

La Révolution : une affaire d'idées ?

Une histoire intellectuelle de la Révolution française. Jonathan Israel et les déplacements des radicalités politiques

The Revolution: A matter of ideas? An intellectual history of the French Revolution. Jonathan Israel and the movements of political extremism

Jean-Luc Chappey and Blanca Missé

p. 275-291

Bibliographical reference

Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*, Princeton, Princeton University Press, 2014

Israel et les Lumières radicales. Une réactualisation des thèses diffusionnistes Israel et l'histoire de la Révolution française. Une réactualisation de la thèse des « deux révolutions »

Dernier opus d'une entreprise débutée en 2001 visant à retracer l'histoire et la diffusion des Lumières radicales¹, ce nouvel ouvrage constitue une entreprise ambitieuse puisqu'il s'agit de relire l'histoire politique de la Révolution française à travers les divers courants des Lumières (radicaux/modérés) qui continueraient de jouer avec force dans la construction des oppositions politiques et des affrontements idéologiques pendant la période. Dans la continuité de son approche présentée de manière synthétique dans *A Revolution of the Mind* (2010)², Israel cherche à rendre compte de l'histoire des idées émancipatrices (démocratie...) en les réinscrivant dans les contextes de débats et des combats dans lesquelles elles ont émergé. Comme d'autres avant lui, l'auteur propose un « grand récit » qui ne cherche pas seulement à raconter la Révolution mais à l'interpréter. S'il a déjà fait l'objet de nombreux comptes rendus³, souvent très critiques⁴, cet ouvrage ne saurait pourtant pas être ignoré par les historiens de la Révolution française, et plus généralement encore, par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des Lumières et à leurs effets politiques et sociaux⁵. Il propose en effet une synthèse qui entend répondre à l'émiettement des recherches et à la dispersion des interprétations qui aboutiraient finalement à faire disparaître, sinon à minorer, le sens profond et la portée réelle de l'événement révolutionnaire.

N'en doutons pas : l'auteur est sincèrement persuadé que la Révolution française est bien le creuset des principes de nos démocraties modernes et constitue un moment fondateur pour saisir les idées qui servent de socles aux démocraties modernes. À ce titre, J. Israel n'hésite pas à tirer à boulets rouges contre tous ceux qui, contre-révolutionnaires ou simples sceptiques, mettent en cause le rôle historique et politique de la Révolution française. Encore faut-il s'entendre sur son interprétation de l'événement et sur l'interprétation qu'il nous propose. Dépassant les clivages historiographiques traditionnels et s'écartant, avec profit, des batailles franco-françaises, cette histoire intellectuelle de la Révolution française a pour ambition d'expliquer les origines des luttes et des combats qui ont divisé les partisans de la Révolution et, surtout, de rendre compte du caractère aberrant – et finalement contre-révolutionnaire – des positions défendues par Robespierre et de tous ses partisans. L'ouvrage peut déconcerter tant il tranche avec les interprétations traditionnelles : d'un côté, il promeut et défend l'innovation politique d'une révolution dont l'auteur déplace la radicalité en amont et en aval de la « Terreur », montrant ainsi une réelle originalité face à certaines interprétations classiques ; de l'autre, il attaque de manière systématique, et souvent outrageante, la période du gouvernement révolutionnaire, ce moment robespierriste qu'il dénonce plus qu'il ne l'analyse, sous une forme pamphlétaire. Les révolutionnaires français se réapproprient des héritages et rejouent finalement des oppositions anciennes. La révolution voit s'affronter plusieurs conceptions des Lumières : Lumières modérées (modèle anglais, Montesquieu) et courant républicain et démocratique qui ont dû affronter, l'un et l'autre, l'émergence d'un courant populaire autoritaire qui préfigure le fascisme moderne et est incarné par la figure de Robespierre. L'auteur insiste sur le fait que dès 1788, il existe un courant radical de « républicains démocrates » (Brissot, Desmoulins, Condorcet, Bonneville, Roederer, Kersaint...) qui sont partisans d'un régime démocratique moderne distinct du courant de Robespierre et Marat qualifié de « populisme autoritaire ». Le courant des républicains démocrates se rattache plus aux Lumières radicales (rejet des croyances en toutes les formes de transcendance). Les vrais radicaux ne seront pas ceux que l'on croit ! C'est parce qu'ils entendent lutter contre la « tyrannie » et les dangers du populisme que les partisans des Lumières

radicales (Raynal) se détachent de la révolution en 1790-1791 pour revenir après la chute de Robespierre. Que ces hommes soient de véritables radicaux en 1789 ne fait pas de doute... le problème vient sans doute de la grille d'interprétation utilisée par Israel qui propose une généalogie des idées qui, si elle lui permet de construire la cohérence de son raisonnement (il parvient à construire un récit linéaire), laisse de côté toutes les dynamiques qui ne relèvent pas de l'histoire des idées... laissant ainsi croire que les idées sont les seuls moteurs des luttes politiques complexes qui agitent la période. Cette approche n'est pas nouvelle.

Depuis *Radical Enlightenment*, Israel s'est efforcé non seulement de faire ressurgir Spinoza et ses héritiers européens en tant que tradition philosophique et politique radicale, mais d'établir cette philosophie comme la véritable source de la république démocratique et des grandes révolutions modernes. Il est vrai que l'importance et l'influence de Spinoza dans la philosophie moderne ont pu être sous-estimées. De ce point de vue-là, le travail de recherche et la vaste articulation d'Israel dans ses trois œuvres monumentales sont une contribution très importante à l'histoire intellectuelle. Il ne reste pas moins vrai que la thèse forte et la plus polémique d'Israel, que la philosophie des Lumières radicale spinozienne aurait été la cause ou le déclencheur principal de la Révolution française, s'est attirée de nombreuses critiques. Cette thèse d'une « révolution de l'esprit (ou des esprits) » (selon le titre de son ouvrage *A Revolution of the Mind*) comme phénomène à la base du processus révolutionnaire est présentée comme acquise dès l'introduction de *Revolutionary Ideas* (2014), découlant du résultat du travail théorique des ouvrages précédents. Or cette thèse n'a cessé d'être modulée et reformulée au cours de ses trois grands livres (*Radical Enlightenment*, *Enlightenment Contested* et *Democratic Enlightenment*) en réponse à toute une série d'objections et de questionnements de la part d'historiens et philosophes. Il semble clair que le but de *Revolutionary Ideas* est de donner la preuve empirique et définitive que la philosophie radicale est le moteur philosophique de la Révolution française. Dès lors, il semble nécessaire de reprendre les jalons des articulations successives de cette thèse d'une jonction philosophie-politique au cœur du projet d'Israel.

