

# Michelet et la Révélation de 1789

In: Romantisme, 1985, n°50. pp. 61-74.

#### Citer ce document / Cite this document :

Viallaneix Paul. Michelet et la Révélation de 1789. In: Romantisme, 1985, n°50. pp. 61-74.

doi: 10.3406/roman.1985.4753

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman\_0048-8593\_1985\_num\_15\_50\_4753



## Paul VIALLANEIX

### Michelet et la Révélation de 1789

Au lendemain de la révolution confisquée de Juillet, Michelet partage l'inquiétude et la curiosité spirituelles qui caractérisent le « mal du siècle » comme le temps du « crépuscule » dont Hugo fonde la légende. S'il apprend de Jouffroy « comment les dogmes finissent », il ne croit pas que le « naufrage universel des croyances »<sup>1</sup> annonce la mort de Dieu et l'ère de l'« indifférence en matière de religion ». Il reprendrait volontiers à son compte la question que Sainte-Beuve pose au disciple de Cousin : « Qui nous a dit que les révélations antérieures, vraies selon les époques, progressives comme le genre humain qu'elles ont élevé et transformé, ne doivent pas toutes se retrouver et aboutir en une révélation définitive... qui saura absoudre et glorifier Dieu, apaiser et réjouir l'humanité? »<sup>2</sup> Cette révélation « définitive », Michelet ne l'attend point des prophètes du moment, bien qu'il accepte de participer à l'un des cultes que le Père Enfantin préside rue Ménilmontant. Il croit pouvoir se passer de tout intercesseur. Historien, il se sent en mesure de déceler lui-même dans le cours des événements les signes d'une parousie. Comparable à celle qu'annonce l'Écriture, elle ne se confond pourtant pas, à ses yeux, avec le retour du Christ promis pour la fin des temps. Dès l'Histoire romaine s'exprime l'attente d'un troisième âge du monde, qui succèderait à l'ère chrétienne, selon l'enseignement de Joachim de Flore, dont le nom toutefois n'est pas encore prononcé.

« Il fallait trois siècles, lit-on dans la conclusion de l'ouvrage, pour que le dieu de la nature fût dompté par le Dieu de l'âme ... Ce second âge du monde, commencé avec l'Empire, il y a tantôt mille ans, on dirait qu'il s'en va finir. Ah! s'il en est ainsi, vienne donc vite le troisième, et puisse Dieu nous tenir moins longtemps suspendus entre le monde qui finit et celui qui n'a pas commencé »<sup>3</sup>.

La confiance de Michelet s'appuie sur une interprétation audacieuse des Journées de juillet. Soudaine, unanime, efficace, pacifique, l'insurrection du peuple de Paris a pu passer pour un miracle. L'Introduction à l'histoire universelle évoque une « révélation nouvelle », celle du « Verbe social », qui instituerait, au nom de l'« égalité devant Dieu», la « Cité universelle et divine »<sup>4</sup>. Le phénomène révolutionnaire se voit investi, dans la vision de Michelet, d'un prestige mystique qui le distingue de tous les autres faits historiques et qui se transcrit spontanément dans le registre de l'épopée : « Le génie divin de la société délie la langue du peuple. C'est surtout dans le péril, lorsqu'un soleil de juillet illumine la fête, que le feu répond au feu, que jaillissent et rejaillissent la balle et la mort ; alors la stupidité devient éloquente, la lâcheté brave ;

creative



cette poussière vivante se détache, scintille, et devient merveilleusement belle »<sup>5</sup>. A l'apothéose de Juillet contribue le puissant réveil du souvenir des journées de la Révolution, transmis au jeune historien par un père sans-culotte.

Dans l'œuvre de Michelet, la « révélation nouvelle » tarde pourtant à s'imposer vraiment. L'Histoire de France, publiée à partir de 1833 et qui prend une ampleur imprévue, impose une longue patience si bien que le but final : 1789 demeure désespérément lointain. Mais il faut tenir compte aussi de la nostalgie que nourrit la « résurrection » de la chrétienté médiévale et de sa grandeur. Elle retient Micheler d'adhérer aux thèses de Luther, malgré toute l'admiration qu'il porte au Réformateur. Il ne veut pas accabler à son tour, en 1835, la « pauvre vieille mère du monde moderne »<sup>6</sup>. En 1841, s'il se range désormais parmi les « philosophes et raisonneurs », la pensée de la communion pascale des fidèles, dont on prive Jeanne d'Arc emprisonnée, lui arrache cet aveu : « Le croyant de l'avenir, qui n'en tient pas moins de cœur au passé, pose alors la plume et ferme le livre ; il ne peut s'empêcher de dire : Ah! que ne suis-je pas avec eux, un des leurs, et le plus simple, le moindre de ces enfants!»<sup>7</sup>

L'« avenir », cependant, impose des engagements immédiats et graves. En quelques années, qui comptent double avec leur cortège de morts (après l'épouse, l'amie et le père) et la lutte anticléricale menée au Collège de Françe, Michelet se décide de répandre le nouvel évangile dont il juge que le peuple français fut collectivement le messager. Il abandonne l'Histoire de France, en 1844, pour écrire l'Histoire de la Révolution, qu'il publie à partir de 1847. C'est du 4 août 1843, lendemain du mariage de sa fille, qu'il date sa rupture définitive avec l'Eglise établie et l'alliance conclue avec le « Dieu nouveau de l'avenir »<sup>8</sup>, qui visita la France révolutionnaire. L'année précédente, pendant l'agonie de son « ange blanc », la révolte contre la mort l'a plongé dans des lectures fortes. Il a fréquenté Isaïe; il a voulu s'approprier la « foi obstinée » du prophète juif qui voit les faits « moins comme des faits que comme droit, comme Dieu les verrait, tous les temps étant finis, au jour du Jugement »<sup>9</sup>. Au Collège de France, un autre exemple l'entraîne, celui de Mickiewicz. Mais s'il est vrai que le peuple polonais revit la Passion du Christ, c'est une vérité encore plus sacrée que recèle la Révolution accomplie par le peuple français. Encore faut-il la recueillir et la constituer en dogme. Michelet n'est pas loin de se croire investi d'une mission qui rappellerait à la fois celle des évangélistes et de l'apôtre Paul.

