

**ÉGALITARISME
JACOBIN
ET
DROITS DE L'HOMME**

DU MÊME AUTEUR

Saint-Just, sa politique et ses missions, avant-propos d'Albert Soboul, Paris, Bibliothèque Nationale, 1976.

Anthony Gross, ouvrage collectif sur la vie et l'œuvre du père, peintre-graveur, 1905-1984, avec Mary Gross, S. Carter, D. Curtis, R. Morphet, G. Reynolds et A. Weight, Aldershot, Scolar Press, 1992.

Fair Shares for All : Jacobin Egalitarianism in Practice, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1997.

Égalitarisme jacobin et droits de l'homme (1793-1794) : la Grande Famille et la Terreur, Paris, Arcantères, 2000.

Héros et martyrs de l'État de droit : France, Pologne, Russie, 1789 à 1831. Essai d'histoire comparée, livre numérique, Adobe Digital Editions, 2011.

JEAN-PIERRE GROSS

**ÉGALITARISME
JACOBIN
ET
DROITS DE L'HOMME**

ÉDITIONS KIMÉ
2, impasse des Peintres
PARIS II^e



© Éditions Kimé, Paris, 2016.

ISBN 978-2-84174-762-7

<http://www.editionskime.fr>



REMERCIEMENTS

Ce livre est l'aboutissement de vingt-cinq ans de recherches consacrées au libéralisme égalitaire et à l'économie sociale de marché, qui ont connu un début d'application pendant la Révolution française. Je tiens à rendre hommage ici à Joanna Innes de la société *Past and Present* qui m'a incité à développer mes réflexions sur l'impôt progressif et la répartition des richesses en privilégiant la notion combien anglaise de *fairness* associée au vocable combien français d'*égalité*. En France notamment, grâce aux conseils de Alain Gresh, Florence Gauthier et Américo Nunés da Silva, j'ai pris en ligne de compte les enjeux d'un égalitarisme soucieux du respect des droits de l'homme, enjeux qui demeurent aujourd'hui d'une grande actualité dans nos sociétés mondialisées vouées au néolibéralisme. Aussi suis-je particulièrement redevable à Marc Belissa et Yannick Bosc, qui ont proposé aux Éditions Kimé de publier le présent ouvrage dans la collection du séminaire « L'Esprit des Lumières et de la Révolution ».

J'y examine les origines et la genèse de la doctrine économique jacobine, ainsi que le soubassement éthique de cette doctrine, issue du libéralisme égalitaire des Lumières que Simone Meyssonier a eu le grand mérite d'approfondir. J'y souligne le rôle central joué dans cette mouvance par des penseurs de marque de la période prérévolutionnaire, tels que Linguet, Necker et Mably (signalons l'apport du colloque Mably organisé en 1991 par Florence Gauthier, Jacques Guilhaumou et le regretté Guy-Robert Ikni). Le chapitre que je consacre à la Terreur tente de faire le point d'une politique montagnarde consistant non à imposer l'égalité par la force, mais à réduire les inégalités, et d'éviter ainsi l'assimilation systématique et abusive d'égalitarisme et de terrorisme. Dans cette même optique, il convient d'évoquer le colloque que Jean Ehrard a organisé à Riom en 1995 sur le représentant Gilbert Romme, dont l'action fut empreinte de modération. Enfin, précisons que mon ouvrage est tributaire des idées de John Rawls sur la justice (« *justice as fairness* ») et de Amartya Sen sur le tiers monde (la pauvreté consistant à être « privé de liberté »).



INTRODUCTION

« Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité* »

(ROUSSEAU, *Du contrat social*, II, chap. xi)

« La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui »

