

La philosophie des Lumières

(8^e séance : 25 novembre 2015)

Partie 3, chap. 1 : L'origine des sociétés et l'histoire des civilisations (suite)

Pour terminer l'exposé du progrès des civilisations chez Condorcet, il me reste à évoquer sa conception de l'égalité, particulièrement intéressante parce qu'elle ne confond pas, comme c'est souvent le cas, égalité et identification ou homogénéisation. Condorcet estime qu'une société progresse d'autant plus que diminuent les inégalités de richesse, d'héritage et d'instruction. Il reconnaît que le programme d'instruction publique qu'il propose entraînera une inégalité de formations, conforme aux inégalités d'orientation et d'intérêt des élèves. Celle-ci cependant n'est pas socialement nuisible parce qu'elle n'entraîne aucune dépendance de l'individu ni aucune soumission à la raison d'autrui. En effet, même en ne suivant que le premier cycle d'instruction générale, chacun apprendra suffisamment pour exercer son métier de manière indépendante, en maîtrisant tous les aspects nécessaires (comptable, légal, technique). En outre, comme ce premier cycle développera également l'esprit critique et la faculté de juger par soi-même, les citoyens ne seront pas manipulables, quelle que soit l'étendue de leurs connaissances. Cette ouverture générale compensera aussi la tendance croissante à la division des tâches, qui produit un abrutissement des travailleurs ; pour la même raison, l'enseignement technique ne se contentera jamais de former des exécutants mais apportera toujours la compréhension des principes du fonctionnement d'une machine, de telle manière que l'ouvrier puisse être inventif et créatif. Par ailleurs, la diversité des réalisations de soi n'entraînera pas de hiérarchie sociale, ni de ressentiment et d'envie puisque chacun aura pu choisir ce qui lui convient personnellement. Pour aider les familles pauvres à se passer du travail de leurs enfants qui veulent poursuivre leur scolarité, les pouvoirs publics devront prévoir des internats prenant en charge tout l'entretien des élèves les plus intéressés par le savoir (qui ne sont pas nécessairement ceux qui ont les meilleurs résultats). Enfin, il prévoit une instruction tout au long de la vie, sous la forme d'une « école du dimanche », sur base volontaire bien entendu, où l'on apporterait toutes sortes de connaissances utiles pour exercer les rôles de parents (puisque l'éducation primordiale des premières années de l'enfance est confiée aux familles) et de citoyens actifs par une compréhension critique des lois. On prévoira aussi une bibliothèque publique dans chaque village ou quartier, qui incitera toute la population à la lecture des nouvelles découvertes scientifiques, produites par les savants au bénéfice de tous.

C'est seulement si l'ensemble de ces conditions parvient à être réuni, seulement si les promesses de la révolution sont rendues effectives, que l'on assistera à une intensification du progrès à la fois scientifique, social, moral et politique. Plutôt donc qu'un optimisme, il faut voir en Condorcet un « mélioriste » conscient des mesures volontaires à prendre et des mauvais choix qui risquent de leur faire obstacle. Son espoir pour la période à venir s'exprime en ces termes :

Parcourez l'histoire de nos entreprises, de nos établissements en Afrique ou en Asie, vous verrez nos monopoles de commerce, nos trahisons, notre mépris sanguinaire pour les hommes d'une autre couleur ou d'une autre croyance, l'insolence de nos usurpations, l'extravagant prosélytisme ou les intrigues de nos prêtres détruire ce sentiment de respect et de bienveillance que la supériorité de nos lumières et les avantages de notre commerce avaient d'abord obtenu. Mais l'instant approche sans doute où, cessant de ne leur montrer que des corrupteurs ou des tyrans, nous deviendrons pour eux des instruments utiles, ou de généreux libérateurs. (...) Il arrivera donc, ce moment où le soleil n'éclairera plus, sur la terre, que des hommes libres, et ne reconnaissant d'autre maître que leur raison ; où les tyrans et les esclaves, les prêtres et leurs

