



14 Juillet : Révolution, nation, sacralité, que reste-t-il de 1789 ?

Créé le 13/07/2026 · Dernière modification le 13/07/2026 · 14 min de lecture

Date

Le 13/07/2026

Chapô

Les démocraties contemporaines continuent de mobiliser les symboles et les récits hérités de la Révolution française, mais leur signification politique demeure profondément débattue. À l'occasion du 14 juillet, et dans la lignée de l'organisation de la conférence des doctorants de Sciences Po sur la [Révolution et le sacré](#), David Bell, historien à l'Université de Princeton, et Cloé Artaut, docteure en théorie politique et spécialiste des rapports entre sacralité et politique, confrontent leurs analyses sur les usages contemporains des rituels révolutionnaires ainsi que leur inscription dans le temps long de l'histoire politique. Les héritages de la Révolution française constituent-ils encore des ressources capables de structurer les imaginaires démocratiques du XXI^e siècle ?

Corps du texte

À l'occasion du 14 juillet, qui invite chaque année à réfléchir aux héritages de la Révolution française, il n'est pas inintéressant de revenir sur le Serment du Jeu de Paume, qui est un rituel souvent mis en avant dans les représentations de la période comme origine consensuelle de la Révolution. Constitue-t-il, selon vous, un moment important de la sacralisation de la Révolution et que peut-il encore signifier pour les imaginaires politiques d'aujourd'hui ?

David Bell (D.B.) : Je ne qualifierais pas le Serment de moment de sacralisation de la Révolution. S'il y a un moment où la Révolution se sacralise, pour ainsi dire, c'est la Fête de la Fédération du 14 juillet 1790, qui est consacrée à un autre événement, celui qui a eu lieu un an auparavant. Certes, les serments ont des connotations religieuses, mais sous l'ancien régime, toute la vie politique était imprégnée de rites religieux, et de ce point de vue le Serment n'avait rien d'extraordinaire. Il est en outre important de noter qu'en juin 1789, le mot même de « révolution » n'avait pas encore la signification que nous lui attribuons aujourd'hui, celui d'un processus de transformation radicale et potentiellement illimitée dirigé par des « révolutionnaires » conscients de leur rôle.

C'est à partir de 1790 qu'elle a acquis cette signification plus large ; c'est alors que les acteurs politiques commencent à parler « au nom de la Révolution » et à traiter « la Révolution » comme une sorte d'idée sacrée. Mais lorsque les révolutionnaires se mettent à regarder en arrière et à écrire l'histoire de « la Révolution » — ce qu'ils font très tôt — le Serment n'est pas le principal événement auquel ils se réfèrent comme moment fondateur de cette histoire. Le Serment est certes important à leurs yeux, et fait partie de cette histoire en tant qu'événement politique, mais non pas comme un acte sacré. Il représente une étape dans l'appropriation de la souveraineté par le peuple, mais seulement une étape parmi beaucoup d'autres.

Aujourd'hui, le Serment peut sans doute servir d'image de l'unité nationale, tous les représentants rassemblés pour affirmer la souveraineté du peuple. Mais à mes yeux, il évoque aussi quelque chose de très fragile. Il est difficile, pour un spécialiste de la Révolution, de regarder la peinture de David qui représente l'événement sans penser immédiatement à tous les hommes qui y figurent et qui vont bientôt mourir sur l'échafaud. Ils jurent de ne pas se séparer avant d'avoir donné une constitution à la France, et ils tiendront parole ; mais la constitution qu'ils rédigent est en réalité presque mort-née, et demeure en vigueur moins d'un an.

Cloé Artaut (C. A.) : Tout dépend de la manière que l'on a de définir le sacré. De multiples définitions existent, empruntées à des disciplines allant de la philosophie à l'anthropologie, et elles divergent évidemment considérablement. Je crois que l'on peut dire, cependant, qu'elles reposent toutes sur l'idée d'une séparation : le sacré est porteur d'une scission entre le monde et le hors-monde, il oppose le commun et le transcendant. Pour Mircea Eliade (*Le sacré et le profane*, 1957), le sacré implique un partage du monde qui permet de l'ordonner spatialement (en lui conférant un « centre » et des limites), temporellement (par les fêtes et les rites) et socialement (le sacré est une expérience collective).