L'Histoire de la Révolution, en effet, n'est rien d'autre que le récit d'une Révélation moderne. Révolution, Révélation : on pourrait croire à un jeu de mots. Mais Michelet s'y livre le plus sérieusement, le plus religieusement du monde. « Et que s'est-il donc passé ? » se demande-t-il dans l'« Introduction » de son Évangile révolutionnaire. La réponse est induite par le vocabulaire qu'il choisit pour redoubler sa question : « Quelle lumière divine a donc lui, pour faire un si grand changement ? Est-ce la force d'une idée, d'une inspiration nouvelle, d'une révélation d'en haut ? » Enfin le maître-mot est positivement prononcé : « Oui, il y a eu révélation » 10. Qu'on ne se hâte pas ici d'incriminer la

démesure, réputée mensongère, de l'éloquence romantique. Après tout, Michelet parle après l'abbé Fauchet, membre de l'Assemblée Constituante, qui s'écria au lendemain de la prise de la Bastille : « Le jour de la révélation est arrivé » 11. Toutefois il n'est pas tenté de considérer, comme l'abbé ou comme, en 1847, Buchez et Roux, que la Révolution exécute enfin les commandements de l'Évangile. Il la prend bel et bien pour une Révélation nouvelle, à part entière.

C'est pourquoi elle demeure (à moins qu'elle ne devienne) un événement insolite dans la relation qu'il en propose. A la différence des autres dates historiques, 1789 produit une rupture dans l'encha înement des causes et des effets. La Révolution selon Michelet est un avènement encore plus qu'un événement. « Je définis la Révolution l'avènement de la Loi »12, annonce-t-il d'emblée. D'où l'importance privilégiée des tout premiers épisodes, les seuls peut-être qui soient vraiment révolutionnaires. D'où la longueur démesurée des trois livres qui reconstituent le cours de la seule année 1789-1790, de la prise de la Bastille à la Fête de la Fédération, et dont le dernier chapitre s'intitule audacieusement « De la religion nouvelle ». D'où l'afflux des termes, des images, des tournures qui peuvent le moins mal figurer un fait dépourvu de causes suffisantes, un présent qui ne reproduit, ni ne poursuit le passé, un phénomène sans précédent. Pour la convocation des États généraux, ce type de discours inaugural est déjà pratiqué. Le narrateur salue « l'ère véritable de la naissance d'un peuple » et il insiste sur l'unicité du moment : « La chose était nouvelle, non seulement dans nos annales, mais même dans celles du monde... Ce fut une commotion immense, profonde, comme un tremblement de terre »<sup>13</sup>. La merveille redouble le 4 mai 1789, jour de l'ouverture des débats : « Une grande chose commencait ... L'éclat d'un tel spectacle faisait taire toute autre pensée. Beau jour, dernier jour de paix, premier d'immense avenir »14. Mais le récit fondateur par excellence est, comme il se doit, celui qui rapporte la prise de la Bastille. Dans la mise en scène de la rupture qui produit, en survenant dans le cours horizontal de l'histoire, la divine surprise, l'asyndète triomphe; elle s'impose comme la plus révolutionnaire des figures de rhétorique:

« Le 13 juillet, Paris ne songeait qu'à se défendre. Le 14, il attaqua. Le 13 au soir, il y avait encore des doutes, et il n'y en eut plus le matin. Le soir était plein de trouble, de fureur désordonnée. Le matin fut lumineux et d'une sérénité terrible. Une idée se leva sur Paris avec le jour, et tous virent la même lumière. Une lumière dans les esprits et dans chaque cœur une voix : « Va, et tu prendras la Bastille! » 15

Le modèle du 14 juillet 1789 permet de distinguer, dans l'Histoire de la Révolution les vraies « journées » des fausses. Lorsqu'elles reconduisent de Versailles à Paris, le 6 octobre, « le boulanger, la boulangère et le petit mitron », les femmes du peuple accomplissent un acte d'autant plus révolutionnaire qu'il est inattendu. « Je n'y comprends rien », bougonne Sieyès, qui a pourtant acquis un début d'expérience. « Cela marche en sens contraire » le prodige se reproduit le 20 juin ou le 10 août 1791. Au contraire, les massacres de septembre, qui s'expliquent trop bien, rentrent dans le rang des faits profanes. Ils n'appartiennent pas au corpus sacré de la Révolution.

Songeant aux temps forts qui l'ont constituée, Michelet enseigne au Collège de France, dès 1845, qu'« il ne faut pas dire la Révolution, mais la Fondation »<sup>17</sup>. Dans les années qui suivent, il propose à son auditoire bien d'autres formules de la Révélation révolutionnaire. Ainsi le 4 mars 1847 : « L'histoire tuée, l'histoire commence ». Ou le 17 janvier 1848, à quelques semaines des journées de Février : « La Révolution arrive, tout change »<sup>18</sup>. Ces affirmations répétées du coup de force surnaturel correspondent à une autre rupture qui s'observe, celle-là, dans l'idéologie de l'historien. Il faut prendre, en effet, Michelet au sérieux quand il confesse dans le Journal du 31 mai 1847, à propos de l'« Introduction » de l'Histoire de la Révolution, qu'il l'a écrite difficilement parce qu'elle représentait elle-même « une révolution dans [sa] vie », pour ne pas dire une conversion. Il pressent à juste titre qu'en choisissant, comme historien, la rupture contre la continuité logique et chronologique, il accomplit un acte qui fait de lui un homme nouveau, chargé d'une mission nouvelle.