stupides ou hypocrites instruments n'existeront plus que dans l'histoire et sur les théâtres ; où l'on ne s'en occupera plus que pour plaindre leurs victimes et leurs dupes, pour s'entretenir, par l'horreur de leurs excès, dans une utile vigilance, pour savoir reconnaître et étouffer, sous le poids de la raison, les premiers germes de la superstition et de la tyrannie, si jamais ils osaient reparaitre. (Condorcet, *Esquisse...*, 10^e période : *Des progrès futurs de l'esprit humain*).

Troisième partie, chap. 2-3 : les théories politiques et leur relation à la Révolution

Parmi les propositions politiques du XVIII^e siècle, on distingue un courant réformiste et un courant révolutionnaire, en tenant compte du fait que chacun des deux termes peut s'appliquer soit aux fins soit aux moyens du changement politique :

- la « politique naturelle » de d'Holbach est réformiste quant aux fins (on garde les régimes existants en les adoucissant) et quant aux moyens (les changements se font par influence progressive sur les gouvernements, qui les adoptent volontairement) ;
- la politique de Rousseau est *implicitement* révolutionnaire quant aux fins (l'organisation prônée est radicalement autre que toutes les existantes) et quant aux moyens (elle ne peut être obtenue que par un nouveau contrat social qui édifie l'institution depuis ses bases et ne conserve rien de l'ordre ancien ; elle ne peut que suivre ou consister en le renversement de celui-ci) ; nous verrons que Condorcet se situe dans cette même perspective, déjà avant la Révolution ;
- la position de Diderot est *implicitement* révolutionnaire quant aux fins et réformiste quant aux moyens.

Les deux courants principaux partent du même principe selon lequel l'organisation politique doit rendre effectifs les droits naturels, mais aboutissent à des propositions opposées en raison de leur appréciation différente de la capacité de l'ensemble des humains à mettre en œuvre cette réalisation.

1/ Le courant réformiste

Le premier modèle politique est un modèle paternaliste : on considère que le grand nombre n'est pas capable de s'auto-gouverner, qu'il a besoin de dirigeants, et qu'il faut seulement obtenir que ceux-ci soient les plus sages et prennent toutes leurs décisions en vue du bien de tous. C'est cette tendance qu'on trouve également dans les articles politiques de l'*Encyclopédie*.

Le souverain est le gouvernement, c'est-à-dire la ou les personnes qui disposent à la fois du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif. Le souverain est légitime dans la seule mesure où les lois qu'il édicte et fait appliquer correspondent à la volonté générale. Pour connaître celle-ci, les dirigeants n'ont pas besoin de consulter le peuple directement ; il suffit de tenir compte des aspirations naturelles à l'homme et d'organiser la société de telle manière que chacun puisse satisfaire ses besoins sans travail excessif¹. Par ailleurs, le peuple a le droit de se révolter si ces aspirations naturelles ne sont pas satisfaites. Il peut y avoir une assemblée des représentants du peuple pour éclairer le souverain sur le bien commun, mais elle sera purement consultative, et en outre élue par les seuls propriétaires terriens.

L'utilitarisme matérialiste s'illustre particulièrement dans cette conception du bonheur où la liberté et l'autodétermination n'ont pas d'importance, où seul compte le bien-être matériel. C'est pourquoi ce courant se concentre surtout sur les mesures économiques que devrait prendre un bon gouvernement.

