

LES JANSENISTES JUGES DE JEAN-JACQUES

par Monique COTTRET

A première vue quel rapport peut-on déceler entre les partisans de la grâce efficace et le chantre de la bonté naturelle de l'homme ? Rousseau fait partie, pour ses contemporains jansénistes, du clan encyclopédique ; son œuvre recèle tous les caractères d'un néo-pélagianisme honni (1). Jean-Jacques de son côté a lu les jansénistes beaucoup plus qu'il ne veut bien l'avouer (2), mais il leur réserve un traitement mêlé d'humour, de sarcasme, voire de franche hostilité — ils deviennent de « méprisables insectes » dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* (3)... Pourtant autour des années 1780 s'opère une « rencontre » (4) entre ces systèmes, ces ensembles, je serais tentée de dire ces nébuleuses de pensée. Car la principale difficulté de cette approche doit être d'emblée soulignée : le rousseauisme atteint tout un chacun dans cette période — nul n'est épargné — et, du côté janséniste, il y a éclatement, pluralité, diversité. Les jansénistes ont lu Jean-Jacques, nous le prouverons sans peine. Faut-il y voir les marques de l'air du temps ? Doit-on affirmer, sur le mode restrictif, même les jansénistes ont lu Rousseau ? Peut-on au contraire envisager une imprégnation plus fondamentale ? Cette deuxième hypothèse relève du défi ; c'est bien évidemment celle que je vais défendre ici.

I. Une pensée apprivoisée : les jansénistes à la découverte de Rousseau :

1) *Unanimité et diversité*

La rencontre de Rousseau et des jansénistes est tardive. Deux grands combats mobilisent les jansénistes du XVIII^e siècle.

cle et déterminent leur action : la résistance à la *Bulle Unigenitus* et l'expulsion des jésuites. Tout se passe comme si la défaite de la Société de Jésus laissait désarmés leurs adversaires augustiniens, surpris d'un si facile succès. Pendant des années, les *Nouvelles ecclésiastiques* ne semblent pas croire à leur victoire et réinterprètent le présent à la lumière des anciens critères : partout des « pélagiens », des « molinistes », d'« ex-jésuites ». La revanche, le complot, le retour des disciples de saint Ignace sont maintes fois signalés comme imminents. Le coup d'Etat Maupeou est analysé comme une « conspiration jésuitique ». Or les premières références empruntées à Rousseau par les jansénistes apparaissent dans ce contexte. Les canonistes jansénistes utilisent alors le terme de « contrat social » ; bien entendu, l'expression existe avant Rousseau, mais il est difficile d'imaginer que quelques années après le scandale de l'*Emile* et du *Contrat social* (1762) nos auteurs puissent l'employer sans penser à Rousseau.

Ces surprenantes analogies entre les jansénistes et les théoriciens semi-pélagiens du droit naturel n'ont pas échappé aux contemporains. Jean Pey, partisan de l'absolutisme monarchique, les a relevées dès 1781 (5). Jean Pey se situe dans la tradition qui calque l'autorité monarchique sur l'autorité paternelle. Dieu précède le droit ; tout relève de « l'ordre de la Providence qui fonde le droit naturel ». Pey défend avec conviction les principes de Bossuet et de Filmer. Les rois sont au-dessus des lois et des hommes. La hiérarchie sociale, les intermédiaires nécessaires, la représentation traditionnelle des différents corps de l'Etat constituent un modèle voulu par Dieu, immuable et sacré. Il pourfend, armé de cette logique, et Rousseau et les jansénistes. Il faut, affirme-t-il, se défier des terribles excès de la liberté et prendre garde aux funestes conséquences de « la volonté générale » chère à Rousseau. Mais il faut également combattre l'idée janséniste selon laquelle la puissance ecclésiastique appartient au corps des fidèles.

Les jansénistes qui pour résister à Rome se réfugient derrière une « nécessaire unanimité » brandissent un vain fantôme et au fond raisonnent comme Rousseau. Ils sont, selon notre auteur, hérétiques pour l'Eglise, et tout aussi pervers pour l'Etat que le philosophe genevois : « C'est ainsi que l'hérésie, prétendant établir l'unité dans le gouvernement, introduit partout

le germe de la division et de la révolte... Ici elle allègue au contraire l'unité de l'Eglise, pour en inférer que tous les fidèles comme membres d'un même corps participent à la puissance ecclésiastique, et par là encore elle divise l'Eglise... Le même système de propriété, après avoir divisé l'Eglise, divisera aussi la monarchie. » Autrement dit, toutes les hérésies se confondent : ce raisonnement par amalgame n'est pas nouveau, mais Jean Pey voit très bien par contre comment la démocratie dans l'Eglise entraîne presque nécessairement la démocratie dans l'Etat. Le « germe » de la division introduit celui de la démocratie ; ceux qui élaborent des fictions juridiques et invoquent le spectre de la loi sapent en réalité la seule autorité légitime, celle du souverain, unique recours et seul salut du peuple. Faisant feu de tout bois, Jean Pey condamne les jansénistes au nom de l'autorité de Bossuet et trouve dans les *Lettres de la montagne* de Rousseau les preuves de l'intolérance protestante qui justifient la poursuite des persécutions au sein du royaume.

Mais l'analogie notée par Jean Pey est-elle recevable ? Peut-on pousser aussi loin la comparaison entre la volonté générale et le nécessaire consentement unanime ? « La volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique » (*Du contrat social*, livre II, chap. 14) : pour Rousseau théoricien politique une entité abstraite, « le peuple », ne peut errer ; la bonté du peuple succède au paradigme de la « bonté du roi », redoutable continuité d'une norme infranchissable et absolue dont on aperçoit aisément les dérives totalitaires. La « nécessaire unanimité » janséniste sert au contraire à défendre les intérêts du « petit nombre » des « amis de la vérité » contre le gros troupeau qui se complaît dans les facilités, les compromis et les trahisons. En apparence le fonctionnement de l'argument ne relève pas de la même logique et réussit au contraire, en valorisant un organicisme total, à ménager un espace de liberté. Mais c'est peut-être à ce niveau que les jansénistes retrouvent des accents rousseauistes, non pas ceux de l'austère penseur politique, mais les élans passionnés d'un individu isolé qui réclame le droit de vivre selon sa conscience. Pour les « amis de la vérité » comme pour celui qui a adopté comme devise « *Vitam impendere vero* », quel crédit accorder à une quelconque majorité ? L'irrécusable bon droit de la volonté générale comme l'infailibilité du seul corps de l'Eglise ne seraient que des