La subversion saute aux yeux si l'on compare le « saut » quasi mystique de Michelet à la manière dont les historiens contemporains pensent la Révolution. Le « théologien peuple »<sup>19</sup> croit, seul, qu'au matin du 14 juillet 1789, la France et le monde ont pris brusquement congé de tout un passé de servitude. Les historiens libéraux se soucient si bien d'expliquer la Révolution, d'en démontrer les causes immédiates ou lointaines que la prise de la Bastille ne fait, selon eux, que consommer la ruine de la monarchie traditionnelle, à moins que, – hypothèse plus réductrice encore, l'œuvre de la Révolution ne parachève la centralisation de la France, patiemment construite par les rois. Mignet affirme à la fin de l'« Introduction » de sa propre Histoire de la Révolution (1824), que « les États généraux ne firent que décréter une révolution déjà faite ». Dans l'Etat social et politique de la France avant et depuis 1789 (1836), Tocqueville adopte la même logique : « La Révolution a réglé coordonné et légalisé les effets d'une grande cause, plutôt qu'elle n'a été cette cause elle-même ». Thiers et Guizot accréditent, de leur côté, l'idée, rassurante pour la monarchie bourgeoise, que la Révolution est finie et bien finie. Ils l'enferment dans une histoire respectable, mais révolue. A ces divers gestes de clôture s'oppose le mouvement d'ouverture par lequel, dans la perspective de Michelet, 1789 devient, avant même l'institution du calendrier révolutionnaire, l'An I des nouveaux temps.

Il paraît décidément difficile d'accorder à Roland Barthes que l'idéologie de Michelet n'eut rien que de bourgeois, voire de « petit-bourgeois »<sup>20</sup>. Mais s'il est incongru de le ranger sans autre forme de procès parmi les libéraux, on ne saurait davantage associer cet historien religieusement révolutionnaire aux chrétiens romantiques qui ont voulu reconnaître dans la Déclaration des droits de l'homme une traduction, civique et moderne, de la Bonne Nouvelle. Michelet, tout le premier, se démarque de ses prédécesseurs, Buchez et Roux, dont il utilise néanmoins l'indispensable Histoire parlementaire de la Révolution française (1834-1838). Il refuse aussi d'admettre, avec Lamartine, dont l'Histoire des Girondins éclipse, en 1847, le tome I de l'Histoire de la Révolution, que « l'idée démocratique » dont « l'avènement » paraît dater de 1789,

n'est rien d'autre qu'« un écoulement du christianisme », ou encore que « la philosophie politique de la Révolution », incapable d'« inventer un mot plus vrai, plus complet et plus divin que le christianisme pour se révéler à l'Europe », dut adopter, à son tour, « le dogme et le mot de fraternité »21. Michelet s'attriste surtout de lire dans Le Christianisme et la Révolution française (1845) de son ami Quinet que « le christianisme resta enfermé dans les tombeaux jusqu'à l'heure de la Révolution, où l'on peut dire qu'il ressuscite »<sup>22</sup>. Sur ce point éclate entre les deux frères d'armes un désaccord qui ne sera jamais surmonté. Pour Quinet, l'espoir de 1789 a été ruiné parce que la France s'engagea dans la voie d'une « révolution politique et sociale avant d'avoir consommé sa révolution religieuse », c'est-à-dire sans avoir régénéré préalablement, comme les nations ralliées à la Réforme, la foi en Christ seul Sauveur. Pour Michelet, la Révolution s'émancipa si bien du patronage de l'Evangile qu'elle opposa au dogme de la Grâce celui de la justice. Entre les deux principes « la lutte n'est que trop réelle. Ce n'est pas ici un combat simulé entre le même et le même. Il y a deux combattants..., deux esprits, l'ancien, le nouveau »23.

Ce manichéisme trahit le zèle d'un néophyte. De fait, tout en se séparant des autres historiens de la Révolution, Michelet rejette sa première philosophie de l'histoire. Celle-ci, malgré l'illumination de l'« éclair de Juillet », malgré l'apparition de Jeanne d'Arc, succédant dans l'Histoire de France, aux épisodes exceptionnels de la Croisade des gueux ou de la révolte du Grand Ferré, reposait sur le postulat d'un progrès continu, hérité des Lumières. Mais l'évangéliste de la Révolution a fait taire précisément l'historien de métier qui venait de montrer (1844) comment Louis XI s'employa, à son tour, après et avant d'autres rois, à la lente élaboration de l'unité nationale. Michelet professe désormais que l'histoire du peuple peut connaître de radicales mutations. Il a eu la révélation de la Révolution. Elle a bouleversé sa pensée et sa vie même.

Imprévu, illogique, insolite, l'acte révolutionnaire pourrait passer pour absurde. Aux yeux de Michelet, qu'il inspire, il déborde de sens, comme s'il s'agissait de quelque mystère. Le sens de l'événement tient d'abord dans l'unanimité des acteurs. L'historien des « journées » de la Révolution se répète l'adage : « Vox populi, vox Dei », auquel il reconnaît depuis sa jeunesse et la lecture des théoriciens du « sens commun », moins religieux que lui, une autorité d'ordre spirituel. La communion qui mobilise les bras de tout un peuple est ici un signe en même temps qu'un prodige.

Elle signifie donc quoi ? A cette question Michelet apporte des réponses improvisées, parfois embarrassées, jamais définitives. Il recourt à l'allégorie de la France pour figurer la finalité mystique de l'élan des fédérations pendant le premier hiver de la Révolution. « La fraternité, affirme-t-il, a aplani tout obstacle, toutes les fédérations vont se confédérer entre elles, l'union tend à l'unité. Plus de fédérations, elles sont inutiles, il n'en faut qu'une : la France. Elle apparaît dans la lumière de juillet »<sup>24</sup>. Plus tard, comme il arrive en janvier 1793, lorsque la Convention vote unanimement les « grandes mesures de salut public », c'est la France rassemblée qui, elle-même, vise l'Un, antique objet de la

médiation des philosophes et des théologiens. « Du premier jour où la France entrevit l'idée sublime de l'Unité véritable (ce but lointain du genre humain), elle fut ravie en esprit, saisie au cœur de religion » <sup>25</sup>. La « religion » apparaît dès lors comme le bien constitutif de toute communauté, de tout ordre social. Michelet emprunte à la biologie, comme il l'a déjà fait dans *Le Peuple*, le discours dont il a besoin pour rendre compte, cette fois, de la religion révolutionnaire :

« Point de vie, hors l'unité. Nul axiome plus sûr. Ce n'était pas une question de curiosité scolastique, c'était celle du salut et de la vie même. Pour les êtres organiques, se diviser, c'est périr. Et plus ils sont organisés, plus l'unité est la condition absolue de leur existence. L'homme meurt, s'il est divisé : le serpent coupé vit encore » <sup>26</sup>.