(Article VI de la Déclaration des droits de l'homme de 1793)¹

Affirmer l'idéal égalitaire des jacobins va de soi. Disciples de Rousseau, ils s'appliquèrent à éradiquer les inégalités héritées de l'Ancien Régime : si 1789 avait consacré l'égalité devant la loi, 1793 devait inaugurer l'ère de l'égalité *réelle*. Mais on oublie trop souvent que Rousseau, dans son projet politique, avait aussi privilégié la liberté comme « fin de tout système de législation », et que le jacobinisme, qui s'en est inspiré, s'est voulu une idéologie libérale. Cette double revendication relève du paradoxe. Liberté et égalité ne sont-elles pas *a priori* incompatibles ? Est-il possible de maximiser l'une et l'autre simultanément ? Cette incompatibilité foncière ne serait-elle pas à l'origine de la succession de crises politiques que le jacobinisme a dû traverser ? Comme le souligne le philosophe Jean Baechler, plus il y a de liberté, plus l'inégalité tend vers des limites qui ne sont pas corrigées spontanément ; réciproquement, si l'on essaie de pousser l'égalité, on est obligé d'empiéter sur les libertés des acteurs, puisqu'on est amené à redistribuer du pouvoir, des richesses ou du prestige. Cette « contradiction très profonde, affirme Baechler, est sans solution ».² C'est sans doute la raison pour laquelle Montesquieu, confronté dans son œuvre à la même problématique, et favorable à un minimum d'ingérence, a décidé au bout du compte

de donner la priorité à la liberté, celle-ci étant à ses yeux plus désirable que l'égalité, et l'inégalité lui paraissant un moindre mal que le despotisme.

Choisir de traiter du jacobinisme et des droits de l'homme peut donc paraître une gageure, d'autant plus qu'à ce dilemme intellectuel s'ajoute la réalité historique de la Terreur. Les auteurs modernes ne nous ont-ils pas appris que celle-ci fut non seulement un régime répressif imposé par les circonstances (invasion, guerre civile, état d'urgence) et entraînant une nécessaire restriction des libertés, mais une idéologie égalitaire visant la régénération morale, et l'uniformité, de la société ? Ainsi Luc Ferry et Alain Renaut condamnent le jacobinisme pour sa vision volontariste et éthique des droits de l'homme, le risque inhérent à une telle vision étant celui, « historiquement vérifiable », de la Terreur.³ Bronislaw Baczko découvre le prolongement de celle-ci dans la pédagogie jacobine, visant à former un « homme nouveau » dont elle seule détiendrait le modèle normatif.⁴ François Furet et Mona Ozouf, pour leur part, estiment que le consentement à la contrainte fut dans la Convention la vraie ligne de clivage : en voulant imposer l'égalité aux riches et « les forcer à être honnêtes », Robespierre et les siens inauguraient l'ère totalitaire, le culte de la violence n'attendant plus que « la greffe bolchevik » pour devenir au ^{XX}^e siècle nécessité révolutionnaire.⁵

Certes, la complaisance des historiens de gauche a favorisé cette perception d'une inexorable continuité historique. Albert Mathiez ne voyait-il pas en Robespierre le complice de Babeuf, à un moment où ce dernier était revendiqué comme ancêtre attitré de la révolution prolétarienne ? Écrivant en 1928, à l'époque de la *dékoulakisation* en URSS, Mathiez présentait la réforme agraire des jacobins français de l'an II comme une vaste tentative d'expropriation d'une classe au profit d'une autre.⁶ Certes, Georges Lefebvre s'est rangé contre cette interprétation, car il estimait que les Montagnards, bourgeois, acquis à la liberté économique, s'étaient vus pris dans l'engrenage du terrorisme économique à leur corps défendant : après avoir cédé à la pression de la rue au printemps de 1793, « leur répugnance persista » et face au maximum, « le Comité [de salut public] et la Convention, désespérément accrochés aux principes de l'économie libérale, ne reculaient que pas à pas ». Avis partagé par Albert Soboul, qui écrivait que « les Montagnards étaient à ce point attachés à la liberté économique qu'il fallut l'ex-

trême péril de l'été 1793 et la poussée populaire qui s'ensuivit, pour qu'ils consentissent enfin à adopter, contraints et forcés, la loi du 29 septembre 1793 ». ⁷ Il n'en reste pas moins qu'à travers le prisme marxiste, les tiraillements du jacobinisme, son volontarisme comme ses velléités, sont assujettis à la dialectique de classe et apparaissent comme une préfiguration des comportements idéologiques des temps modernes.