recours, des moyens de défense contre le poids écrasant des normes dominantes en un temps où l'on n'arrive pas à penser la diversité. L'unanimisme impraticable préconisé par les jansénistes éclaire d'un nouveau jour les ressorts complexes de la volonté générale rousseauiste. L'axiome d'une justice transcendante qui conduit les peuples ne serait-il qu'un alibi ? Les oscillations permanentes de Jean-Jacques entre la métaphysique et le positivisme social autorisent-elles une interprétation aussi réductrice ? Nous ne trancherons pas ; mais force est de constater que lorsque les hommes adoptent et adaptent des concepts à la réalité qu'ils tentent d'appréhender — ces concepts se réduisent bien souvent à de simples formules et le bricolage utilitariste succède à la profondeur et à la cohérence de la réflexion. Plus les idées circulent, plus elles perdent leur nerf. Dans l'extraordinaire climat de liberté qui marque la fin de l'ancien régime, l'explosion de littérature pamphlétaire est une des premières expériences de l'inévitable dissolution des concepts par le charme pervers et la magie des mots copiés, répétés, trahis. Ainsi, alors que toute la rhétorique des Lumières condamne le présent au nom d'un passé imaginaire, une intransigeante volonté d'unanimité peut autoriser *de fait* un point de vue minoritaire. L'ardeur polémique d'un Jean Pey a donc vu juste, au moins en partie ; la pensée de Rousseau comme l'ecclésiologie politique des jansénistes affaiblissent l'absolutisme en instituant une dialectique subtile entre le tout et la personne, entre l'unanimité et la diversité.

2) *L'impossible séparation des deux royaumes ?*

Une autre question fondamentale mobilise et Rousseau et les appelants : comment organiser les relations entre le pouvoir spirituel et le temporel ? A ce dilemme, ils n'arrivent pas à trouver de réponse satisfaisante. L'œuvre de Rousseau est parsemée d'apologies de la religion chrétienne, sous sa forme protestante, la plus douce, la plus raisonnable, la plus consolante (6). Mais le chapitre du *Contrat social* consacré à la religion civile — qui a suscité dès le XVIII^e siècle tant de polémiques et que la critique interprète encore de nos jours de façon contradictoire — oppose le christianisme de l'Évangile, « la religion de l'homme... », une religion toute spirituelle occupée uni-

quement des choses du ciel », à la morale civique de l'antiquité, pour craindre l'écrasement de la république chrétienne par les vertus publiques de Rome et de Sparte. Rousseau commente d'ailleurs : « Mais je me trompe en disant une république chrétienne, chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance [...]. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves [...]. Comme l'Évangile n'établit point une religion nationale, toute guerre sacrée est impossible parmi les chrétiens. » Les croisés ne constituent pas un contre-exemple, car loin de combattre pour la religion ils se battaient pour la puissance temporelle des papes, et à ce titre ils relèvent encore du paganisme. Mais comment être bon chrétien et citoyen vertueux ? Les jansénistes vivent depuis Richelieu dans les affres d'une contradiction semblable, la raison d'État succédant à l'antique *virtus*. Au XVIII^e siècle, les jansénistes ont consacré l'essentiel de leur énergie à dénoncer les prétentions ultramontaines et les inadmissibles empiètements du clergé sur la puissance temporelle. En 1765, Mey et Maulrot critiquent l'assemblée du clergé, coupable de revendiquer sa totale indépendance en matière de foi. Les canonistes jansénistes protestent hautement et trouvent de nombreux exemples où le pouvoir temporel est intervenu avec raison dans les affaires ecclésiastiques. Ils sont loin d'imaginer qu'ils construisent l'essentiel de l'argumentation des partisans de la *Constitution civile du clergé* ! Le christianisme ne donne pas de réponse aux problèmes politiques quotidiens, Rousseau l'affirme de façon provocante ; les jansénistes de cette génération en vivent l'amère expérience. Mais c'est un vieux débat (9).

La rencontre de Rousseau et des jansénistes ne peut cependant être assimilée à un simple front du refus. Elle se façonne au cours d'engagements communs. Analogies des situations, homologies des comportements, séduction des concepts ; de glissements sémantiques en compromis tactiques « la force des choses » (10) renforce cette paradoxale alliance. Et cela avec d'autant plus de vigueur que dans les années 1775-1780, comme le remarque Dale Van Kley, s'amorce et se confirme un rapprochement du Parlement et de l'épiscopat, prélude à une étonnante redistribution des cartes qui permettra de retrouver des parlementaires jansénisants qui soutiendront les offensives de Loménie de Brienne. La défense des droits du bas

clergé est illustrée dans les *Nouvelles ecclésiastiques* par des portraits stéréotypés de bons curés aimés de leurs ouailles qui, par leurs bonnes *œuvres*, peuvent s'inscrire dans la lignée du vicaire savoyard, la bienveillance l'emportant sur la charité et reléguant loin dans le passé les préoccupations dogmatiques (évolution perçue et condamnée par Monseigneur de Beaumont). La campagne janséniste en faveur de la concession d'un état civil aux protestants offre un autre exemple d'une action convergente. M. O'Brien (11) a relevé dès 1779 les interventions en ce sens de Robert de Saint-Vincent ; rappelons qu'en janvier 1783 les *Nouvelles ecclésiastiques* vantent la tolérance du Christ et soulignent que l'Eglise primitive n'a jamais rien entrepris contre les personnes. Les rédacteurs prennent parti pour la politique de Joseph II. De même, les éditeurs d'Arnauld regrettent son aveuglement sur les conséquences catastrophiques de la Révocation de l'Edit de Nantes. Le message qui émane de cette campagne pourrait tenir en une formule : en matière de foi, il faut éviter la contrainte. Jabineau cependant précise (12) : « Il ne faut pas passer d'un excès à l'autre... De ce qu'il faut écarter les voies injustes, les dragonnades, s'ensuit-il qu'il faille passer à une insouciance totale, que le Souverain ne soit plus tenu de rien ? » Cette recherche d'un juste équilibre n'est pas éloignée des positions de Rousseau. Ce dernier n'admet pas en effet que s'introduise dans un pays une nouvelle religion sans la permission du souverain (13). Il convient « sans détour qu'à sa naissance la Religion réformée n'avoit pas de droit de s'établir en France », mais l'Edit de Nantes a tout changé et ce « contrat inviolable ne pouvoit plus être annulé que du commun consentement des deux parties ». Dès lors, la Révocation est injuste et la situation qui suit absurde et cruelle qui prétend « les contraindre à rester sans les vouloir tolérer ». Quel danger la minorité protestante pourrait-elle faire courir à l'Etat ? Les guerres de religion à l'exception de l'épisode camisard, fruit du désespoir, ne sont que des intrigues de Cour et les échos sanglants des rivalités des Grands. Dépourvu de sa noblesse, le parti protestant n'existe plus. D'où l'apostrophe fameuse : « Qu'ils soient marchands et toujours marchands ; laboureurs et toujours laboureurs. » Avec le courant réformateur issu du *melting pot* des Lumières, les jansénistes font campagne pour la tolérance civile. Bien entendu Rousseau commence

par se singulariser : « J'entends dire sans cesse qu'il faut admettre la tolérance civile, non la théologique ; je pense tout le contraire. » Mais au-delà du paradoxe Rousseau partage avec nombre de jansénistes, comme Jabineau, l'inquiétude de ce qu'il adviendra de l'Etat s'il ne repose plus sur *une loi* et sur *une religion*. Voilà pourquoi les droits ne sont que concédés aux minoritaires, pourquoi il préconise cette curieuse et anachronique solution de blocage social, qui tient du modèle antique et se réclame du bon roi Henri. Faute de penser la séparation des deux royaumes (Jabineau ne franchira ce pas que sous le choc de la révolution), le statut de la minorité religieuse relève toujours de la bonne grâce du prince. Sous le plaidoyer novateur pour la tolérance, ne nous payons pas de mots, il s'agit ici d'une politique d'indulgence qui fonde ses espoirs sur un despote éclairé et va chercher des modèles dans le passé.

