



HAL
open science

La modernité politique de la Révolution française

Jacques Guilhaumou

► **To cite this version:**

Jacques Guilhaumou. La modernité politique de la Révolution française. Mélanges de la Casa de Velázquez, 2006, Vol. 36 (N° 1), pp.17-34. <10.4000/mcv.2262>. <halshs-00188725>

HAL Id: halshs-00188725

<https://shs.hal.science/halshs-00188725v1>

Submitted on 26 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Jacques Guilhaumou
CNRS/Triangle, ENS-LSH Lyon

La modernité politique de la Révolution française

La rupture historique majeure de la modernité politique est généralement associée à la formation de l'Etat-Nation en Europe, avec en son centre son moment de radicalité, la Révolution française. Cet événement majeur introduit en effet, avec la reconnaissance de la dignité humaine au regard de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, de nouvelles expérimentations historiques à l'horizon d'une perspective forte d'émancipation.

Une des réflexions les plus abouties en ce domaine est celle d'Immanuel Wallerstein¹. Cet auteur précise en quoi la Révolution française met en place le dispositif de la modernité politique dans la mesure où elle normalise l'idée de changement politique. Une telle normalisation du changement est associée conjointement aux figures de l'individu et de l'Etat, elle s'investit dans des programmes d'action politique permettant la construction d'un système-monde libéral.

Ne souhaitant pas emprunter la voie d'une telle analyse systémique, nous laisserons de côté les questions suivantes toujours en débat : le dispositif de la modernité politique issu de la Révolution française est-il épuisé ? En d'autres termes, a-t-il vraiment consommé toutes ses potentialités ? Participe-t-il encore de « la bifurcation majeure » que prend la tentative actuelle de réinventer un système-monde dans la diversité des libéralismes ?

Nous retiendrons seulement de ce débat le problème d'une modernité révolutionnaire qui fait rupture non seulement dans l'événement même, mais aussi en amont dans l'émergence progressive de nouvelles formes de citoyenneté tout au long des Temps modernes, et en aval dans la figure antimoderne de l'écrivain.

Certes les seuls événements de la Révolution française, et leur signification propre, auraient pu nous occuper tout au long de cette réflexion sur ce moment fort de l'avènement de la modernité politique. Certes il convient de considérer, avec les philosophes allemands contemporains de la Révolution française, principalement Kant et Fichte, et dans la même lignée avec l'historien allemand Reinhart Koselleck que cet événement fait rupture: en effet il inscrit un nouveau champ

¹ Voir son ouvrage récent sur *L'après-libéralisme. Essai sur le système-monde à réinventer*, Editions de l'Aube, 1999. La confrontation de cette réflexion avec d'autres positions plus classiques, par exemple dans les termes d'une « révolution bourgeoise », a été présentée dans *The French Revolution and the Birth of Modernity*, Ferenc Feher ed., University of California Press, 1990.

d'expérience, avec ses ouvertures et ses perspectives, à l'horizon d'un droit naturel inédit. Mais il n'en reste pas moins qu'une telle radicalité politique puise ses origines dans une *métaphysique pratique de l'individu* formulée et mise en oeuvre bien antérieurement, au moins dès la Renaissance humaniste, et qu'elle se prolonge dans une *métaphysique politique*, certes perçue négativement, tout au long du 19^{ème} siècle.

D'un point de vue méthodologique, notre démarche relève de ce qu'on appelle aujourd'hui *l'histoire des concepts socio-politiques*, dont nous citerons surtout les auteurs les plus connus, essentiellement des auteurs anglais, américains, allemands, italiens et français: John Pocock, Quentin Skinner, Reinhardt Koselleck, Antonio Negri, François Furet, Pierre Rosanvallon et bien d'autres. Précisons enfin que la part de la sémantique historique, c'est-à-dire de l'analyse des conditions langagières d'émergence des concepts révélateurs de la modernité politique, est fort importante dans la plupart de ces travaux: elle fait partie intégrante de l'approche historique, même si nous n'avons pas la possibilité de la développer dans le présent article².

I - la première modernité : de l'humanisme civique à la civilité révolutionnaire (XVI^{ème}-XVIII^{ème} siècle).

Sur le temps long, mais sans « descendre » jusqu'à la cité antique, la première rupture significative de l'avènement de la modernité politique est introduite par l'apparition de *l'humanisme civique* dans la république florentine du début du XVI^{ème} siècle. Ainsi se met en place ce que l'historien politiste américain John Pocock appelle le « moment machiavélien », titre d'un ouvrage publié en 1975, et tardivement traduit en français³.

² Pour une vue d'ensemble de l'histoire des concepts, et du rôle de la sémantique historique en son sein, voir l'ouvrage collectif *History of Concepts: comparative perspectives*, dir. Iain Hampster-Monk, Karin Tilmans and Frank van Tree, Amsterdam University Press, 1998. La part française relative à la Révolution française est représentée par la publication, sous notre direction, du *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, Paris, Champion, sept volumes parus (1985-2003). Signalons aussi le grand oeuvre en cours sur le 18^{ème} siècle français, *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820* (Manuel des concepts politiques et sociaux fondamentaux en France de 1680 à 1820) sous la direction de Hans-Jürgen Lüsebrink, Rolf Reichardt et Eberhard Schmitt, publié à Munich depuis 1985.

³ John Greville Agard Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine antique*, Paris, PUF, 1997.

Il apparaît en effet, dans la pensée et la pratique républicaine florentine, un « être politique » basé sur un *modèle d'idéal civique de la personnalité*. Alors que la philosophie médiévale, nourrie d'Aristote, valorise des universaux au détriment des circonstances, donc de l'appréhension du sens de l'événement singulier, la pensée florentine de *l'humanisme civique* oppose à la « fortuna » comme simple providence l'action propre à la « *vita activa* » et au « *vivere civile* », donc *l'aptitude humaine à produire de l'universel* sans aller pourtant jusqu'à l'affirmation de la dimension universelle de la singularité événementielle, propre à la Révolution française.

