

Hannah Arendt

De la révolution

*Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Marie Berrane
avec la collaboration de
Johan-Frédéric Hel-Guedj*

Gallimard

Dans la même collection

LA CRISE DE LA CULTURE, n° 113.

*Les italiques suivies de * signifient :
en français dans le texte.*

*Les numéros de notes suivis de *
signalent des notes des traducteurs.*

*Les termes et références entre crochets
signalent une actualisation
de l'édition française initiale.*

Titre original :

ON REVOLUTION

© Hannah Arendt, 1963, 1965.

© Éditions Gallimard, 1964, 2012.

Hannah Arendt (1906-1975) a été l'élève de Jaspers et a passé son doctorat à Heidelberg. Elle a quitté l'Allemagne après l'arrivée des nazis et a enseigné aux États-Unis. Elle est une des figures les plus importantes de la pensée politique contemporaine, notamment grâce à son ouvrage fondamental *Les Origines du totalitarisme*. Elle est également l'auteur de *La Crise de la culture*, *Eichmann à Jérusalem*, *Condition de l'homme moderne* et *La Vie de l'esprit*.

*Pour Gertrud et Karl Jaspers,
avec respect, amitié, amour.*

Introduction

GUERRE ET RÉVOLUTION

À ce jour, guerres et révolutions ont façonné la physionomie du xx^e siècle — comme si les événements s'étaient empressés de réaliser la prédiction précoce de Lénine. Et à la différence des idéologies du xix^e — le nationalisme et l'internationalisme, le capitalisme et l'impérialisme, le socialisme et le communisme, qui certes encore souvent invoqués comme causes justificatrices par beaucoup, ont perdu le sens des réalités majeures de notre monde —, la guerre et la révolution constituent toujours nos deux problèmes politiques clés. Elles perdurent, par-delà toutes leurs justifications idéologiques. Dans un contexte planétaire où la guerre représente la menace d'un anéantissement total face à l'espoir d'émancipation de l'humanité entière par la révolution (une réaction en chaîne amenant un peuple après l'autre à « prendre, parmi les puissances de la terre, la place séparée et égale à laquelle les lois de la nature et du dieu de la nature lui donnent droit^{1*} »), ne subsiste que la cause la plus immémoriale, la seule, en fait, qui, depuis l'aube de l'histoire, ait

déterminé l'existence même de la politique: la cause de la liberté, contre la tyrannie.

En soi, la chose est assez surprenante. Sous l'assaut concerté des « sciences » modernes de la démystification, psychologie et sociologie, en effet, rien n'avait semblé plus soigneusement enfoui que la notion de liberté. Les révolutionnaristes eux-mêmes, censés être paisiblement et même inexorablement ancrés dans une tradition à peu près inexprimable, et encore moins compréhensible, sans cette notion de liberté, auraient préféré ravalier cette dernière au rang de préjugé petit-bourgeois au lieu d'admettre que cette liberté est et a toujours été le but de la révolution. Néanmoins, s'il est étonnant de voir comme le mot même de liberté a pu disparaître du vocabulaire révolutionnaire, il n'aura peut-être pas été moins stupéfiant d'observer, ces dernières années, la manière dont l'idée de liberté s'est imposée au cœur du plus grave de tous les débats politiques actuels: la guerre et le recours légitime à la violence. Historiquement, les guerres figurent au nombre des phénomènes les plus anciens dont on ait gardé la trace, alors que les révolutions, stricto sensu, n'ont pas existé avant les temps modernes; elles comptent parmi les plus récentes des données politiques majeures. Contrairement à la révolution, l'objectif de la guerre n'avait que rarement partie liée avec la notion de liberté; et s'il est vrai que les soulèvements guerriers contre l'envahisseur étaient souvent perçus comme sacrés, ils n'ont jamais été reconnus, ni en théorie ni en pratique, comme les seules guerres justes.

Les justifications des guerres, même sur un plan

théorique, sont très anciennes, mais évidemment pas autant que la guerre en bonne et due forme. Entre autres préalables évidents, figure la conviction que, dans leur cours normal, les relations politiques ne tombent pas sous l'empire de la violence; nous voyons apparaître cette conviction avec la Grèce antique, dans la mesure où la *polis*, la cité, se définissait explicitement comme un mode de vie fondé exclusivement sur la persuasion et non sur la violence. (Il ne s'agissait pas là de mots creux, invoqués par aveuglement, à preuve, notamment, la coutume athénienne consistant à « persuader » les condamnés à mort de se suicider en buvant la ciguë, afin, en toutes circonstances, d'épargner au citoyen athénien l'indignité qu'eût été le viol de l'intégrité physique.) Néanmoins, comme chez les Grecs, par définition, la vie politique ne s'étendait pas au-delà des murs de la *polis*, le recours à la violence dans le domaine de ce que nous appelons aujourd'hui les affaires étrangères ou les relations internationales, ne leur paraissait nécessiter aucune justification, même si leurs affaires étrangères, à la seule exception des guerres médiques qui virent toute l'Hellade s'unir, ne concernaient guère que les relations des cités grecques entre elles. À l'extérieur des murs de la *polis*, c'est-à-dire du domaine politique au sens grec du terme, « les forts font comme ils l'entendent et les faibles souffrent comme il se doit » (Thucydide).

Dès lors, il faut se tourner vers la Rome antique pour trouver la première justification de la guerre, ainsi que la première notion de guerres justes et

injustes. Toutefois, ces distinctions et justifications romaines ne se souciaient pas de la liberté et ne fixaient aucune limite entre guerre d'agression et guerre défensive. «La guerre est juste, quand elle est nécessaire, et les armes sont innocentes là où ne subsiste d'autre espoir que celui des armes» (*Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est*). Depuis Tite-Live, et au fil des siècles, la nécessité a revêtu maintes significations qui nous suffiraient aujourd'hui à juger une guerre injuste, et non juste. Conquête, expansion, défense d'intérêts particuliers, préservation du pouvoir face à l'émergence de nouvelles puissances menaçantes, ou soutien à un équilibre des pouvoirs donné : toutes ces réalités bien connues d'une politique de puissance n'étaient pas seulement les causes effectives de l'éclatement de la plupart des guerres dans l'histoire ; elles furent aussi reconnues comme des «nécessités», c'est-à-dire des motifs légitimes pour s'en remettre à la décision des armes. L'idée que l'agression soit un crime et que les guerres ne se justifient que pour repousser ou prévenir une agression n'acquiesce de signification pratique et même théorique qu'au sortir du premier conflit mondial, qui avait démontré son potentiel effroyablement destructeur dans le contexte de la technologie moderne.

L'absence marquante, parmi les justifications traditionnelles de la guerre, de l'argument de la liberté comme ultime ressort de la politique internationale, explique peut-être pourquoi nous avons la curieuse impression qu'il détonne chaque fois

que nous le voyons invoqué dans les débats actuels sur la guerre. Opposer allégrement des arguments d'effets de manches — «la liberté ou la mort» — au potentiel de destruction sans précédent, inconcevable, d'une guerre nucléaire n'est pas seulement dérisoire ; c'est purement et simplement ridicule. En effet, la différence entre risquer sa vie au nom de l'existence et de la liberté de son pays, et de celle de sa descendance, et risquer l'existence de l'espèce humaine dans le même but est telle qu'on ne peut s'empêcher de soupçonner de mauvaise foi les partisans du «plutôt mort que rouge» ou du «la mort plutôt que l'esclavage». Bien entendu, cela ne signifie pas que l'inverse, «plutôt rouge que mort», soit plus recommandable ; lorsqu'une vérité de toujours cesse de s'appliquer, la renverser ne la rend pas plus vraie. En fait, dans la mesure où le débat sur la guerre se pose aujourd'hui en ces termes, on discerne aisément une restriction mentale dans les deux camps. Ceux qui décrètent «plutôt mort que rouge» pensent en réalité : les pertes ne seront peut-être pas aussi élevées que certains le prévoient, notre civilisation survivra ; tandis que ceux qui préfèrent «plutôt rouge que mort» se disent en réalité : l'esclavage ne sera pas si terrible, la nature humaine ne changera pas, la liberté ne disparaîtra pas à tout jamais de la surface de la terre. En d'autres termes, la mauvaise foi des protagonistes tient à ce que les uns et les autres esquivent l'alternative grotesque qu'ils ont eux-mêmes proposée ; ils ne sont pas sérieux².

Il importe de se rappeler qu'on a introduit l'idée

de liberté dans le débat sur la guerre après qu'à l'évidence on eut atteint un niveau de développement technique où les moyens de destruction devenaient tels que toute utilisation rationnelle en était proscrite. En d'autres termes, la liberté apparaissait dans ce débat comme un *deus ex machina* censé justifier ce qui était devenu rationnellement injustifiable. Est-ce trop de lire dans la désespérante confusion actuelle des problèmes et des arguments le signe encourageant qu'un changement en profondeur dans les relations internationales serait sur le point de se produire, en l'occurrence la disparition de la guerre de la scène politique, même en l'absence d'une transformation radicale des relations internationales et d'un changement en profondeur des cœurs et des esprits ? Notre perplexité actuelle en la matière ne trahirait-elle pas notre manque de préparation à la disparition de la guerre, notre incapacité à penser la politique étrangère sans avoir à l'esprit cette « continuation par d'autres moyens » comme ultime recours ?