De telles assimilations et les réserves qu'elles suscitent nous donnent à réfléchir. Elles révèlent une méprise quant à la nature de l'égalitarisme jacobin, façonné par les Lumières et empreint de l'individualisme de 1789 et de la logique des droits de l'homme. La Déclaration des droits de 1793, rédigée conjointement par Girondins et Montagnards (essentiellement par Condorcet et par Robespierre), proclame les droits naturels que sont « l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété » ⁸. Ces droits sont issus des thèses de John Locke, père du libéralisme moderne, qui définissait le droit de propriété comme englobant « la vie, la liberté, les biens », y compris la faculté d'accumuler les richesses et d'en jouir; mais qui affirmait aussi l'égalité naturelle et « le droit égal à la liberté » ⁹ impliquant, selon le principe de réciprocité, le devoir de respecter le droit de l'autre à la liberté. Comme le note Amartya Sen, économiste de la pauvreté et analyste de l'utilitarisme anglo-américain, ¹⁰ l'égalité est non seulement une caractéristique essentielle des conceptions libérales d'organisation sociale (liberté égale pour tous, considération égale pour tous), mais l'opposition entre liberté et égalité est factice et inexacte, la liberté étant parmi les champs d'application possibles de l'égalité et l'égalité parmi les schémas de distribution possibles de la liberté. ¹¹

En France, la Déclaration des droits de 1793, à l'inverse de celle de 1789, fait *précéder* la liberté par l'égalité, car un obstacle économique s'oppose au bonheur de tous: c'est celui de la pauvreté; et un seuil est postulé à partir duquel l'égalité des droits réciproques devient possible: c'est celui du minimum vital. Dans la mesure où être pauvre consiste non seulement à manquer de pain, mais surtout, comme le voudrait Amartya Sen, à « être privé de liberté », le bien-être équivaut à la faculté d'en jouir. Or, la Déclaration de 1793, à son article premier, qui décrit le but de la société comme étant « le bonheur commun », soutient que le gouvernement est institué pour « garantir à l'homme la jouissance » de ses droits. C'est le préalable social,

qui doit permettre aux plus démunis de franchir le seuil opérant des droits de l'homme et d'accéder, dans le langage de Robespierre, à la « pauvreté honorable ».¹²

La Déclaration jacobine, affichée dans les lieux publics pendant toute la durée de la Terreur, ne vise assurément ni le nivellement absolu, ni la communauté des biens. Elle s'inscrit dans le contexte d'une économie de marché précapitaliste fondée sur la propriété privée, et cherche à concilier liberté et égalité grâce au ciment de la fraternité : Robespierre n'est-il pas le premier, dès 1790, à demander que ces trois mots figurent ensemble sur les drapeaux des gardes nationales ?¹³ Projet de société qui se réclame d'une « famille de frères », où chacun trouve sa place, l'assurance d'être nourri, vêtu et logé, voire son lopin à cultiver, et où chacun est appelé à apporter, selon ses forces et ses capacités, une contribution par définition inégale au bien commun. Projet de justice distributive qui favorise l'équité, plutôt que la stricte égalité. Car l'équité ne conseille ni l'accaparement, ni la privation, mais le partage, les inégalités qui subsistent ne lésant personne et, conformément aux deux principes de justice proposés par le philosophe américain John Rawls,¹⁴ contribuant à terme au bonheur commun.

Un tel idéal a de solides antécédents philosophiques ancrés dans le siècle des Lumières, qu'il convient d'explorer plutôt que de s'adonner à des spéculations téléologiques. D'une part, se développe en France un égalitarisme à l'antique qui condamne le luxe et prône les lois somptuaires, dans la lignée des *Vies* de Plutarque et du *Télémaque* de Fénelon, et qui sera exploité par Montesquieu, Rousseau et Mably. Mais parallèlement, à la suite de Locke, les économistes français préclassiques du XVIII^e siècle élaborent à leur manière un projet humaniste libéral de cohésion sociale fondé sur l'égalité naturelle.¹⁵ Au développement de ce *libéralisme égalitaire* spécifiquement français, qui s'oppose tant au mercantilisme qu'à la tendance libérale classique débouchant sur le capitalisme, participent des esprits de marque, tels que Boisguilbert, Law, Melon, Vincent de Gournay et Véron de Forbonnais.