À partir de cette définition, je rejoins David Bell sur l'événement immédiat du Jeu de Paume. Pour la période ultérieure, cependant, je pense que cette séquence historique a connu plusieurs moments de sacralisation. Dès le 20 juin 1790, à l'occasion d'un banquet patriotique organisé pour l'anniversaire de l'événement par la Société du serment, Charles-Gilbert Romme suggère à ses membres de prononcer un « bénédicité de l'homme libre », et l'un d'eux propose de transformer la salle du jeu de paume en chapelle. De même, le tableau de David adopte une composition pentecôtique, où l'on voit le député Bailly debout, les bras tendus, sous un rayon de Lumière, suscitant autour de lui une sorte d'unanimité miraculeuse. On peut y voir une hiérophanie, où le sacré se manifeste dans un lieu profane par excellence – une salle de jeu de paume, c'est-à-dire un terrain de sport –, et où la séparation entre les mondes s'organise autour de cette rupture de niveau que figure le rayon de lumière. Les Républiques du XIX^e siècle entretiennent ensuite cette mémoire : la salle est classée monument historique en 1848, puis transformée en musée de la Révolution, inauguré par Jules Ferry le 20 juin 1883. La presse d'opposition raille alors une « bondieuserie républicaine », et il y a de fait une dimension sacrale dans cette séquence.

Dans les imaginaires contemporains, en revanche, je suis d'accord pour dire que l'événement a perdu son aura. Il s'est institutionnalisé – la salle est toujours un musée, et il figure dans la plupart des manuels scolaires – mais occupe une place marginale dans la mémoire vive, en comparaison d'autres symboles comme la Bastille ou les Droits de l'Homme. Pierre Nora ne lui consacre pas de notice dans ses *Lieux de mémoire* (1984-1992), ce qui est significatif. Faute de commémoration officielle, il ne produit pas d'effervescence collective, à la différence du 14 juillet. À l'époque récente, il a pu être réactivé ponctuellement dans un registre contestataire – par exemple par des députés communistes qui, en 2018, ont prêté un « serment de défendre une République démocratique » pour protester contre le discours d'Emmanuel Macron devant le Parlement réuni en Congrès, ou par certains gilets jaunes – mais il s'agit là d'épisodes isolés, et je ne crois pas qu'on puisse parler de « sacralisation » proprement dite. On voit en tout cas à partir de cet exemple que la sacralisation fonctionne souvent par cycle : elle peut se faire et se défaire en fonction des circonstances, et n'est jamais imposée une fois pour toutes.

David Bell, votre ouvrage *The Cult of the Nation in France* démontre que le nationalisme est une nouveauté de la période révolutionnaire, né à la fois de la religion chrétienne et en réaction contre elle. Pensez-vous que cette relation de reprise et de rejet soit pertinente pour comprendre la relation des mouvements contemporains cherchant à maintenir une sacralité nationale ?

D. B. : C'est assurément pertinent, et, d'une certaine manière, j'aimerais même que cela le soit davantage. Les mouvements nationalistes sont, au fond, des mouvements qui cherchent à réunir les individus dans une forme d'union spirituelle — une union à la fois des cœurs et des esprits.

« C'est à vous que je demanderai secours, mon noble pays ; il faut que vous nous teniez lieu du Dieu qui nous échappe, que vous remplissiez en nous l'incommensurable abîme que le christianisme éteint y a laissé. Vous nous devez l'équivalent de l'infini. » (Michelet)

En ce sens, le nationalisme demeure remarquablement proche de la religion, si l'on se souvient de l'étymologie même du mot « religion », qui provient du mot latin qui signifie « lier » ou « attacher ». Mais il existe différentes manières d'opérer ce lien. L'une consiste à promouvoir une union spirituelle positive entre les membres d'une communauté, souvent autour de la figure sacrée de la nation, d'une manière qui peut être perçue comme élevant les individus, les consacrant à une grande cause, mettant fin aux divisions qui les opposent, et ainsi de suite. Ce fut en partie le cas en France. Très tôt, les nationalistes français se voyaient, de façon consciente et explicite, comme prenant le relais de la mission chrétienne et, en un certain sens, comme l'accomplissant. Dans mon livre, je cite ces magnifiques paroles de Michelet : « C'est à vous que je demanderai secours, mon noble pays ; il faut que vous nous teniez lieu du Dieu qui nous échappe, que vous remplissiez en nous l'incommensurable abîme que le christianisme éteint y a laissé. Vous nous devez l'équivalent de l'infini. »