Israel et les Lumières radicales. Une réactualisation des thèses diffusionnistes

Dans l'introduction de son premier livre, *Radical Enlightenment*, Israel a proposé une théorie de la diffusion philosophique dans la société qui aurait produit un « processus général de rationalisation et de sécularisation⁶ ». Dès 1650, la philosophie radicale aurait été d'abord appropriée par une partie de l'élite intellectuelle et politique qui à son tour aurait modelé, fixé les contours de la culture populaire : ces penseurs et théoriciens auraient progressivement diffusé et popularisé les éléments transformateurs du spinozisme radical pour arriver vers la fin du XVIII^e siècle à pouvoir mobiliser le peuple pour la cause révolutionnaire⁷. Dans *Radical Enlightenment* cependant, la plus grande part de la démonstration d'Israel se concentre sur l'établissement d'une filiation spinoziste chez une série d'auteurs et se concentre dans la petite élite des gens de lettres. L'auteur ne prend pas à bras le corps cependant la question de montrer comment *historiquement* cette élite radicale serait intervenue dans l'espace public et quelle aurait été la portée sociale et la réception de ce projet philosophique. Il rappelle, il est vrai, qu'un certain nombre de philosophes étaient arrivés à séduire et à obtenir la protection des monarques éclairés, que leurs idées connurent une ample diffusion clandestine et qu'elles furent au cœur de débats dans les premiers journaux ou revues académiques⁸. Or, pour autant, le lien entre la philosophie radicale de cette petite élite et le mouvement général de rationalisation et sécularisation d'une société tout entière n'est pas clairement établi.

Enlightenment Contested ne résout pas ce problème, mais précise un peu plus ce qu'il y aurait de *politiquement* radical dans le courant intellectuel néospinozien, ou dans cet *abstract package of basic values*, abritant un développement potentiellement révolutionnaire⁹. Les historiens (comme Roger Chartier en France) avaient déjà signalé la difficulté à réduire la Révolution française à une sorte de conversion philosophique des élites lettrées qui transformerait politiquement tous ceux qui auraient été exposés à la formulation des nouveaux idéaux républicains de liberté, égalité et démocratie. Dans *Enlightenment Contested*, Israel reprécise sa thèse. Il affirme qu'au-delà de la formulation des idéaux modernes républicains, c'est-à-dire d'une base politique programmatique à laquelle cette tradition philosophique radicale aurait adhéré, il faudrait voir dans ce courant des « Lumières radicales » l'articulation de nouvelles bases théoriques pour l'action politique : une nouvelle théorie de la révolution qui après être formulée ne manquerait plus qu'à être appliquée. Il faudrait voir alors dans les Lumières radicales la formulation d'un nouveau concept de révolution, ou encore d'un concept *révolutionnaire* de révolution, c'est-à-dire d'un concept de révolution qui

permettrait de penser et de faire une révolution politique et sociale telle que le fut, selon l'auteur, la Révolution française¹⁰. Il conviendrait ainsi de comprendre cette formulation progressive du concept de révolution comme aboutissant à un changement qualitatif dans la conscience, une révolution de l'esprit (ou des esprits) achevée dans la conception moderne de *révolution* qui se réaliserait dans l'action de la Révolution. Cette histoire de la transformation du concept de révolution, avec l'émergence d'un concept *moderne* de révolution, permettrait alors de nouer cette dualité heuristique entre Lumières et Révolution.

Pour notre auteur, un des aspects essentiels de ce travail conceptuel (qui aurait ensuite été embrassé par une partie de l'élite) consiste dans l'achèvement du caractère systématique de la critique des formes de pouvoirs et de légitimités qui revendiquent un fondement métaphysique (Dieu, la morale, la monarchie de droit divin, etc.). La force *négative* de la critique systématique fut donc couronnée d'un nouveau concept *positif* de révolution. Ce nouveau concept de révolution qui ne faisait appel qu'à la raison humaine aurait permis, pour la première fois, de penser l'Ancien Régime comme un modèle de société profondément corrompu qu'il fallait remplacer, ouvrant la voie à un projet politique nouveau fondé sur une nouvelle source de légitimité politique : la souveraineté populaire. Or, et c'est là où l'argumentation d'Israel se heurte à une difficulté particulièrement frappante : ce sont Turgot, d'Alembert et finalement Condorcet qui apparaissent comme les grands théoriciens du concept *moderne* de révolution (et non pas Spinoza, Diderot, Helvétius, La Mettrie ou D'Holbach, le courant intellectuel établi par Israel lui-même comme héritier et promoteur d'un spinozisme radical). Il reste qu'il est assez difficile d'établir une filiation « spinoziste » de ces penseurs, encore moins de les associer aux Lumières radicales – on les rangerait plutôt, dans le partage binaire israélien, du côté des Lumières modérées.

Mais le paradoxe ne s'arrête pas là. La deuxième nouveauté du concept de révolution pour Israel est qu'il met au centre même de l'action révolutionnaire la force intellectuelle de la philosophie. Ici, l'auteur s'empare de Condorcet pour établir que ce concept *moderne* de révolution aurait la particularité de comprendre et, surtout, d'activer l'action révolutionnaire de la philosophie et des philosophes. La philosophie des Lumières radicales devrait ainsi être considérée comme une force révolutionnaire, car elle aurait théorisé son propre pouvoir. Le parti pris d'Israel, qui est aussi de son propre aveu celui de Condorcet, est que seule la philosophie peut être aux origines d'une véritable révolution puisque, dans le genre de révolution que fut la Révolution française, son projet conscient de faire une *tabula rasa* ne put que s'enraciner dans une révolution « des esprits ». Ce sont les caractéristiques mêmes de la Révolution française qui justifieraient l'idée d'une révolution philosophique au cœur du processus politique, une révolution intellectuelle radicale qui aurait laissé des traces indélébiles dans les actions politiques elles-mêmes, en particulier dans le caractère holistique du projet révolutionnaire.