Dans ce domaine, les encyclopédistes ne partagent pas la théorie des « physiocrates » (« le pouvoir à la nature »), selon laquelle toute la richesse d'une nation réside dans sa production agricole, car ils estiment que la création d'industries est aussi importante et ne nuit pas à l'agriculture ; d'Holbach prône

¹ *Système de la nature*, chap. XVI.

que l'État consente des prêts ou des dons pour la stimuler. En revanche, le débat est plus hésitant autour de cette autre revendication des physiocrates, qu'il faut laisser les denrées circuler librement, sans taxes ni limitations, de sorte que le producteur pourra en tirer le prix le plus élevé possible (contrairement aux « mercantilistes » pour lesquels le prix doit être le plus bas possible pour favoriser les exportations). L'expérience allait mettre fin à l'hésitation : la liberté de circulation, imposée en 1774 par l'édit de Turgot (contrôleur général des finances de Louis XVI de 1774 à 1776), mène à une grave augmentation du prix du pain et donc à des émeutes populaires. Les causes de la disette étaient principalement une mauvaise récolte, la vente à prix élevé par les provinces qui en manquaient le moins, et la spéculation, c'est-à-dire la retenue de stocks pour les vendre plus cher. Il en a résulté la conviction généralisée que l'autorité politique devait réguler les prix. L'abbé Galiani, économiste napolitain et auteur des *Dialogues sur le commerce des blés* (1770), proposait une voie plus modérée, soutenue également par Diderot, qui consiste à instaurer la liberté de vente à l'intérieur du territoire et une taxe dissuasive à l'exportation, de telle sorte qu'on ne vendra à l'étranger que s'il y a du superflu. L'orientation finale de la plupart des philosophes n'est donc pas le libéralisme économique intégral mais une certaine régulation par l'État, par l'intermédiaire des taxes, d'une certaine fixation des prix et de mesures de stimulation de l'entreprise. Par ailleurs, l'État doit aussi éviter la misère du peuple en levant des impôts proportionnels aux revenus et en modérant ses propres dépenses.

Dans tous ces courants, le droit de propriété est revendiqué comme indispensable à la protection de l'individu, pour que celui-ci ne soit pas dépouillé du produit de son travail ; c'est pourquoi, il est limité à la propriété des moyens de production nécessaires à la subsistance d'une famille, dans un modèle économique de petits travailleurs indépendants. Tous condamnent la concentration des moyens économiques et prônent des mesures pour répartir les richesses et empêcher quiconque de vivre du travail des autres².

Le réformisme dans les moyens

Plusieurs philosophes des Lumières ont essayé d'influencer les législations en s'adressant directement à des souverains qui semblaient vouloir sincèrement faire progresser les lumières dans leur peuple, comme Voltaire auprès de Frédéric II de Prusse et Diderot auprès de Catherine II de Russie. Diderot se rend compte cependant assez vite que de telles réformes par en haut ne peuvent aller très loin, les souverains n'étant pas prêts à se priver réellement de leur pouvoir. Mais le plus important est qu'à partir d'une certaine époque il conteste le principe même du despotisme éclairé en même temps qu'il refuse tout paternalisme politique, se rapprochant par conséquent de la tendance implicitement révolutionnaire :

Le gouvernement arbitraire d'un prince juste et éclairé est toujours mauvais. Ses vertus sont la plus dangereuse et la plus sûre des séductions : elles accoutument insensiblement un peuple à aimer, à respecter, à servir son successeur, quel qu'il soit, méchant et stupide. Il enlève au peuple le droit de délibérer, de vouloir ou ne vouloir pas, de s'opposer même à sa volonté, lorsqu'il ordonne le bien ; cependant, ce droit d'opposition, tout insensé qu'il est, est sacré : sans quoi les sujets ressemblent à un troupeau dont on méprise la réclamation, sous prétexte qu'on le conduit dans de gras pâturages. En gouvernant selon son bon plaisir, le tyran commet le plus grand des

² « La propriété est la des avantages que le travail et l'industrie ont procurés à chaque membre de la société » (d'Holbach) ; « Il n'y aurait point de propriété si la nature faculté de jouir, docile à nos désirs, à nos besoins, à nos fantaisies y obéissait sur-le-champ. L'idée de propriété naît de l'idée de travail. C'est par le travail qu'on se rend propre la chose qui en est ou l'objet ou le résultat. » (Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, ad p. 153-154).