3) *Le passé recomposé*

La valorisation du passé, le goût du primitivisme rapprochent jansénistes et rousseauistes. Les jansénistes ont construit un modèle d'Eglise primitive qui correspond parfaitement à leurs besoins et aux combats qu'ils mènent contre l'Eglise dominante. S'appuyant essentiellement sur les travaux de Claude Fleury (15), ils louent l'extraordinaire piété des « temps héroïques » du christianisme. L'organisation égalitaire, le partage des biens, le mépris des valeurs du monde, autant de traits pour définir ces temps primordiaux. De plus en plus minoritaires dans la haute société du XVIII^e siècle, exclus des dignités de l'Eglise, ils retrouvent le sens du sacrifice des apôtres et des martyrs, hommes de la « lie du peuple » mais touchés par la grâce. Rousseau a dressé un tableau de l'Eglise primitive inspiré par Fleury et qui rappelle de façon étonnante les descriptions données par les *Nouvelles ecclésiastiques* (16) : « Dans l'établissement de la nouvelle loi, ce ne fut point à des sçavants que Jésus-Christ voulut confier sa doctrine et son ministère. Il suivit dans son choix la prédilection qu'il a montrée en toute occasion pour les petits et pour les simples... A la mort de Jésus-Christ, douze pauvres pêcheurs et artisans entreprirent d'instruire et de convertir le monde. Leur méthode étoit simple ; ils prêchoient sans art, mais avec un cœur pénétré, et de tous

les miracles dont Dieu honoroit leur foi, le plus frappant étoit la sainteté de leur vie... Tous les chrétiens couroient au martyre, tous les peuples couroient au baptême ; l'histoire de ces premiers temps est un prodige continu. » On peut objecter que le culte de l'Eglise primitive est un lieu commun dans la civilisation chrétienne et que Rousseau reprend ici ce que tout le monde pensait. Je ne crois pas que le consensus ait été aussi fermement établi. Au XVIII^e siècle, le message de l'Eglise insiste sur le caractère héroïque des premiers temps du christianisme pour mieux marquer la différence des temps et la différence des devoirs. L'Eglise qui exigeait le sacrifice des héros de l'antiquité ne demande plus que soumission et obéissance aux bons chrétiens du siècle des Lumières : un trop grand zèle devient suspect. Il faut admirer le passé mais ne pas songer à en reproduire les valeurs à contre-temps. Les Jésuites poussent au bout ce raisonnement par distanciation ; ils expriment ouvertement leur agacement devant l'utilisation critique du thème de l'Eglise primitive par les jansénistes, et ils en arrivent même à remettre en cause l'œuvre de Fleury (17). Rousseau donc, comme les jansénistes, se réfère à ces prestigieux ancêtres pour mieux condamner le présent. Le parallélisme de la démarche repose sur une conception similaire du temps. Face aux philosophes qui croient à un progrès linéaire et indéfini, Rousseau conserve une part du schéma chrétien : aux trois temps Eden-Chute-Rédemption il substitue une trilogie Nature-Culture-Régénération. Il n'est pas possible en effet, selon Jean-Jacques, de faire confiance à la seule perfectibilité naturelle de l'homme ; ce n'est que de la profonde corruption de la civilisation que peut jaillir l'espérance de l'homme nouveau. De la pensée augustinienne Rousseau maintient la grâce, le sentiment de l'écart absolu entre ce qui est et ce qui doit être, mais il historicise la chute et veut ignorer le mal.

Très logiquement, jansénistes et disciples de Rousseau vont se retrouver dans la condamnation de l'usure, du profit, du luxe. R. Taveneaux (18) a analysé les mécanismes qui ont mené nombre de théologiens de la condamnation de l'usure à celle de l'économie de marché. Bien avant Rousseau, l'abbé Duguet (19) a dressé le tableau d'une idyllique société patriarcale. Les apôtres étaient d'humbles pêcheurs, les bons chrétiens seront pasteurs et laboureurs. Le prince a comme premier devoir de pro-

téger les biens et le travail de la terre, imposé par Dieu à Adam pécheur. Mais il suffit d'accepter la loi d'un dur labeur, de ne pas ménager sa peine pour reconstituer sur terre un pays de cocagne. Au contraire, les mines d'or et d'argent constituent autant de fausses richesses dont la valeur ne dépend que des artifices de la civilisation et des caprices des hommes. La valeur de la terre se situe au-delà des circuits de l'échange. Pour maintenir cette utopie, le prince est doté d'un pouvoir centralisateur et planificateur. Il doit contrôler le commerce, se défier des marchands, limiter les manufactures et éventuellement interdire les inventions nouvelles lorsque celles-ci risquent de supprimer le travail. Comme chez Rousseau, le bon maître est susceptible d'arrêter le progrès : « Il faut que tout le monde vive de son travail, que la mendicité soit honteuse et bannie... Il ne faut pas ôter le pain à ceux qui le donnent aux autres, ni enlever les fruits à ceux qui les font naître... » Rousseau retrouve les mêmes accents pour stigmatiser l'insolence des riches et les méfaits du luxe (20) : « Il faut des jus dans nos cuisines ; voilà pourquoi tant de malades manquent de bouillon. Il faut des liqueurs sur nos tables ; voilà pourquoi le paysan ne boit que de l'eau. Il faut de la poudre à nos perruques ; voilà pourquoi tant de pauvres n'ont point de pain. » Entre l'utopie chrétienne et le modèle antique, Jean-Jacques refuse le monde de l'argent (21) : « Ce mot de finance est un mot d'esclave ; il est inconnu dans la Cité. Dans un Etat vraiment libre, les citoyens font tout avec leurs bras et rien avec de l'argent... Je suis bien loin des idées communes, je crois les corvées moins contraires à la liberté que les taxes. » Même refus du progrès, même méfiance à l'égard du capitalisme, même relativisation des valeurs du monde et même attrait pour la vie en solitaire. S'il existe bien un Rousseau rationaliste (22), il convient de le maintenir dans la tradition d'un protestantisme radical (l'influence d'un Castellion me paraît déterminante) et il demeure en lui beaucoup du moraliste chrétien. P.-M. Masson n'hésite pas à ce propos à parler « d'accents pascaliens » (23) ; nous retrouvons de fait une même lucidité désespérée dans leur approche de la politique. Lorsque Pascal constate : « Ne pouvant faire que ce qui était juste fût fort, on a fait que ce qui était fort fût juste », le *Contrat social* semble répliquer en écho : « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître,

s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir (24) », admirable définition de la force du consentement que d'autres appelleront aliénation. Ce type d'observation conduit naturellement à la modération. Pascal redoute « l'art de fronder » et si Rousseau annonce que « nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions » (25), ce n'est certainement pas pour s'en réjouir ! Mais dans de tels messages se propage une force destructrice intrinsèque, dont le cheminement échappe à ceux qui les énoncent. Tocqueville parle du « radicalisme des modérés » ; serions-nous en face d'un conservatisme révolutionnaire ?