À quoi ressemblait ce « projet humaniste libéral de cohésion sociale » ? Ceux qui l'ont caressé voyaient dans l'économie une dialectique constante entre la recherche du profit et la nécessité du partage, entre l'intérêt privé d'enrichissement et l'intérêt collectif de justice sociale. Ils affirmaient le droit égal à la liberté et à la propriété, estimaient que la richesse provient

non de l'accumulation des biens, mais du travail utile des hommes, et imaginaient le processus des échanges marchands comme celui d'une chaîne solidaire des besoins réciproques. Ils mettaient en valeur l'apport essentiel des petits producteurs (paysans, artisans, ouvriers compagnons) à la multiplicité des transactions quotidiennes, la circulation permanente des biens et marchandises devant créer une croissance favorable à la prospérité du plus grand nombre (« l'effet multiplicateur » de Keynes avant la lettre).¹⁶ Ils reconnaissaient le droit du gouvernement d'intervenir dans des domaines circonscrits, tels que le commerce du blé, la monnaie, les taux d'intérêt, mais réclamaient surtout « liberté et protection »,¹⁷ celle d'un État régulateur qui veille à l'équilibre de la répartition et se porte garant des droits individuels, d'un État agissant comme « tuteur de la grande famille ». ¹⁸ La société bien policée voulue par ces libéraux est à égale distance du laisser-faire débridé et du dirigisme : modérément interventionniste, elle annonce plutôt une économie gérée de modèle keynésien.

Mais à celle-ci s'oppose à partir de 1758 le grand mouvement physiocratique en plein essor, qui privilégie l'enrichissement centré sur le capitalisme agraire, la libre concurrence, la suppression du corporatisme, une fiscalité sommaire. Dans l'histoire économique, l'engouement pour la thèse des physiocrates, relayée et partiellement appliquée par Turgot, aura pour effet d'eclipser celle des libéraux égalitaires. Ceux-ci font pourtant valoir qu'économie et morale ne sont pas antagonistes si l'on conçoit la richesse non pas comme paramètre quantitatif à maximiser, mais comme le fruit d'une harmonie économique et sociale.¹⁹ Face à un libéralisme de modèle classique axé sur la division du travail, la croissance industrielle et le capitalisme,²⁰ et qui prône la liberté absolue, c'est-à-dire la liberté du plus fort aux dépens du plus faible, s'érige une interprétation plus nuancée des rapports économiques qui admet l'individualisme, mais dans la réciprocité. Là où Turgot et Adam Smith s'intéressent surtout à la création des richesses,²¹ les libéraux égalitaires français s'intéressent aussi aux moyens d'en promouvoir la distribution. C'est ainsi que le chevalier de Jaucourt et le receveur-général Graslin militent en faveur de l'impôt progressif comme instrument de justice fiscale, et que Necker s'oppose à Turgot en 1775 dans la querelle sur la liberté du commerce des grains : ²² Necker interventionniste, défenseur des petits consommateurs et apôtre de « l'harmonie géné-

rale », précurseur à sa manière des jacobins. Retenons aussi le soubassement éthique d'une telle approche, le précepte chrétien de l'amour du prochain étant intimement liée à l'idée de réciprocité.

Les jacobins reprennent à leur compte les préoccupations économiques des Lumières. Entre Girondins et Montagnards, le fossé est moins profond qu'on l'a dit : ainsi, les uns et les autres, à quelques exceptions près, sont favorables à l'égalité des successions et à l'impôt progressif sur le revenu. Mais lors du grand débat de l'automne 1792 sur la libre circulation des grains, c'est l'affrontement. Face à Vergniaud et à Creuzé-Latouche, qui préconisent la « liberté illimitée », Robespierre vient défendre le « droit à l'existence ». Faisant écho à Rousseau, qui affirmait que dans l'état de nature « les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne », Robespierre souligne que la propriété ne peut jamais être en opposition avec la subsistance des hommes, celle-ci étant un droit « aussi sacré que la vie elle-même ». C'est affirmer, face à l'économie de marché, la thèse de l'*économie morale*, telle que l'a décrite l'historien anglais E. P. Thompson.²³ Thèse également défendue en 1792 par le jeune Saint-Just, qui a du mal à concilier les théories d'Adam Smith, selon lequel le libre jeu de l'intérêt serait le principal critère de l'action économique, avec le triste constat que « les hommes durs, qui ne vivent que pour eux », portent gravement atteinte à « l'harmonie sociale ».²⁴ Prise de position significative de la part de libéraux qui refusent de confondre *intérêt personnel* et *égoïsme*.