Ainsi se mettent très tôt en place les premières figures innovantes du sujet politique:

- *le citoyen et le rhétoricien* dont la présence est attestée par leur volonté de participer à l'action entre particuliers, à des relations politiques spécifiques entre hommes particuliers;

- *le Prince et le législateur-prophète* qui innove, au sein même de la relation entre « vertu » et la « fortuna »: le Prince impose ses qualités vertueuses à la matière de la « fortuna » par un comportement stratégique adéquat aux circonstances, le « le législateur naturel » fait advenir une communauté politique stabilisée par « la vertu ».

Pocock montre également que des éléments de cette pensée civique s'introduisent au sein même de la pensée monarchique anglaise pour l'amener jusqu'à une position de rupture, le contexte de la guerre civile s'y prêtant, avec le mouvement d'anglicisation de la république poussée à son terme. Il revient à Harrington et à sa pensée de l'individu politique, défenseur de la vertu civique, de mener ce mouvement à son terme.

Une des conséquences majeures d'une telle ouverture de l'espace civique à la singularité réside dans la possibilité de faire accéder, dès la Renaissance, l'art du mécanicien à la dignité d'une « science pratique ». Il s'agit ici de développer *une science de l'action délibérée* qui s'élabore et s'exerce dans l'échange entre des hommes, une « science de l'artificiel » en quelque sorte dont le lien à la future « science politique » passe par l'action des hommes dans la Cité. Il convient donc de ne pas négliger la perpétuelle « réduction en art » qui s'opère aux abords de toute opération scientifique. Nous entendons par là, avec Hélène Vérin ⁴, l'ensemble des prescriptions et procédés qui permettent de résoudre les difficultés circonstanciées par la réduction de cas singuliers à du général, du commun, au moyen de combinaisons de figures réglées. L'art n'est alors qu'une augmentation

⁴ *La gloire des ingénieurs. L'intelligence technique du XVIème au XVIIIème siècle*, Paris, Albin Michel, 1993.

des effets par une dépense moindre de moyens, une manière de ménager les moyens pour diversifier et multiplier les effets. *Les figures de l'ingénieur et de l'entrepreneur* ne peuvent donc être dissociées de la construction progressive de « l'intelligence politique » sous la figure enfin advenue de l'individu. L'art de la politique saura, jusqu'à Sieyès, associé à l'exigence de vérité dans la recherche de la meilleure société possible, une réflexion sur l'efficacité « mécanique » des combinaisons politiques, donc sur l'ordre pratique.

Cependant la réflexion la plus adéquate à notre propos réside ici dans la manière dont l'opérativité du *paradigme civique* ainsi mis en valeur introduit une rupture de dimension scientifique au sein même de la politique: la découverte, avec Hobbes, de la « science des vertus » comme « science civile ». L'avènement d'une politique citoyenne est désormais rapportée à la *conceptualisation d'un programme d'actions* au sein d'une communauté citoyenne donnant à chaque acte particulier une signification politique universelle. Désormais l'intelligibilité du politique passe par la description d'une organisation conceptuelle qualifiée de « science », et de ses conditions langagières, donc située dans le mouvement même de la langue.

Ainsi, le mérite principal de Quentin Skinner dans son ouvrage récent sur *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*⁵ est d'avoir montré en quoi la « science civile » du philosophe anglais Hobbes, acteur majeur de la formation de la philosophie politique moderne, se met en place sur la base de la culture rhétorique de la Renaissance associée à l'humanisme civique. La politique de l'éloquence, avec *en son centre la figure de l'individu vertueux*, s'avère de première importance: la rationalité des arguments de la « science civile » comme « science des vertus » se mesure en effet dans le déploiement des descriptions d'actions singulières sur une scène imagée.

Ici la *figure du philosophe* est indissociable de la *figure de l'orateur* qui déploie l'action qu'il veut décrire à l'aide d'images composites d'objets. Ainsi le lecteur, citoyen en puissance, peut « voir » les nouveaux arguments-ressources de l'action mis en mouvement par l'effet rhétorique, il peut alors s'y impliquer comme *spectateur*, voir même devenir un protagoniste de la « société civile » ainsi mise en place. Soulignons d'emblée l'importance d'une telle apparition de la *figure du spectateur* dans la modernité politique. Cette relecture de l'oeuvre de Hobbes, particulièrement attentive au contexte langagier, permet *in fine* de comprendre l'action politique dans le mouvement pratique des arguments, et par là même d'en mesurer le potentiel de rupture dans une « société civile » en formation.

⁵ Cambridge University Press, 1996.

C'est le siècle des Lumières qui introduit une novation majeure, objet du premier grand travail de Jürgen Habermas : la formation d'une opinion publique où peuvent s'échanger des arguments rationnels sans limites, la fameuse « sphère publique bourgeoise »⁶. Dans la même lignée, Habermas insiste sur le fait que la dynamique culturelle produite par la Révolution française n'est en rien épuisée⁷, dans la mesure où il conçoit cet événement comme « un laboratoire à arguments », une « chaîne d'événements bardés d'arguments »⁸. En effet, il montre que la concurrence entre le libéralisme économique et la démocratie radicale, puis entre le libéralisme et le socialisme, procède des potentialités de la Révolution française⁹. La procédure de formation de l'opinion publique et de la volonté politique passe ici par une pratique intersubjective de délibération et de décision qui se concrétise dans un « pouvoir engendré communicativement », distinct du « pouvoir appliqué administrativement ». Un tel « pouvoir communicationnel » marque en profondeur la modernité politique, certes avec l'émergence de procédures démocratiques de l'Etat de droit susceptibles d'institutionnaliser ces formes nouvelles de communication politique, mais aussi du fait de la persistance de ces formes subjectives dans un réseau communicationnel constamment réactivé par les associations libres et les sujets émergents¹⁰.