Si l'on tente de faire un premier bilan de cette démarche, on peut remarquer que la radicalité des Lumières au cœur de la Révolution française se trouve doublement déplacée. D'abord sur le plan théorique, puisque ce n'est plus un mouvement intellectuel corrosif et critique, mais en fait la mise en avant d'une doctrine politique et d'une théorie de la pratique, c'est-à-dire la formulation d'une série d'idéaux activés par un concept positif et nouveau de révolution qui semblent à l'œuvre. Ensuite au niveau historique, avec une permutation étrange des rôles puisque c'est finalement dans Condorcet et sa célébration – *a posteriori* – du caractère révolutionnaire de la philosophie que s'accomplit cette révolution révolutionnaire de l'esprit, et Israel semble ici s'éloigner de Spinoza et des matérialistes français. Conscient des problèmes soulevés par les thèses soutenues dans *Enlightenment Contested*, c'est dans le dernier volume de sa trilogie d'histoire intellectuelle, *Democratic Enlightenment* qu'Israel semble vouloir embrasser à sa façon un paradigme plus proprement spinoziste de l'articulation histoire-philosophie. Ici, les Lumières ne sont plus uniquement présentées comme la *cause efficiente* de la Révolution, mais plutôt comme un mouvement corollaire à la transformation politique et sociale de l'Europe et la France qui aboutit à la Révolution. On y trouve l'insinuation d'une sorte de métaphysique spinoziste, celle des deux ordres de causalité parallèles, où à chaque phénomène du monde physique correspond un phénomène dans le monde de la conscience.

Puisqu'Israel n'arrive pas à établir une causalité entre les deux ordres, entre l'ordre de la pensée et l'ordre matériel ou social pour montrer comment la philosophie aurait « agi » pour déclencher la révolution sociale et politique, il fait un retour à Spinoza pour expliquer que la question est mal posée. Indirectement, Israel fait entendre qu'il faut comprendre le mouvement progressif de sécularisation et de rationalisation, l'accumulation des crises financières et de révoltes paysannes et toute la série de crises politiques qui aggravèrent l'Ancien Régime dans la seconde moitié du XVIII^e siècle comme l'expression dans le monde de l'étendue d'un même mouvement de

transformation qui s'exprime, dans le monde des idées, par la formulation progressive d'une philosophie radicale. Les Lumières ne doivent plus être comprises comme un changement ayant lieu uniquement dans le monde intellectuel, « localisé » au niveau des élites très minoritaires, mais doit être de nouveau conceptualisé comme un mouvement global de transformation à la fois culturelle et politique, intellectuelle et sociale. Du moins cela est une interprétation spinoziste de la formulation de cette double causalité qui émerge pour la première fois dans l'argument d'Israel :

Les Lumières (et leur radicalisation progressive ainsi que le combat entre Lumières modérées et radicales) sont donc un double phénomène révolutionnaire ayant une expression sociale et une expression intellectuelle. Cette dialectique établie entre les Lumières et la Révolution devrait être comprise comme le résultat de *two main categories of causes that can be usefully classified as intellectual-scientific, on the one hand, and social-cultural on the other*¹².

Cependant, Israel ne cesse de revenir à sa thèse selon laquelle les idées peuvent *causer* des actions, au lieu d'abandonner cet ordre de causalité et cette méthode d'analyse remis en cause par le spinozisme. *Democratic Enlightenment* s'efforce encore une fois de prouver que les philosophes peuvent directement agir sur le peuple et les élites radicalisées à travers ce « monisme spinoziste » ou ce « quasi-matérialisme ». Et cela, car la philosophie « moniste » des Lumières radicales semblerait répondre au niveau de sa forme et de son contenu aux attentes exprimées dans les projets politiques les plus radicaux qui couvaient dans la France d'Ancien Régime. Ce qui reste cependant implicite dans l'analyse d'Israel et ses modulations successives, c'est l'assomption d'une certaine « manière d'agir » assez mécanique, que l'on impute à la philosophie radicale. Il ne s'agit pas ici de remettre en cause l'idée qu'une certaine philosophie critique et radicale puisse, comment ce fut sans aucun doute le cas du matérialisme français dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, transformer les consciences de ses lecteurs. Or, si l'on prend Spinoza et les matérialistes au sérieux, constatons que, contrairement aux affirmations d'Israel, ils n'ont jamais tenu de tels propos sur leur philosophie. On pourrait assez facilement objecter à la prémisse d'Israel qu'ils n'aient jamais cherché à produire une unité doctrinale pour l'action et pour la révolution, et il serait possible de montrer, à l'inverse, que leur pratique critique de la philosophie fut une critique des types de discours y compris de la philosophie hégémonique, c'est-à-dire une remise en cause de la fonction sociale et politique de la philosophie comme discours normatif, comme une nouvelle métaphysique ou une nouvelle religion en puissance. De nombreux spécialistes de Spinoza ont formulé de nombreux doutes et critiques face à l'interprétation plutôt réductrice que donne Israel de Spinoza. Une façon de répondre à ces critiques serait d'insister sur le fait que l'objet de la recherche et du projet intellectuel d'Israel n'est pas l'étude en profondeur de la pensée de Spinoza en elle-même, mais au contraire de sa *diffusion*, de ses effets dans le monde social et politique de l'Ancien Régime en France. Les deux approches (critique philosophique et recherche historique) seraient donc tout aussi complémentaires que distinctes, et il y aurait une division du travail claire, une protection étanche entre le travail des historiens et des philosophes. Or la question s'avère un peu plus compliquée si, partant du projet même de l'historien de Princeton, on essaye de penser une radicalité politique de Spinoza et une articulation entre philosophie et histoire ou politique dans la pensée de Spinoza lui-même et des philosophes matérialistes des Lumières plus largement, et des résonances possibles de cette pensée avant et pendant la Révolution française. Car ce projet est légitime et exige une collaboration des historiens, philosophes et critiques littéraires sur un terrain commun, plutôt qu'une démarcation stricte de frontières disciplinaires.

Dans l'interprétation qu'il propose de Spinoza, Israel insiste sur le fait que ce philosophe aurait été le premier à mener une critique radicale et absolue de la religion, à nier une volonté et une intelligence divines à l'origine du monde, affirmant une subordination totale de l'ordre supra-naturel à l'ordre naturel. Spinoza aurait encore organisé ses idées radicales (apologie de la science et critique de la religion) dans un système unique et parfait, un système cohérent et fermé qui serait devenu un appareil logique inébranlable dont *l'Éthique* serait la meilleure illustration. Israel insiste même sur le fait que l'originalité, la radicalité et la grandeur de Spinoza ne résident pas dans l'invention de concepts nouveaux, mais dans leur approfondissement et dans leur organisation logique et systématique. Et, finalement, c'est le même argument qu'il répète lorsqu'il examine par exemple la philosophie de Diderot ou de La Mettrie à la fin du XVIII^e siècle. Or, que ce soit chez Spinoza, Diderot ou La Mettrie, chacun de ces auteurs a indéniablement cherché à problématiser la question de la diffusion de la philosophie et de l'articulation entre la critique théorique et l'agir politique. Cela s'est traduit – contrairement à ce qu'affirme Israel – par une résistance constante et consciente à produire de la *doctrine* au sens formel, c'est-à-dire un type de discours autoréférentiel et fermé (un « système »). Cette méthode de travail à rebours qu'emploie Israel, partir d'une crise des valeurs occidentales de la démocratie pour retracer leur « vraie » origine et leur façon d'agir pendant la révolution, ne peut pas s'exercer sans payer un prix : celui de cacher comment ces idées, ou plutôt