Mais si les jacobins s'opposent à l'accumulation immodérée des biens matériels, ce n'est pas pour revendiquer la loi agraire. Tout au long de sa carrière politique, Robespierre, champion des sans-culottes, a défendu le droit de propriété, surtout celui des petites gens, des travailleurs manuels, dont le « modique salaire » et les « petites épargnes » constituent des propriétés d'autant plus sacrées que « l'intérêt à la conservation de sa chose est proportionné à la modicité de sa fortune ».²⁵ Dans ce contexte précis, les préventions jacobines contre la montée des richesses et le grand capital n'excluent pas une conception de la propriété identique à celle de Locke et de Smith, mais à une condition près : que la liberté d'appropriation ne puisse s'exercer aux dépens de ceux qui en sont dépourvus. Robespierre n'affichait-il pas son libéralisme, et son humanisme, en affirmant que si tous les riches se comportaient comme les « économes de la société et comme les frères

du pauvre », on pourrait ne reconnaître « d'autre loi que la liberté la plus illimitée » ?²⁶

La conception robespierriste de la propriété des biens matériels, et notamment du fruit du travail progressivement épargné, est donc une conception éthique, qui trouve sa consécration dans le droit de propriété *légitime*, droit conçu pour le pauvre plutôt que pour le riche, et qui est borné par « l'obligation de respecter les droits d'autrui ».²⁷ Pierre angulaire de la doctrine jacobine, elle sera intégrée dans la version révisée de la Déclaration des droits de l'homme. Celle-ci définit la liberté comme étant « le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui : elle a pour principe la nature ; pour règle la justice ; pour sauvegarde la loi ; sa limite morale est dans cette maxime : *Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait* ».²⁸ Référence explicite à l'Évangile selon Saint Mathieu et Saint Luc ;²⁹ mais définition de la liberté fort proche de celle des utilitaristes anglais (Jeremy Bentham et John Stuart Mill), et qui se rattache au tronc commun de la moralité libérale, telle que la conçoit de nos jours Isaiah Berlin.³⁰

Mais quelle a été la pratique faite en l'an II de ce libéralisme jacobin de répartition, fondé sur l'économie morale et la réciprocité ? Si nous savons depuis longtemps que la violence révolutionnaire pendant la Terreur s'est surtout manifestée dans les zones directement affectées par la guerre civile et étrangère, le bilan reste à faire de la politique conduite dans les zones épargnées ou moins durement éprouvées. C'est l'un des objectifs de la grande enquête sur l'action des représentants en mission entreprise à l'Université de Paris-I, sous la houlette de Françoise Brunel et de Michel Biard.³¹ Mais d'ores et déjà, des études de terrain permettent d'affirmer que les représentants se distinguent majoritairement non par leur intolérance, mais par leur souci d'équité. Montagnards centristes, ou députés de la Plaine, parfois sympathisants de la Gironde proscrite, ils appliquent la Terreur avec modération (ainsi en Auxerrois, Marche, Limousin, Périgord, Angoumois, Agenais) et pratiquent la réconciliation, ex-nobles et fédéralistes repentis étant invités à réintégrer la famille républicaine à orientation pluraliste. Certes, la justice distributive est à l'ordre du jour, mais elle est mesurée : rationnement alimentaire ; réforme agraire sans expropriation, axée sur la propriété utile ; levée de taxes révolutionnaires à caractère progressif ; en-

seignement primaire pour garçons et filles ; formation ouvrière, vulgarisation agronomique ; ébauche de l'État-providence. Ce programme, mis en œuvre dans différentes localités, visait à créer une démocratie de petits propriétaires et de travailleurs indépendants, où règneraient l'égalité des droits et l'égalité des chances (même au féminin !). Sans doute fut-il d'application inégale et de durée limitée ; mais il laissa dans la mémoire collective des contrées où il fut amorcé, tels les pays du Sud-Ouest, où s'est concentrée notre étude, une résonance qui se prolongea au long du XIX^e siècle.