Cependant le mérite d'avoir marqué au mieux le potentiel de rupture d'une telle réalisation pratique de la figure potentielle de l'individu-citoyen dans la pensée des Lumières revient à l'historien Reinhart Koselleck, dans son ouvrage

⁶ *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1962), Paris, Payot, 1978

⁷ Dans le numéro de Juin 1989 de la revue *Merkur* sous le titre « Volssouveränität als Verfahren. Ein normativ Begriff von Öffentlichkeit ». Sur le rôle et l'actualité des analyses d'Habermas, voir G. Eley, G. Civile, D. Cagliotti, M. Ryan, J. Guilhaumou, « Storia et critica dell'opinione pubblica di Habermas », *Contemporanea*, anno VII, N°2, aprile 2005.

⁸ Notre ouvrage sur *L'avènement des porte-parole de la République (1789-1792)*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, s'inscrit dans une telle perspective.

⁹ Sur la question du libéralisme politique, et tout particulièrement sur la contribution de Skinner en la matière, voir le numéro spécial d'*Actuel Marx* sur *Les libéralismes au regard de l'histoire*, sous la dir. de F. Gauthier et J. Guilhaumou, N°32, 2002.

¹⁰ Voir aussi, l'ouvrage de J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, 1992. [traduction française, Gallimard, 1997]

majeur sur *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*¹¹ et son grand oeuvre, le Dictionnaire historique du langage politique et social en Allemagne¹².

Koselleck particularise ainsi une période, le *Sattelzeit*, temps intermédiaire des années 1750-1850 où la rupture se mesure de quatre manières:

- par la *temporalisation* avec l'émergence d'une « philosophie de l'histoire »¹³, et pratiquement par de nouvelles expérimentations historiques à l'horizon des droits de l'homme et du citoyen proclamé par la Révolution française;

- par la *démocratisation* avec l'avènement de la « nouvelle langue politique » (Sieyès) qui nous situe bien sûr au coeur de la Révolution française;

- par l'*idéologisation* avec l'apparitions de notions-concepts à valeur généralisante (« l'histoire », « la liberté », la révolution »...) du « nouvel ordre des choses »¹⁴.

- par la *politisation* avec la formation d'un univers de groupes politiques antagonistes, un temps pris sous la figure généralisante du jacobinisme¹⁵.

Remarquons enfin que la mise en argument des concepts dans le mouvement politique ne relève plus désormais de la seule conjugaison entre rationalité et rhétorique, mais que le poids proprement dit de la langue s'accroît, ne serait-ce qu'au niveau du travail néologique. A ce titre, les linguistes parlent de la prééminence au 18ème siècle d'un « sujet politique de la langue » entre normes et usages¹⁶ au titre du français déclaré langue commune. Ainsi se mettent en place

¹¹ *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, 1979. Traduction française, Paris, Editions de l'EHESS, 1990.

¹² *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialer Sprache in Deutschland* (Les concepts fondamentaux en histoire: Dictionnaire historique du langage politico-social en Allemagne) sous la direction de Otto Brunner, Werner Conze et Reinhart Koselleck, Stuttgart, 1972-1996. Il comprend 115 concepts présentés dans 11.000 pages à double colonne.

¹³ Sur ce sujet, voir B. Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 1994.

¹⁴ Voir par exemple, à propos de la Révolution française, *Des notions-concepts en révolution*, sous la dir. de J. Guilhaumou et R. Monnier, Paris, Société des études robespierristes, 2003.

¹⁵ Une telle culture de la généralité politique a été étudiée, dans le cas français, par P. Ronsavallon dans *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2004.

¹⁶ Voir *l'Histoire des idées linguistiques*, Liège, Mardaga, trois volumes, 1989-1999, sous la direction de Sylvain Auroux

tout au long du siècle des Lumières les conditions sémiotiques de la formation de l'individu-nation au regard du français, langue nationale¹⁷.

II - La seconde modernité: l'avènement de l'individu moderne.

C'est la Révolution française au sens large (1770-1815) qui concentre le plus fort du potentiel de rupture au sein de la modernité politique, du moins si l'on suit les travaux de Reinhart Koselleck, François Furet, Florence Gauthier, Michel Vovelle et d'autres.

De fait, une partie de l'oeuvre de l'historien français François Furet¹⁸ est centrée sur le problème de la radicalité de 1789, le jacobinisme n'introduisant, selon lui, qu'une rupture seconde, voire même une dérive, par rapport à l'extrême nouveauté de la « langue politique » de 1789. Analysant avec une grande finesse le travail des députés des Etats-généraux, leur invention de l'Assemblée nationale, - l'expression et son concept -, Furet montre comment s'impose au centre du nouvel ordre social l'individu, donc en quoi se manifeste « l'avènement de l'individu moderne -, autonome, égal à n'importe quel autre individu »¹⁹.

La figure de l'individu-citoyen, mise en place par les Républicains florentins, toucherait alors à son achèvement : sa singularité même est preuve d'universalité. L'unité de la nation procède d'une mise en commun des droits réciproques des individus ; mais chacun conserve sa liberté, n'en concède que les éléments communs avec d'autres pour amplifier ses moyens d'accès au bonheur social.

Le principal théoricien de la « nouvelle science politique », équivalent à une « langue politique » inédite, n'est autre que le législateur Sieyès. Les travaux en cours sur ses écrits manuscrits récemment publiés²⁰ ont souligné la complexité de

¹⁷ Voir J. Guilhaumou, « L'histoire des événements linguistiques de « la langue française » au 18^{ème} siècle », in *La norme lexicale*

¹⁸ L'écho de son oeuvre auprès des chercheurs anglophones est essentiel pour en comprendre la portée, bien plus que les débats franco-français à son propos. Voir notre étude « Un débat franco-américain autour de la Révolution française », *Dix-huitième siècle*, n°30, 1998.