En dehors de la menace d'un anéantissement total, qu'en théorie de nouvelles découvertes techniques telles qu'une bombe « propre » ou un missile antimissile pourraient éliminer, il existe quelques signes allant dans ce sens. *En premier lieu*, le fait que les germes de la guerre totale se sont développés dès le premier conflit mondial, quand la distinction entre soldats et civils, rendue obsolète par l'emploi de nouvelles armes, cessa d'être respectée. Assurément, cette distinction même était un acquis relativement moderne et son abolition

concrète ne signifiait rien d'autre qu'un retour de la guerre au temps où les Romains rayèrent Carthage de la surface de la terre. Dans un contexte moderne, cependant, cette apparition ou réapparition de la guerre totale revêt une signification politique très importante en ce qu'elle contredit les présupposés fondamentaux sur lesquels reposent les relations entre les branches militaires et civiles d'un gouvernement : l'armée a pour fonction de protéger et défendre la population civile. *A contrario*, durant notre siècle, l'histoire de la guerre pourrait presque se lire comme le récit de l'incapacité croissante de l'armée à remplir cette fonction élémentaire, jusqu'aujourd'hui, où la stratégie de la dissuasion a clairement modifié le rôle du militaire : de protecteur, il s'est transformé en vengeur — retardataire et foncièrement inutile.

Étroitement lié à cette perversion du rapport entre l'État et l'armée vient en *deuxième lieu* le fait, peu remarqué mais tout à fait remarquable, que, depuis la fin de la Première Guerre mondiale, nous nous attendons presque systématiquement à ce qu'aucun gouvernement, aucun État, aucun régime n'ait la capacité de survivre à une défaite militaire. On peut faire remonter cette situation au XIX^e siècle, à la guerre de 1870 et au passage du Second Empire à la III^e République qui s'ensuivit ; et la révolution de 1905 en Russie, consécutive à sa défaite dans la guerre russo-japonaise, augurait bien mal du sort réservé aux gouvernements en cas de défaite militaire. Quoi qu'il en soit, un changement révolutionnaire de gouvernement, provoqué par les peuples eux-mêmes comme après la

Première Guerre mondiale, ou imposé par les puissances victorieuses exigeant une capitulation sans conditions et la tenue de procès pour crimes de guerre, compte aujourd'hui parmi les conséquences les plus avérées d'une défaite militaire — à moins, bien sûr, d'un anéantissement total. Dans notre contexte, peu importe qu'une telle situation résulte d'un affaiblissement irréversible du gouvernement en tant que tel, d'une perte d'autorité des pouvoirs en place, ou qu'aucun État ou aucun gouvernement, si fermement établis et dignes de la confiance de leurs citoyens soient-ils, ne pourraient résister à la terreur sans précédent déchaînée par la guerre moderne contre une population entière. La vérité est qu'avant même l'horreur de la guerre nucléaire, les conflits étaient devenus une question de vie ou de mort — politiquement, quoique pas encore biologiquement. Et cela signifie que, dans les conditions de la guerre moderne, autrement dit depuis la Première Guerre mondiale, tous les gouvernements sont en sursis.

Le *troisième fait* semble indiquer un changement radical de la nature même de la guerre, avec l'introduction de la dissuasion, principe directeur de la course aux armements. En effet, il est vrai que la stratégie de la dissuasion « vise, de facto, à éviter plutôt qu'à gagner la guerre qu'elle feint de préparer. Elle compte atteindre son objectif en misant sur une menace jamais mise à exécution, plus que sur le passage à l'acte³ ». Assurément, l'idée selon laquelle la paix est la fin de la guerre et, dès lors, la guerre prépare la paix, est au moins aussi ancienne qu'Aristote, et prétendre que la

course aux armements vise à préserver la paix est plus ancienne encore, aussi vieille que la découverte de la propagande et de ses mensonges. Or, le fond du problème, c'est qu'aujourd'hui, éviter la guerre ne constitue pas seulement l'objectif réel ou supposé d'une politique globale, mais que c'est devenu le principe directeur des préparatifs militaires eux-mêmes. En d'autres termes, les militaires ne se préparent plus à une guerre que les hommes d'État espèrent ne jamais voir éclater; leur objectif propre consiste à mettre au point des armes qui rendront la guerre impossible.

Qui plus est, dans le droit-fil de ces efforts quelque peu paradoxaux, l'éventualité d'une véritable substitution de guerres « froides » à des guerres « chaudes » devient clairement perceptible à l'horizon des relations internationales. Je n'entends pas contester que la reprise actuelle et, espérons-le, temporaire des essais nucléaires par les grandes puissances vise avant tout de nouveaux perfectionnements techniques et des découvertes; mais il est indéniable, me semble-t-il, que ces essais, contrairement aux précédents, sont aussi des instruments politiques et, en tant que tels, ils présentent toutes les apparences inquiétantes d'un nouveau type de manœuvres en temps de paix, engageant dans leurs exercices non plus les troupes en manœuvres ordinaires de deux ennemis théoriques, mais, virtuellement du moins, deux ennemis réels. Comme si la course aux armements nucléaires s'était muée en une sorte d'ébauche de guerre où les adversaires se livrent à une démonstration mutuelle de la capacité de destruction des

armes qu'ils détiennent; et s'il se peut toujours que ce jeu mortel du « si » et du « quand » devienne réalité, il n'est nullement inconcevable qu'un jour la victoire et la défaite mettent fin à un conflit qui n'aurait jamais éclaté dans la réalité.

Est-ce là pure affabulation? Je ne le pense pas. Potentiellement au moins, nous avons été confrontés à ce type de conflit hypothétique dès l'instant où la bombe atomique a fait sa première apparition. Nombreux furent ceux qui pensèrent alors, et pensent toujours, qu'une démonstration de cette arme nouvelle devant un petit cercle de scientifiques japonais aurait suffi à contraindre leur gouvernement à une capitulation sans conditions; une telle démonstration devant des savants aurait en effet fourni la preuve irréfutable d'une supériorité absolue qu'aucun revers de fortune ou autre facteur n'auraient pu espérer infléchir. Dix-sept ans après Hiroshima, notre maîtrise technique des moyens de destruction approche rapidement du stade où tous les paramètres non techniques de la guerre tels que le moral des troupes, la stratégie, la compétence générale, voire le simple hasard sont totalement éliminés, au point que le résultat peut être calculé d'avance avec la plus parfaite précision. Ce stade une fois atteint, les résultats de simples essais et démonstrations pourraient aussi bien servir aux experts de preuves permettant de conclure à la victoire ou à la défaite, comme l'étaient auparavant le champ de bataille, la conquête d'un territoire, la rupture des communications, etc., pour les experts militaires des deux camps.

Enfin, et c'est là le plus important pour notre

propos, on constate que la corrélation entre guerre et révolution, leur dépendance réciproque et mutuelle, n'a cessé de croître, et que l'accent de cette relation s'est déplacé de plus en plus de la première vers la seconde. Certes, le lien qui unit étroitement guerres et révolutions n'est pas en soi un phénomène nouveau; il est aussi vieux que les révolutions elles-mêmes, soit qu'elles aient été précédées et accompagnées par une guerre de libération comme la Révolution américaine, soit qu'elles aient abouti à des guerres défensives ou d'agression comme la Révolution française. Mais outre ces exemples, notre siècle a vu naître un type d'événement totalement différent où tout se passe comme si la furie de la guerre était le simple prélude, un stade préparatoire à la violence déchaînée par la révolution (c'est bien ainsi que Pasternak comprit la guerre et la révolution en Russie dans *Le Docteur Jivago*) ou, au contraire, dans lequel une guerre mondiale apparaît comme la conséquence d'une révolution, une forme de guerre civile embrasant la terre entière — c'est ainsi que la Seconde Guerre mondiale elle-même a été perçue par une bonne partie de l'opinion publique, et à très juste titre. Vingt ans plus tard, il va presque de soi que la guerre a pour fin la révolution et que la cause révolutionnaire de la liberté est la seule éventuellement susceptible de la justifier. Dès lors, quelle que puisse être l'issue des épreuves auxquelles nous sommes confrontés, si nous ne périssons pas tous, il semble plus que probable qu'à la différence de la guerre, dans un avenir prévisible, la révolution demeure notre lot.