Jean Jaurès, originaire de ce coin de France, reprochait cependant aux jacobins d'avoir voulu faire vivre le peuple français « à bon marché ». À ses yeux, l'idéal spartiate de Robespierre excluait à la fois le communisme et la richesse, celle-ci étant tolérée en fait comme « une fâcheuse nécessité ». Jaurès repoussait cette vue pessimiste des rapports économiques : le travail toujours assuré, si seulement on est tempérant ! Il récusait la notion de *pauvreté honorable*, et celle de l'égalité morale qui la sous-tend, comme destinées à perpétuer l'inégalité sociale en flattant la fierté du pauvre et la complaisance du riche ; le problème social étant ainsi « singulièrement allégé ». ³² Plus perspicace à cet égard que Mathiez, il flairait chez les jacobins un sérieux manque de fibre socialiste.

Mais que visait Jaurès au juste ? Face à l'essor du capitalisme, ne nourrissait-il pas le dessein (en 1896) de « changer la forme même, la nature même de la propriété » ? ³³ Or, Robespierre et ses amis avaient renoncé sans équivoque à la communauté des biens, qui était à leurs yeux une *chimère* préjudiciable aux libertés individuelles : « comme s'il était un seul homme doué de quelque industrie dont l'intérêt ne fût contrarié par ce projet extravagant ». Aussi préconisaient-ils une « révolution du pauvre, douce et paisible, révolution qui s'opère sans alarmer la propriété et sans offenser la justice ». ³⁴

L'idéal jacobin, débarrassé de sa gangue, apparaît ainsi fidèle à lui-même : à la fois consécration de l'individualisme bourgeois, critiqué par Marx, ³⁵ mais prôné par Tocqueville, et validation du préalable social, critiqué par Tocqueville, ³⁶ mais prôné par Jaurès : seul l'*amalgame* de ces deux conditions pouvant assurer le bonheur de la société. Depuis le bicentenaire, nombre d'historiens, de part et d'autre de l'Atlantique, commencent à remettre en cause une lecture du jacobinisme qui se plaît à y détecter une dan-

Introduction

17

gereuse utopie, un absolutisme latent ou une fuite en avant totalitariste, au détriment de ses réalisations démocratiques et égalitaires.³⁷ Ils y découvrent un projet de société fondé sur la justice et la réciprocité, une « grande famille » où les droits de l'homme sont à l'honneur, le droit à l'existence au même titre que le droit à l'épanouissement, et où l'esprit de partage l'emporte sur les antagonismes de classe. Les pages qui suivent ont pour objet non seulement de démontrer que ce projet a bel et bien existé, mais d'en décrire la genèse et de voir comment il a été mis à l'essai, ponctuellement, là où les circonstances l'ont permis. Si les résultats enregistrés furent peu marquants, et presque toujours éphémères, ils ont néanmoins valeur d'exemple et méritent toute notre attention.

NOTES

¹ J.-J. ROUSSEAU, 'Des divers systèmes de législation', «Du contrat social», *Œuvres complètes*, éd. J. FABRE et M. LAUNAY, 3 t., Paris, 1971, II, p. 538 ; L. JAUME, *Les Déclarations des droits de l'homme (du débat de 1789-1793 au préambule de 1948)*, Paris, 1989, p. 300.

² J. BAECHLER, *Démocraties*, Paris, 1985, et entrevue parue dans *Le Monde* du 4 octobre 1985, p. 17 ; J. BAECHLER, « De quelques contradictions du libéralisme (I) », *Contrepoints et commentaires*, Paris, 1996, pp. 102-3.

³ L. FERRY et A. RENAUT, *Philosophie politique 3 : des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, 1985, p. 37.

⁴ B. BACZKO, *Job, mon ami : promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, 1997, pp. 351-3.

⁵ F. FURET et M. OZOUF, articles « Terreur » et « Égalité », *Dictionnaire critique de la Révolution française*, 2^e éd., 4 t., Paris, 1992, I, *Événements*, pp. 293-314, et IV, *Idées*, pp. 139-63.

⁶ A. MATHIEZ, « Robespierre et Pierre Dolivier, curé de Mauchamp », et « Babeuf et Robespierre », dans *Études sur Robespierre (1758-1794)*, Paris, 1973, pp. 116, 237 ; A. MATHIEZ, « La Terreur, instrument de la politique sociale des Robespierriéristes », *Girondins et Montagnards*, Paris, 1988, pp. 109-38.