¹⁹ Introduction au tome 1 des *Orateurs de la Révolution française*, en collaboration avec Ran Halévi, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1989, p. LXX. Signalons également l'importance de l'ouvrage de Timothy Tackett sur *Becoming a Revolutionary. The Deputies of the french National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790)*, Princeton University Press, 1996, qui met en évidence la manière dont les députés du Tiers-état adhèrent progressivement au processus révolutionnaire.

²⁰ *Des Manuscrits de Sieyès*, vol. 1, sous la dir. de C. Fauré et avec la collaboration de J. Guilhaumou et J. Valier, Paris, Champion, 1999. Un second volume est en préparation.

sa conception de la modernité politique²¹. Certes il s'agit de faire rupture avec le passé, au nom du refus de l'histoire, et au titre d'un devoir-être ouvert vers le futur. Mais la nouvelle « science politique », que Sieyès pense un temps définir dans sa dimension pratique par le mot de « socialisme »²² (Il en est donc l'inventeur en français !) avant de choisir l'expression d' « art social », relève aussi d'une « métaphysique politique », d'une métaphysique du moi et de son activité.

Le nouvel ordre social s'ancre donc dans *la métaphysique moderne du sujet* à tel point que Sieyès rejette jusqu'en l'an III la notion de souveraineté, jugée trop proche de la théorie de l'absolutisme, donc inapte à rendre compte de la genèse de l'individu moderne. L'ordre de la loi, de « la centralité législative » selon l'expression des montagnards, procède ici d'un dispositif socio-historique ancré dans un ordre métaphysique. Paradoxe apparent donc d'une modernité politique qui se pense comme rupture dans une approche de la subjectivité du sujet en tant qu'instance fondatrice des passions, des actions et des connaissances, donc de l'agir et du savoir.

La biographie intellectuelle de Sieyès sur plus de quarante ans, c'est-à-dire de 1773 à 1816, permet alors de décrire toute une série de figures du sujet annonciatrices, puis constitutives de la modernité politique:

- Il s'agit d'abord, dans les textes de jeunesse, du *spectateur philosophe* qui perçoit le développement du moi, à la différence du moi limité dans sa conscience, jusqu'à son organisation ultime, donc peut rendre compte du potentiel de rupture du mouvement de réalisation de la liberté individuelle.

- Puis apparaît la figure de *l'écrivain patriote* qui fait passer, par l'usage de métaphores, les notions métaphysiques de la « science politique » dans les sens commun, ces notions qui nous sont aujourd'hui si familières de *nation, constitution, assemblée nationale, pouvoir législatif*, etc.

- Enfin, le cours même des événements révolutionnaires impose *la figure du législateur-philosophe*.

Reste une dernière figure qui fait son apparition au moment où, en l'an III, Sieyès pense l'achèvement de son système constitutionnel, *la figure du philosophe*

²¹ Au delà de l'ouvrage classique de Paul Bastid sur *Sieyès et sa pensée*, Paris, Hachette, 1989, pour une vue d'ensemble des travaux récents sur Sieyès et la modernité politique, voir notre ouvrage sur *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris, Kimé, 2002.

²² Voir notre étude, en collaboration avec Sonia Branca, sur « De "société" à "socialisme" (Sieyès) : l'invention néologique et son contexte discursif. Essai de colinguisme appliqué », *Langage & Société*, N°83/84, mars-juin 1988.

analyste qui concentre dans la méthode analytique de Condillac, et ses fondements génétiques (avec l'invention cognitive de la statue dans le *Traité des sensations* de 1754) l'ensemble des perspectives de rupture de la nouvelle pensée politique. Cette figure persiste dans les derniers manuscrits philosophiques de Sieyès, écrits dans les années 1810 et de nature essentiellement métaphysique.

De fait, dans ses discussions avec les philosophes allemands en 1798, Sieyès oppose, au « système à la manière allemande », le « véritable système de métaphysique des Français » dont il conçoit la supériorité sur deux points essentiels:

- l'articulation systémique de « l'ordre du moi », ou « ordre des connaissances », sous la forme d'une « Traité des lois de la connaissance », avec « l'ordre pratique », ou « ordre social », au titre d'un « Traité des lois d'une société »;

- une fois l'unité du système constituée, son organicité procède alors d'une progression par le fait de la ressemblance entre les progrès de la connaissance et ceux de la politique. La dynamique du sujet constituant se transmet, par extension du droit naturel et sans rupture contractuelle, jusque dans une progression politique basée sur les concepts de *liberté* et de *nation*.

C'est ainsi que les Français trouvent dans le système représentatif, et sa « langue politique » le moyen d'accéder à la société politique la meilleure possible, à la différence des Allemands incapables de « parler allemand » au sein d'un Etat-nation.

François Furet peut donc qualifier à juste titre Sieyès comme le penseur le plus profond de la Révolution française²³, ajoutons le plus prospectif de tous.

Cependant la question demeure de savoir si nous sommes véritablement arrivés, avec ce penseur politique et les événements d'assemblée de 1789 (du serment du jeu de Paume à l'adoption de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen) auxquels il contribue de manière décisive²⁴, à *la pleine compréhension de l'universelle singularité de l'événement* saisi dans ses circonstances politiques, si l'on considère qu'il s'agit bien là est l'élément central de la modernité politique de la Révolution française.

²³ Dans *La Révolution (1770-1880)*, Paris, Hachette, 1988: « Sieyès. Il faut s'attarder un peu sur ce nom, qui est le meilleur symbole de la Révolution française /.../ C'est qu'il est, de la Révolution française, non pas le plus grand homme d'action, mais le penseur politique le plus profond », p. 62.

²⁴ Voir à ce propos notre ouvrage sur *L'avènement des porte-parole de la République (1789-1792)*, *op. cit.*

En terme de représentation politique, le diagnostic de l'historien est confirmé : l'artifice politique de la représentation restera, même pendant la Terreur, l'élément central du nouvel ordre social. Un tel artifice façonne encore notre conception actuelle du gouvernement de la République, avec certes des paradoxes minutieusement explorés par Pierre Rosanvallon dans son livre sur *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*²⁵, qu'il serait trop long ici de préciser.