La centralisation politique par laquelle le jacobinisme se définit ne suffit donc pas à épuiser le sens du phénomène révolutionnaire. A la limite l'interprétation de type organiciste, chère à l'ami de Geoffroy Saint-Hilaire, n'y suffit pas non plus. Le narrateur reprend donc l'initiative cédée momentanément au penseur. Renonçant à rendre raison du miracle de la communion, il le projette soudain à travers tout l'espace où s'avance le peuple assemblé. Quand il « ressuscite » l'afflux des paysans savoyards accourus à Chambéry, en septembre 1792, pour accueillir les troupes de la jeune République française, le récit tourne à l'épopée :

« Du moment que cet excellent peuple eut appris que ses libérateurs arrivaient, il n'y eut plus moyen de le retenir. Tout entier, il vint à leur rencontre. Ce fut comme un soulèvement universel de la contrée; les hommes seuls partirent, mais les arbres et les pierres, toute la terre de Savoie eût voulu se mettre en chemin »<sup>27</sup>.

Cependant, dans l'Histoire de la Révolution, l'analyse concurrence toujours l'incantation. A défaut de l'expliquer, il s'agit de justifier en droit la cassure qu'entraîne l'acte du peuple soulevé. Michelet invoque l'irruption dans le temps historique d'un autre temps, qui devrait porter un tout autre nom. « Ce jour-là, observe-t-il à propos de la fête de la Fédération, tout était possible... L'avenir fut présent... C'est-à-dire plus de temps... Un éclair d'éternité »²8. Tel fut, à l'origine, et à jamais, l'événement révolutionnaire, ce « fiat du peuple » célébré devant le public du Collège de France le 27 février 1845. Plus rien ne subsiste, en pareil cas, du délai ou de ce seuil qui, séparant la conception de l'exécution, rend d'ordinaire perceptible le passage du temps. Pendant la nuit du 13 au 14 juillet 1789 dont la vulgaire chronique se garde bien de sonder les ténèbres, le passé, soumis au « Jugement dernier » du peuple, ne sert plus de frein ni même de référence. L'avenir est déjà le présent. Mais ce présent-là, sans passé ni avenir, n'est plus le présent historique, celui qui appartient au temps mesurable et daté. Il déchire le temps comme « un éclair d'éternité ».

Serait-ce que la Révolution représente dans l'histoire ce qui, la transcendant, lui échappe à jamais ? Une Révélation semble possible et proche. Il n'est permis que d'en témoigner. Michelet, pour redire

l'indicible, imagine qu'une voix s'élève « hors du temps, hors de l'avenir et hors du passé », comme aux abords d'un nouveau Sinaï, s'adressant au peuple qui va assaillir la Bastille. Mais à qui appartient-elle ? Profèret-elle une véritable parole ? Un Dieu est bien à l'œuvre dans le récit que donne Michelet des épisodes privilégiés de la Révolte. Et l'on sait qu'il fut solennellement invoqué, au Champ de Mars, par les officiants du culte de la Fédération. Mais le voile qui le cache ne se déchire qu'à demi ou qu'en apparence. C'est à un Dieu inconnu, nescio quis Deus, ou peut-être absent que les Fédérés s'adressent. La Révolution selon Michelet, à moins que ce ne soit toute révolution, demeurerait-elle une Révélation incomplète, en espérance ou en souvenir ?

« Rien qu'à voir le champ de la Fédération, rapporte le quasi-témoin, sans user toutefois du mode affirmatif, tout le monde aurait juré que de ce moment sublime, de tant de vœux purs et sincères, de tant de larmes mêlées, à la chaleur concentrée de tant de flammes en une flamme, il allait surgir un Dieu. Tous le voyaient, tous le sentaient... Nos sauvages paysans du Maine et des marches de Bretagne, qu'un fanatisme perfide allait tourner contre nous, vinrent eux-mêmes alors, émus, attendris, s'unir à nos fédérations et baiser l'autel du Dieu inconnu »<sup>29</sup>.

Au prix d'un acte de foi qui compense, tant bien que mal, l'incognito observé par le Dieu du Champ de Mars, la Révolution selon Michelet conserve son statut de Révélation. A ce titre, elle impose aux acteurs, à la nuée des témoins et à leur descendance les plus sérieux devoirs. Comment donner suite à un événement qui paraît avoir coupé le fil des jours? Comment vivre et penser le temps qui lui succède et qui tend à reprendre un cours normal? Il faut commencer par perpétuer le souvenir du « jour de gloire ». Ce n'est pas en le confiant à la mémoire où le passé se fixe comme tel qu'on y parviendra, mais en l'appropriant à la vie présente, en le ressuscitant ainsi. On sait avec quelle application les contemporains de la prise de la Bastille s'employèrent à commémorer l'acte fondateur. Michelet s'inspire de leur exemple en devenant l'historien, particulièrement attentif, des fêtes de la Révolution. De leur liturgie il mesure l'enjeu et recueille l'inspiration. Mieux encore qu'un jacobin! Le 14 juillet 1789, le peuple a été pris de court, il s'est contenté de prendre la Bastille. Le 14 juillet 1790, il lui est permis d'identifier, en le commémorant, l'acte accompli. En même temps, il découvre sa propre identité. En effet, si l'élan des émeutiers a été irréfléchi, le rassemblement des Fédérés est délibéré. Après l'éblouissement de la Révélation, la mise en œuvre de la Révolution. Les provinciaux qui se dirigent vers le Champ de Mars changent en une communauté spirituelle la première pulsion fraternelle. La France, en adhérant à la Révolution, se révèle à elle-même :

« Il avait fallu, explique Michelet dans une véritable prédication, tout un monde d'inventions contre nature pour empêcher les hommes de se rapprocher. Douanes intérieures, péages innombrables sur les routes et sur les fleuves, diversités infinies de lois et de réglements... Un matin, ces obstacles tombent,

ces vieilles murailles s'abaissent. Les hommes se voient alors, se reconnaissent semblables, ils s'étonnent d'avoir pu s'ignorer si longtemps, ils ont regret aux haines insensées qui les isolèrent tant de siècles, ils les expient, s'avancent les uns au devant des autres, ils ont hâte d'épancher leur cœur »<sup>30</sup>.