II) Rousseau, les jansénistes et la révolution

1) Le triomphe de Rousseau

Autour de 1789 le citoyen de Genève triomphe partout. Il y a un Rousseau patriote et un Rousseau aristocrate (Lenormand), mais chacun raisonne avec les catégories du discours rousseauiste. Lors du débat sur les questions religieuses, nous retrouvons cette hégémonie de pensée et de sensibilité. L'abbé Maury se réfère à un Rousseau conservateur : « La démocratie, de l'aveu de J.-J. Rousseau lui-même, ne convient qu'à des anges... (26) », et lorsqu'il met en garde les partisans de la nouveauté le leader royaliste reprend un plaidoyer individualiste digne de Jean-Jacques : « Il est dangereux de pousser à bout des hommes qui ont une conscience ; des hommes qui sont disposés à rendre à César ce qui appartient à César, mais qui veulent aussi rendre à Dieu ce qu'ils doivent à Dieu ; et qui en préférant la mort au parjure, vous prouvent par l'effusion de leur sang que s'ils n'ont pas été assez heureux pour se concilier votre bienveillance, ils savent du moins mériter et forcer votre estime (27). » Mais parmi les modérés qui cherchent un compromis nous retrouvons le même ton. Le texte des évêques députés rédigé sous la houlette de Boisgelin proclame l'antériorité de l'Eglise sur l'Etat et envisage la séparation des « lois civiles » et de la « juridiction spirituelle » au nom de la force des origines : « Nous opposons à la nouveauté la pierre sur laquelle nous sommes fondés, et l'autorité de nos traditions où tous les siècles sont renfermés ; et l'antiquité qui nous réunit

à l'origine des choses. Nous marchons dans les sentiers de nos pères, mais nous marchons dans les anciennes mœurs comme dans l'ancienne foi... (28). » Je serais tentée de commenter : le passé cesse d'être révolutionnaire. L'Eglise primitive est déjà celle de l'autorité de Pierre, les valeurs de l'antiquité, celles de « l'origine des choses » sont du côté de la tradition. Cette argumentation s'adresse à ceux qui défendent la *Constitution civile du clergé*, et notamment aux jansénistes, qui ont toujours accordé une grande place au thème de la fidélité à l'Eglise primitive. Les jansénistes justifient en effet la *Constitution* en expliquant sa conformité avec les valeurs des temps primordiaux du christianisme ; c'est l'Eglise primitive qui offre le modèle de l'élection aux charges ecclésiastiques. Camus affirme même que l'élection demeure la seule forme canonique d'accession à une dignité de l'Eglise ; et à ce titre est invoqué le mode de remplacement de Judas par Matthias (*Actes*, I, 23-35). Son exaspération est compréhensible devant des adversaires qui manient aussi bien que lui le recours aux grands ancêtres. Le thème du retour aux valeurs de l'Eglise apostolique a mobilisé les jansénistes et les a servis pendant tous les combats menés au cours du XVIII^e siècle. Mais le rapport des forces s'est modifié et leurs adversaires à leur tour découvrent la dynamique du passé. C'est pourquoi Camus enrichit sa problématique d'un second niveau de réflexion. Il faut revenir à l'antiquité, certes, mais seulement lorsque l'usage ne relève pas d'une usurpation : « L'usage existoit, parce que la Nation françoise n'exerçoit pas ses droits. Dès qu'elle reprend l'exercice de ses droits, les usages qui n'étoient fondés que sur son inaction et sur son silence doivent disparaître (29). » Camus opère une savante distinction entre un « passé légitime » et un « passé usurpé » ; il introduit l'idée d'un sommeil de la loi, mais un seul critère de vérité est finalement retenu, celui de la loi nouvelle. Camus tire du *Contrat social* la définition du législateur dont l'œuvre créatrice efface toute jurisprudence antérieure : « Le juge applique la loi existante, le législateur anéantit la loi et en fait une nouvelle. » Partisan d'un Etat tout-puissant, Camus donne à la Nation les pleins pouvoirs, même sur les matières spirituelles. La nation, déclare-t-il, « abuse de son pouvoir si elle refuse de recevoir la vraie religion, si elle en admet une fausse : mais enfin tel est son pouvoir... (30). » De plus en plus nettement, il tranche

en faveur de la nouvelle légitimité. Le mouvement de l'histoire l'emporte sur l'utopie passéiste et, comme une bonne partie de ses contemporains, il file la métaphore de l'architecte : « La France, voulant construire un édifice nouveau sur des bases nouvelles, a détruit les mesures dispersées sur sa surface pour y élever un grand et majestueux palais. Ne seroit-il pas ridicule de reprendre l'architecte qui construit un palais, de ce qu'il n'emploie pas la paille et le chaume pour le couvrir (31) ? » Camus utilise dans ces circonstances le Rousseau radical de la table rase, celui qui écarte les faits et analyse des principes.

Cependant, pour combattre les *Brefs* du pape, Camus réinvestit le raisonnement plus traditionnel des appelants. Il n'écrit plus alors comme membre de l'Assemblée nationale — cette dissociation est pleine de sens — mais comme « un homme de loi, défenseur par état des libertés si précieuses à nos pères, qui dévoile aux yeux de ses concitoyens, aux yeux des personnes simples que l'intitulé et l'apparence des *Brefs* pourront séduire, le vice de ces deux actes, leur nullité absolue, la continuité des entreprises criminelles de cette Cour ambitieuse, qui ne cessa jamais d'être ennemie d'une Eglise éclairée et libre (32) ». Contre la démonstration du pape, il retourne à la justification historique : Matthias a été élu par la communauté primitive ; mais il insère ce passé dans un vocabulaire patriotique d'actualité qui fait de l'Eglise gallicane et constitutionnelle le symbole de la liberté contre les intrigues « d'une Cour ambitieuse », celle de Rome, — simple déplacement du conflit qui mobilise les patriotes contre la Cour de France. Face à Rome, il importe de prouver la conformité des nouvelles tables de la loi et du message évangélique ; le pape « oppose à la déclaration des droits de l'homme le texte de l'apôtre, qui, écrivant aux Romains, leur fait un devoir de l'obéissance aux puissances (*Rom.*, XIII, 5)... comme si la déclaration des droits de l'homme ne nous apprenoit pas aussi qu'il existe des lois qui ordonnent et défendent, et auxquelles il est de devoir de se soumettre (Art. IV et V) ». Les deux références se complètent ; loin de le contredire, la révolution achève saint Paul. Dès lors, lorsque le pape s'appuyant sur saint Augustin (*Confessions*, 3 et 8) rappelle que « l'obéissance aux lois est l'effet d'un *pacte* consenti par la société », Camus s'indigne et ne cache pas sa colère. Il dénonce le subterfuge, le vol de concept, l'abus de vocabulaire qui veut

tout obscurcir et permet « d'inculper ceux qui donnent trop d'effet au *contrat social* ». Camus répond par Rousseau qu'un pacte d'obéissance ne serait qu'un pacte de servitude et qu'un tel acte est sans fondement, entaché de nullité car les esclaves ne sauraient légiférer. Rousseau contre saint Augustin. Camus termine en rappelant que l'on ne peut être schismatique malgré soi (33).