A ce titre, Sieyès et Robespierre sont les deux plus grands penseurs de la rupture révolutionnaire en terme de « centralité législative » : ils participent d'une même conception de « l'unité d'action » au sein d'un gouvernement révolutionnaire, avec la loi en son centre, toute puissance, et un gouvernement sous l'étroit contrôle de l'Assemblée Nationale. Certes Sieyès reprochera aux jacobins, dont il fut l'un des leurs en 1790 avant de prendre ses distances, de confondre « unité d'action » et « action unique », et d'avoir ainsi introduit, sous la pression du mouvement populaire, la « ré-totale » (encore un néologisme !) à la place du gouvernement représentatif de la « république ».

Plus avant, la construction d'un espace/temps national, au terme de « la découverte de la politique » pour reprendre le titre d'un des livres de Michel Vovelle²⁶, marque l'importance de la décennie de rupture révolutionnaire, même si elle se joue, nous l'avons déjà dit, dans la confrontation entre un héritage humaniste républicain et la création d'un « républicanisme de droit naturel », soulignée dans les travaux de Florence Gauthier²⁷.

III - Kant et la modernité esthétique de la Révolution française.

Cependant l'achèvement de la modernité politique, sous la Révolution française, devait échapper en partie à Sieyès. De l'échec de son dialogue avec Kant en dépit de son intérêt marqué pour la métaphysique allemande, - il est de fait plus proche de Fichte -, ressort un lien plus complexe entre Kant et Robespierre, souvent souligné par la tradition marxiste du jeune Marx à Gramsci²⁸.

²⁵ Paris, Gallimard, 1998.

²⁶ *La découverte de la politique. Géopolitique de la Révolution française*, Paris, La Découverte, 1993.

²⁷ *Triomphe et mort du droit naturel en révolution (1789-1795-1802)*, Paris, PUF, 1992

²⁸ Dans les *Quaderni del carcere*, publiés par Einaudi en 1975, Gramsci revient à plusieurs reprises sur la valeur méthodologique d'une telle association, et plus largement de la « traductibilité réciproque » entre la pratique politique jacobine et le philosophie pratique allemande.

Ce lien relève de ce que nous appelons *une esthétique de l'événement*. Aussi bien les jacobins, et plus particulièrement les montagnards en l'an II, que Kant posent les bases d'une approche esthétique de l'événement révolutionnaire qui permet aux individus agissants et souffrants de penser leur devenir au-delà de l'état des choses. Le potentiel de rupture de l'action politique s'en trouve ainsi décuplé.

Le déploiement des formes de l'expérience esthétique, de l'enthousiasme au sublime - de l'événementiel de la Révolution française à sa traduction dans l'esthétique kantienne – caractérise alors pleinement l'universelle singularité de l'événement, c'est-à-dire le point ultime de la modernité politique de la Révolution française, y compris, nous le verrons, dans son retournement négatif » au 19^{ème} siècle.

Nous souhaitons donc en troisième lieu caractériser la façon dont Kant, confronté à l'expérience révolutionnaire française, associe à la « manière réflexive de penser » une « faculté de juger » définie dans son équivalence à un « pouvoir de présentation » situé au plus près de l'imagination et susceptible d'élargir au maximum l'appréhension du divers, du particulier par une forme abstraite et universelle. C'est bien par la mise en valeur d'une telle *dimension esthétique* du jugement que la Révolution française est encore lue aujourd'hui, au plus près de l'archive, comme un « événement de notre temps » prouvant « la tendance morale de l'humanité ».

A plusieurs reprises, et en particulier dans *Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela vaut rien* (1793), Kant insiste sur le rôle essentiel d'intermédiaire de la *faculté de juger*, en tant que capacité du sujet à subsumer les cas particuliers sous les règles générales, dans la connexion entre la théorie et la pratique. Alors que la théorie consiste en des règles associées à des « principes pourvus d'une certaine universalité », et que la pratique permet « la mise en oeuvre d'une fin » à partir de certains « principes de conduite » représentés de manière universelle, *l'acte de la faculté de juger* associe la règle à la conduite²⁹. La faculté de juger est bien « le pouvoir de subsumer le particulier sous l'universel ». S'il existe bien une « règle procédant originellement de la faculté de juger », il s'agit « du concept d'une finalité de la nature vis-à-vis de notre pouvoir de la connaître », concept qui n'est autre que celui « d'une expérience en tant que système ordonné selon des lois empiriques » d'une diversité infinie, dans leur corrélation à *l'hétérogénéité des formes de l'expérience particulière*. Kant précise

²⁹ D'après les premiers paragraphes de *Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut rien*, *Oeuvres*, tome III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 251.

également que ce concept est celui de « la nature comme art » qui ne fonde aucune théorie, mais « donne simplement un principe pour progresser d'après les lois de l'expérience ». A ce titre la faculté de juger « est un pouvoir qui n'est à même que de subsumer sous des concepts donnés par ailleurs »³⁰.

Nous entrons ici dans le domaine d'une « manière de penser qui consiste à faire de la pensée un usage conforme à sa fin »³¹, d'un « jugement réfléchissant » où « seul le particulier est donné », la faculté de juger devant ainsi trouver l'universel par sa seule réflexion. Nous quittons par là même le terrain fortement cognitif de la « pure » méthode transcendantale, basée sur un « jugement déterminant » où le principe universel (la règle) est donné au titre de l'a priori transcendantal: il s'agissait alors de s'intéresser à ce qui précède l'expérience, c'est-à-dire aux « concepts *a priori* des objets », et à leur application *a posteriori* dans l'expérience. Nous pouvons désormais évoluer dans un espace de réflexion où « la finalité elle-même est considérée uniquement comme subjective »³² à distance de ce qui peut être tenu pour objectif par un sujet en fonction de règles données de l'entendement.