Emporté par « le mouvement des fédérations » et la contagion de la fraternité, Michelet écrit les pages les plus joyeuses de son Histoire de la Révolution. Il applique à la commémoration même telle formule qu'on croirait réservée à l'acte fondateur : « Rare moment où peut naître un monde, heure choisie, divine !»31 Mais l'enthousiasme ne l'aveugle pas. Il l'incite plutôt à traiter avec sévérité toute fête révolutionnaire qui ne fait que singer le miracle qu'elle célèbre. L'occasion hélas ! se répète. La fête tourne à la comédie lorsque le peintre David ordonne trop savamment le cortège du 10 août 1793. Tenu à distance, le peuple se retrouve interdit de culte. Le soin organisateur de Robespierre gâte, pour la même raison, la fête de l'Etre Suprême (8 juin 1794). Que reste-t-il de la communion d'antan? L'échec est grave, irréparable. Sur le plan esthétique, l'imitation des rites de l'Église romaine trahit la survivance d'un passé que l'« éclair » de 89 semblait avoir foudroyé. Sur le plan civique se déclare une crise de la fraternité révolutionnaire. Les bourgeois qui ordonnent les fêtes redoutent les petites gens qu'ils y convient. Ils présèrent monter un spectacle populaire plutôt que d'inventer une liturgie qui réveillerait le sentiment sacré et subversif de l'égalité. La répétition devient redite. Elle ne ressuscite pas le grand jour, l'illud tempus, où la Révolution fut Révélation.

D'où l'ambition de l'historien : réussir là où le peintre David échoua. L'Histoire de la Révolution n'est, en un sens, qu'un discours commémoratif. Elle tente, en 1847, à la veille d'une nouvelle révolution, de réitérer, en le rappelant, l'acte de foi des grands ancêtres. Michelet fait une fois de plus le pari d'une « résurrection intégrale du passé ». Les esprits forts auraient tort de conclure trop vite qu'il joue perdant. En 1847, le souvenir de la Révolution n'a pas encore été enveloppé dans le « linceul de pourpre » de l'histoire officielle, qui est aussi une histoire incrédule. Il appartient bel et bien à la mémoire vivante. Il conserve chez les survivants et revêt chez leurs fils les caractères d'un engagement personnel, d'une conviction souvent substituée à la pratique religieuse. Michelet vient tout juste de perdre son père, ancien ouvrier de l'imprimerie des assignats, mort le 18 novembre 1846 à l'âge de soixantetreize ans. Il salue une dernière fois, dans la préface de l'Histoire de la Révolution, « celui qui si souvent [lui] conta la Révolution, celui qui était pour [lui] l'image et le témoin du grand siècle ; je veux dire le XVIIIème »32. Le fils se sent contemporain de la geste sainte que le père lui a contée après l'avoir vécue. C'est au pied même de la Bastille que la mort de l'ancien l'a frappé. « J'étais au pied de la Bastille, explique-t-il, je prenais la forteresse, j'arborais sur les tours l'immortel drapeau... Ce coup m'est venu, imprévu, comme une balle de la Bastille »33. Le passé, cependant, n'a pas été aboli par la mort de son porte-parole. D'autres témoins demeurent, un peu partout et fort près. Michelet exhorte l'auditoire du Collège de France à les écouter, plutôt que de se plonger précipitamment dans la lecture des historiens :

« Tous les jours, leur dit-il, pendant que vous êtes là, dans votre chambre, à lire je ne sais quels livres, les histoires de la Révolution, peut-être la mienne, eh bien! je crois que, dans ces moments, vous entendez quelque fois, sans vous en douter, la Révolution. Je parle de cet homme de soixante ans, davantage peut-être, qui, d'une voix enrouée, crie telle marchandise... Je vous le discest la Révolution qui passe... De sorte que, si vous mettez la tête à la croisée, vous trouverez que c'est la chose même que vous croyez lire dans vos livres, et dont les livres vous donnent des images infidèles, c'est la réalité qui subsiste »<sup>34</sup>.

De cette « réalité » transmise de bouche à oreille comme le fut, en un temps lointain, la Bonne Nouvelle, l'Histoire de la Révolution est pétrie et pénétrée. Si Michelet se flatte d'avoir exploité, le premier, les archives de l'Hôtel de Ville et de la Préfecture de Police ou les registres des sections parisiennes<sup>35</sup>, il se montre plus fier encore d'avoir recueilli la « tradition nationale, répandue dans la bouche du peuple »<sup>36</sup>. Autant que la substance, c'est la tournure narrative de son Évangile de la Révolution qui reproduit la vox populi. Quand la parole n'est pas laissée aux protagonistes (ils l'ont souvent), l'historien la prend sans vergogne, conteur parmi les conteurs, témoin par procuration ou mimétisme parmi les témoins, qui se charge d'enregistrer, en vue d'une commémoration perpétuelle, le souvenir de la Révélation. Commémorative, l'Histoire de la Révolution l'est avec bonheur dans la mesure où elle se déroule, à son tour, comme une fête révolutionnaire. Elle sollicite du lecteur une participation active qu'elle implique, d'abord, de la part de l'auteur. Michelet, donnant l'exemple, communie avec les vétérans de la grande aventure. Ayant composé la « légende » du 14 juillet 1790, il partage avec les fédérés, qui l'ont enseignée le soir même après l'avoir mise en œuvre, le sentiment d'avoir vécu « le meilleur jour de [sa] vie »37. Il ressemble alors comme un frère à ce conteur înspiré, à ce nouvel Homère dont il esquisse le portrait dans L'Etudiant, le 17 février 1848 :

« Celui qui se serait tellement incorporé la légende qu'elle serait dans son sang, dans sa fibre et dans ses os, celui-là aurait un don ; c'est que la fibre de tous remuerait à sa parole et que tous le comprendraient, tous, paysans, ouvriers, les plus incultes travailleurs... Tous les cœurs groupés autour formeraient au grand harmoniste comme un immense clavier dont il remuerait les cordes à son gré ; il jouerait de toute la France » 38.