Les jansénistes qui optent pour la *Constitution civile du clergé* héritent de toute la tradition de défense des usages et des pouvoirs de la monarchie française contre les prétentions ultramontaines. Le dévouement que l'on vouait à l'autorité temporelle lorsque l'on en « appelait comme d'abus » se reporte sur la nouvelle légitimité. Larrière le proclame haut et fort : « Quand la constitution nouvelle ne seroit à mes yeux qu'une grande erreur, il me suffiroit que ce fût l'erreur de la nation pour être convaincu que la religion nous commande de nous y soumettre (34). » Et Larrière reprend à son compte l'affirmation de Rousseau : il faut conserver la religion de sa patrie. Mais la logique de l'exclusion apparaît rapidement sous un tel paradigme : « Nous ne pouvons donc envisager ceux qui se sont refusés à l'exécution de la loi que comme des réfractaires que la vérité condamne, mais que l'équité et l'indulgence ne doivent pas oublier. » Malheureusement l'indulgence n'est pas une vertu révolutionnaire et la tentative d'Herluison pour réconcilier théologie et patriotisme tourne à l'apologie d'un patriotisme musclé : « Qu'est-ce que la république, ou la chose publique demande saint Augustin, sinon le bien du peuple ? C'est le bien commun, le bien du public... Sous la tyrannie la raison est d'un côté, la force de l'autre. Pour rétablir les droits du peuple, il faut faire passer la force du côté de la raison... (35). » Le peuple, dépositaire de la fameuse volonté générale, se trouve ainsi investi d'un pouvoir sans réplique. Qu'advient-il alors des minorités ? Des droits du petit nombre ? De la nécessaire unanimité ?

En janvier 1790 une série de plaquettes oppose sur cette question deux jansénistes notoires, Agier « président du comité des recherches de la ville » et Blonde « ancien avocat au Parlement », un partisan du monde nouveau face à un nostalgique de l'ancien temps. Le premier a contribué à l'arrestation d'un certain sieur Augeard, accusé d'avoir mis au point un plan

d'évasion devant permettre à Louis XVI de rejoindre Metz ; le second multiplie les interventions pour sauver le suspect. Les débats spirituels semblent bien loin, pourtant Agier récupère la notion de « temps de troubles » qui a servi à justifier les actions des appelants au cours du XVIII^e siècle (36) et il n'hésite pas à l'appliquer au domaine strictement politique : « un état de guerre contre les ennemis de la liberté » autorise des mesures exceptionnelles, voire terroristes. Agier cependant a interrompu sa carrière au plus fort de la terreur, mais il a fait paraître sous le titre de président du deuxième arrondissement de Paris un traité sur la *Réformation des loix civiles* tout empreint d'un rousseauisme diffus et marqué par le culte de l'antiquité. Le modèle spartiate domine la vie familiale car « il faut aimer sa famille, mais plus encore son pays » (37). Pour remédier à l'amour exclusif et mal entendu de ses enfants, il convient de rendre l'adoption de trois enfants pauvres obligatoire pour qui jouit d'une fortune suffisante. L'adoption constitue un excellent régulateur de la richesse ; elle a été abandonnée en France lors de l'apparition du triste système des fiefs ; un peuple vertueux et républicain doit favoriser son retour ; elle « diminue l'opulence des riches et [...] accroît l'aisance des pauvres ». Il ne s'agit pas pour autant d'interdire de faire fortune, car cette activité exige des « qualités estimables, telles que l'intelligence, la frugalité, l'économie », mais par la règlementation des successions, on peut éviter les inconvénients qui découlent de l'inégalité car « la disproportion des richesses tend toujours, par sa pente naturelle, à introduire celle des droits ; les riches dans tous les pays sont aristocrates, ou sont tentés de le devenir ». Agier décrit l'idéal d'une société de petits propriétaires, chère à Rousseau, héritée de Duguet mais à l'ordre du jour parmi les jacobins.

2) *Jean-Jacques contre Rousseau ; les adversaires jansénistes de la révolution*

L'imprégnation rousseauiste est telle à l'époque que les débats sur la politique religieuse de l'Assemblée tournent autour de l'interprétation de la pensée du citoyen de Genève. Face aux zéloteurs de la nouveauté, les résistants, Mey, Maulrot, Jabineau, brandissent Rousseau et sa critique de la représentation.

Du contrat social affirme effectivement : « L'idée des Représentans est moderne : elle nous vient du gouvernement féodal, de cet inique et absurde gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée... La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée... » (Livre III, chap. XV). Baillet, qui proclame fièrement son admiration pour Rousseau, se justifie en distinguant deux espaces politiques : « Tout le monde sait que Rousseau a composé le *Contrat social* principalement pour Genève sa patrie, où ce moyen de ratifier (par l'ensemble des citoyens) est très praticable, comme il l'étoit à Rome, malgré l'étendue de l'empire, Rome seule étant la souveraine. Mais Rousseau parle-t-il d'un grand empire, il raisonne autrement ; il reconnoit que dans les grands états la puissance législative ne peut s'y montrer elle-même, et ne peut agir que par députation... (38). » *Les Considérations sur le gouvernement de Pologne* offrent à Baillet une confirmation de son interprétation. Il cite le passage suivant : « Quand une loi a été portée en pleine diète, je n'accorde même pas à celles-ci [les diétines] le droit de protestation », et il commente : « C'est ainsi que Rousseau raisonne quand il parle d'une grande nation. Cette nation selon lui ne peut pas agir par elle-même ; elle n'agit que par députation, que par des représentants. » Il y a bien deux Rousseau, celui qui pense la politique comme un modèle théorique et celui, pragmatique, qui cherche les solutions les plus conformes aux différents génies des nations, vieille Pologne ou toute jeune Corse.

