprochement vertu-terreur dans le *Rapport sur les principes de morale politique* du 5 février 1794, cf. H. Leuwers, *Robespierre*, Paris, Fayard, 2014, p. 314-318 ; Idem, « Robespierre, la Terreur incarnée ? Aux origines d'une personnification de l'an II », in M. Biard, H. Leuwers (dir.), *Visages de la Terreur*, *op. cit.*, p. 197-210 : 207-209. D'après Marisa Linton, dans ce discours Robespierre « is talking of virtue, literally meant his own personal virtue » : cf. M. Linton, *Choosing Terror*, *op. cit.*, p. 190. Ruth Scurr voit dans le discours du 5 février 1794 un développement des notes personnelles rédigées par Robespierre dans le mois de juillet 1793 et publiées par E.-B. Courtois (1795, 1828 : pièce n° XLIII) avec le titre *Espèce de catéchisme de Robespierre, écrit de sa main* : R. Scurr, *Fatal Purity. Robespierre and the French Revolution*, London, Vintage, 2007, p. 255-256, 274-275.

63 Le lien entre « terreur » et « bonheur » apparaît dans certains documents de l'an II. Cf. par exemple *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, t. 82, Paris, P. Dupont, 1913, p. 121 : « Et toi, Montagne redoutable ! Toi la terreur des tyrans, lance du haut de ton sommet toute la colère du peuple, et que, semblable à un volcan, elle consume bientôt l'empire britannique. Cet exemple terrible peut seul apprendre au peuple esclave des préjugés ce que peut une nation outragée dans l'excès de sa fureur. Tels sont nos vœux. Au reste, rappelle-toi que la terreur est à l'ordre du jour et ne quitte ton poste que lorsque tu auras conduit le peuple au faite du bonheur » (*Adresse de la Société populaire du Puy*, décembre 1793). URL : <[\[artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/contextualize.pl?p.82.ar.phparlo5082013.798915.799027\]\(http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/contextualize.pl?p.82.ar.phparlo5082013.798915.799027\)>.](http://</a></p></div><div data-bbox=)

64 J.-C. Martin, *La Terreur*, *op. cit.*, en particulier p. 88. Cf. aussi J.-C. Martin, « Violence/s et R/ révolution, les raisons d'un malentendu », in M. Biard (dir.), *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*, Paris, Tallandier, 2010, p. 169-181 : 174-177. Le thème de la « publicité » est seulement frôlé par J.-C. Martin, « Massacres, tueries, exécutions et meurtres de masse pendant la Révolution, quelles grilles d'analyse ? », *La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française*, 2011 (3), *Les massacres aux temps des Révolutions*, mis en ligne le 15 février 2011. URL : <<http://lrf.revues.org/index201>>.

65 T. Tackett, *The Coming of the Terror in the French Revolution*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard Univ. Press, 2015.

66 Cf. C. Vetter, « “Système de terreur” et “système de la terreur” », *op. cit.*

67 Cf. C. Vetter, « À propos de bonheur, révolution française, banques de données et linguistique computationnelle », *Révolution-francaise.net*, février 2007, p. 1-31 : 15-16. URL : <[http://revolution-francaise.net/editions/Vetter\\_francais.pdf](http://revolution-francaise.net/editions/Vetter_francais.pdf)>.

68 C. Mazaauric, « Bonheurs, lumières obliques sur la figure de Maximilien Robespierre », in *Le bonheur est une idée neuve. Hommage à Jean Bart*, Dijon, éd. Univ. de Dijon, 2000, p. 345-357.

69 Cf. P. Serna, « Robespierre fait la polis (janvier 1793-avril 1794) », in M. Biard, Ph. Bourdin (dir.), *Robespierre. Portraits croisés*, *op. cit.*, p. 161-176 : 163-164.

70 A. Soboul, « Robespierre ou les contradictions du jacobinisme » (1977), in Idem, *Portraits de révolutionnaires*, Paris,

Messidor, 1986, p. 223-242 : 240.  
Les syntagmes « sainte égalité »  
et « égalité sainte » recourent  
fréquemment dans le lexique  
de la Révolution : cf. URL :  
<<http://artfl-project.uchicago.edu/node/144>>. Dans le corpus  
numérisé des *Œuvres de Robespierre*  
que j'ai à disposition j'ai trouvé 7  
occurrences de « sainte égalité »  
et une occurrence de « égalité  
sainte ».

71 J.-J. Rousseau, « Les rêveries  
du promeneur solitaire », in J.-J.  
Rousseau, *Œuvres complètes*, édition  
publiée sous la direction de B.  
Gagnebin et M. Raymond, avec  
la collaboration de F. Bouchardey,  
J.-D. Candaux, R. Derarthe, J.  
Fabre, J. Starobinski et S. Stelling-  
Michaud, 5 vol., Paris, Gallimard,  
1959-1995, vol. I, p. 993-1097 :  
1047. Le sentiment de l'existence  
se trouve au cœur de la seconde  
et de la cinquième promenade :  
cf. *ibid.*, p. 1002-1010, 1040-1049.  
Cf. aussi *Lettre de J. J. Rousseau à  
M. De Voltaire* (18 août 1756), *ibid.*,  
vol. IV, Paris, 1969, p. 1057-1075 :  
p. 1063, 1070. Sur le sentiment de  
l'existence, cf. R. Mauzi, *L'idée du  
bonheur*, *op. cit.*, p. 293-300. Pour  
une mise au point récente sur le  
lien de Robespierre à Rousseau,  
cf. C. Mazauric, « Maximilien  
Robespierre dans l'ombre vivante  
de Jean-Jacques Rousseau »,  
in M. Biard, Ph. Bourdin (dir.),  
*Robespierre. Portraits croisés*, *op.  
cit.*, p. 23-36. Sur les années  
de formation de Robespierre,  
cf. P. McPhee, *Robespierre. A  
Revolutionary Life*, New Haven, Yale  
Univ. Press, 2012, p. 1-61 ; C. Obligi,  
*Robespierre. La probité révoltante*,  
Paris, Belin, 2012, p. 9-30 ; M.  
Belissa, Y. Bosc, *Robespierre*, *op. cit.*,  
p. 31-42 ; H. Leuwens, « Maximilien  
de Robespierre, élève à Louis-Le  
Grand (1769-1781). Les apports  
de la comptabilité du "Collège  
d'Arras" », *AHRF*, n° 371, janvier-  
mars 2013, p. 175-185 ; Idem,  
*Robespierre*, *op. cit.*, p. 18-103.