Efficace liturgie. Mais quel est le dogme qu'elle sert ? Ici se présente un devoir laborieux. Michelet voudrait s'associer au credo issu spontanément de la Révélation française. Mais il le juge sans indulgence. Il ose même soutenir que la première République périt faute d'un symbole et que la Révolution se trahit en se politisant, alors que, demeurée religieuse, elle eût entraîné une véritable régénération de l'ordre social.

« Féconde en lois, stérile en dogmes, elle ne contentait pas, conclut-il, l'éternelle faim de l'âme humaine, toujours affamée, altérée de Dieu... Les deux partis raisonneurs, les Girondins, les Jacobins, tinrent peu compte de ceci. La Gironde écarta entièrement la question, les Jacobins l'éludèrent. Ils crurent payer Dieu d'un mot » <sup>39</sup>.

Malgré l'« éclair » de 89, le passé ne cesse, en effet, de peser de toute son inertie sur la conscience révolutionnaire. La Révolution pactise avec l'Église en élaborant le compromis de la constitution civile du clergé. Prisonniers de leur éducation religieuse, les révolutionnaires se servent, pour penser la Révélation à nulle autre pareille dont ils ont été favorisés, des modèles empruntés à la théologie traditionnelle. Ainsi, quand ils s'enferment dans la problématique du Salut public, qu'un Richelieu avait posée avant eux, au lieu de se référer à la Justice que la Révolution postule.

« La Justice, argumente leur censeur, est une idée positive, absolue, qui se suffit à elle-même. Le Salut est une idée négative, qui implique la négation de la ruine, de la mort, etc... Ceux qui firent descendre la Révolution de la Justice au Salut, de son idée positive à son idée négative, empêchèrent par cela même qu'elle fût une religion. Jamais idée négative n'a fondé une foi nouvelle. La foi ancienne dès lors devait triompher tôt ou tard de la foi révolutionnaire » 40.

Les hommes de la Révolution commettent une autre erreur, quand ils s'imaginent qu'ils pourront traduire le dogme de leur Révélation dans le langage de la philosophie des Lumières. Ils cèdent encore, bien qu'ils semblent cette fois se délivrer de l'enseignement reçu dans leurs collèges, à la tentation de réduire l'inouï au déjà entendu, le présent au passé, la Révolution à la tradition. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen s'impose, il est vrai, après le rejet du « bon plaisir » royal. « C'est du droit qu'il fallait parler dans un tel moment... On avait cru jusque-là qu'il n'y avait que des devoirs »<sup>41</sup>. Mais l'approbation de Michelet ne va pas sans quelque réserve. Il regrette manifestement, sans détailler son insatisfaction, que la responsabilité de rédiger les articles de la première confession de foi ait été confiée aux « logiciens » de la Constituante, serviteurs de la Raison philosophique. Son hostilité éclate quand il aborde, après la mort des Girondins, le fatal dénouement de la politique du Salut public : « La Révolution, estime-t-il, n'augmentait pas le patrimoine d'idées vitales que lui avait léguées la philosophie du siècle. Elle réalisait en institutions une partie de ces idées, mais elle y ajoutait peu »42. L'indigence théologique des révolutionnaires se déclare surtout sous la « papauté » de Robespierre. A quoi bon cette fête académique et pompeuse de la Raison, le 10 novembre 1793 ? « Non, cette face négative, abstraite de Dieu, quelque noble et haute qu'elle soit, n'était pas celle que demandaient les cœurs ni la nécessité du temps. Pour soutenir l'effort des héros et des martyrs, il fallait un autre Dieu que celui de la géométrie »43. L'Etre Suprême, encore plus impersonnel que celui qui se mêle, le 14 juillet 1790, aux fidèles du Champ de Mars, est un dieu de scribe. Ce n'est pas le Dieu vivant. Robespierre ne l'a jamais rencontré que dans sa bibliothèque. « L'infirmité du scolastique, considère l'évangéliste de la Révolution, était de croire qu'il fallait chercher Dieu dans un livre, à telle page de Rousseau, comme dans un dictionnaire, de ne pas le reconnaître dans les formes infinies de la vie et de l'action nationale »44. La République, on ne le sait que trop, ne survécut pas longtemps à l'échec de la révolution religieuse.

De cet échec Michelet absout en partie les coupables, surpris par l'ampleur et l'urgence de la tâche à accomplir. Mais il ne s'y résigne pas. Il veut croire, en effet, qu'après « un premier âge (de la Révolution) qui fut une réparation aux longues injustices du genre humain, un élan de justice », viendra « tôt ou tard un second âge où elle sortira des formules, trouvera sa foi religieuse, où toute loi politique se fonde »45. Plutôt que d'« attendre en attendant », selon la maxime mystique, le prophète du Collège de France choisit de précipiter le cours du « second âge » de la Révélation moderne. Il tente de parler du « Dieu inconnu » des Fédérés en préservant son discours de toute imitation, de toute contamination. Le Peuple, dans sa troisième partie, « continue la métaphysique révolutionnaire »46 en posant « l'affranchissement par l'amour ». Amorcée dans le cours de 1845, la prédication de l'Évangile nouveau se développe dans celui de 1847 et dans les leçons interdites, mais éditées aussitôt en fascicules, de janvier et février 1848. Les journées de février rendent plus urgente que jamais la rédaction d'un catéchisme et l'organisation d'un culte. Michelet s'agite, songe à une Bible du peuple, esquisse, le 16 juin, un plan d'« éducation commune et nationale », qu'il soumet à Béranger : « Affaire pressée, affaire urgente, selon moi : agir énergiquement pour inonder la France de sève républicaine, substituer la foi à l'idolâtrie, l'idée à l'homme : autrement, nous périssons »<sup>47</sup>. Les événements le prennent de vitesse, les journées de juin l'accablent. La Révolution serait-elle vouée à s'abîmer dans une improvisation tragique et à ne jamais éclaircir le dogme qu'elle recèle ? Le « théologienpeuple » persévère, à la fois dans les derniers cours qu'il professe avant d'être destitué par le 2 Décembre, dans l'Histoire de la Révolution, dont le dernier tome n'est publié qu'en 1853 et dans les Légendes démocratiques qui se succèdent à partir de 1851. Libéré de l'Histoire de la Révolution, il entreprend d'écrire pendant l'hiver 1853-1854 Le Banquet, qui doit être un traité de dogmatique républicaine.