Parmi ceux qui opposent ainsi Jean-Jacques à Rousseau, Jabineau mérite à mon sens une mention particulière. Chacun connaît son glorieux passé de lutte contre l'arbitraire et pour la défense des libertés de l'Eglise gallicane. Au nom des mêmes valeurs, il dénonce la nouvelle tyrannie de l'Assemblée et des représentants, qui prétendent parler à la place du peuple. Dès 1790, Jabineau proteste contre le diktat d'une opinion manipulée, contre l'atmosphère de rumeurs, de « bruits fastidieux de conjurations réitérés » hurlés par tous les colporteurs, faux bruits qui ont conduit à la lanterne quelques malheureux (39). Pourtant une véritable conspiration se déchaîne « contre la religion et est en train de faire aboutir le sombre projet de Voltaire et de la tourbe encyclopédique », dont les pâles héritiers peuplent les rangs de l'Assemblée. Mirabeau et Condorcet

se trouvent au premier rang de cette infernale machination ; mais Jabineau redoute plus encore les médiocres folliculaires qui répandent le venin anti-chrétien parmi le peuple, que ni Helvétius ni l'abbé Raynal n'étaient susceptibles de toucher. Le thème du « complot encyclopédique » peut être une réminiscence de Rousseau, mais il convient surtout de remarquer que dans cet écrit polémique et virulent qui dresse le catalogue des ennemis du christianisme, Rousseau est absent, épargné par cette fougue vengeresse. De même, Jabineau « récupère » Newton et s'empporte contre « un écrit récent » qui transforme Newton en partisan de l'athéisme (40). La véhémence de l'expression masque un effort de rassemblement.

Le portrait de l'Assemblée obéit à la même volonté ; il faut réunir contre elle le camp de ceux qui ont combattu avec les appelants contre le despotisme des commis. N'est-elle pas composée en effet de « la classe des capitalistes et agioteurs qui, dans le désordre universel des finances, ne sont occupés qu'à mettre à couvert leur fortune [...], la classe des ennemis de la magistrature, classe très nombreuse parce qu'elle est formée des partisans de l'ancien despotisme ministériel [...], la classe des ennemis de la religion » ? Des trois catégories en question, la troisième demeure la plus dangereuse ; elle n'hésite pas à miner l'autorité royale pour « parvenir plus sûrement à décrier la hiérarchie ecclésiastique ». Jabineau fait la synthèse des engagements jansénistes contre le capitalisme et l'arbitraire pour la magistrature et la religion. Mais il inverse ensuite les perspectives. Lorsqu'il défend l'autorité ecclésiastique, rempart de l'autorité royale, il oublie que les jansénistes ont contribué à relativiser la hiérarchie ecclésiastique. La révolution a séparé Camus et Jabineau, mais ils sont pourtant issus d'un même courant et poursuivent leur dialogue : « Je me persuade », écrit Jabineau, « que M. Camus sentira un jour tout le mal qu'il aura causé en faisant adopter de si funestes projets. Rendu à lui-même, dégagé de cet enthousiasme qui l'enivre, et religieux comme il est, il verra de sang-froid et le vice radical et les suites affreuses qu'auront entraîné ces innovations qu'il aura favorisées (41). » Jabineau se retrouve parmi les partisans de la puissance spirituelle contre les empiètements de la temporelle. Avec Maultrot, il contredit ainsi une bonne part de ses engagements pré-révolutionnaires. Larrière a beau jeu d'opposer ce que Maultrot

« écrit dans la foiblesse de l'âge » à ce « qu'il a si solidement établi il y a quarante ans » (42).

Jabineau est amené à réexaminer le thème de l'Eglise primitive. « Mon royaume n'est pas de ce monde » (*Jean*, XVIII, 36) ne signifie pas, contrairement à ce que Camus prétend, que le monde peut organiser l'Eglise ; au contraire il faut comprendre que la puissance spirituelle est indépendante : « les chefs de l'Eglise n'avoient besoin que d'eux-mêmes pour un gouvernement tout spirituel » ; l'organisation des évêchés relève « d'un arrangement domestique » (43). Les prétentions de l'autorité civile constituent une dangereuse nouveauté et les droits prétendus de la Nation sont inconnus dans tous les royaumes chrétiens. Matthias n'a jamais été élu par l'ensemble du peuple chrétien, mais comme saint Jacques pour l'évêché de Jérusalem il a été choisi par les apôtres. Les valeurs de l'Eglise primitive ne peuvent donc être défendues par les novateurs : « On ne sauroit trop le redire, si nous devons admirer la conduite des apôtres et condamner celle des tyrans, il faut aussi canoniser le zèle de nos évêques et condamner l'Assemblée (44). » Jabineau perçoit fort bien le dilemme de Camus, qui plaide à la fois le retour au primitif et la table rase (45) : « ces formes que vous méprisez sont fondées sur la nature même des choses... Elles n'ont pas été suivies parce qu'elles étoient établies, mais elles ont été établies parce qu'elles étoient nécessaires ».

Le monde nouveau ne peut se construire sans l'accord de l'Eglise, où alors « tout devient arbitraire » et l'on voit « le despotisme le plus versatile mis à la place des lois fixes et invariables ». Face à cette éventualité menaçante, Jabineau opte finalement pour la nécessaire séparation des deux royaumes. De par la « nature des choses », *l'Eglise* et *l'Etat* constituent deux sociétés intrinsèquement différentes ; Jabineau déplore l'ambivalence des mots et, à propos de la *Constitution civile du clergé*, « cette petite mais méprisable finesse qui la fait appeler constitution civile, pour faire croire à ceux qui se parent de mots, qu'elle ne touche pas au spirituel ». Comment exiger un serment de fidélité ? « Etablissez votre constitution, commandez l'obéissance à vos décrets, on peut y obéir, même en les croyant déraisonnables, impolitiques ; mais comme on désire les voir réformer, on ne peut en conscience jurer qu'on les maintiendra de toutes ses forces. » Droit à la résistance, appel à la

conscience : Jabineau se situe là dans la grande tradition janséniste ; dans une situation nouvelle cependant : à qui faire appel désormais ? C'est à ce niveau crucial que Jabineau réintroduit Rousseau contre les rousseauistes. Tous les décrets de l'Assemblée sont considérés comme « le témoignage de la volonté de la nation entière » : cette adéquation est-elle certaine ?