Mais il existe une autre manière de créer ce lien : unir les individus contre un ennemi, qu'il s'agisse d'un ennemi extérieur ou, de façon plus inquiétante encore, d'un ennemi intérieur — une source supposée de corruption, de décadence parasitaire, et ainsi de suite. Aujourd'hui, les mouvements nationalistes les plus influents, comme tant d'autres avant eux, mettent presque exclusivement l'accent sur cette dimension négative de l'union nationale. Ils cherchent à mobiliser les populations contre les prétendus « mondialistes » venus de l'extérieur ou contre des menaces internes supposées, particulièrement celles issues de l'immigration. La Révolution française comportait évidemment aussi cet aspect, à travers la dénonciation des traîtres de l'intérieur et des ennemis de l'extérieur. Mais les révolutionnaires conservaient toujours devant les yeux du peuple un objectif plus positif : celui d'une véritable union spirituelle.

Dans votre autre ouvrage, traduit en français en 2022, *Le culte des chefs*, vous soulignez le rapport ambigu entre la naissance des prétentions démocratiques modernes au moment des révolutions et la remise en cause des limites imposées au pouvoir au nom de l'exceptionnalité du grand homme charismatique. Croyez-vous que ce culte des chefs continue à irriguer les sociétés contemporaines et puisse en partie expliquer certains référentiels actuels du populisme, par exemple avec la figure de Trump ou les revendications françaises de l'héritage gaulliste par le Rassemblement National ?

D. B. : Absolument. C'est une thèse que mon livre défend avec force, quoique de manière implicite plutôt qu'explicite. Comme je l'écris, le culte du chef constitue en quelque sorte le « reflet caché » de la démocratie représentative contemporaine. Si les formes du charisme politique ont continué d'évoluer depuis le XVIII^e siècle, la figure du dirigeant charismatique dont le lien personnel avec ses partisans lui permet de remettre en cause les règles et les normes constitutionnelles demeure une constante de l'histoire contemporaine. En transgressant règle après règle, Trump s'inscrit dans une longue et préoccupante tradition. L'emprise qu'il exerce sur la « base » du parti républicain est inédite dans l'histoire des États-Unis, mais elle trouve de nombreux précédents dans d'autres contextes historiques et nationaux.

Cloé Artaut, vos recherches se situent dans le champ de l'histoire des idées et portent sur l'identité nationale et les usages du passé en politique. Selon vous, les controverses contemporaines en France sur l'héritage jacobin, notamment dans le débat sur la laïcité ou l'universalisme républicain, relèvent-elles encore d'une logique du sacré, ou assiste-t-on plutôt à une désacralisation progressive de cet héritage révolutionnaire ?

C. A. : L'héritage du jacobinisme dans l'imaginaire collectif français est très paradoxal. D'un côté, le mot même est largement discrédité – si un adversaire politique vous traite de « jacobin », en général, ce n'est pas très positif. Mais d'un autre côté, comme vous le dites, plusieurs des contenus que l'on associe ordinairement au jacobinisme – souvent de manière contestable sur le plan historique, d'ailleurs ; je renvoie sur ce point à l'ouvrage récent de Côme Simien et Guillaume Roubaud-Quashie, invités de notre conférence (Haro sur les Jacobins ! Essai sur un mythe politique français, 2025) – restent centraux dans les discours contemporains sur la République. Je pense par exemple à l'indivisibilité de la nation, à une conception très anticléricale de la laïcité, ou à l'universalisme abstrait du citoyen. Si le mot de « jacobinisme » est discrédité, certains de ses contenus continuent donc de fonctionner comme des marqueurs sacrés, dans le sens où il est difficile de les remettre en cause sans s'exposer à des critiques virulentes ou à des accusations d'antirépublicanisme.

On peut tenter d'expliquer ce paradoxe. L'hostilité au jacobinisme remonte aux travaux de François Furet et au développement d'une historiographie « révisionniste » de la Révolution française dans les années 1970-1980. Dans *Penser la Révolution française* (1978), puis dans ses travaux ultérieurs, Furet propose une lecture de la Révolution qui fait du jacobinisme et de la Terreur la matrice historique des totalitarismes du XXe siècle. Le contexte antitotalitaire et le discrédit du modèle soviétique à cette époque favorisent cette lecture sur le plan politique. Si cette interprétation est aujourd'hui minoritaire au sein de la recherche universitaire, elle s'est toutefois durablement installée auprès du grand public