Mais il ne l'achève pas et renonce à le publier. Serait-ce qu'une nouvelle « Révélation » l'accapare, vécue à Acqui, près de Turin, où il se plonge, épuisé, dans les boues revigorantes de la Bollente ? Il semble tromper l'Histoire avec la Nature. On a parlé, non sans raison, de l'« alibi »<sup>48</sup> des livres d'histoire naturelle qui se succèdent et qui se vendent. On croirait qu'ils démobilisent l'historien, qui découvre aussi dans les bras d'une jeune épouse les ressources, jusque là insoupçonnées, de l'amour. Mais il ne faudrait pas oublier que l'Histoire de France se poursuit et s'achève, avec les temps forts de la Renaissance, de la Réforme, de la révocation de l'Édit de Nantes et de la guerre des Camisards. La Sorcière est aussi un chef-d'œuvre historique, et Nos Fils tient en partie les promesses du projet d'éducation populaire de 1848. Si Michelet explore des espaces inconnus, il ne trahit pas sa patrie, le Paris des journées révolutionnaires. Il se soucie toujours de la religion qui pourrait assurer à l'illumination de 1789 un avenir durable. Il finit par écrire une Bible de l'humanité.

Toutefois il se montre moins à l'aise comme dogmaticien que comme narrateur de la Révélation moderne. Il élabore le plus souvent une idéologie de type humanitaire, dont il emprunte les éléments à la philosophie des Lumières, plutôt qu'il ne les dégage d'un véritable

examen du mystère de la Révolution. Dans Le Peuple, dans les cours, l'exposé cesse soudain de prendre en considération la matérialité des faits. Il procède alors « par voie d'écart absolu », comme ce discours utopique que, lorsqu'il se conduit en historien, Michelet prétend s'interdire. Ce n'est pas la religion annoncée qui s'élabore, mais une utopie de plus. La conclusion de la Bible de l'humanité a beau nommer « la grande Église de Justice, qui, entre tant de peuples et d'âges, s'est perpétuée jusqu'à nous »<sup>49</sup>, elle ne la donne pas à voir, elle n'en montre ni n'en ouvre la porte.

Conscient de son insuffisance, même s'il ne la reconnaît pas publiquement, Michelet songe un moment, celui du Banquet, à s'appuyer sur les socialistes, notamment sur Babeuf, dont le rapproche le souvenir d'un père compromis avec les Égaux, et sur Fourier, qui l'a toujours fasciné. Il imagine une alliance entre l'« Église républicaine » et l'« Eglise socialiste », entre la mémoire de la Révolution française et la prophétie d'une société nouvelle, entre la tradition et le culte militant de la Justice. Il se persuade, en 1854, que l'heure est venue de cet œcuménisme-là.

« La République, constate-t-il, frappée aujourd'hui et gisante, a senti qu'en ses résurrections futures elle passerait toujours, éphémère, si elle se contentait d'écrire et de promulguer le droit, si elle ne le faisait germer dans une racine vivante... Et le Socialisme a compris, par ses martyrs, ce que n'avaient pu comprendre ces grands utopistes dans leurs rêves d'harmonie absolue : que, quels que puissent être les destins de l'humanité, son harmonie supposera toujours une pièce première, essentielle, où tout porte, de la terre aux cieux : le devoir, le désintéressement, le sacrifice. Ceci, c'est la pièce d'or, c'est la médaille éternelle que la Révolution a déposée dans les fondements du monde nouveau » 50.

Si Michelet se montre incapable de préciser davantage le fondement et le contenu dogmatique de cette Sainte Alliance de la démocratie, il lui propose, à tout le moins, une liturgie. Plus encore qu'au banquet de Platon, c'est à la Cène qu'elle renvoie. Puisque décidément «nul livre n'a encore reçu le nouveau symbole»51 de la foi, il faut préférer le geste à la littérature. Ce sera celui de l'offrande et du partage, à table ouverte. Curieuse communion, où le modèle de la fête populaire conçu par Rousseau dans la Lettre sur les spectacles se superpose à celui de l'Eucharistie : « Que le peuple y communie de lui-même, de son cœur, v voie sa propre hostie!»<sup>52</sup> L'humanisme, l'idolâtrie humaniste, semble avoir ici le dernier mot. Pourtant le maître de cérémonie s'avise tout à coup que le Dieu de ce Banquet où tous les hommes sont conviés comme des frères pourrait se confondre avec celui de l'Évangile, qui se nomme Père. C'est lui qu'il propose aux convives de prier ensemble selon la formule enseignée par le Christ : « Que votre volonté soit faite ! Voilà la prière moderne, l'harmonisation de l'homme à Dieu-Dieu, nous entendons ici nommer Dieu le Père. Il est nécessaire de le dire, car aujourd'hui qui donc, hormis nous peut-être, se soucie de lui ?»53