forfaits. Qu'est-ce qui caractérise le despote ? Est-ce la bonté ou la méchanceté ? Nullement. Ces deux notions n'entrent seulement pas dans sa définition. C'est l'étendue et non l'usage de l'autorité qu'il s'arroge. Un des plus grands malheurs qui pût arriver à une nation, ce serait deux ou trois règnes d'une puissance juste, douce, éclairée, mais arbitraire : les peuples seraient conduits par le bonheur à l'oubli complet de leurs privilèges, au plus parfait esclavage. Je ne sais si jamais un tyran et ses enfants se sont avisés de cette redoutable politique ; mais je ne doute aucunement qu'elle ne leur eût réussi. Malheur aux sujets en qui l'on anéantit tout ombrage sur leur liberté, même par les voies les plus louables en apparence. Ces voies n'en sont que plus funestes pour l'avenir. C'est ainsi que l'on tombe dans un sommeil fort doux, mais c'est un sommeil de mort, pendant lequel le sentiment patriotique s'éteint, et l'on devient étranger au gouvernement de l'État. Supposez aux Anglais trois Élisabeth de suite ; et les Anglais seront les derniers esclaves de l'Europe. (Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, section IV, chap. 2)³.

Il fait reposer plutôt le changement sur l'exemple, sur la démonstration par les faits qu'une autre organisation est à la fois désirable et réalisable :

Si j'avais à créer une nation à la liberté, que ferais-je ? Je planterais au milieu d'elle une colonie d'hommes libres, très libres, tels, par exemple, que les Suisses, à qui je conserverais bien strictement ses privilèges, et j'abandonnerais le reste au temps et à l'exemple. (Diderot, *Mélanges philosophiques, historiques, etc., pour Catherine II* ; 1773-74).

D'autres textes laissent entrevoir que, pour Diderot, le meilleur régime est celui auquel participent tous les citoyens, mais il l'écrit seulement dans des notes qu'il ne destine pas à la publication, et qui sont inconnues au moment de la Révolution :

Il n'y a point de vrai souverain que la nation ; il ne peut y avoir de vrai législateur que le peuple ; il est rare qu'un peuple se soumette sincèrement à des lois qu'on lui impose ; il les aimera, il les respectera, il y obéira, il les défendra comme son propre ouvrage, s'il en est lui-même l'auteur. Ce ne sont plus les volontés arbitraires d'un seul, ce sont celles d'un nombre d'hommes qui ont consulté entre eux sur leur bonheur et leur sécurité. (*Observations sur le Nakaz*, § 1)

Il s'agit bien d'une démocratie directe, comme le montre aussi une remarque dans la *Réfutation d'Helvétius*, selon laquelle ce régime ne peut exister que dans des petites républiques où tous les hommes peuvent se rassembler pour réaliser le « concert des volontés » — avec cet inconvénient que les petites républiques ont plus de mal à se défendre contre les attaques extérieures, de sorte que leur bonheur sera toujours précaire.

2/ Le courant radical et la République

Rousseau

L'ouvrage le plus révolutionnaire sur le chapitre politique est *Le Contrat social* de Rousseau (1762), qui fut unanimement condamné par tous les pouvoirs d'Europe. Sans renoncer à ce qu'il avait développé dans ses deux *Discours*, Rousseau y indique ce que devrait être l'état social pour qu'il puisse être préféré

³ Rédigée vers 1774, elle n'est publiée qu'entre 1783 et 1786 dans la *Correspondance littéraire*. On retrouve le même argument contre le despotisme éclairé dans les *Observations sur le Nakaz*, § 7 ; en outre, dans un fragment intégré à l'*Histoire des deux Indes* de 1774, Diderot ajoute qu'il ne faut pas confondre la fonction de souverain et celle de père : le souverain n'est que l'intendant de la société, qui en a reçu la gestion provisoire et contrôlée par elle ; il doit se considérer comme ce cacique à qui l'on demandait s'il avait des esclaves et qui avait répondu : « Des esclaves ? Je n'en connais qu'un dans toute ma contrée, et cet esclave, c'est moi ! ».