Faut-il suivre la loi de l'Assemblée lorsque celle-ci est manifestement contraire à celle de l'Eglise ? « Ainsi l'Assemblée a permis l'usure et son décret doit l'emporter sur l'Evangile. La résistance de tous les pasteurs seroit illégitime. Ils ne pourront plus, ni condamner l'usure, ni punir les usuriers. Ainsi sommes-nous menacés de décrets favorables au divorce et au mariage des prêtres. » Pour Jabineau « la volonté générale de la Nation française » a pour limite infranchissable les droits « de ceux qui sont chargés de gouverner les âmes et de les rendre dignes du ciel ». La volonté générale est impuissante en matière de salut. Cette volonté qui sacrifie la religion à la politique peut être à la fois générale et erronée. Reprenant la thèse du petit nombre des amis de la vérité, Jabineau remarque : « Dans tous les combats que l'Eglise a soutenus depuis sa naissance, on a vu rarement la vérité du côté du grand nombre. » D'ailleurs est-ce vraiment la volonté de la Nation entière « de dépouiller le clergé, anéantir la noblesse, bouleverser les tribunaux, dénaturer la constitution de l'Eglise, proscrire l'état religieux, laisser douter quelle est la religion de l'Etat » (46) ? Pourquoi voilà l'œuvre des députés, et « si les députés ont pu le faire contre l'intention de la Nation qui les a envoyés, en ce cas, ils ont le droit de substituer leur volonté personnelle à la volonté générale, et la Nation qui a cru se donner des représentants s'est donnée des maîtres ». La trahison de l'Assemblée est condamnée au nom des principes de Rousseau : « Il faut dévorer ces absurdités, si on veut jurer de maintenir une constitution non seulement bizarre, impolitique, irreligieuse mais faite sans aucun pouvoir par des gens qui à cet égard n'étoient absolument rien... puisque comme l'observe très censément l'oracle de l'Assemblée [Rousseau] c'est s'anéantir que de violer l'acte par lequel on existe, et ce qui n'est rien ne produit rien. » Jabineau utilise à son tour *Du contrat social* (Livre 1, chap. 7) et qualifie de « démocratie royale » la confusion de pouvoirs que l'Assemblée usurpe. Le « prétendu droit naturel » mis en avant pour s'emparer des bien du clergé « est

une erreur absurde, inventée par la haine de la horde philosophe contre le clergé, propagée par les agioteurs, adoptée par l'avidité fiscale, et que l'Europe entière a flétri de ses anathèmes ». Nous retrouvons l'amalgame des riches agioteurs et des philosophes, mais Jabineau dénonce aussi les « comités de recherche » mis en place par l'Assemblée qui « sont une inquisition mille fois plus dangereuse que les anciens actes de despotisme ». Jabineau ne sacrifie pas au culte de Jean-Jacques, mais il se montre du moins un lecteur attentif et distingue le citoyen de Genève du camp des ennemis du christianisme.

Que retenir de ces références entrecroisées ? Le succès des grands thèmes rousseauistes paraît incontestable. La mode, l'entraînement des mots, le charme des formules ne peuvent seuls rendre compte d'une si obsédante imprégnation. Les années 1789 constituent bien un « moment Rousseau ». Les tensions fondamentales qui animent l'œuvre de Jean-Jacques se retrouvent en acte dans les conflits qui marquent les premières années de la révolution. F. Furet et R. Halévi ont remarqué qu'en 1789 le peuple remplace le roi comme entité absolue, la monarchie transmet à la Nation « un espace illimité de souveraineté » (47). Dans ce transfert la volonté générale rousseauiste tient une place fondamentale. Une partie des jansénistes, derrière Camus, accepte cette évolution. Leur érastianisme militant les prédispose à privilégier la volonté nationale ; la conviction qu'ils reviennent aux valeurs fondamentales de l'Eglise primitive les amène à imposer une réforme qu'ils estiment raisonnable. Devant l'effondrement de l'Ancien Régime, ils adoptent l'enthousiasme pour le monde nouveau ; avec les comptables, les géomètres, les architectes, ils découpent, remodelent, taillent dans la chair même de l'histoire. Le Rousseau qu'ils préfèrent demeure l'abstrait théoricien qui élabore des modèles et raisonne comme on doit le faire au pays de Descartes. Comme la quasi-totalité des hommes de ce temps, ils envisagent avec horreur la division, le parti, la faction. Il leur paraît donc naturel que les volontés particulières cèdent devant les impératifs de la volonté générale.

Les jansénistes qui refusent le nouvel ordre des choses héritent d'un autre Rousseau, sensible aux permanentes contradictions entre le sujet et la société, qui se défie des Etats trop puissants. Pour ce Jean-Jacques en effet l'Etat demeure un mal

nécessaire, fruit de l'écart entre le peuple tel qu'il est (qui n'est point parfait) et le peuple-en-soi (le peuple tel qu'il devrait être), qui n'a plus besoin de gouvernement. Comme la bonne éducation, le bon gouvernement sera négatif et tendra à son propre dépérissement. Dans l'entre-deux, il sera laconique. Jusqu'où les jansénistes hostiles aux mesures révolutionnaires adhèrent-ils à ce Rousseau iconoclaste ? Se contentent-ils de se frayer un chemin au sein des fluctuations d'une pensée à la fois radicale et conservatrice ? Il est bien difficile de discerner la tactique de la conviction. Mais en un temps de certitude qui traite le corps social avec un optimisme arithmétique, ils n'oublient pas que la liberté jamais ne se concède car elle ne dépend pas plus des fantaisies d'un prince que de la logique et froide raison d'un peuple souverain. Au gré de leurs errances, de leurs combats, de leurs misères, ils maintiennent la conviction profonde que la liberté est un don, une grâce, le signe d'une élection dont les enjeux ne sont pas de ce monde.

NOTES

1) Article « Rousseau » de la *Table des Nouvelles ecclésiastiques*, Paris, 1760. Voir également à ce sujet la réfutation de Bergier par Blonde. Blonde accuse Bergier de succomber au pélagianisme de Rousseau. *Lettre à M. Bergier, sur son ouvrage intitulé : le déisme réfuté par lui-même...* (s.l.), 1770.

2) Dans les *Confessions*, Jean-Jacques admet avoir eu une phase « demi-janséniste » (Livre VI).

3) *Lettre à Christophe de Beaumont*, coll. Pléiade, tome 4, p. 932.

4) M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. XII-XIII.

5) Jean Pey, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, trois volumes. Préface, vol. 1, tome 1, pages 207, 211, tome 2, pages 62-63, 79. Tome 1, p. 67.

6) *Du contrat social*, première version du chapitre sur la religion civile.

7) *Du contrat social* (Livre IV, chapitre VIII).

8) Dale Van Kley, « Church, State and the Ideological Origins of the French Revolution : the Debate over the General Assembly of the Gallican Clergy in 1765 », *Journal of Modern History*, 1979, p. 629-666.

9) A l'intérieur du cadre janséniste, on retrouve cependant des sensibilités différentes : « pragmatisme désespéré » de Pascal, selon la belle

expression de René Taveneaux ; extrémisme barcosien ; néo-thomisme de Nicole. René Taveneaux oppose le Pascal des *Pensées* (Chevalier, fr. 294) aux *Essais de morale* de Nicole (Paris, 1701, tome 2, page 184-187). Pascal, à propos de Platon et d'Aristote, constate : « S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous ; et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Ils entraient dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu'il se pouvait ». Nicole au contraire admire les politiques : « Qui n'admirerait un homme qui aurait trouvé l'art d'apprivoiser les lions, les ours, les tigres et autres bêtes farouches, et de les faire servir aux usages de la vie ? Or c'est ce que fait l'ordre des Etats... ». R. Taveneaux, *Jansénisme et politique*, Paris, 1965.

10) Rousseau, *Emile*, édition G.F., page 333 : « J'avance attiré par la force des choses ».