Même si nous parvenions à changer la physiologie de ce siècle au point qu'il ne serait plus un siècle de guerres, il n'en demeurerait très certainement pas moins un siècle de révolutions. Dans la lutte qui divise le monde actuel, et où les enjeux sont tels, il est probable que l'emporteront ceux qui comprennent ce qu'est la révolution, alors que ceux qui continuent de tabler sur une politique de puissance au sens traditionnel du terme, et donc sur la guerre comme ultime recours de toute politique étrangère, finiront par découvrir dans un avenir point trop lointain qu'ils sont passés maîtres dans un exercice assez vain et obsolète. Et une telle compréhension de la révolution ne saurait être contrecarrée ni remplacée par une maîtrise de la contre-révolution ; en effet, la contre-révolution — mot forgé par Condorcet durant la Révolution française — est toujours restée liée à la révolution, comme la réaction à l'action. « [... la] contre-révolution ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la Révolution », cette célèbre affirmation de Joseph de Maistre reste ce qu'elle était lorsqu'il la formula, en 1796 : un trait d'esprit plutôt creux⁴.

Pourtant, si nécessaire qu'il puisse être, dans la théorie et la pratique, de distinguer guerre et révolution, en dépit de leur étroite corrélation, on ne peut manquer de noter que les révolutions et les guerres sont inconcevables sans violence : ce simple fait suffit à les distinguer de tous les autres phénomènes politiques. Il serait difficile de nier que l'une des raisons pour lesquelles les guerres ont tourné si aisément en révolutions, et les révolu-

tions ont manifesté une funeste tendance à déclencher des guerres tient à ce que la violence leur est à toutes les deux une sorte de commun dénominateur. L'ampleur de la violence à laquelle la Première Guerre mondiale a laissé libre cours aurait effectivement suffi à provoquer des révolutions dans son sillage, même sans tradition révolutionnaire et même s'il n'y avait jamais eu de révolution auparavant.

C'est certain, les guerres mêmes, et les révolutions moins encore, ne sont jamais complètement déterminées par la violence. Là où celle-ci règne de manière absolue, comme dans les camps de concentration des régimes totalitaires, non seulement les lois — *les lois se taisent**, disait la Révolution française — mais toute chose et tout être doivent se taire. C'est à cause de ce silence que la violence reste un phénomène marginal en politique ; car l'homme, dans la mesure où il est un être politique, est doué de la parole. Ces deux célèbres définitions d'Aristote — l'homme est une créature politique et un être doué de parole —, se complètent et se réfèrent l'une et l'autre à la même expérience de la vie dans la *polis* grecque. Le problème est ici que la violence elle-même est inapte à la parole, et non simplement que la parole est impuissante face à la violence. Cette absence de parole explique que la théorie politique ait peu à dire sur le phénomène de la violence et doive laisser ce débat aux techniciens. Car la pensée politique ne peut que suivre le mode d'articulation des phénomènes politiques eux-mêmes et reste tributaire des apparences dans le domaine des affaires

humaines ; pour être un tant soit peu explicites, ces apparences, contrairement à ce qui est de règle en physique, requièrent la parole et l'expression, c'est-à-dire ce qui transcende la pure visibilité physique tout comme le simple fait d'être audible. Dès lors, une théorie de la guerre ou une théorie de la révolution ne peuvent avoir pour objet que la justification de la violence, car cette justification constitue leur limite politique ; si, au contraire, elle aboutit à une apologie ou une justification de la violence en tant que telle, elle cesse d'être politique pour devenir antipolitique.

Dans la mesure où la violence joue un rôle prépondérant dans les guerres et les révolutions, les unes et les autres adviennent en dehors du champ politique stricto sensu, en dépit de leur rôle immense dans l'histoire documentée. C'est ce qui amena le xvii^e siècle, qui eut son lot de guerres et de révolutions, à l'hypothèse d'un État prépolitique, l'« état de nature », lequel ne fut bien entendu jamais conçu comme un fait historique. Aujourd'hui encore, sa pertinence tient à la reconnaissance du fait qu'un champ politique ne naît pas automatiquement partout où des hommes vivent ensemble et qu'il existe des événements qui, même s'ils se produisent dans un contexte strictement historique, ne sont pas réellement politiques et peut-être même sans lien avec la politique. La notion d'état de nature a au moins trait à une réalité que le xix^e siècle et son idée de développement ne pouvaient appréhender, quelle qu'en soit notre conception — que ce soit sous forme de cause et d'effet, de potentialité et de réalité, de

mouvement dialectique, voire de simple cohérence et de série d'événements. L'hypothèse d'un état de nature implique en effet l'existence d'un commencement, séparé de tout ce qui suit comme par un abîme infranchissable.

Le rapport entre le problème du commencement et le phénomène de la révolution est évident. Qu'un tel commencement doive être étroitement lié à la violence, voilà qui semble attesté par les débuts mythiques de notre histoire, que ce soit dans la Bible ou l'Antiquité classique : Caïn tua Abel, Romulus tua Remus ; la violence fut le commencement et, de la même façon, nul commencement ne pourrait advenir sans recours à la violence, sans violation. Les premiers actes que notre tradition biblique et séculière ait enregistrés, qu'ils soient tenus pour légendaires ou passent pour des faits historiques, ont traversé les siècles avec cette force qu'atteint la pensée humaine dans les rares occasions où elle crée de puissantes métaphores ou des récits de portée universelle. La parole du récit était sans équivoque : toute la fraternité dont les humains sont capables est issue d'un fratricide, toute organisation politique que les hommes ont pu mettre en œuvre trouve son origine dans un crime. Au commencement était un crime, cette conviction — la formule de l'« état de nature » n'en est que la paraphrase épurée par la théorie — a conservé à travers les siècles une vraisemblance en matière d'affaires humaines non moins évidente que celle du premier verset de saint Jean, « Au commencement était le Verbe », en matière de salut.

Chapitre premier

LE SENS DE LA RÉVOLUTION

I

Nous ne traitons pas ici de la question de la guerre. La métaphore que je mentionnais et la théorie de l'état de nature qui énonça et fila cette métaphore au plan théorique — même si elles ont souvent servi à justifier la guerre et ses violences en raison d'un mal originel inhérent aux affaires humaines et manifeste dans le crime qui inaugure l'histoire de l'humanité — s'appliquent mieux encore au problème de la révolution parce que les révolutions sont les seuls événements politiques qui nous confrontent directement, inéluctablement, au problème du commencement. En effet, quelque définition qu'on soit tenté de leur donner, les révolutions ne sont pas de simples changements. Les révolutions modernes n'ont que peu à voir avec la *mutatio rerum* de l'histoire romaine ou avec la *stasis*, les querelles intestines qui semaient le trouble dans la *polis* grecque. Nous ne pouvons les assimiler ni aux *metabolai* platoniciennes — la mutation quasi naturelle d'une forme

de gouvernement en une autre —, ni à la *politeiôn anakuklôsis* de Polybe — le cycle récurrent, convenu, auquel s'attachent les affaires humaines toujours portées aux extrêmes¹. L'Antiquité connaissait bien le changement politique et la violence qui allait de pair, mais ni l'un ni l'autre ne leur paraissaient introduire rien de tout à fait nouveau. Les changements n'interrompaient pas le cours de ce que l'époque moderne a nommé l'histoire, laquelle, loin de marquer un nouveau commencement, était considérée comme un retour à un stade différent de son cycle, prescrivant un cheminement réglé d'avance par la nature même des affaires humaines, et par conséquent immuable.

Il existe néanmoins un autre aspect des révolutions modernes pour lequel la recherche de précédents antérieurs à l'époque moderne sera peut-être plus prometteuse. Qui nierait le rôle capital que la question sociale a fini par jouer dans toutes les révolutions et qui pourrait manquer de se souvenir qu'Aristote, lorsqu'il entreprit d'interpréter et d'expliquer les *metabolai* platoniciennes, avait déjà découvert l'importance de ce que nous appelons aujourd'hui la motivation économique — le renversement du gouvernement par les riches et l'établissement d'une oligarchie, ou le renversement du gouvernement par les pauvres et l'établissement d'une démocratie? L'Antiquité ne savait pas moins que les tyrans accèdent au pouvoir en s'appuyant sur les gens simples ou les pauvres, et que leur meilleure chance de s'y maintenir réside dans l'aspiration du peuple à l'égalité des conditions. Dans un pays donné, le rapport entre

richesse et gouvernement, l'idée que formes de gouvernement et répartition des richesses sont liées, le soupçon que le pouvoir politique puisse simplement découler du pouvoir économique et, finalement, la conclusion que l'intérêt constitue peut-être le moteur de toute lutte politique —, tout cela, naturellement, n'a été inventé ni par Marx ni d'ailleurs par Harrington: «Le pouvoir c'est la propriété, réelle ou personnelle»; ni par Henri de Rohan: «Les princes commandent au peuple et l'intérêt commande aux princes»². Si l'on veut imputer à un seul auteur ce qu'on a appelé une conception matérialiste de l'Histoire, il faut remonter à Aristote: il fut le premier à proclamer qu'en matière politique, l'intérêt, qu'il appelait le *sumpheron*, ce qui est utile à une personne, un groupe ou un peuple, règne et doit régner sans partage.