à l'état de nature au cas où les conditions de vie deviendraient trop périlleuses pour l'individu isolé. Il n'y a qu'un seul modèle possible si l'on veut conserver le même degré de liberté et d'égalité que dans l'état de nature, tout en modifiant leur expression. Ce modèle est celui d'un état *civil*, c'est-à-dire d'un corps de citoyens dont la stricte égalité est de type politique, une égalité en droits indifférente aux inégalités naturelles. Le pacte consiste, pour chaque individu, à remettre entièrement sa personne et toute sa puissance sous la direction de la volonté générale, c'est-à-dire de la volonté du corps tout entier. Ce corps, composé de tous les citoyens, est le seul souverain, c'est-à-dire le seul possesseur du pouvoir législatif. C'est lui qui édicte toutes les lois fondamentales de la vie en commun, de son organisation, de ses objectifs. La volonté générale n'est en rien la somme des volontés particulières, ni un compromis entre les intérêts particuliers. Elle est la volonté de réaliser ce qui est le mieux pour la communauté toute entière. Chaque individu est capable de voir quel est ce bien et de le préférer à un autre qui serait éventuellement plus bénéfique pour lui seul. Puisqu'il admet qu'il a besoin de la communauté, il admet aussi qu'il doit favoriser celle-ci pour qu'elle soit la meilleure possible. Ce n'est donc pas l'intérêt de la majorité qui l'emporte mais l'opinion qui a paru raisonnablement la meilleure pour tout le monde. Ainsi, la volonté générale est toujours droite (elle cherche toujours le bien de tous), même si elle peut se tromper, et si la délibération est parfois difficile entre des arguments également convaincants. C'est seulement si la société prend la forme de cet état civil que l'individu y vit mieux qu'à l'état de nature :

Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme. (...) On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. (livre I, chap. VIII).

Les lois établies par le pouvoir souverain sont toujours générales. Ce qui les applique aux circonstances particulières, c'est le pouvoir exécutif, c'est-à-dire le gouvernement. Celui-ci peut être monarchique, aristocratique ou démocratique, selon le nombre de citoyens qui en font partie. Dans tous les cas, l'Etat sera une République si le gouvernement est seulement le ministre de la volonté générale, et « ministre » signifie « commis à une tâche », tenu d'exécuter strictement la décision commune sans jamais faire prévaloir la sienne :

La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu⁴. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, il ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde. (Livre III, chap. XV).

⁴ Cette phrase signifie que, puisqu'il n'y a qu'une seule et même volonté générale, atteinte par chaque membre du corps citoyen lors de la délibération en commun, chacun peut parler au nom de tous puisqu'il dit exactement la même chose. Si, au contraire, la volonté générale était un compromis entre des volontés particulières, personne ne pourrait porter la parole d'un autre, qui serait forcément différente de la sienne. C'est une critique subtile et radicale de la notion de représentation.

Ce qui menace le corps politique et son autorité souveraine, c'est 1/ que le gouvernement a tendance à s'emparer du pouvoir législatif ; 2/ le désintéret pour les affaires publiques au profit des privées, en particulier les préoccupations économiques :

Mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des citoyens. Il y a même beaucoup moins d'affaires privées, parce que la somme du bonheur commun fournissant une portion plus considérable à celui de chaque individu, il lui en reste moins à chercher dans les soins particuliers. Dans une cité bien conduite chacun vole aux assemblées ; sous un mauvais gouvernement nul n'aime à faire un pas pour s'y rendre ; parce que nul ne prend intérêt à ce qui s'y fait, qu'on prévoit que la volonté générale n'y dominera pas, et qu'enfin les soins domestiques absorbent tout. Les bonnes lois en font faire de meilleures, les mauvaises en amènent de pires. Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État : *Que m'importe ?* on doit compter que l'État est perdu. (*ibid.*)