toute une panoplie de positions critiques et radicales de la philosophie matérialiste, furent articulées et développées en fonction de leur contexte historique ; comment, par exemple, Bayle, La Mettrie ou Diderot construisirent des interprétations (et non pas de simples répétitions, explications ou exégèses de concepts déjà produits) des idées de Spinoza ; comment leur souci pour le statut public ou clandestin des textes fut aussi un souci de trouver et de procurer une ou des formes nouvelles à l'articulation de leurs idées. Ce travail expérimental sur la forme était censé contribuer à exercer une action critique sur le lecteur, à déclencher une pensée aussi bien imaginative que rationnelle, et non pas à renfermer le travail critique dans un nouveau système, une nouvelle doctrine – et ce n'est pas donc un accident si ce courant matérialiste ou néospinozien qu'Israel met en exergue ne produisit presque aucun système, mais beaucoup d'essais, de dialogues, de romans, de pièces de théâtre, de discours, etc.

Israel attribue la supériorité de Spinoza à son habileté à combiner à la fois le courant expérimental et le courant déductif de la science moderne, et il n'y a pas de doute de cela, mais cette combinaison des différents savoir-faire et pratiques scientifiques (des mathématiques à la physiologie) ne fut jamais pour notre philosophe une entreprise synthétique ou totalisatrice visant à établir la souveraineté d'une raison ou d'une logique qui, dans la présentation qu'en donne Israel, semble comme établie *a priori*. Or, face au Spinoza qu'Israel nous présente en quelques pages dans *Radical Enlightenment*, et qui aurait fondé tout un dogme, une ontologie et une métaphysique sur le principe seul de Raison et, qui plus est, aurait aussi trouvé la forme logique parfaite pour diffuser ce contenu intact et faire agir par la forme inéluctable du système ses démonstrations rationnelles, on pourrait opposer une autre figure de Spinoza : le polisseur de lentilles plutôt consacré à la stimulation de l'invention, la production de formes critiques et de « concepts » nouveaux qui comme celui de « théocratie » n'étaient jamais totalement détachables de l'histoire, comme un penseur énigmatique et inachevé, et dont l'énigme et l'inachèvement auraient nourri au moins deux générations d'intellectuels prolifiques et radicaux¹³. Car, pour répondre à Israel, ce qui fit scandale chez Spinoza, ce ne fut pas le triomphe de « la seule raison » – Spinoza n'est pas un Descartes plus parfait ni un premier Kant avant l'heure –, mais l'inaugurateur d'une nouvelle famille politico-philosophique qui prend pour point de départ la valorisation parallèle, équivalente de la raison et de l'imagination, de l'esprit et du corps ou ses affects, comme deux expressions non hiérarchisées de la force ou la vie de la Nature. C'est dans sa provocation égalisatrice et horizontale d'une équivalence âme-corps, dans son analogie des-articulatrice et non réductionniste de « Dieu *ou* la Nature » qu'il faut chercher le scandale et la radicalité du spinozisme. Loin de produire une nouvelle métaphysique, une doctrine ontologique (monisme), voire une doctrine quelconque, toute la tradition matérialiste, du moins jusqu'à Diderot, fut habitée par la forme énigmatique de *l'Éthique* : cette idée folle de construire un système parfait qui habite, ronge, questionne de l'intérieur, par la fiction et la prolifération de scholies et de corollaires, la forme même du système, l'idée même d'un substrat ontologique, et l'illusion que la philosophie ne serait qu'une opération logique, de la « raison seule ».

La productivité radicale et politique de Spinoza ne se situe pas du côté de la production de formes-système, de nouvelles valeurs contenant chacune leurs micro-métaphysiques célébrant la démocratie occidentale ou les droits de l'homme, mais dans la construction de formes-essais, de textes incomplets et mutants, de nouvelles formes d'invention critique mobilisant aussi bien la raison que l'affect, portant la marque de leur histoire. Le courant spinoziste des Lumières fut et demeure une invention et réinterprétation constante non pas d'une doctrine, mais d'un conatus, d'un désir de vivre, de liberté et d'émancipation. Ainsi, Diderot n'est pas déjà contenu dans La Mettrie, qui n'est pas déjà contenu dans Bayle, qui n'est pas déjà contenu dans Spinoza, mais plutôt Bayle, Diderot et Spinoza (pour ne prendre qu'eux) font résonner un certain conatus et une certaine pratique d'écriture dans leurs formes philosophiques, et le font tous les trois « à la Spinoza », chacun dans leur singularité affective, sociale, politique et intellectuelle. La radicalité de Spinoza se trouve dans le refus de soutenir toute doctrine métaphysique, toute ontologie, même au niveau politique. Plutôt que le grand-père d'une démocratie libérale posée comme sacrée et salvatrice, Spinoza gagnerait à être réinventé comme un avant-coureur possible, imaginé, de la « dialectique négative » ou de la force critique de la pensée que l'on trouvera plus tard non seulement dans Diderot mais aussi, d'une certaine manière, chez Marx, Lafargue ou Adorno. Reste que, pour parachever son récit du rôle de la philosophie héroïque dans la Révolution française, Israel doit rendre compte plus en détail de l'heureuse et nécessaire rencontre entre monisme logique et action politique révolutionnaire. Il ne lui resterait donc qu'une chose à prouver dans les faits : qui (quels acteurs) et comment (par quels moyens), un groupe de révolutionnaires a pu incarner les valeurs des Lumières radicales dans le processus révolutionnaire. C'est l'objet de *Revolutionary Ideas*.

Israel et l'histoire de la Révolution française.