11) C.H. O'Brien, « The Jansenist Campaign for Toleration of Protestants in Late Eighteenth Century France : Sacred or Secular ? » *Journal of the History of the Ideas*, n. 46, 1985, p. 528-538.

12) Jabineau, *Lettre d'un Magistrat de Province à M....*, s.l., 1788, p. 33.

13) *Lettre à Christophe de Beaumont*, Pléiade, tome 4, pages 978 à 980. Le point de vue de Rousseau est, une fois de plus, paradoxal : « On ne doit ni laisser établir une diversité de cultes, ni proscrire ceux qui sont une fois établis. » Pourtant, ont objecté ses lecteurs, les premiers chrétiens ont bien prêché une nouvelle religion soit contre le judaïsme, soit contre le paganisme. Rousseau répond : « Le christianisme n'est que le judaïsme expliqué et accompli. Donc les Apôtres ne transgressoient point les lois des Juifs, quand ils leur enseignoient l'Évangile... » Et en ce qui concerne le paganisme : « La religion essentielle ne s'y trouvoit pas, il étoit permis aux Apôtres de prêcher contre le paganisme, meme parmi les payens ». C.G., tome IX, p. 314-315.

14) M. Cottret, *Les représentations mythiques de l'Eglise primitive dans les polémiques entre les jésuites et les jansénistes (1713-1760)*. Thèse dactylographiée, Paris, 1979.

15) L'œuvre de Claude Fleury fait autorité et connaît de multiples rééditions à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle. Voir F. Gaquère, *La vie de Claude Fleury (1640-1723)*, Paris, 1925.

16) Rousseau, *Sur la Réponse qui a été faite à mon discours* (Lettre à Stanislas), Pléiade, tome 3, p. 45.

17) Le commentateur des *Mémoires de Trévoux* remarque à propos de Fleury : « On voit pourtant qu'il a dessein de se plaindre, et de chercher la cause du changement de la discipline de l'Eglise. » *M. de T.*, juillet 1713, p. 1132. En 1780, au grand scandale des *Nouvelles ecclésiastiques*, une édition de Bruxelles, placée sous l'approbation de l'archevêque de Malines prétend faire 130 corrections au *Catéchisme historique* de Fleury en soulignant que « l'on reconnaît encore dans ce petit ouvrage le zèle peut-être trop ardent que l'auteur a fait paraître dans ses autres écrits pour l'ancienne discipline de l'Eglise... »

18) R. Taveneaux, *Jansénisme et prêt à intérêt*, Paris, 1977.

19) J.J. Duguet, *Institution d'un Prince ou traité des qualitez, des vertus, des devoirs d'un Souverain*, Leyde, 1739, p. 266, 270, 276 à 282...

20) *Dernière Réponse de J.J. Rousseau de Genève* (à propos du *Discours sur les sciences et les arts*), avril 1759, Pléiade, tome 3, p. 79.

21) *Du Contrat social*, livre III, chapitre IX.

22) R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1948.

23) P.M. Masson a dressé un tableau convaincant des « accents pascaliens » de Rousseau. Pascal : « Il n'y a rien de si conforme à la raison

que ce désaveu de la raison même.» Rousseau : « Ainsi ma règle de me tenir au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même. » Pascal : « La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses. » Rousseau : « Il faut chercher le vrai prix de la vie... » P.M. Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1916, Livre I, p. 229.

- 24) Livre I, chapitre 3.
- 25) *Emile*, édition G.F., p. 252.
- 26) *Opinion de M. l'Abbé Maury [...] sur la Régence*, s.l.n.d., p. 17.
- 27) Maury, *Opinion [...] sur la Constitution civile du clergé prononcée à l'Assemblée Nationale le samedi 27 novembre 1790*, Paris, 1790, p. 74-75.
- 28) Boisgelin, *Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé par les Evêques députés à l'Assemblée Nationale*, s.l.n.d., p. 8 et 59-60.
- 29) Camus, *Opinion de M. Camus dans la séance du 31 mai 1790*, s.l.n.d., p. 16, 13 et 3.
- 30) *Ibid.*, p. 16 et *Développement de l'opinion de M. Camus, [...] dans la séance du samedi 27 novembre 1790*, Paris, 1790, p. 5.
- 31) Camus, *ibid.*, p. 13.
- 32) Camus, *Observations sur les deux brefs du pape*, Paris, 1791, p. 4, 14 et 55.
- 33) *Ibidem*, p. 55 « On ne peut qu'énoncer, déclarer qu'un homme est dans le schisme, mais il en est de cette énonciation, de cette déclaration, comme de l'énonciation et de la déclaration de tout autre fait ; elles n'ont de poids qu'autant que le fait est vrai... »
- 34) M. Larrière, *Suite du Préservatif contre le schisme [...]*, Paris, 1791, p. 165 et 287.
- 35) M. Herluison, *La théologie réconciliée avec le patriotisme [...]*, Paris, 1791, tome 1, p. 5, et tome 2, p. 16.
- 36) J. Besoigne, *Catéchisme sur l'Eglise pour les temps de trouble*, s.l., 1737.
- 37) P.J. Agier, *Vues sur la Réformation des loix civiles [...]*, Paris, 1793, p. 21, 17, 7.
- 38) Baillet, *La légitimité du serment civique justifiée d'erreur*, Paris, 1791, p. 10 et 12.
- 39) Jabineau, *La Vraie Conspiration dévoilée*, s.l., 1790, p. 1 et 2, 64, 3 et 6.
- 40) Jabineau reprend l'opinion de Voltaire sur Newton (*Lettres philosophiques*, version de 1756 : « Il prit sérieusement le parti d'Arius contre Athanase »). En fait le point de vue de Newton était plus nuancé, voir B. Cottret, *Le Christ des Lumières : Jésus de Newton à Voltaire*, Paris, Cerf, 1990.
- 41) Jabineau, *Réponse de Monsieur Ja... à Monsieur Ma..., relative à l'opinion de Monsieur Camus sur la Constitution Civile du Clergé*, Paris, 1790, p. 49.
- 42) Larrière, *Suite du Préservatif [...]*, p. 153.
- 43) Jabineau, Maultrot, Mey, Daléas, Meunier, Vanquetin, Maucler, Blonde, Baiard, *Mémoire à consulter et consultation sur la compétence de la puissance temporelle, relativement à l'érection et suppression des Sièges épiscopaux*, Paris, 1790, p. 4, 5, 7, 9.
- 44) Jabineau, *Observations sur les écrits des nouveaux docteurs et en particulier sur deux ouvrages de M. Gratien*, Paris, s.d., p. 28.
- 45) Jabineau, *Réplique au développement de M. Camus sur la Constitution Civile du Clergé*, s.l., 1790, p. 23, 26, 27, 8, 2, 37.
- 46) Jabineau, *Serment civique : Lettre à M...*, s.l.n.d., p. 6, 9, 11, 12, 29.
- 47) F. Furet et R. Halévi, « L'année 1789 », *Annales E.S.C.*, janvier-février 1989, p. 3-24.