⁷ G. LEFEBVRE, *La Révolution française*, 3^e éd., Paris, 1963, pp. 344, 367 ; sur Mathiez et les décrets de ventôse, G. LEFEBVRE, *Questions agraires au temps de la Terreur*, 2^e éd., Paris, 1954, p. 57 ; A. SOBOUL, introduction aux *Discours et Rapports* de Saint-Just, 2^e éd., Paris, 1970, p. 86.

⁸ Déclaration des droits de 1793, dans L. JAUME, *Les Déclarations des droits de l'homme, 1789-1793-1848-1946*, Paris, 1989, pp. 299-303.

⁹ J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, publ. W. S. CARPENTER, Londres et New York, 1975, pp. 117-180.

¹⁰ A. SEN, *Inequality Reexamined*, New York et Oxford, 1992, pp. 13-21, 110, 152 ; cf. A. SEN et B. WILLIAMS, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 1982, pp. 1-21.

¹¹ C'est dans ce sens qu'il faut interpréter la célèbre formule que Jeremy Bentham ajoutera en 1823 à son *Introduction to Principles of Morals and Legislation* (1780-1789) : « le principe du plus grand bonheur du plus grand nombre, chacun comptant de manière égale ».

¹² Discours des 21 avril 1791 et 24 avril 1793, *Œuvres de Maximilien Robespierre*, éd. M. BOULOISEAU *et al.*, 10 t., Paris, Nancy et Gap, 1910-67, VII, p. 165, et IX, p. 459.

¹³ Intervention de Robespierre du 5 décembre 1790, *Œuvres*, VI, p. 643.

¹⁴ J. RAWLS, « Justice as Fairness », *Philosophical Review*, New York, 67, avril 1958, pp. 164-94 ; J. RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. C. AUDARD, Paris, 1987, p. 91, et *Libéralisme politique*, trad. C. AUDARD, Paris, 1995, pp. 29-30.

¹⁵ Voir à ce sujet : S. MEYSSONNIER, *La balance et l'horloge : la genèse de la pensée libérale en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1989.

¹⁶ MEYSSONNIER, *La balance et l'horloge*, pp. 149-57.

¹⁷ « De tout temps, selon Vincent de Gournay, le vœu de commerce chez toutes les nations a été renfermé dans ces deux mots : *liberté et protection* » : A. R. J. TURGOT, « Eloge de Vincent de Gournay », *Œuvres de Turgot*, éd. G. Schelle, 3 t., Paris, 1913-19, I, pp. 595-623.

¹⁸ Fr. VÉRON de FORBONNAIS, *Elémens de commerce*, 2 t., Leyde-Paris, 1754, I, p. 181 ; MEYSSONNIER, *La balance et l'horloge*, p. 224.

¹⁹ Cette prise de conscience est particulièrement apparente dans les écrits de Sénac de Meilhan et de Véron de Forbonnais : J.-Y. GRENIER, « De la richesse à la valeur : les métamorphoses d'une notion au XVIII^e siècle », dans *Être riche au siècle de Voltaire*, publ. par J. BERCHTOLD et M. PORRET, Genève, 1996, p. 26.

²⁰ TURGOT, « Réflexions sur la formation et la distribution des richesses » (1766), publ. S. DUPONT de NEMOURS, *Ephémérides du citoyen*, XI et XII (1769) et I (1770), in *Œuvres*, II, pp. 534-60 ; et « Valeur et monnaie » (1769), article composé pour le *Dictionnaire de commerce* de l'abbé MORELLET : MEYSSONNIER, *La balance et l'horloge*, pp. 309, 325-31, 333-8.

²¹ Avec la physiocratie, écrit Catherine Larrère, « l'économie se fait science des richesses », sa nouveauté consistant à « passer du minimum de la conservation de l'existence au maximum de la jouissance, dont l'économie fournit la science », et ce grâce au « gouvernement le plus avantageux au genre humain » (Dupont de Nemours) : C. LARRÈRE, *L'Invention de l'économie au XVIII^e siècle : du droit naturel à la physiocratie*, Paris, 1992., pp. 9-13, 186-95.