Une réactualisation de la thèse des

« deux révolutions »

Revenons au cœur de la lecture proposée par J. Israel dans son dernier ouvrage. L'originalité de ce dernier réside dans le déplacement des interprétations traditionnelles sur les moments et les acteurs de la radicalité révolutionnaire. Pour l'auteur, ce n'est pas vers Robespierre, Marat, l'an II et le gouvernement révolutionnaire ou les sans-culottes qu'il faut se tourner pour appréhender ce qui constitue la réelle radicalité politique, c'est-à-dire le creuset des principes qui constituent les fondements de la démocratie (libertés de la presse, droit d'expression...). Ainsi, il propose une interprétation en rupture totale avec l'historiographie tant jacobine que révisionniste. Cette rupture est justifiée par l'usage qu'il fait de la notion même de radicalité qui est au cœur de sa démarche. Selon lui, la radicalité réside dans un processus diachronique, un mouvement linéaire qui commence, nous l'avons rappelé, avec les idées radicales de Spinoza. Cette conception de la radicalité, réduite à l'histoire des idées, prend ses distances avec une autre conception de la radicalité qui, fondée sur une approche synchronique, renvoie à la prise en considération des contextes de tension, des moments de crise et des facteurs sociaux, économiques, culturels... qui peuvent rendre compte de la radicalisation des individus et des groupes. Dans son ouvrage désormais classique¹⁴, Timothy Tackett analyse précisément les luttes et les tensions qui rendent compte progressivement de la disparition de toutes les possibilités de compromis et de conciliation entre les députés du Tiers État et la majorité des représentants du Clergé et de la Noblesse entre mai et juin 1789, processus qui permet de comprendre la radicalisation des positions qui mène à la transformation des États généraux en Assemblée nationale constituante. Ce type de démarche et d'approche est totalement absent et délibérément ignoré par J. Israel qui tourne le dos à toutes les données proprement historiques et contextuelles, refusant par là un réel dialogue avec les historiens, particulièrement les spécialistes de la période : la fuite du roi, la guerre ou les effets de la crise économique, autant de facteurs essentiels pour rendre compte de la politisation du peuple, de l'invention du sans-culotte et de la radicalisation des luttes et des divisions au sein des courants révolutionnaire et républicain, sont ainsi complètement ignorés par un auteur qui s'en tient à une vision exclusivement intellectuelle, et de ce fait complètement idéalisée, des dynamiques politiques, sociales et culturelles de la période.

Dans la continuité de ses ouvrages précédents, J. Israel défend en effet une conception quelque peu traditionnelle de l'histoire intellectuelle, privilégiant une conception diffusionniste (en termes d'influences ou d'héritages) qui ne s'embarrasse pas de l'analyse des modalités (matérielles, sociales ou institutionnelles) de circulation et de réception des idées, de l'étude des écarts et travestissements toujours possibles dans les circuits d'héritage, d'appropriation et de traduction. S'il cherche indéniablement à tourner le dos aux représentants d'une histoire sociale des Lumières (incarnée en France dans les travaux sur les sociabilités ou l'histoire du livre de Daniel Roche et de Roger Chartier, poursuivis en particulier par ceux de Stéphane Vandamme et d'Antoine Lilti), il ne répond pas aux questions touchant aux modalités d'interprétation, de lecture et d'appropriation des idées-sources ou des auteurs-références. L'histoire intellectuelle de J. Israel ressemble ainsi à la description de canaux et de flux qu'il suffirait de suivre pour comprendre les dynamiques politiques. Négligeant ainsi l'idée même d'un travail successif et accumulatif des différents théoriciens et philosophes du XVIII^e siècle (Diderot, La Mettrie ou d'Holbach ne sont pas de simples imitateurs de Spinoza !), il propose une vision totalement idéalisée de l'histoire des idées.

Plus problématique sans doute lorsqu'il s'agit d'interroger la portée des idées dans les dynamiques politiques dans le moment révolutionnaire, l'absence complète de la prise en compte des oppositions qui peuvent naître au sein d'une même famille de pensée. Les courants politiques à l'œuvre pendant la Révolution n'ont pas la cohérence idéologique ni l'unité institutionnelle qu'Israel leur prête souvent. À rebours des perspectives récentes qui tentent de répondre à ces questions, l'auteur propose une interprétation fondée sur le recours systématique à la généalogie des idées, à la construction d'héritages – souvent plus stipulés que démontrés (ainsi, que dire du rapport établi entre les Idéologues, théoriciens républicains du Directoire, et les représentants des Lumières radicales ?) – qui aboutissent à construire une vision désincarnée des dynamiques politiques qui ouvrent à des interprétations pour le moins étonnantes : selon l'auteur, il faudrait ainsi être convaincu du fait qu'ils se réfèreraient tous aux représentants (mais lesquels ?) et aux théories (mais lesquelles ?) liés aux Lumières radicales du XVIII^e siècle, d'une proximité politique entre les « brissotins », les « exagérés » et les Idéologues, proximité au moins « prouvée » – toujours selon lui – par l'hostilité qu'ils ont exprimée contre Robespierre... une interprétation finalement calquée sur le modèle des théories

complotistes qui tournent le dos aux travaux menés par tous les spécialistes de la période pour tenter de mieux comprendre les formes complexes des trajectoires et des positionnements individuels et collectifs. J. Israel nous offre certes un tableau très simplifié des logiques politiques, au risque de tomber dans la caricature.

Ces défauts renvoient largement aux matériaux et aux sources utilisés par J. Israel. Pour ce dernier, l'histoire intellectuelle de la Révolution ne saurait s'écrire qu'en recourant aux sources imprimées issues des élites politiques et intellectuelles (pamphlets, discours parlementaires...). S'il convient de ne pas négliger ces sources (l'ouvrage regorge en particulier de petites trouvailles mettant au jour des auteurs ou des textes peu connus), il ne saurait être question de négliger les autres archives susceptibles d'interroger des phénomènes aussi complexes que les formes de politisation, de transfert ou de traduction qui dépassent largement le monde des élites. Le projet même d'écrire un livre d'histoire intellectuelle se heurte à des limites et à des faiblesses interprétatives dont témoignent, sans les expliquer complètement, les lacunes bibliographiques. Plus qu'une analyse novatrice, convenons donc que l'argumentation, simplificatrice et souvent manichéenne, ne peut que susciter la critique. Le portrait qu'il dresse de Robespierre au fil de l'ouvrage reprend les éléments qui ont été mobilisés dans la construction de sa « légende noire » depuis sa chute. Nous sommes là très proches de la caricature (p. 449 : *Robespierre's megalomania, paranoia and vindictiveness*), le terme de « dictature » revenant sans cesse, occultant volontairement les recherches récentes sur les institutions politiques ou judiciaires de la période de l'an II. Les montagnards, partisans de Robespierre, sont présentés comme des « tyrans » qui auraient combattu et finalement vaincu les « vrais » républicains et démocrates (des « brissotins » aux « exagérés »). L'auteur insiste sur les stratégies de Robespierre pour s'accaparer le pouvoir en usant des moyens les plus illicites (chap. 16 intitulé « Robespierre's Putsch ») ; il répète plus fois sa propension à « manipuler » le peuple (utilisant les rumeurs, le thème du complot...), oubliant que ce même peuple a pu également être politisé par des « Lumières » qui ne viennent pas toujours du « haut¹⁵ ». Même si l'on peut critiquer les approches tendant à défendre l'idée de l'émergence d'une « politique » du peuple qui serait autonome à celle des élites¹⁶, il s'agit justement de penser en termes de dialectique les processus de radicalisation, une approche écartée par J. Israel.