Cela dit, ce discrédit ne recouvre pas l'intégralité de la réception actuelle du jacobinisme. Mon hypothèse est que l'héritage jacobin ne fonctionne presque jamais seul dans les imaginaires politiques contemporains, mais opère par association à d'autres références qui en réorientent le sens. Une première lecture, longtemps portée par le PCF, le relie à la Commune, à 1917 ou au Front populaire, et en retient la dimension radicale, sociale, centrée sur la démocratie populaire. Cette interprétation persiste aujourd'hui à gauche, chez Jean-Luc Mélenchon ou Antoine Léaument, qui invoque régulièrement la figure de Robespierre. Une seconde lecture, qui me semble plus répandue, l'inscrit dans une « tradition républicaine » née sous la Révolution et parachevée sous la Troisième République. Du jacobinisme, elle conserve certains concepts comme la souveraineté nationale, l'unité de la nation, la centralisation ou la laïcité, tout en les détachant de leur dimension conflictuelle et insurrectionnelle pour construire un idéal républicain plus stable et consensuel.

De nombreux travaux explorent la longue durée du sacré révolutionnaire, du XVIIIe siècle à aujourd'hui. Dans un contexte où les démocraties libérales traversent une crise de légitimité, pensez-vous que les sociétés contemporaines cherchent à réactiver des formes de sacré politique héritées de la Révolution ? Si oui, lesquelles vous semblent les plus saillantes ?

D. B. : Dans les sociétés qui se sont éloignées des formes plus anciennes de religion, je pense qu'il est très difficile d'établir une forme quelconque de sacralité dans la vie politique. Les conceptions du sacré au XVIII

siècle que j'ai étudiées dans mon livre ne constituaient pas un substitut au christianisme ; elles demeuraient néanmoins profondément imprégnées d'une sensibilité du sacré d'inspiration chrétienne. Aujourd'hui, la France est l'un des pays les plus sécularisés au monde, et il est beaucoup plus difficile pour une idée de sacralité d'y trouver un écho saillant auprès de la population. Les États-Unis demeurent, à certains égards, une société bien plus religieuse, mais il existe une forte corrélation entre la croyance religieuse et les convictions politiques de droite. Dans ces conditions, il est très difficile d'imaginer une conception du sacré susceptible de rallier largement l'ensemble de la population.

C. A. : Je ne suis pas tout à fait d'accord. Comme Jacques Ellul, je crois que l'homme ne peut exister longtemps sans structures transcendantes, et que chaque désacralisation appelle l'organisation d'un nouveau sacré. À ce titre, la période révolutionnaire reste en effet un puits important de références – au risque qu'elles soient détournées de leur sens initial. Deux déplacements me paraissent particulièrement saillants. Le premier passe par une sacralisation identitaire de la nation, qui repose sur une logique d'inversion où ce qui était un principe d'émancipation universelle se transforme en un principe de continuité défensive. Le second prolonge un autre versant de l'héritage révolutionnaire, celui de l'exigence morale et de l'horizon de régénération. Les causes écologiques, féministes et antiracistes d'aujourd'hui mobilisent parfois un langage proche de l'eschatologie, et les figures du militant, du lanceur d'alerte, ou de la victime exemplaire ne sont pas sans rappeler un certain imaginaire sacrificiel révolutionnaire – que l'on pense à la mort de Marat peinte par David. Il me semble également intéressant de réfléchir aux nouvelles formes que peut prendre le sacré aujourd'hui. Là où la Révolution inventait des fêtes civiques, les réseaux sociaux, entre autres, fabriquent des communautés émotionnelles instantanées, structurées autour d'indignations collectives ou de moments de communion symbolique. Le sacré, dans nos sociétés contemporaines, est donc peut-être plus volatile, plus affectif, plus diffus – mais moins central, je ne le pense pas.

Voir aussi

<https://conference.sciencespo.fr/playlist/4APsVpsvRXIWM15v3srl>

Thématique

Démocratie

Licence

CC-BY-ND (Attribution, Pas de modification)

Langue

Français

Auteur



David Bell

David Bell est historien et professeur à l'Université de Princeton, spécialiste de la Révolution française. Il est notamment l'auteur de *The Cult of the Nation in France* (2002), de *Le culte des chefs* (2022) et de *French Revolutionary Lives* (2024).

**Cloé Artaut**

Cloé Artaut est doctorante en théorie politique au CEVIPOF (Sciences Po). Elle est titulaire de trois licences (droit public, sciences politiques, lettres modernes) et a également étudié la théorie politique et la littérature française en master, à Sciences Po et à La Sorbonne. Elle travaille sur les usages politiques du passé et publie régulièrement des recensions et travaux en histoire des idées.