Il est donc maintenant question d'un *pouvoir de présentation* permettant de *promouvoir la réflexion par elle-même et pour elle-même*, et donc d'aller au-delà de la simple compréhension rationnelle des phénomènes, en d'autres termes toujours empruntés à Kant, d' « élargir esthétiquement le concept lui-même de manière illimitée ». Ce pouvoir si étendu correspond à une *imagination créatrice* qui met en *mouvement* le pouvoir de la raison d'une *manière* apte à penser au-delà de la clarté habituelle de la méthode.

Dans une telle perspective esthétique, l'usage de l'imagination, selon une libre causalité, nous renvoie au *génie* philosophique que Kant définit dans les termes suivants:

« Ainsi le génie réside-t-il à proprement parler dans l'heureuse relation, qu'aucune science ne peut enseigner et qu'aucune application ne fait acquérir par apprentissage, qui permet d'une part de découvrir des Idées pour un concept donné, et d'autre part d'obtenir pour ces Idées *l'expression* grâce à

³⁰ *Première introduction à la Critique de la faculté de juger*, traduction inédite d'Alain Renaut, Paris, Aubier, 1995, p. 93.-95.

³¹ Ibid. p. 280.

³² *Première introduction à la Critique de la faculté de juger*, *op. cit.* p. 111.

laquelle la disposition subjective de l'esprit ainsi suscitée, en tant qu'accompagnant un concept, peut être communiquée à autrui »³³.

Une telle définition du génie n'est-elle pas traduite pratiquement dans la figure du législateur-philosophe de l'an II, dont des travaux récents ont montré la position centrale dans le domaine de la mise en mouvement du libéralisme politique ?³⁴. De fait, l'expressivité du discours montagnard nous renvoie à une totalité rationnelle en devenir par le déploiement constant d'une conviction commune associée à l'idée de droit. Ainsi s'opère, au sein des *Institutions civiles* (l'instruction publique, la langue nationale, la bienfaisance sociale, etc.) instaurées par le gouvernement révolutionnaire de l'an II, un appel immédiat et universel à la communauté des citoyens, au titre du lien social qui les unit. Communauté des affects, qui peut aller jusqu'au sublime, et permet alors d'opérer la quête rationnelle du devenir. En effet, elle valorise, par le déploiement du sentiment d'humanité, une faculté suprême de jugement moral en tant que raison active, socialisée, transformée, achevée. C'est surtout l'intervention morale des spectateurs, et plus particulièrement des citoyennes exclues par ailleurs de la scène politique représentative, qui confère à la singularité de l'événement sa dimension universelle³⁵.

A ce titre, et pour en revenir à Kant, la présence de « tous les spectateurs » dans le nouvel espace républicain mis en place par la Révolution française constitue bien une totalité rationnelle en devenir par le déploiement d'une conviction commune. Ainsi peut s'opérer un appel direct de valeur universel à la communauté des citoyens dont les jacobins montagnards de l'an II font sans cesse usage au nom du lien qui unit le législateur et le citoyen.

Cependant, ce détour, certes bien trop succinct, par la manière dont Kant conçoit la dimension foncièrement esthétique du « pouvoir de porter des jugements appréciatifs », permet de restituer en partie la portée interprétative de sa lecture de

³³ *Critique de la faculté de juger*, traduction d'Alain Renaut, *op. cit.*, p. 303.

³⁴ En particulier par Françoise Brunel dans *1794. Thermidor. La chute de Robespierre*, Bruxelles, Complexe, 1989 et Florence Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution (1789-1802)*, *op. cit.*

³⁵ Sur la question des femmes pendant la Révolution française, voir notre présentation synthétique, en collaboration avec Martine Lapiéd, sur « L'action politique des femmes pendant la Révolution française », *Encyclopédie historique et politique des femmes*, Paris, PUF, 1997.

la Révolution française³⁶ à partir de la série suivante d'énoncés kantien : *la conviction commune, la manière de penser proprement subjective, la disposition subjective de l'esprit, et enfin l'expression qui convient*. Il s'agit bien d'autant de formulations manifestant *un pouvoir de présentation de la faculté de juger* qui ouvre « la possibilité de porter son regard sur un champ infini de représentations apparentées »³⁷.

Une fois désignées ces *formes de l'expérience esthétique*, nous pouvons comprendre la façon dont Kant, évoquant le spectacle de la Révolution française, y trouve une manière de penser exemplaire de la manifestation d'une émotion esthétique significative du progrès de l'humanité. Le texte concerné est bien sûr le célèbre chapitre du *Conflit des facultés* à propos « D'un événement de notre temps qui prouve cette tendance morale de l'humanité »³⁸. Ce texte « colle » en effet parfaitement à notre propos dans la mesure où la Révolution française y apparaît comme la quintessence historique de toute considération esthétique sur la modernité du droit.

Première question posée par Kant à « l'événement de notre temps » : comment s'y déploie « la manière de penser proprement subjective » qui nous situe d'emblée dans un espace esthétique ? Réponse : « Cet événement ne consiste pas, par exemple, en d'importants faits ou méfaits accomplis par des hommes [...] Non, il s'agit simplement de la manière de penser des spectateurs qui se traduit publiquement à l'occasion de ce jeu des grands bouleversements ». C'est bien *la manière d'être, de penser du spectateur*, et non de l'acteur déjà constitué, qui fait sens, donc constitue la Révolution française comme signe de progrès³⁹. Qui plus est, cette manifestation révolutionnaire de « l'esprit de tous les spectateurs » équivaut à une « sympathie d'aspiration », mieux encore à une « prise de position » qui "confine à l'enthousiasme ».

³⁶ Bien sûr nous ne réduisons pas la lecture kantienne de la Révolution française à son approche esthétique. La complexité même de cette lecture a été récemment précisée par Domenico Losurdo dans son ouvrage *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, traduction française, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993.

³⁷ *Critique de la faculté de juger, op. cit.*, p. 302.

³⁸ Voir le commentaire de ce texte proposé par Gérard Raulet dans *Kant. Histoire et citoyenneté*, Paris, PUF, 1996, chapitre V.