Cependant, s'ils ne pouvaient être que violences et bains de sang jusqu'à l'instauration d'un nouvel ordre, ces renversements et soulèvements suscités par l'intérêt reposaient sur une distinction entre pauvres et riches, elle-même jugée aussi naturelle et inévitable dans le corps politique que la vie dans le corps humain. La question sociale n'a commencé à jouer un rôle révolutionnaire qu'à l'époque moderne et pas avant, lorsqu'on s'est mis à douter que la pauvreté soit inhérente à la condition humaine, à douter que la distinction entre la multitude des travailleurs misérables et la minorité qui, usant des circonstances, de la force ou de l'imposture, avait réussi à se libérer des chaînes de la misère, soit inévitable et éternelle. À l'origine, ce doute, ou plutôt la conviction que la vie

sur terre pouvait être bénie par l'abondance au lieu d'être maudite par la pénurie, était prérévolutionnaire et américain; il sortait tout droit de l'expérience coloniale américaine. Symboliquement, on peut affirmer que le décor était planté pour les révolutions, au sens moderne d'une transformation complète de la société, au moment où John Adams, plus de dix ans avant l'éclatement de la Révolution américaine, déclarait: «Je considère toujours l'établissement de l'Amérique comme le début d'un grand dessein et d'une grande œuvre de la Providence destinés à éclairer les ignorants et à émanciper la partie servile de l'humanité sur la terre entière³.» Sur un plan théorique, le décor était planté quand Locke, le premier — sans doute impressionné par la prospérité des colonies du Nouveau Monde —, puis Adam Smith tinrent que le travail et la peine, loin d'être l'apanage de la pauvreté, loin d'être l'activité à quoi la misère condamnait quiconque était dépourvu de biens, représentaient au contraire la source de toute richesse. Dans ces conditions, la révolte des pauvres, de la «partie servile de l'humanité», pouvait en vérité viser davantage que leur propre libération et l'asservissement de l'autre partie de l'humanité.

L'Amérique était devenue le symbole d'une société sans pauvreté bien avant que l'époque moderne, avec son développement technologique sans pareil, ait réellement découvert le moyen d'abolir l'atroce misère du dénuement absolu qu'on avait toujours tenue pour éternelle. Ce n'est qu'après cet événement, et après qu'il eut été porté à la connaissance des Européens, que la question sociale

et la révolte des pauvres commencèrent à jouer un rôle véritablement révolutionnaire. L'ancien cycle, fait de perpétuelles récurrences, se fondait sur une prétendue distinction «naturelle» entre riches et pauvres⁴; l'existence effective de la société américaine, avant l'éclatement de la révolution, avait brisé ce cycle une fois pour toutes. Il existe un vaste corpus de débats érudits concernant l'influence de la Révolution américaine sur la Révolution française (ainsi que sur l'influence décisive des philosophes européens sur le cours de la Révolution américaine elle-même). Cependant, si justifiées et si éclairantes que puissent être ces études, aucune influence démontrable sur le cours de la Révolution française — notamment le fait que celle-ci commença avec l'Assemblée constituante ou que la Déclaration des droits de l'homme prit pour modèle la Déclaration des droits de la Virginie — ne saurait égaler l'importance de «la surprenante prospérité», comme la qualifiait l'abbé Raynal, des terres qui étaient encore les colonies anglaises d'Amérique du Nord⁵.

Nous aurons encore amplement l'occasion d'examiner l'influence ou plutôt la non-influence de la Révolution américaine sur le cours des révolutions modernes. Que ni l'esprit de ladite révolution ni les théories politiques réfléchies et savantes des Pères fondateurs n'eurent d'effets notables sur le continent européen, le fait reste incontestable. Ce que les hommes de la Révolution américaine comptèrent parmi les plus grandes innovations du nouveau gouvernement républicain — l'application et l'élaboration de la théorie de Montesquieu

sur la séparation des pouvoirs au sein du corps politique — n'a joué qu'un rôle bien mineur dans la pensée des révolutionnaires européens, à toutes les époques; elle fut rejetée d'emblée par Turgot, avant même que n'éclate la Révolution française, pour des considérations de souveraineté nationale⁶, dont la «majesté» (Jean Bodin avait d'abord employé le terme originel de *majestas*, qu'il traduisit ensuite par *souveraineté**) requérait prétendument un pouvoir indivis et centralisé. La souveraineté nationale, c'est-à-dire la majesté de la chose publique elle-même telle qu'on avait fini par la concevoir au cours de longs siècles de monarchie absolue — paraissait contradictoire avec l'établissement d'une république. En d'autres termes, c'est comme si l'État-nation, bien plus ancien que n'importe quelle révolution, avait vaincu la révolution en Europe avant même qu'elle y fit son apparition. Ce qui, d'un autre côté, posait le problème le plus urgent et le moins facile à résoudre politiquement pour toutes les autres révolutions — la question sociale, sous la forme du fléau terrifiant de la misère de masse —, ne joua quasiment aucun rôle dans la Révolution américaine. Ce n'est pas la Révolution américaine, mais l'existence en Amérique de conditions établies, et bien connues en Europe longtemps avant la Déclaration d'indépendance, qui nourrirent l'*élan** révolutionnaire du vieux continent.

Le Nouveau Monde était devenu un refuge, un «asile», une terre de rencontre pour les pauvres; une nouvelle race d'hommes y était apparue, «unis par les liens de soie d'un gouvernement modéré»,

vivant dans les conditions d'«une agréable uniformité» d'où avait été bannie «la pauvreté absolue, pire que la mort». Pourtant, Crèvecoeur, qu'on cite là, était radicalement hostile à la Révolution américaine dans laquelle il voyait une sorte de conspiration «des grands [contre] les hommes du commun⁷». Ce ne fut pas la Révolution américaine et son souci d'instaurer un nouveau corps politique, une nouvelle forme de gouvernement, mais l'Amérique, le «nouveau continent», l'Américain, un «homme nouveau», «l'aimable égalité», selon les mots de Jefferson, que les pauvres goûtent aussi bien que les riches», qui révolutionnèrent les esprits, en Europe puis dans le monde entier — à telle enseigne qu'aux yeux des révolutionnaires, depuis les derniers épisodes de la Révolution française jusqu'aux révolutions contemporaines, il a paru plus important, comme l'avait fait l'Amérique avant sa révolution, de changer l'édifice social plutôt que la structure du champ politique. S'il est vrai que rien d'autre n'était en jeu dans les révolutions de l'époque moderne que le changement radical des conditions sociales, alors on peut affirmer en effet que la découverte de l'Amérique et la colonisation d'un nouveau continent en constituaient les origines — comme si «l'aimable égalité» qui s'était développée de manière naturelle et pour ainsi dire organique dans le Nouveau Monde, pouvait s'obtenir seulement par la violence et l'effusion de sang d'une révolution sur le vieux continent, une fois que l'annonce d'un nouvel espoir pour l'humanité l'eut atteint. Cette opinion, sous nombre de versions

souvent très complexes, s'est en effet répandue chez les historiens modernes, qui en ont tiré la conclusion logique suivante : il n'y a jamais eu de révolution en Amérique. Il convient de souligner que c'est dans une certaine mesure ce que soutenait Karl Marx, qui croyait, semble-t-il, que ses prophéties sur l'avenir du capitalisme et les révolutions prolétariennes à venir ne s'appliquaient pas à l'évolution sociale des États-Unis. Quelle que soit la valeur des analyses de Marx — qui témoignaient certainement d'une compréhension de la réalité des faits dont ses successeurs n'ont jamais fait preuve —, en soi, l'existence de la Révolution américaine suffit à réfuter ces théories. Car les faits sont têtus ; ils ne s'effacent pas dès qu'historiens ou sociologues refusent de se laisser instruire par eux, ce qui risque de se produire une fois que tout le monde les a oubliés. Dans le cas qui nous occupe, un oubli de ce genre ne serait pas théorique ; il sonnerait littéralement le glas de la République américaine.