Souci sincère, ardent, émouvant, mais fugitif, le « théologien peuple » ne fait qu'entrevoir la possibilité d'éclairer par la Révélation du Nouveau (ou de l'Ancien) Testament celle que les révolutionnaires français auraient reçue à leur tour. Le Dieu de la religion dont se réclame Michelet reste obstinément impersonnel et muet. La « volonté générale » à l'œuvre dans la Révolution n'admet d'autre culte que rendu à son unanimité. A la différence du peuple d'Israël ou de la communion universelle des saints, le « peuple » du 14 juillet n'est allié qu'à luimême. L'Église, républicaine ou socialiste, du Banquet ne fait que sanctifier audacieusement la République, la res publica ou la société. Elle refuse à son Dieu la transcendance et l'existence personnelle du Seigneur de la Bible. Mais elle abandonne aussi aux metteurs en scène des fêtes de la Révolution l'abstraction de l'Etre Suprême. Elle tente de perpétuer, en face de « la Révolution classique de Rousseau et de Robespierre », l'autre, dont Michelet est le fils, « la Révolution romantique qui mugit, confuse, hors des murs, comme une voix de l'Océan »<sup>54</sup>.

(Université de Clermont-Ferrand)

#### Notes

```
(1) Vigny, Servitude et grandeur militaires, X, « Conclusion ».
(2) Sainte-Beuve, Jouffroy, I, Premiers lundis, Pléiade, Oeuvres, t. I, p. 416.
(3) Histoire romaine, III, 6, O.C., t. II, p. 621.
(4) Introduction à l'histoire universelle, O.C., t. II, p. 256.
(5) Ouvr. cit., p. 254.
(6) Mémoires de Luther, préface, O.C., t. III, p. 239.
(7) Histoire de France, 1. X, ch. 3, texte de 1841, O.C., t. VI, p. 106 et 662.
(8) Journal du 5 août 1843, t. I, p. 516-517.
(9) Journal du 4 avril 1842, t. I, p. 389-390.
(10) Histoire de la Révolution, « Introduction », Pléiade, t. I, p. 59.
(11) Ouvr. cit., II, 5, t. I, p. 217.
(12) Ouvr. cit., « Introduction », t. I, p. 21. Première phase de l'ouvrage.
(13) Ouvr. cit., I, 1, t. I, p. 77.
(14) Ouvr. cit., I, 2, t. I, p. 88.
(15) Ouvr. cit., I, 1, t. I, p. 145.
(16) Ouvr. cit., II, 9, t. I, p. 277.
(17) Cité par G. Monod, La Vie et la pensée de Jules Michelet, t.II, p. 188.
(18) L'Etudiant, réédité par G. Picon, Le Seuil, 1968, p. 129.
(19) Surnom donné à Michelet par son jeune ami Eugène Noël.
(20) Roland Barthes, Michelet, Le Seuil, réimpression de 1974, p. 12.
(21) Lamartine, Histoire des Girondins, I, 6.
(22) E. Quinet, Le Christianisme et la Révolution, cinquième leçon, p. 83.
(23) Histoire de la Révolution, « Introduction », t. I, p. 25. (24) Ouvr. cit., III, 1, t. I, p. 404.
(25) Ouvr. cit., X, 1, t. II, p. 353.
(26) Ibid.
(27) Ouvr. cit., VIII, 1, t. II, p. 10. (28) Ouvr. cit., IV, 1, t. I, p. 430.
(29) Ouvr. cit., ibid., p. 428. Voir, dans la préface de 1847, la première évocation
de la Fête de la Fédération, qui se tint dans le « vide » du Champ de Mars : « Le
```

héros, n'est-ce pas celui qui fonda le pont d'Iéna ?... Non, il y a ici quelqu'un de plus grand que celui-là, de plus puissant, de plus vivant, qui remplit cette immensité. Quel Dieu ? On n'en sait rien ... Ici réside un Dieu ». T. I, p. 1.

- (30) Ouvr. cit., III, 11, t. I, p. 404. (31) Ouvr. cit., IV, 1, t. I, p. 428.
- (32) Ouvr. cit., « Préface de 1847 », t. I, p. 1.
- (33) Ouvr. cit., Ibid., p. 8.
- (34) L'Étudiant, leçon du 23 décembre 1847, p. 45. Voir encore la leçon du 6 janvier 1848, p. 104-105.
- (35) Histoire de la Révolution, préface de 1868, t. I, p. 13.
- (36) Ouvr. cit., III: « De la méthode et de l'esprit de ce livre », t. I, p. 283.
- (37) Ouvr. cit., III, 11, t. I, p. 412.
- (38) L'Étudiant, leçon du 17 février 1848, p. 167.
- (39) Histoire de la Révolution, XIV, 1, t. II, p. 781.
- (40) Ouvr. cit., III, « De la méthode et de l'esprit de ce livre », t. I, p. 299.
- (41) Ouvr. cit., II, 4, t. I, p. 205-206.
- (42) Ouvr. cit., XIV, 1, t. II, p. 781. (43) Ouvr. cit., XIV, 3, t. II, p. 804, note. (44) Ouvr.cit., XVIII, 1, t. II, p. 972.
- (45) Ouvr. cit., IV, 1, t. I, p. 430.
- (46) D'après Le Banquet, III, 5, O.C., t. XVI, p. 635.
- (47) Lettre citée dans La Voie Royale, IV, 1, éd. Flammarion, p. 373.
- (48) L'expression est de Linda Orr, dont il faut lire le beau livre : Jules Michelet -Nature, History and Language, Cornell University Press, 1976.
- (49) Bible de l'humanité, Chamerot, 1864, « Conclusion », p. 486.
- (50) Le Banquet, III, 8, O.C., t. XVI, p. 644-645.
- (51) Ouvr. cit., III, 6, p. 640.
- (52) Ouvr. cit., III, 6, p. 638.
- (53) Ouvr. cit., Calmann-Lévy, éd. de 1879, « Conclusion », p. 284. Ce passage ne correspond apparemment à aucun des manuscrits utilisés par Eric Fauquet dans l'établissement du texte des Oeuvres Complètes.
- (54) Histoire de la Révolution, XI, 1, t. II, p. 566.