Condorcet

Condorcet se révèle clairement héritier de Rousseau en ce qui concerne l'organisation politique, et ce dès la *Vie de Turgot* (1786), où il définit la république comme le régime politique où la Constitution repose intégralement sur les droits de l'homme dans la mesure même où le peuple intervient dans la formation des lois : « c'est celle où tous les droits de l'homme sont conservés, puisque celui d'exercer le pouvoir législatif, soit par lui-même, soit par ses représentants, est un de ces droits ». L'alternative entre l'exercice direct ou indirect de ce droit lui semble de peu d'importance, parce que les lois sont sensées être « des vérités déduites par la raison des principes du droit naturel, et adoptées comme telles par la pluralité ». La continuité entre droit naturel et droit institué donne à celui-ci un caractère objectif, indépendant des jugements subjectifs, dont la conséquence est que n'importe quel groupe, minoritaire, majoritaire ou unanime, élaborera les mêmes lois pourvu qu'il ne cherche qu'à les découvrir logiquement.

Condorcet a cependant bien conscience du risque d'une autonomisation de la classe au pouvoir, et c'est pourquoi il établit une série de conditions nécessaires pour qu'on puisse avoir confiance en ceux qui rédigent et font appliquer les lois⁵. L'une d'elles est que les législateurs et ministres soient fréquemment renouvelés par des élections au suffrage immédiat (et non par l'intermédiaire d'un nombre restreint d'électeurs). En outre, la presse libre lui semble un moyen efficace de savoir ce qu'un élu fait du mandat qu'on lui a confié. Et pour faciliter ce contrôle des actions du gouvernement, il faut que les activités de celui-ci soient le plus réduites possible. Enfin, pour que le citoyen obéisse aux lois, même celles qu'il désapprouve, il faut qu'il ait « la conviction intime qu'il peut, lorsqu'il le voudra, obtenir le changement de ces lois, et principalement celui des règles constitutionnelles qui établissent les fonctions sociales, en fixent les bornes, en déterminent l'action. » L'obéissance aux lois est donc acceptable parce qu'elle est provisoire, en attendant une révision à laquelle chacun pourra participer. Dans la même visée, les lois les plus générales doivent être prises après une consultation de l'opinion publique, et il faut instaurer un procédé par lequel « la masse entière de la nation » puisse demander une réforme de la Constitution ou faire connaître régulièrement ses réclamations et sa volonté. Quant à l'institution première de la Constitution, il rédige en 1789 un discours intitulé *Sur la nécessité de faire rectifier la Constitution par les citoyens*, dans lequel il prévoit un processus en plusieurs étapes, où l'ensemble des citoyens pourraient juger si l'un ou l'autre article leur semble contraire au droit naturel, ce qui entraînerait une révision de l'article et une nouvelle soumission à la nation.

⁵ Voir en particulier *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre*, 1792.

Les Lumières ont-elles préparé la Révolution française ?

Durant les quelques décennies qui ont précédé la révolution, les philosophes sont très loin de pressentir son avènement : ils sont même globalement pessimistes quant à l'évolution de la société française. Ainsi, dans la préface à son ouvrage *De l'Homme*, achevé vers 1769, Helvétius explique qu'il en repousse la publication après sa mort, tant il juge que la société française est incapable de le recevoir :

Dans chaque nation il est des moments où les citoyens, incertains du parti qu'ils doivent prendre et suspendus entre un bon et un mauvais gouvernement, éprouvent la soif de l'instruction, où les esprits, si je l'ose dire, préparés et ameublés peuvent être facilement pénétrés de la rosée de la vérité. Qu'en ce moment un bon ouvrage paraisse ; il peut opérer d'heureuses réformes ; mais cet instant passé, les citoyens insensibles à la gloire, sont par la forme de leur gouvernement invinciblement entraînés vers l'ignorance et l'abrutissement. Alors les esprits sont la terre endurcie : l'eau de la vérité y tombe, y coule, mais sans la féconder. Tel est l'état de la France. On y fera de jour en jour moins de cas des lumières, parce qu'elles y seront de jour en jour moins utiles ; parce qu'elles éclaireront les Français sur le malheur du despotisme sans leur procurer le moyen de s'y soustraire.