Il faut ajouter ici quelques mots sur l'affirmation assez fréquente selon laquelle toutes les révolutions modernes sont d'origine essentiellement chrétienne, même lorsqu'elles professent l'athéisme. D'ordinaire, l'argument invoqué à l'appui de cette thèse souligne la nature subversive de la secte chrétienne primitive, avec son insistance sur l'égalité des âmes devant Dieu, sur le mépris affiché de tous les pouvoirs et la promesse du royaume de cieus — notions et espérances que les révolutions modernes sont censées avoir canalisé via la Réforme, mais sur un mode sécularisé. La sécula-

risation — la séparation du religieux d'avec le politique et l'essor d'un domaine séculier possédant une dignité qui lui est propre — constitue certainement un facteur crucial du phénomène révolutionnaire. À dire vrai, il se peut même, en fin de compte, que ce que nous appelons révolution soit précisément cette phase de transition qui aboutit à la naissance d'un nouveau domaine séculier. Mais s'il en est ainsi, alors c'est la sécularisation et non le contenu proprement dit de la doctrine chrétienne qui constitue l'origine de la révolution. Le premier stade de cette sécularisation s'incarne dans l'essor de l'absolutisme et non dans la Réforme ; car la « révolution » qui, selon Luther, ébranle le monde lorsque la parole de Dieu s'affranchit de l'autorité traditionnelle de l'Église, est constante et s'applique à toutes les formes de gouvernement séculier ; elle n'établit pas un nouvel ordre séculier mais elle ébranle les fondements de toute construction temporelle, avec constance et permanence⁸. Luther, il est vrai, pourrait figurer parmi les grands fondateurs de l'histoire parce qu'il devait finir par créer une nouvelle Église, mais ce qu'il édifia n'était pas et ne fut jamais destiné à être un *novus ordo saeculorum* ; il s'agissait au contraire de libérer plus radicalement une existence véritablement chrétienne des considérations et des tracasseries de l'ordre séculier, quoi qu'il advienne. Il est indéniable que la suppression du lien entre l'autorité et la tradition et la tentative de Luther d'asseoir l'autorité sur la seule parole divine et non sur la tradition, ont contribué à la perte d'autorité qui caractérise

les temps modernes. Mais à soi seul, sans l'instauration d'une nouvelle Église, cela serait resté aussi inefficace que les attentes eschatologiques et les spéculations du bas Moyen Âge, de Joachim de Flore à la réforme de Sigismond. On a récemment⁹ proposé de voir dans ces dernières les précurseurs involontaires des idéologies modernes, mais pour ma part j'en doute ; de même peut-on voir dans les mouvements eschatologiques du Moyen Âge les prodromes des phénomènes modernes d'hystérie collective. Pourtant, même une révolte, sans parler d'une révolution, va bien au-delà de l'hystérie collective. En conséquence, l'esprit subversif, si manifeste, semble-t-il, dans certains mouvements strictement religieux des temps modernes, s'est toujours achevé en quelque Grand Réveil (ou revivalisme) qui, si tant est qu'il ait pu « revivifier » ceux qui en étaient saisis, demeurait politiquement sans conséquences et historiquement sans signification. Qui plus est, la théorie selon laquelle les enseignements du christianisme sont révolutionnaires en soi se voit non moins réfutée par les faits que celle de la non-existence de la Révolution américaine. Car le fait est qu'avant l'époque moderne, aucune révolution n'a jamais été entreprise au nom du christianisme, si bien que le meilleur argument à l'appui de ladite théorie serait qu'il a fallu la modernité pour libérer les germes révolutionnaires de la foi chrétienne, manière évasive d'éluder la question.

Il existe, en revanche, une autre affirmation qui touche au cœur du problème. Nous avons souligné l'élément de nouveauté inhérent à toutes les

révolutions, et l'on soutient fréquemment que du fait de son évolution qui suit un cours rectiligne, toute notre idée de l'histoire est d'origine chrétienne. À l'évidence, seule la notion de temps linéaire permet de concevoir des phénomènes tels que la nouveauté, l'unicité des événements, et d'autres du même ordre. La philosophie chrétienne, il est vrai, rompait avec l'idée que l'Antiquité se faisait du temps en ce que la naissance du Christ, survenant dans le temps séculier humain, constituait un nouveau commencement ainsi qu'un événement unique, sans répétition possible. Pourtant, dans la perception chrétienne de l'histoire telle que la formula saint Augustin, ce nouveau commencement ne pouvait se penser que comme un événement transcendant le monde physique, faisant irruption et interrompant le cours normal de l'histoire séculière. Un tel événement, souligne saint Augustin, s'est produit une seule fois et ne se reproduira jamais plus jusqu'à la fin des temps. Dans l'optique du christianisme, l'histoire séculière demeurait liée à des cycles datant de l'Antiquité — comme par le passé, des empires émergeraient et disparaîtraient —, à ceci près que les chrétiens, détenteurs de la vie éternelle, pourraient traverser ce cycle de changement perpétuel et devraient contempler d'un œil indifférent les spectacles qu'il offrait.

Que le changement préside à toutes choses mortelles, cette notion, loin d'être spécifiquement chrétienne, était une disposition d'esprit courante tout au long des derniers siècles de l'Antiquité. Telle quelle, elle présentait plus d'affinités avec les

interprétations philosophiques voire préphilosophiques des affaires humaines dans la Grèce classique qu'avec l'esprit classique de la *res publica* romaine. Contrairement aux Romains, les Grecs étaient convaincus que la variabilité, attribut du royaume des mortels en tant que mortels, ne pouvait être modifiée parce qu'en dernière analyse, elle reposait sur le fait que les *neoi*, les jeunes, qui étaient en même temps les « nouveaux », violaient constamment la stabilité du statu quo. Polybe, le premier peut-être à prendre conscience du facteur décisif que représentent les générations se succédant les unes les autres à travers l'histoire, voyait les affaires romaines avec les yeux d'un Grec quand il soulignait cet aller et retour immuable, constant, dans la sphère du politique, tout en sachant que c'était le rôle de l'éducation romaine (différente de l'éducation grecque) de rattacher les « nouveaux » aux anciens, de rendre les jeunes dignes de leurs ancêtres¹⁰. Le sentiment romain de la continuité était inconnu en Grèce, où la variabilité inhérente à toutes choses mortelles était ressentie sans aucune atténuation, sans aucune consolation ; et ce fut cette expérience qui convainquit les philosophes grecs que point n'était besoin de prendre trop au sérieux le domaine des affaires humaines, que les hommes devaient éviter de lui conférer une dignité imméritée. Les affaires humaines changeaient constamment sans produire rien de totalement nouveau ; s'il existait du nouveau sous le soleil, c'était plutôt les hommes eux-mêmes, dans la mesure où ils étaient nés en ce monde. Mais peu importait la novation dont les

neoi, les jeunes et les nouveaux, pouvaient faire preuve, ils naissaient tous, siècle après siècle, à un spectacle naturel ou historique qui demeurait essentiellement toujours le même.

II

Le concept moderne de révolution, inextricablement lié à l'idée que le cours de l'histoire, brusquement, commence à nouveau, qu'une histoire entièrement nouvelle, une histoire jamais connue ni contée auparavant, va se dérouler, était inconnu avant les deux grandes révolutions de la fin du XVIII^e siècle. Avant de se trouver engagés dans ce qui allait se révéler une révolution, aucun des acteurs n'avait la moindre prémonition de ce qui composerait l'intrigue de la nouvelle pièce. Pourtant, dès que les révolutions eurent entamé leur cours et bien avant que ceux qui s'y trouvèrent impliqués sachent si leur entreprise s'achèverait en victoire ou en désastre, la nouveauté de l'histoire et la signification la plus profonde de l'action devinrent manifestes aux yeux des acteurs comme à ceux des spectateurs. Quant à l'intrigue, c'était sans aucun doute l'émergence de la liberté : en 1793, quatre ans après le déclenchement de la Révolution française, lorsque Robespierre, sans craindre le paradoxe, définissait le régime qu'il avait instauré comme le « despotisme de la liberté », Condorcet résumait ce que nul n'ignorait : « Le mot "révolutionnaire" ne peut s'appliquer qu'aux révolutions dont la liberté est le but¹¹. » Que les

révolutions soient sur le point d'inaugurer une ère entièrement nouvelle, on en trouvait la preuve même plus tôt, avec l'établissement du calendrier révolutionnaire, où l'année de l'exécution du roi et la proclamation de la République marquaient l'an I.

Dès lors, il est crucial, pour comprendre les révolutions des temps modernes, que l'idée de révolution et l'expérience d'un nouveau commencement puissent coïncider. Et puisque la conception actuelle du monde libre veut que la liberté — et non pas la justice ou la grandeur — soit le critère majeur permettant de juger les constitutions des corps politiques, c'est non seulement notre compréhension de la révolution mais aussi notre conception de la liberté, manifestement révolutionnaire dans son origine, qui déterminent dans quelle mesure nous sommes prêts à accepter ou à rejeter cette coïncidence. Même arrivés à ce stade, où nous parlons toujours d'un point de vue historique, il serait peut-être sage de s'arrêter et de réfléchir à l'un des aspects sous lesquels cette liberté fit alors son apparition, ne serait-ce que pour ne pas tomber dans les erreurs les plus courantes et pour saisir un premier aperçu de la modernité même de la révolution en tant que telle.