Contrairement aux interprétations traditionnelles, l'auteur présente Robespierre comme un adversaire des Lumières et précise que ce dernier a commencé à mener son offensive contre ceux qui s'en réclamaient dès 1790. Ces derniers se voient couverts de toutes les louanges (p. 478):

The Revolution's first republicans, they were also more genuine republicans and democrats than the Montagne, and the real framers of both versions of the Declaration of Rights of 1789 and 1793. They were, in fact, the founders of the modern human rights tradition, black emancipation, women's rights and moderne representative democracy, though some Montagnards, it must be remembered, like Desmoulins, Romme and Cloots, were sincere democratic republicans too.

L'auteur construit finalement deux généalogies pour rendre compte des affrontements politiques et idéologiques de la période : d'un côté, un héritage rousseauiste, théologique et anti-intellectualiste, approprié par Robespierre conduisant ce dernier à adopter des positions hostiles aux Lumières sur le plan de l'éducation ou de l'émancipation des noirs. De l'autre côté, un héritage « radical » qui se raccroche aux philosophies de Diderot, d'Holbach... que se seraient approprié l'ensemble des adversaires combattus par Robespierre, de Brissot aux Idéologues du Directoire, en passant par les exagérés et les hébertistes. L'auteur utilise les termes de « robespierrisme » et de « jacobinisme » pour renvoyer à une idéologie (nous sommes là proches de l'interprétation construite par Augustin Cochin et réactualisée par F. Furet) : cette idéologie, puisant dans le rousseauisme, aurait favorisé l'émergence d'une vision théologique en politique qui se serait, par exemple, opposée aux tenants de l'athéisme et du matérialisme. Ainsi, dans le domaine de l'éducation, Robespierre aurait encouragé l'éducation des mœurs et des émotions aux dépens de l'instruction et de la Raison (chap. 14 : « Montagnard attitudes toward science, scholarship and research proved even more Counter-Enlightenment in character than their aims in elementary and secondary education »). Le « rousseauisme » entraînerait Robespierre à privilégier le rôle des émotions en politique contre la raison : dès lors, cela justifierait son opposition à une véritable politique éducative (qui serait défendue par Condorcet, par exemple), voire à la destruction des livres (p. 477). Occultant toutes les analyses quant à l'appropriation de ces héritages complexes, amalgamant des courants d'idées, rapprochant sans nuance des groupes politiques dont la seule dénomination commune semble être l'hostilité de Robespierre, l'auteur parvient à présenter une thèse simple et une argumentation efficace qu'il assène avec force en fin de chacun de ces chapitres.

L'originalité de l'auteur, car originalité il y a eu égard aux divisions historiographiques classiques, est finalement de renverser complètement la perspective : loin de constituer l'avant-garde révolutionnaire, Robespierre et ses partisans, tous héritiers de Rousseau, constitueraient finalement le courant le plus réactionnaire de la période, opposé à ceux qui, héritiers des philosophes radicaux du XVIII^e siècle, auraient constitué les courants politiques les plus avancés. Loin de constituer l'héritage de la Montagne, les Lumières radicales – porteuses des valeurs émancipatrices des démocraties modernes – seraient plutôt à rechercher du côté des partisans de Brissot (Société des amis des noirs...) et de tous ceux qui ont été combattus et éliminés par Robespierre pendant la période que J. Israel réunit sous la notion pour le moins ambiguë et discutable de « républicains démocrates » (rappelons, en nous appuyant sur les travaux de Bernard Gainot, que cette notion désigne, sous le Directoire, les partisans d'une primauté du pouvoir législatif contre les partisans d'un exécutif fort qui seront à l'œuvre dans la préparation du coup d'État, permettant la suppression de la Constitution de l'an III/1795 et l'arrivée au pouvoir de Bonaparte¹⁷). De manière souvent trop peu rigoureuse, il utilise une terminologie contemporaine sur des phénomènes souvent plus complexes qu'on pourrait le croire à la lecture de l'ouvrage. Ces derniers sont ainsi présentés comme les seuls qui sont à l'origine des véritables avancées politiques, sociales, économiques et culturelles au cours de la Révolution. Plus encore, les montagnards sont même accusés d'avoir freiné (émancipation des noirs), sinon empêché (éducation), toutes les véritables avancées. Il a déjà été montré ailleurs que cette thèse ne tenait pas et ne pouvait être défendue qu'en niant tous les travaux récents menés par les spécialistes de la période. Cette argumentation caricaturale occulte le fait que « les idées » ne sont pas les seuls moteurs de l'histoire et des dynamiques politiques, tant s'en faut. Des critiques précises ont déjà été portées sur ce point, n'y revenons pas¹⁸. On ne peut qu'être pourtant surpris que, concernant les dynamiques proprement intellectuelles, J. Israel reste complètement obnubilé par les divisions qu'il ne cesse de répéter et de réitérer au sein du courant des Lumières aux dépens de la prise en compte des courants qui ne cessent d'être influents et de jouer un rôle essentiel dans les dynamiques de radicalisation politique tout au long de la période, les courants des contre- et des anti-Lumières dont plusieurs études récentes ont encore rappelé la portée¹⁹.

Plus encore, l'argumentation caricaturale et manichéenne qui parcourt l'ouvrage laisse poindre certaines prises de position qui en disent beaucoup sur les propres conceptions de l'auteur concernant les dynamiques de politisation et la place du peuple en révolution. On peut en effet noter un certain mépris pour ce peuple qui se révèle tout au long de l'ouvrage. Dans le chapitre 17 (« The Summer 1793 ») consacré à la victoire des montagnards et à la chute des Girondins, J. Israel présente ainsi le peuple de Paris (et les sans-culottes) sous des traits particulièrement négatifs afin d'expliquer comment il a pu devenir le « jouet » des montagnards. L'auteur reprend encore l'idée que Robespierre a su manipuler le peuple pour parvenir à éliminer les « exagérés » et les démocrates en 1793. J. Israel en arrive en effet à réduire les partisans de Robespierre à un peuple composé de « pauvres Parisiens » et d'illettrés (p. 437) particulièrement enclins à être attirés par les propos de Robespierre. On retrouve parfois utilisé les termes de « horde » et de « populace » qui renvoient à l'historiographie réactionnaire d'Hyppolite Taine.