³⁹ Ainsi que Michel Foucault l'a souligné avec force dans " Qu'est-ce que les Lumières ? " , *Dits et écrits*, tome 4, Paris, Gallimard, 1994, p. 679 et suivantes.

Nous sommes ainsi confrontés, avec la Révolution française, à un *signe-événement*, à la fois signe pour la sensibilité esthétique et signe d'un intérêt pour une liberté à valeur émancipatoire. Précisons qu'une telle expérience esthétique historiquement attestée connaît sa concrétisation maximale dans la manifestation d'un enthousiasme en tant qu'affection sublime où se succède immédiatement répulsion et attraction pour le même objet⁴⁰.

C'est bien le sentiment du sublime qui, en créant une communauté des affects pouvant aller jusqu'à l'expression sublime, permet de faire « sens commun » pour l'ensemble des spectateurs des événements. Ces spectateurs ne sont donc pas des sujets passifs. Engagés par le fait de l'enthousiasme, ils deviennent les protagonistes de l'événement sans pour autant s'y confondre avec les acteurs constitués. A vrai dire, acteurs et spectateurs finissent par se confondre dans leur participation commune à une même expérience morale⁴¹. Nous pouvons alors décrire une communion de sujets issue de la « grandeur d'âme » suscitée par le « pur concept de droit ». La sympathie que le public, distinct de l'engagement militant de certains, éprouve pour la manifestation sublime du droit constitue bien la dynamique d'une telle communauté citoyenne.

La seconde question abordée par Kant est étroitement liée à la première: qu'en est-il de « la disposition subjective de l'esprit » manifestée par les spectateurs de l'événement révolutionnaire saisis dans leur totalité ? La réponse ne se fait pas attendre: la « prise de position » de « tous les spectateurs » ne peut donc « avoir d'autre cause qu'une disposition morale dans l'espèce humaine ». En associant ainsi le jugement des spectateurs enthousiastes à une « disposition morale du genre humain », Kant rend compte de la toute puissance de *l'idée de droit* pendant la Révolution française, et de son effectivité à travers l'expression de « constitution d'un peuple ». « La constitution républicaine », telle est donc *l'expression qui convient* aux circonstances révolutionnaires en tant que signe du progrès humain.

La manifestation d'une *conviction* commune, dans l'événement révolutionnaire, n'est donc pas dissociable de la *responsabilité* qui incombe à ses

⁴⁰ L'événement le plus significatif en ce domaine est la mort de Marat que nous avons étudiée dans notre collaboration au travail collectif sur *La mort de Marat*, publié sous la direction de Jean-Claude Bonnet aux Editions Flammarion en 1988, ainsi que dans notre ouvrage *1793. La mort de Marat*, Bruxelles, Complexe, 1989.

⁴¹ Hannah Arendt, après avoir commenté la *Critique de la faculté de juger*, précise que c'est le spectateur qui achève l'histoire, tant dans sa forme narrative - il en crée la mémoire - que dans sa forme pensée, à condition d'étendre la notion de spectateur de la personne assistant à l'événement même au philosophe la contemplant à distance, à l'exemple des philosophes allemands. Voir en particulier son ouvrage sur la *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

acteurs, du porte-parole au législateur, dans la réalisation effective de l'idée de droit. Qui plus est, à suivre encore Kant, la *prise de position des spectateurs* dans le mouvement vers le politique, et de surcroît révolutionnaire, dont nous avons déjà analysé la force agissante, est certes une émotion, mais qui « ne semble pas être un jeu, mais une affaire sérieuse dans l'activité de l'imagination »⁴². Cependant, d'ouverture à l'illimité de l'événement révolutionnaire, l'approche esthétique de la Révolution française prend, avec les écrivains du XIX^{ème} siècle, une toute autre forme, avec l'accent mis, de façon particulière, sur son lien à la force et l'émotion suscitée par la terreur, donc sur sa dimension antimoderne.

En guise de conclusion.

La postérité antimoderne de la Révolution française.

Si l'on considère que l'antimoderne est le revers, le creux du moderne, son repli indispensable, sa réserve et sa ressource", que "sans l'antimoderne, le moderne courrait à sa perte, car les antimodernes sont la liberté des modernes, ou les modernes plus la liberté"⁴³, il n'est pas sans intérêt de constater que le fait même de la Révolution française instaure au XIX^{ème} siècle "une nouvelle sensibilité historique antimoderne", au premier abord fort différente de la sensibilité à l'humanité agissante et souffrante que nous venons de caractériser.

Ici se mêlent, au travers de figures de grands écrivains, histoire nationale et aventure personnelle. De fait, l'aventure intellectuelle antimoderne, hantée par la Révolution française, relève d'écrivains parmi les plus grands du siècle, de Chateaubriand à Baudelaire, en passant par Stendhal, Balzac et Flaubert⁴⁴.

Parmi les traits spécifiques de ces grands penseurs antimodernes, le sublime y occupe une place centrale. Là où Kant nous a laissé sur une esthétique du sublime qui marque le signe même de la modernité de la Révolution française, les antimodernes s'évertuent de décrire la part sublime, mais maudite, d'une "politique expérimentale" de la Révolution française qui prend nom, avec De Maistre, de

⁴² *Critique de la faculté de juger*, op. cit. p. 226.

⁴³ Antoine Compagnon, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.

⁴⁴ Antoine Compagnon en dresse un portrait, sur la base de leur génie prospectif, dans son ouvrage précité.

"métaphysique de la politique"⁴⁵. Entre les énoncés de Burke ("Tout ce qui agit d'une manière analogue à la terreur est une source sublime"= et celui de De Maistre (" Le sang est l'engrais de cette plante qu'on appelle génie")⁴⁶, se précise la modernité antimoderne de la Révolution française, dans la dualité même entre l'extase et l'horreur, le bourreau et la victime en partage.