C'est peut-être un truisme d'affirmer que libération et liberté ne sont pas identiques; que la libération peut être la condition de la liberté mais qu'elle n'y mène en aucun cas de manière automatique; que la notion de liberté implicite dans la libération ne peut être que négative et partant, que même l'intention de se libérer n'est pas iden-

tique au désir de liberté. Pourtant, si ces truismes sont souvent oubliés, c'est que la libération a toujours semblé imminente alors que la fondation de la liberté s'est toujours révélée incertaine, si ce n'est même totalement vaine. De plus, la liberté a joué un rôle important et assez controversé dans l'histoire de la pensée philosophique et religieuse, et ce tout au long de ces siècles — de la décadence de l'ancien monde à la naissance du monde moderne — où la liberté politique n'existait pas et où, pour des raisons qui ne nous intéressent pas ici, les hommes ne s'en préoccupaient guère. C'est donc devenu presque un axiome, y compris dans la théorie politique, que d'entendre par liberté politique non pas un phénomène politique, mais bien au contraire le champ plus ou moins libre d'activités non politiques qu'un corps politique donné autorise et garantit à ses membres.

La liberté en tant que phénomène politique date de l'essor des cités grecques. Depuis Hérodote, elle était conçue comme une forme d'organisation politique dans laquelle les citoyens vivaient ensemble dans un état de non-domination (*no rule*), sans distinction entre gouvernants et gouvernés¹². Le terme d'isonomie exprimait cette notion de non-domination; parmi les formes de gouvernement recensées par les Anciens, celle-ci se caractérisait en ce que la notion d'autorité (l'«-archie», d'*arkhein*, dans monarchie et oligarchie; ou la «-cratie», l'autorité, de *kratein*, dans démocratie) en était totalement absente. La *polis* passait pour être une isonomie et non une démocratie. Exprimer l'autorité de la majorité, le règne de la mul-

titude, ce mot de démocratie avait été forgé précisément par les adversaires de l'isonomie ; il signifiait : ce que vous appelez la non-domination n'est en fait qu'une autre forme de domination (*rulership*) ; c'est le pire des modes de gouvernement, le règne (*rule*) du *demos*¹³.

À partir de là, l'égalité, dans laquelle, suivant les idées de Tocqueville, nous voyons fréquemment un danger pour la liberté, équivalait presque à celle-ci, à l'origine. Mais cette égalité dans le champ de la loi qu'impliquait le terme d'isonomie n'était pas une égalité de conditions — même si, dans une certaine mesure, cette égalité conditionnait toute activité politique dans l'Antiquité, où le domaine politique lui-même n'était accessible qu'aux propriétaires de biens et d'esclaves —, mais l'égalité de ceux qui forment un corps de pairs. L'isonomie garantissait l'*isotès*, l'égalité, non parce que tous les hommes sont nés ou créés égaux, mais, au contraire, parce que les hommes, par nature (*phusei*), ne sont pas égaux et qu'ils ont besoin d'une institution artificielle, la *polis*, qui, par la vertu de son *nomos*, peut les rendre égaux. L'égalité n'existait que dans ce domaine spécifiquement politique, où les hommes se rencontraient en tant que citoyens et non pas en tant que personnes privées. Mais on ne saurait trop souligner la différence entre cette conception ancienne de l'égalité et la nôtre, celle d'hommes nés ou créés égaux et qui deviennent inégaux sous l'effet d'institutions sociales et politiques façonnées par l'homme. L'égalité dans la *polis* grecque, l'isonomie, était un attribut de la *polis* et non des

hommes, qui se voyaient dotés de l'égalité en vertu de la citoyenneté et non pas en vertu de la naissance. Ni l'égalité ni la liberté n'étaient considérées comme une qualité inhérente à la nature humaine, ni l'une ni l'autre n'étaient *phusei*, données par nature et s'épanouissant d'elles-mêmes ; elles étaient *nomô* — convention et artifice —, le fruit des efforts humains et le signe qualitatif d'un monde fait de main d'homme.

Les Grecs tenaient que nul ne peut être libre si ce n'est parmi ses pairs ; c'est pourquoi ni le tyran, ni le despote, ni le maître — même pleinement affranchis et exempts de toute contrainte — n'étaient libres. Dans l'équation d'Hérodote — la liberté va de pair avec la non-domination —, le détenteur du pouvoir lui-même n'était pas libre ; en l'exerçant, il se privait lui-même de ces pairs avec lesquels il aurait pu être libre. Autrement dit, il avait détruit l'espace politique même, n'y laissant plus subsister de liberté, ni pour lui-même ni pour ceux qu'il gouvernait. L'insistance sur le lien étroit entre la liberté et l'égalité dans la pensée politique grecque s'explique par le fait que la liberté était perçue comme manifeste dans certaines activités humaines et pas dans toutes, activités qui ne pouvaient apparaître et réellement exister que dans le regard, le jugement et le souvenir d'autrui. La vie d'un homme libre requérait la présence d'autrui. En conséquence, la liberté elle-même requérait un lieu d'assemblée — l'agora, le marché, ou la *polis*, l'espace politique en tant que tel.

Si nous réfléchissons à cette notion de liberté

politique avec les mots d'aujourd'hui en essayant de comprendre ce que Condorcet et les hommes des révolutions entendaient lorsqu'ils affirmaient que la révolution avait la liberté pour but et que son avènement marquait le commencement d'une histoire entièrement nouvelle, il nous faut d'abord remarquer ce fait passablement évident : il leur était impossible d'avoir simplement à l'esprit ces libertés que nous associons aujourd'hui au régime constitutionnel et que nous appelons à juste titre les libertés civiles. En effet, aucun de ces droits, pas même celui de participer au gouvernement, puisque l'impôt nécessite la représentation, ne fut un résultat de la révolution, ni en théorie ni en pratique¹⁴. Ils n'étaient que la conséquence des « trois grands droits premiers » : la vie, la liberté, la propriété, auxquels tous les autres droits sont « subordonnés, [en ce qu'ils sont] les remèdes ou moyens qu'il faut souvent employer en vue d'obtenir et de jouir pleinement des libertés réelles et substantielles¹⁵ » (Blackstone). Ce ne sont pas « la vie, la liberté, la propriété » en tant que telles mais leur existence comme droits de l'homme inaliénables qui furent le résultat de la révolution. Cependant, même avec l'extension nouvelle et révolutionnaire de ces droits à tous les hommes, la liberté ne signifiait rien de plus que la liberté face à la contrainte injustifiée et, par là, elle s'identifiait fondamentalement à la liberté de mouvement — « la capacité d'aller et venir..., sans incarcération ni entrave, si ce n'est en application de la loi » — que Blackstone, à l'unisson de l'ancienne pensée politique, tenait pour le plus important de tous les droits

civils. Même le droit de réunion, appelé à devenir la principale liberté politique positive, apparaît dans la Déclaration américaine des droits comme « le droit du peuple de s'assembler paisiblement et d'adresser des pétitions au gouvernement pour le redressement de ses griefs » (premier amendement), par quoi, « historiquement, le droit de pétition est le premier des droits » ; l'interprétation historique correcte sera donc : le droit de se réunir pour pétitionner¹⁶. Toutes ces libertés auxquelles nous pouvons ajouter nos exigences d'être libérés du besoin et de la peur, sont bien entendu négatives par essence ; elles résultent d'une libération, mais ne représentent nullement le contenu véritable de la liberté, lequel, nous le verrons, est fait de participation aux affaires publiques ou d'accès à la sphère publique. Si la révolution avait seulement entendu garantir les droits civils, elle n'aurait pas visé la liberté mais la simple libération de gouvernements outrepassant leurs pouvoirs et violant des droits anciens bien établis.

La difficulté ici est que la révolution telle qu'on la connaît à l'époque moderne s'est toujours préoccupée à la fois de libération et de liberté. Et comme la libération, dont les signes manifestes sont l'absence de contrainte et la pleine faculté « de pouvoir aller et venir », est effectivement une condition de la liberté — nul ne serait en mesure d'atteindre le lieu où règne la liberté s'il ne pouvait circuler sans entrave —, il est souvent bien difficile de savoir où s'arrête le simple désir de libération, le désir de se libérer de l'oppression, et où commence l'aspiration à la liberté comme mode

de vie politique. Le fond du problème, c'est que le premier, le désir de se libérer de l'oppression, aurait pu se réaliser sous un régime monarchique — mais non sous la tyrannie ou pire, sous le despotisme —, tandis que le second nécessitait la mise en œuvre d'une forme de gouvernement inédite, ou plutôt redécouverte; il exigeait la constitution d'une république. Dans la réalité, « que les combats de ce temps aient été des combats de principes entre les partisans d'un régime républicain et ceux d'un régime monarchique¹⁷ », rien n'est plus vrai, plus clairement attesté par les faits, hélas totalement négligés par les historiens des révolutions.