Les derniers chapitres méritent que l'on s'y arrête. En effet, la période directoriale est découpée en trois chapitres : « Post-Thermidor 1795-1797 » (chap. 22) ; « The "General Revolution" (1795-1800) Holland, Italy and the Levant » (chap. 23) et « The Failed Revolution (1797-1799) » (chap. 24). La perspective « européenne » du projet républicain pendant la période du Directoire est finalement réduite à un « petit » chapitre (chapitre 23) dont le contenu reste très en retrait des renouvellements récents qui ont porté ces dernières années sur cette période. Mais l'essentiel n'est pas là. L'auteur semble reprendre les découpages chronologiques traditionnels, mais il opère un déplacement : mars 1797 et l'exécution de Babeuf constituent une rupture et ouvrent le « second directoire ». Or ces découpages méritent d'être questionnés, comme l'ont montré de récents débats historiographiques²⁰. Dans la perspective de l'auteur, le coup d'État du 18 fructidor an V/4 septembre 1797 ouvre une période nouvelle qui voit le renforcement du pouvoir des républicains et la mise en œuvre d'un programme anti-aristocratique et anti-ecclésiastique... Cette période voit l'apogée des Idéologues présentés, par J. Israel, comme des acteurs novateurs et majeurs dans la mise en place de tout un ensemble de mesures considérées par l'auteur comme positives (p. 689). Selon cette perspective, le coup d'État du 18 Brumaire signe vraiment la fin de la Révolution. L'auteur montre en effet comment les adversaires de la République (dont il ne parle jamais tout au long de son ouvrage !) ont alors pu s'appuyer sur le mouvement d'hostilité qui est né de l'expérience politique menée par Robespierre et la Montagne, accusés finalement d'avoir contribué à disqualifier les Lumières et la Révolution et justifié la réaction qui s'est progressivement cristallisé contre elles. Les mauvaises interprétations des Lumières par Robespierre seraient en effet à l'origine d'un large mouvement d'hostilité sur lequel aurait pu s'appuyer l'offensive menée par les adversaires de la

Révolution : pour l'auteur, ce ne sont pas les mouvements radicaux qui ont fragilisé la Révolution et auraient conduit à l'avènement du Consulat en 1799, mais plutôt les erreurs et les fautes commises par Robespierre et ses partisans. L'accusation est sans nuance et pourrait contenter ceux qui cherchent à promouvoir l'expérience politique et républicaine d'un Directoire, niée de manière encore trop caricaturale par les défenseurs d'une historiographie classique de la Révolution. Il n'en est rien et l'on ne saurait tomber dans le piège ! On ne saurait fonder la relecture du Directoire et son projet républicain sur une critique aussi caricaturale de l'histoire de la « Terreur », de Robespierre et de son projet politique.

Que faut-il retenir de cet important volume ? Une nouvelle lecture offerte à l'interprétation des mouvements radicaux au cours de la Révolution française. L'auteur nous invite à rechercher les « radicalités » en nous tournant vers des groupes politiques (brissotins) et des courants intellectuels (les Idéologues) souvent disqualifiés dans l'historiographie jacobine ou marxiste française qui les ravale trop souvent aux formes de la modération. Dans cette perspective, l'auteur entend bousculer les modes d'interprétation traditionnelle et renverser certaines divisions qui continuent d'alimenter certaines controverses historiographiques actuelles. La grande faiblesse de l'ouvrage vient de la charge sans nuance et souvent aveugle menée contre Robespierre. Ce dernier est ainsi accusé d'avoir trahi les idéaux des Lumières et les principes républicains sans que l'auteur ne prenne jamais en considération la question, certes complexe mais qui a fait l'objet d'importantes relectures historiographiques récentes, de la nature politique du gouvernement révolutionnaire : loin des conceptions caricaturales constituant cette légende construite au lendemain de la chute de l'Incorruptible et renforcées tout au long du XIX^e siècle²¹, le gouvernement révolutionnaire et les mesures d'exception ont répondu autant à la volonté de neutraliser les oppositions (contre-révolution, fédéralismes), de canaliser le mouvement populaire que d'éviter l'émergence de pouvoirs autonomes (judiciaire ou militaire) susceptibles de mettre en cause la légitimité politique de l'Assemblée nationale (Convention nationale) incarnant l'expression de la volonté nationale²². Mais de qui Robespierre est-il le nom ? On pourrait se contenter de ne voir en l'auteur qu'un adversaire particulièrement acharné de l'Incorruptible... On pourrait aussi supposer que Robespierre n'est que le prétexte pour attaquer la véritable cible de J. Israel, le philosophe du XVIII^e siècle qu'il critique dans plusieurs de ces ouvrages : Jean-Jacques Rousseau. L'enjeu de cet ouvrage est en effet de réduire la dynamique des luttes et des combats qui ont divisé le camp les partisans de la Révolution à l'opposition entre les héritiers des « bonnes » Lumières incarnés par les philosophes matérialistes ou sensualistes (se situant dans la lignée des « Lumières radicales » mises au jour par J. Israel) et les héritiers d'un Rousseau dont les prises de position philosophiques, morales, théologiques et politiques constituent les fondements de « mauvaises Lumières » qui ne pouvaient conduire, chez celui qui s'en revendiquait, qu'aux aberrations et aux monstruosité de la Terreur. Sur tous ces points, des études récentes²³ et des travaux menés par de jeunes philosophes²⁴ sont venus définitivement remettre en cause les stéréotypes et les interprétations éculés : ces renouvellements portent en particulier sur un « rousseauisme » de Robespierre qu'il convient d'interroger, de nuancer et, sans doute, de remettre en cause, d'autres influences, plus importantes comme celle de Montesquieu par exemple, jouant un rôle essentiel dans la construction de sa pensée et de son projet politique.

Derrière cette histoire intellectuelle de la Révolution française, il semble donc bien que J. Israel poursuive avec verve et vigueur sa campagne de démolition de Jean-Jacques Rousseau entamée dans ces ouvrages antérieurs. C'est bien là que se trouve le point nodal de la proposition interprétation de J. Israel : la Révolution française, et plus largement les révolutions atlantiques, ne sont pas « issues » des combats menés par Rousseau et Voltaire mais de l'héritage de Spinoza. Ou, plus précisément encore, ce serait de la radicalité spinoziste que surgirait en effet la « bonne » révolution... l'héritage de Rousseau menant inévitablement à la Terreur et aux pires violences symbolisées par le « monstre » Robespierre. Cette prise de position très anti-robespierriste entraîne irrémédiablement l'auteur à défendre l'idée (ancienne) de « deux » révolutions : une bonne, symbolisée dès le prologue de l'ouvrage par l'évocation du British Club à Paris, et une mauvaise révolution incarnée par les « populistes autoritaires ».