²² L. de JAUCOURT, « Impôt » (1765), *Encyclopédie*, VIII, pp. 601-4 ; J.-J.-L. GRASLIN, *Essai analytique sur la richesse et sur l'impôt, où l'on réfute la nouvelle doctrine économique* (Londres, 1767), éd. A. DUBOIS, Paris, 1911 ; J. NECKER, *Sur la législation et le commerce des grains*, Paris, 1775.

²³ E. P. THOMPSON, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past and Present*, 50, février 1971, pp. 76-136.

²⁴ L. A. de SAINT-JUST, discours sur les subsistances, 29 novembre 1792, A. SOBOUL, *Saint-Just : Discours et Rapports*, 2e éd., Paris, 1970, pp. 73-85. ; et M. ROBESPIERRE, discours du 2 décembre 1792, *Œuvres complètes*, v. note 12, pp. 109-20.

²⁵ ROBESPIERRE, discours des 20 avril et 11 août 1791, *Œuvres*, VII, pp.158-74, 617-31.

²⁶ Discours du 2 décembre 1792.

²⁷ Articles 7 et 8 du projet de ROBESPIERRE, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Jacobins, Paris, 21 avril 1793), et discours sur la propriété du 24 avril 1793, *Œuvres*, IX, pp. 459-71.

²⁸ Article VI de la Déclaration du 24 juin 1793, JAUME, *Les déclarations*, p. 300.

²⁹ S. MATHIEU, VII. 12 ; S. LUC, VI. 31.

³⁰ J. S. MILL, *Utilitarianism* (*Fraser's Magazine*, LXIV, n° 382-4, octobre-décembre 1861), 3e édition, Londres, 1864, pp. 24-5 ; et I. BERLIN, « Two Concepts of Liberty » (1958), in *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969, p. 125 ; voir chapitre 2, note 78, et notre conclusion.

³¹ M. BIARD, « Une enquête nationale : les représentants en mission et l'acculturation politique », *Bulletin d'Histoire de la Révolution française, années 1994-1995*, Paris, 1995, pp. 101-106 ; « Les pouvoirs des représentants en mission (1793-1795) », *Annales hist. Révol. fr.*, 311 (janvier-mars 1998), pp. 3-24 ; et *Missionnaires de la République*, Paris, 2002.

³² J. JAURES, *Histoire socialiste de la Révolution française*, publ. A. SOBOUL, 6 t., Paris, 1969-86, II, pp. 414-422 et VI, p. 427-432.

³³ Discours de Jaurès du 21 mars 1896, cité par L. SURET, *Théorie de l'impôt progressif*, Paris, 1910, pp. 512-513.

³⁴ ROBESPIERRE, *Le Défenseur de la Constitution*, n° 4, 7 juin 1792, et Plan d'éducation de Michel LEPELETIER, présenté à la Convention par Robespierre le 13 juillet 1793, *Œuvres*, IV, pp. xvi-xvii, et X, pp. 10-42.

³⁵ La critique marxiste des droits de l'homme, comme manifestation de la révolution bourgeoise, fait valoir que les *citoyens* libres et égaux en droit sont en tant qu'*hommes* à la merci du libre jeu des forces du marché : J. HABERMAS, *Theorie und Praxis : sozialphilosophische*

Studien, Neuwied et Berlin, 1963, p. 133 ; FERRY et RENAUT, *Philosophie politique 3*, p. 125.

³⁶Tocqueville en 1848 a donné de la doctrine libérale sur les droits de l'homme une définition en tous points contraire à la thèse socialiste : voir F. A. HAYEK, *The Fatal Conceit : the Errors of Socialism*, éd. W. W. BARTLEY III (Londres, 1988).

³⁷Voir : I. WOŁOCH, « The Contraction and Expansion of Democratic Space during the Period of the Terror », in K. M. BAKER et C. LUCAS, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, 4 t. (Oxford, 1987-94), IV (éd. K. M. BAKER), *The Terror*, p. 309 ; FI. GAUTHIER, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution, 1789-1795-1802*, Paris, PUF, 1992 ; L. HUNT, « Male Virtue and Republican Motherhood », in BAKER, *The Terror*, pp. 204-7.