Mais cette difficulté à tracer la frontière qui sépare libération et liberté dans un contexte historique donné ne signifie pas que libération et liberté soient identiques ni que ces libertés conquises grâce à la libération résument toute l'histoire de la liberté, même si ceux qui se sont essayés à la fois à la libération et à l'instauration de la liberté n'ont, la plupart du temps, guère fait de distinction très claire entre ces notions. Les hommes des révolutions du XVIII^e siècle étaient parfaitement en droit de manquer de clarté sur ce point; il était dans la nature même de leur entreprise qu'ils ne découvrent leurs aptitudes et leur attrait pour les « charmes de la liberté », selon la formule de John Jay, que dans l'acte même de cette libération. En effet, les actes et les gestes que la libération exigea d'eux les poussèrent aux affaires publiques où, de propos délibéré ou plus souvent encore inopinément, ils commencèrent à constituer cet espace des apparences où la liberté peut déployer ses

charmes et devenir une réalité visible, tangible. Comme ils n'étaient nullement préparés à ces charmes, on ne pouvait guère s'attendre à ce qu'ils aient pleinement conscience de ce phénomène nouveau. Ce n'était rien moins que le poids de toute la tradition chrétienne qui les empêchait d'avouer le plaisir assez évident qu'ils prenaient à ce qu'ils accomplissaient là, bien au-delà de l'appel du devoir.

En dépit de ses mérites, la revendication initiale de la Révolution américaine — pas d'imposition sans représentation — ne pouvait certes séduire par la seule vertu de ses charmes. Il en allait tout autrement avec la prise de parole et de décision, l'éloquence oratoire et la gestion des affaires, la réflexion et la persuasion, et l'action en soi, qui prouvèrent la nécessité de mener cette revendication à sa conclusion logique: l'indépendance et la fondation d'un corps politique nouveau. C'est à travers ces expériences que « ceux qui avaient été appelés sans s'y attendre et poussés sans propension préalable », pour citer John Adams, découvrirent que « c'est l'action, et non le repos, qui fait notre plaisir¹⁸ ».

Ce que les révolutions mirent en évidence, c'était cette expérience d'être libre, une expérience toute nouvelle, non pas dans l'histoire de l'humanité occidentale — elle était assez répandue dans l'Antiquité grecque et romaine —, mais au regard des siècles séparant la chute de l'Empire romain de l'aube des temps modernes. Et cette expérience relativement nouvelle, en tous les cas pour ceux qui la menaient, était en même temps celle de

l'aptitude humaine à commencer quelque chose de nouveau. Ensemble, ces deux éléments — une expérience nouvelle qui révélait l'aptitude humaine à la nouveauté — sont à la racine de l'extraordinaire pathos qu'on retrouve à la fois dans les Révolutions américaine et française, insistant et répétant à l'envi que, de toute l'histoire humaine connue, il ne s'était jamais rien produit d'une portée et d'une grandeur comparables, et qui, si nous devions en juger à l'aune de revendications satisfaites en matière de droits civils, se révélerait totalement déplacé.

C'est seulement là où ce pathos de la nouveauté existe et là où la nouveauté est reliée à l'idée de liberté que nous sommes en droit de parler de révolution. Cela signifie naturellement que les révolutions sont bien plus que des insurrections réussies et que nous ne sommes pas fondés à parler de révolution au premier *coup d'État**, ou même à en déceler une à chaque guerre civile. Les peuples opprimés se sont souvent soulevés et une bonne part des législations anciennes ne peut se comprendre que comme autant de garde-fous contre le soulèvement des populations asservies, sans cesse redouté malgré sa raréfaction. En outre, guerre civile et luttes de factions représentaient pour les Anciens les pires dangers, pour quelque corps politique que ce soit, et la *philia* d'Aristote, cette curieuse amitié qu'il voulait voir régir les rapports entre les citoyens, était conçue comme le plus fiable des garde-fous contre celles-ci. Les *coups d'État** et les révolutions de palais, où le pouvoir change de mains, d'un homme à un autre,

d'une clique à une autre, selon le type de gouvernement dans le cadre duquel survient ce *coup d'État**, inspiraient moins de crainte car le changement qu'ils amènent demeure circonscrit à la sphère gouvernementale et génère un minimum de troubles dans l'ensemble de la population, mais ils sont également bien connus et bien décrits.

Tous ces phénomènes ont ceci de commun avec la révolution qu'ils sont provoqués par la violence et c'est pourquoi on les identifie si souvent avec elle. Mais la violence n'est pas plus apte que le changement à décrire le phénomène révolutionnaire ; là où le changement advient au sens d'un nouveau commencement, où la violence sert à constituer une forme de gouvernement totalement différente, à mener à la formation d'un corps politique nouveau, là où la libération de l'oppression vise au moins à instaurer la liberté, là seulement, on peut parler de révolution. Et le fait est que même si l'histoire a toujours connu ceux qui, tel Alcibiade, voulaient le pouvoir pour eux-mêmes, ou ceux qui, tel Catilina, étaient *rerum novarum cupidi*, avides de choses nouvelles, l'esprit révolutionnaire des derniers siècles, c'est-à-dire la soif de libération *et* de création d'un cadre nouveau où la liberté puisse s'établir, est sans précédent et sans équivalent dans toute l'histoire antérieure.

III

L'un des moyens de dater la naissance véritable d'un phénomène historique aussi général que les

révolutions — ou, en l'occurrence, les États-nations, l'impérialisme, le totalitarisme, etc. — consiste, bien évidemment, à découvrir à quel moment le mot qu'on va désormais rattacher au phénomène apparaît pour la première fois. À l'évidence, tout phénomène humain nouveau requiert un mot nouveau, qu'on le forge de toutes pièces pour nommer cette expérience inédite ou que l'on donne une toute nouvelle acception à un terme ancien. C'est doublement vrai dans la sphère du politique, où le verbe règne en maître.

Ce n'est donc pas par simple curiosité d'amateurs d'antiquités que l'on note l'absence du mot révolution là même où on s'attendrait le plus à le trouver, autrement dit dans l'historiographie et la théorie politique des débuts de la Renaissance italienne. Il est particulièrement frappant de voir qu'avec sa *mutazioni del Stato*, Machiavel use toujours de la *mutatio rerum* cicéronienne dans ses descriptions des coups de force et du remplacement d'une forme de gouvernement par une autre, auxquels il porte un intérêt passionné et, si l'on ose dire, prématuré. En effet, sa réflexion sur le plus ancien des sujets d'étude de la théorie politique ne se rattachait plus au schéma traditionnel suivant lequel le gouvernement d'un seul mène à la démocratie, la démocratie à l'oligarchie, l'oligarchie à la monarchie et vice versa — les six cas de figures bien connus d'abord envisagés par Platon, théorisés pour la première fois par Aristote et que Bodin décrivait encore sans guère de modification fondamentale. Ce qui intéressait Machiavel au premier chef dans les innombrables *mutazioni*,

variazoni et *alterazoni* qui émaillent son œuvre au point que ses interprètes risquent de travestir sa doctrine en une « théorie du changement politique », c'était précisément l'immuable, l'invariable, l'inaltérable, bref le permanent et le durable. Ce qui le rend si pertinent pour une histoire de la révolution où il ne fut qu'un précurseur, c'est qu'il a été le premier à réfléchir à la possibilité de fonder un corps politique permanent, durable, pérenne. Peu importe ici qu'il soit déjà si averti de certains traits dominants des révolutions modernes — complots et luttes de factions, incitation du peuple à la violence, troubles, anarchie aboutissant en définitive au délitement de tout le corps politique et, enfin et surtout, ces opportunités que les révolutions offrent aux nouveaux venus — les *homines novi* de Cicéron, les *condottieri* de Machiavel — qui s'élèvent de leur humble condition vers le prestige de l'espace public, de l'insignifiance à un pouvoir auquel ils étaient auparavant assujettis. Dans notre contexte, il importe davantage que Machiavel ait le premier discerné l'émergence d'un domaine purement séculier dont les lois et les principes d'action ne dépendaient plus des enseignements de l'Église en particulier, ni de la morale, transcendant ainsi la sphère des affaires humaines en général. C'est pour cette raison qu'il recommandait à ceux qui entraient en politique d'apprendre d'abord à « ne pas être bons », c'est-à-dire à ne pas agir selon les préceptes chrétiens¹⁹. Ce qui le distinguait principalement des hommes des révolutions, c'était qu'il concevait sa création — une Italie unie, l'établissement d'un État-nation

italien sur le modèle de la France et de l'Espagne — comme une *rinovazione*, et la rénovation était pour lui la seule *alterazione a salute*, la seule altération salutaire qu'il pût concevoir. En d'autres termes, le pathos spécifiquement révolutionnaire de l'absolument nouveau, d'un commencement qui justifie que l'on compte désormais le temps à partir de l'année de l'événement révolutionnaire, lui était totalement étranger. Pourtant, même à cet égard, il n'était pas aussi éloigné de ses successeurs du XVIII^e siècle qu'il peut sembler. Nous verrons plus loin que les révolutions débutèrent comme des restaurations ou des renouvements et que le pathos révolutionnaire de l'absolument nouveau naquit seulement au cours de l'événement lui-même. À plus d'un titre, Robespierre avait raison d'affirmer que « le plan de la Révolution française était inscrit en toutes lettres dans l'œuvre... de Machiavel²⁰ » ; il aurait pu aisément ajouter : nous aussi, nous « préférons la patrie au salut de notre âme²¹ ».