À force de vouloir rechercher les origines de la démocratie moderne dans les « bonnes » Lumières, celles qu'il voit émerger chez Spinoza, et à occulter l'analyse précise des facteurs complexes susceptibles de rendre compte des dynamiques de radicalisation – voire de violence – politiques, J. Israel construit finalement une vision totalement idéalisée et désincarnée d'une Révolution dont le moteur est réduit à des combats d'idées. En proposant une histoire intellectuelle aussi simpliste, il rend finalement impossible la nécessité d'interroger les processus sociaux, économiques, culturelles et intellectuelles non seulement de la Révolution française, mais aussi des révolutions d'aujourd'hui et de demain. On retrouve ainsi un schéma classique qui lève le voile sur la portée idéologique de

l'ouvrage et les prises de position (très actuelles) de l'auteur : écrivant une histoire intellectuelle de la Révolution française, J. Israel défend l'idée qu'une bonne révolution ne saurait être populaire, le peuple étant toujours considéré comme devant être éduqué par les élites cultivées, héritières des Lumières, d'où l'importance qu'il accorde tout au long de l'ouvrage à la liberté de la presse et aux journaux, canaux privilégiés de cette entreprise d'acculturation. On comprend dès lors que l'ouvrage peut susciter l'intérêt des élites libérales qui, aujourd'hui comme hier, ont cherché à réduire le peuple au rôle d'adjuvant et d'auxiliaire. C'est oublier que c'est par les mobilisations populaires et par des combats au cours desquels des vies sont mises en péril que les révolutions sont possibles et ont pu constituer les creusets des démocraties modernes.

Notes

1 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, 2001 ; *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, 2006 ; *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, 2011.

2 Les éditions Agone préparent actuellement une traduction française de cet ouvrage.

3 Voir en particulier le dossier constitué par le forum H-France vol. 9, Issue 1 (hiver 2013), No. 4 (avec des contributions de Keith Baker, Harvey Chisick, Caroline Armenteros et une réponse de Jonathan Israel).

4 Voir, par exemple, celui de l'historienne américaine Lynn Hunt, <http://www.newrepublic.com/article/118044/revolutionary-ideas-jonathan-israel-reviewed> et la réponse de J. Israel : <https://newrepublic.com/article/118811/jonathan-israel-response-lynn-hunts-review> ; ceux encore de l'historien américain David Bell, <http://www.nybooks.com/articles/archives/2014/jul/10/very-different-french-revolution/>

5 Notons que cet ouvrage s'inscrit dans un renouveau des études sur les Lumières françaises aux États-Unis marqué par plusieurs publications dont celle de Dan Edelstein (*The Enlightenment. A Genealogy*, Chicago, University of Chicago Press, 2010) qui prend ses distances avec l'entreprise de J. Israel. Voir la critique de cet ouvrage par Raymonde Monnier, « Dan Edelstein, *The Enlightenment. A Genealogy* », *Annales historiques de la Révolution française*, 371, 2013, p. 218-222.

6 *Democratic Enlightenment*, p. 4.

7 *Radical Enlightenment*, p. 5.

8 Dans ses ouvrages suivants, il complétera ce tableau synthétique en montrant l'essor de la presse et la diffusion de la philosophie (*Democratic Enlightenment*, chap. 28, 29 et 30) et pendant la période révolutionnaire (*Revolutionary Ideas*, chap. 2).

9 *Contested Enlightenment*, p. 11.

10 *Enlightenment Contested*, p. 7.

11 *Democratic Enlightenment*, p. 7.

12 *Ibid.*, p. 8.

13 Voir Yves Citton, *L'envers de la liberté : l'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Amsterdam, 2006.

14 Timothy Tackett, *Par la volonté du peuple. Comment les députés de 1789 sont-ils devenus révolutionnaires*, Paris, Albin Michel, 1997.

15 Voir Philippe Grateau, *Les cahiers de doléances, une lecture culturelle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001.

16 Jean-Clément Martin, Roger Dupuy, *La politique du peuple. Racines, permanences et ambiguïté du populisme*, Paris, Albin Michel, 2002 ; *Annales historiques de la Révolution française*, 332, 2003, p. 200-203.

17 Bernard Gainot, *1799, un nouveau jacobinisme ?*, Paris, Éditions du CTHS, 2001.

18 Voir Antoine Lilti, « Comment on écrit l'histoire intellectuelle des Lumières », *Annales HSS*, janvier-février 2009, 1, p. 171-206.

19 Zeev Sternell, *Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la Guerre froide*, Paris, Fayard, 2006.

20 Voir en particulier les débats autour de l'ouvrage d'Howard Brown (*Ending the French Revolution. Violence, Justice and Repression from the Terror to Napoleon*, Charlottesville/Londres, University of Virginia Press, 2006) sur le site <http://www.h-france.net/vol7reviews/vol7htmlreviews/brown13.html>.

21 Marc Belissa et Yannick Bosc, *Robespierre. La fabrication d'un mythe*, Paris, Ellipses, 2013 ; Hervé Leuwers, *Robespierre*, Paris, Fayard, 2014.

22 Voir la contribution de Guillaume Mazeau dans *Pour quoi faire la révolution*, Marseille, Agone, 2012.

23 Hervé Leuwers, *Robespierre*, Paris, Fayard, 2014.

24 Voir en particulier la thèse, soutenue en janvier 2015 sous la direction de Jean Salem (université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), de Thomas Van der Hallen, *Le « système de la révolution ». Étude sur la forme dilemmatique de la pensée de Robespierre*.

References

Bibliographical reference

Jean-Luc Chappey and Blanca Missé, « La Révolution : une affaire d'idées ? », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 29 | 2016, 275-291.

Electronic reference

Jean-Luc Chappey and Blanca Missé, « La Révolution : une affaire d'idées ? », *Revue d'histoire des sciences humaines* [Online], 29 | 2016, Online since 03 December 2018, connection on 28 October 2019.
URL : <http://journals.openedition.org/rhsh/660>

About the authors

Jean-Luc Chappey

Maître de conférences habilité à diriger les recherches, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Institut d'histoire moderne et contemporaine (UMR 8066), Institut d'histoire de la révolution française

Penser la Révolution française dans la France d'après-guerre (1918-1932)

The fireproof history. Thinking about the French Revolution in post-war France (1918-1932)

Published in *Revue d'histoire des sciences humaines*, 33 | 2018

- [Claude Blanckaert \(coord.\), *La Vénus hottentote entre Barnum et Muséum*](#) [Full text]

Paris, Publications scientifiques du Muséum, 2013

Published in *Revue d'histoire des sciences humaines*, 28 | 2016

Blanca Missé

Lecturer, San Francisco State University, Department of Modern Languages and Literatures

Copyright

Revue d'histoire des sciences humaines