Ainsi la littérature du 19^{ème} siècle est travaillée en permanence par le sublime de l'expérience révolutionnaire, certes "en négatif" par le fait même de résister au positivisme ambiant et responsable d'une vision "plate" du progrès humain. Elle est la modernité même de la Révolution française dans le siècle du triomphe de la société bourgeoise, héritière d'une image dégradée, d'une voix quasi inaudible de la politique révolutionnaire⁴⁷.

Plus largement, une écriture romanesque prise dans une vision antimoderne de l'héritage de la Révolution française, se déploie avec Flaubert et ses maîtres Stendhal et Balzac. Le discours social de la bourgeoisie triomphante est alors au zénith. Sa dimension consensuelle est telle que les formes démocratiques héritées de la Révolution française – l'opinion, l'éloquence de la tribune, la voix du publiciste – sont devenues sans contenu par la multiplication des auditeurs sans conscience. L'idéal révolutionnaire d'une langue en adéquation avec la pensée, à l'encontre de l'abus des mots n'est plus, au regard du romancier, qu'un instrument de domination de la bourgeoisie à la recherche de la persuasion sans la conviction. Le propos de l'écrivain consiste alors à multiplier les procédés fictionnels de mise à distance d'une telle langue mimétique en y introduisant de la rectification, de l'explication, du dialogue.

Ainsi dans *La Comédie humaine*, Balzac joue de l'alternance entre la voix authentique et la voix décevante, pour ne pas dire bête, en promouvant le langage d'action dans le but de souligner l'ambiguïté de la langue consensuelle. Avec Flaubert, l'on peut même entendre le langage politique de 1789 devenu simplement bourgeois comme une parole agressive, haletante, absolue, stérile sous l'emprise à la fois des notables sophistes et d'une multitude irrationnelle. Il en ressort, dans *Madame Bovary*, des corps stupéfaits, chancelants, haletants sur une

⁴⁵ Voir le chapitre 5 de la première partie dans l'ouvrage précité.

⁴⁶ *Ibid.* p.15 et 113.

⁴⁷ Nous suivons présentement l'analyse de Philippe Dufour dans son ouvrage *La pensée romanesque du langage*, Paris, Seuil, 2004.

scène verbale où se déploient ordinairement les propos « démocratiques » de tribune.

Le romancier devient ethnolinguiste, ses romans sont avant tout d'ordre philologique. Alors que la société bourgeoise a disqualifié la nation, il fragmente la langue consensuelle par l'affirmation d'une « sociologie des langages » où la représentation réaliste de la parole, et tout particulièrement populaire, occupe une place centrale grâce au dialogue. Le discours revient à l'histoire. Le réalisme linguistique s'impose dans le déploiement imaginaire de la division des langages, la redistribution fictionnelle des sociolectes à l'encontre du discours du juste milieu, de la médiocrité régnante. Les discours finissaient par s'indifférencier dans une parole « démocratique » assimilée à un terrifiant consensus couvrant la voix de la différence.

Ainsi tout se joue alors autour de la défaillance du langage, de la dissemblance des sentiments reconnus sous le consensus des expressions « démocratiques ». La simple mention d'un mot pris dans un contexte « démocratique » en subvertit même l'emploi, souligne ainsi une écriture angoissée face à l'impuissance du verbe. Au départ Stendhal, à l'égal des Jacobins, déclare la guerre à la rhétorique, en s'efforçant de renouer avec la vérité du langage à l'encontre de l'abus des mots. Un vrai héros condillacien prend figure avec Fabrice dans *La Chartreuse de Parme*. Mais l'obscurcissement des mots est tel, l'opinion à ce point manipulée que le romancier doit d'abord résister à cette configuration fantastique des mots en renonçant à l'idéal des Lumières par le déploiement d'un style ironique et d'une écriture en mouvement. Face à l'échec d'un certain héritage condillacien - celui des Idéologues à vrai dire - il s'autorise à jouer du dérèglement du langage. Flaubert mène à terme cette entreprise distinctive en partant du constat d'un langage « démocratique » tellement perverti par son emprisonnement absolu dans le discours social qu'il devient incommunicable. Tout est devenu bête, même l'amour ; les mots sont pris au piège.

Face au triomphe des idées reçues de la société bourgeois, la posture antimoderne, même si elle relève souvent de traits réactionnaires, devient la condition d'une « révolution littéraire » qui concrétise à sa manière les potentialités de la Révolution française, donc en achève la modernité. Le tournant kantien vers l'esthétique du sublime avait déjà singulièrement modifié l'idéologie des Lumières. La révolution littéraire rompt avec l'héritage des Lumières, pour mieux préserver la modernité critique de la Révolution française. Paradoxalement, il revient peut-être aux antimodernes du 19^{ème} siècle de concrétiser la valeur critique de la Révolution française, sa modernité même.

S'interrogeant sur le devenir de la révolution littéraire, Julien Gracq étend sa réflexion à l'histoire dans les termes suivants :

« Il y a en littérature comme en histoire une grande difficulté, une difficulté presque insurmontable : ce n'est pas pour les historiens et les critiques de s'apercevoir qu'il se produit une révolution, c'est plutôt de surprendre le moment, difficile à saisir, où une révolution se stabilise, où une révolution cesse d'être révolutionnaire. Le dégagement d'énergie dans une révolution est en effet tel, il imprègne pour si longtemps de passion et de force entraînante que le vocabulaire qui l'exprime, que les mots ici plus qu'ailleurs survivent indéfiniment à la chose signifiée, si bien que longtemps encore, dans une société qui se refroidit, les maîtres mots et le vocabulaire du temps de l'éruption restent à l'ordre du jour »⁴⁸.

Ainsi la modernité littéraire, certes tardive, de la Révolution française se constitue à travers la subversion du vocabulaire révolutionnaire devenu chose commune, et marque peut-être mieux que sa modernité politique souvent contestée la potentialité critique du phénomène révolutionnaire.

⁴⁸ *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1989, p. 869.