Partageant ce jugement, d'Holbach adopte un apolitisme épicurien en recommandant à l'homme éclairé de s'efforcer seulement d'éclairer les autres tout en vivant à l'écart de l'arène, et de se contenter de l'estime de soi si la société est trop corrompue pour estimer sa conduite. Avant la révolution américaine de 1776, le mot « révolution » évoque d'ailleurs un renversement rendu nécessaire par les malheurs d'un peuple, mais regrettable car ne conduisant à rien de meilleur.

Le seul qui ait pu jeter un regard rétrospectif sur ces décennies, Condorcet, y voit pourtant une préparation prévisible :

En comparant la disposition des esprits, dont j'ai ci-dessus tracé l'esquisse, avec ce système politique des gouvernements, on pouvait aisément prévoir qu'une grande révolution était infaillible ; et il n'était pas difficile de juger qu'elle ne pouvait être amenée que de deux manières : il fallait, ou que le peuple établît lui-même ces principes de la raison et de la nature, que la philosophie avait su lui rendre chers ; ou que les gouvernements se hâtassent de le prévenir, et réglassent leur marche sur celle de ses opinions. L'une de ces révolutions devait être plus entière et plus prompte, mais plus orageuse ; l'autre plus lente, plus incomplète, mais plus tranquille ; dans l'une, on devait acheter la liberté et le bonheur par des maux passagers ; dans l'autre, on évitait ces maux, mais en retardant pour longtemps, peut-être, la jouissance d'une partie de ces biens que cependant elle devait infailliblement produire. La corruption et l'ignorance des gouvernements ont préféré le premier moyen, et le triomphe rapide de la raison et de la liberté a vengé le genre humain. (Condorcet, *Esquisse*, 9^e période : *Depuis Descartes jusqu'à la formation de la République française*)⁶.

Le contractualisme rousseauiste et la notion de volonté générale ont clairement été empruntés à la philosophie par les législateurs et tribuns qui ont institué la nouvelle République. Contre Rousseau,

⁶ Dans un article de périodique intitulé *Sur le sens du mot révolutionnaire*, en 1793, Condorcet admet la nécessité d'édicter des lois ou des mesures révolutionnaires, c'est-à-dire qui ne conviennent qu'à des temps de révolution mais seraient injustes dans des époques plus calmes. Elles servent uniquement à préserver la révolution de dangers temporaires, et doivent être strictement limitées à ces périodes et à cette utilité.

cependant, ils ont estimé que la souveraineté nationale était suffisamment garantie et la volonté générale suffisamment manifeste dans un régime représentatif.

D'une manière plus générale, la philosophie des Lumières a répandu l'idée d'une égalité ontologique entre tous les humains et celle de l'égalité des droits qui en résulte ; elle a affirmé la valeur de la liberté comme opposition à la servitude et à la contrainte, tout en refusant le plus souvent la liberté ontologique ; elle a clarifié le fonctionnement des facultés par lesquelles les hommes comprennent et modifient leur environnement naturel et social ; elle a supprimé toutes les justifications transcendantales de l'ordre établi ; sur le plan de la politique concrète, elle a ouvert une distance critique par rapport à l'ensemble des institutions de l'Ancien Régime, et formulé la conception d'autres possibles grâce à diverses propositions politiques majoritairement réformistes mais dans quelques cas aussi révolutionnaires.