À la vérité, à lire les écrits de Machiavel, on est plus que tenté de ne pas tenir compte de l'histoire du mot et de dater le phénomène révolutionnaire des troubles qui frappèrent les cités-États italiennes durant la Renaissance. Sans en faire aucunement le père de la science politique ou de la théorie politique, il est toutefois difficile de s'interdire de voir en lui le père spirituel de la révolution. Non seulement on trouve déjà chez lui cet effort conscient, passionné, pour faire revivre l'esprit et les institutions de la Rome antique, qui caractériserait la pensée politique du XVIII^e siècle ;

mais ce qui importe plus encore dans ce contexte, c'est l'accent insigne qu'il met sur le rôle de la violence dans la politique, qui n'a jamais cessé de choquer ses lecteurs mais qu'on retrouve dans les paroles et les actes des hommes de la Révolution française. Dans les deux cas, l'éloge de la violence vient étrangement contredire l'admiration professée pour tout ce qui touche à Rome, sachant que, sous la République romaine, c'était l'autorité et non la violence qui régissait la conduite des citoyens. Cependant, si ces similitudes peuvent expliquer la grande estime dont bénéficia Machiavel au XVIII^e et au XIX^e siècle, elles ne suffisent pas à l'emporter sur les différences, encore plus frappantes. Le retour révolutionnaire à la pensée politique de l'Antiquité n'entendait pas faire revivre cette dernière en tant que telle et n'y réussit pas ; ce qui, dans le cas de Machiavel, n'était que l'aspect politique de la culture de la Renaissance prise comme un tout, où les arts et les lettres éclipsaient largement toute l'évolution politique des cités-États italiennes, au contraire, dans le cas des hommes des révolutions, détonnait plutôt avec l'esprit de leur temps, lequel, depuis le début de l'époque moderne et l'essor de la science moderne au XVII^e siècle, prétendait prendre ses distances avec toutes les réalisations du monde antique. Et les hommes des révolutions eurent beau admirer la splendeur de Rome, aucun d'eux ne se fût trouvé à son aise dans l'Antiquité comme le fut Machiavel ; ils n'auraient pas été capables d'écrire : « Le soir tombe, je retourne au logis, pénètre dans mon cabinet et, dès le seuil, je me dépouille de la défroque

de tous les jours, couverte de fange et de poussière, pour revêtir les habits de cour royale et pontificale ; ainsi accoutré comme il sied, j'entre dans les cours des hommes de l'Antiquité. Là, accueilli avec affabilité, je me délecte de cette nourriture qui est mienne, pour laquelle je suis né²².» En lisant cette phrase et d'autres semblables, on validerait volontiers les découvertes récentes des érudits qui voient simplement dans la Renaissance l'apogée d'une série de reviviscences de l'Antiquité, commençant dès la fin des siècles obscurs avec la Renaissance carolingienne pour s'achever au xv^e. Du même coup, on conviendra que, d'un point de vue politique, les troubles inimaginables qui agitent les cités-États au xv^e et au xvi^e siècle, marquèrent une fin et non un commencement ; ce fut la fin des communes médiévales, de leur auto-gouvernement (*self-government*), de leurs libertés politiques²³.

D'un autre côté, l'accent que Machiavel met sur la violence est plus évocateur. C'était la conséquence directe du double dilemme dans lequel il se trouvait plongé : dilemme théorique qui plus tard, devenu dilemme pratique, allait assaillir les hommes des révolutions. Ce dilemme avait trait à la fondation, à la mise en œuvre d'un nouveau commencement, qui, en tant que tel, semblait requérir la violence et la violation, en quelque sorte la réitération du crime légendaire (Romulus tua Remus, Caïn tua Abel) qui existe au commencement de toute histoire. Qui plus est, cette tâche de fondation se doublait d'une autre, celle de légiférer, d'inventer et d'imposer une autorité nou-

velle, dont la forme devait toutefois être conçue de façon à convenir et à succéder à l'ancien absolutisme découlant d'une autorité de droit divin, remplaçant ainsi un ordre terrestre qui avait reçu la sanction ultime des commandements d'un Dieu tout-puissant et dont la source de légitimité suprême résidait dans la notion d'incarnation de Dieu sur terre. À partir de là, Machiavel, ennemi juré des considérations religieuses en matière politique, se voyait contraint d'en appeler chez les législateurs à l'aide ou même à l'inspiration divines, tout comme les hommes éclairés du xviii^e, John Adams et Robespierre par exemple. Ce « recours à Dieu », à vrai dire, n'était nécessaire que pour les « lois extraordinaires », c'est-à-dire fondatrices d'une nouvelle communauté. Nous verrons plus loin que cette dernière partie de l'entreprise révolutionnaire — trouver un nouvel absolu qui remplace celui du pouvoir divin — est insoluble en ce que le pouvoir, conditionné par la pluralité humaine, ne peut jamais atteindre à la toute-puissance et que les lois fondées sur le pouvoir des hommes ne peuvent jamais être absolues. Ainsi, chez Machiavel, « l'appel au Ciel », comme l'aurait dit Locke, n'était inspiré par aucun sentiment religieux mais exclusivement guidé par le désir d'« échapper à cette difficulté²⁴ » ; de même, insister comme il le faisait sur le rôle de la violence dans la politique relevait moins de sa vision prétendument réaliste de la nature humaine que de son vain espoir de trouver chez certains êtres quelque qualité qui rivaliserait avec celles qu'on associe au divin.

Au reste, tout cela n'était que prémonitions et la

pensée de Machiavel dépassait largement toute l'expérience effective de son époque. Le fait est que malgré notre tendance à déchiffrer nos propres expériences dans celles que suscitèrent les guerres civiles qui firent rage entre les cités-États italiennes, celles-ci ne furent pas assez radicales pour susciter chez leurs protagonistes ou leurs témoins le besoin d'un mot nouveau ou la réinterprétation d'un terme plus ancien. (Le nouveau terme, que Machiavel introduisit dans la théorie politique et qui était entré en usage bien avant lui, c'était l'État, *lo Stato*²⁵. Malgré ses références constantes à Rome et à sa gloire, malgré ses emprunts continus à l'histoire romaine, il sentait apparemment qu'une Italie unie formerait un corps politique si différent de celui de l'Antiquité ou des cités-États du xv^e siècle qu'il justifierait un nouveau nom.)

Les termes qui reviennent évidemment sans cesse, ce sont ceux de « rébellion » et de « révolte », dont le sens a été fixé et même défini au bas Moyen Âge. Mais ces mots n'évoquaient jamais la fin de l'asservissement telle que les révolutions l'entendaient et désignaient moins encore l'établissement d'une liberté nouvelle. En effet, la libération au sens révolutionnaire du terme en vint à signifier qu'à l'heure présente ou tout au long de l'histoire, qu'il s'agisse de simples individus ou de l'immense majorité de l'humanité, les faibles, les pauvres, tous ceux qui avaient toujours vécu dans l'obscurité et la sujétion à tel ou tel pouvoir, devaient se soulever et devenir les souverains suprêmes. Si, par souci de clarté, nous pensons un tel événement dans les termes de l'Antiquité, c'est comme

si, non pas le peuple de Rome ou d'Athènes, le *populus* ou le *demos*, les ordres inférieurs de l'ensemble des citoyens, mais les esclaves et les métèques²⁶ *, qui constituaient la majorité de la population sans jamais appartenir au peuple, s'étaient soulevés et avaient réclamé l'égalité des droits. Cela, nous le savons, ne s'est jamais produit. L'idée même d'égalité telle que nous l'entendons, au sens où chacun naît égal du seul fait d'être né et où l'égalité est un droit de naissance, cette idée-là était totalement inconnue avant l'époque moderne.

La théorie médiévale et postmédiévale, il est vrai, connaissait la révolte légitime, le soulèvement contre l'autorité établie, le défi patent et la désobéissance. Mais l'objectif de ce type de révoltes ne consistait pas à défier l'autorité ou l'ordre établi en tant que tels ; il s'agissait toujours de remplacer l'individu qui se trouvait être au pouvoir, qu'il s'agisse de troquer un usurpateur contre un souverain héréditaire, ou un tyran qui avait abusé de son pouvoir contre un dirigeant légitime. Ainsi donc, si le peuple avait parfois le droit de décider qui *ne devait pas* le gouverner, il n'était certainement pas appelé à décider qui *devait* le gouverner, et l'on a encore moins entendu jamais parler du droit d'un peuple à se gouverner lui-même ou à désigner des individus issus de ses rangs pour endosser la charge du gouvernement. Là où il arrivait que des hommes issus du peuple accèdent au prestige de la sphère publique, tels les *condottieri* des cités-États italiennes, leur accession aux affaires et au pouvoir était due aux qualités qui les

avaient distingués, à une *virtù* d'autant plus prisée et admirée qu'elle ne s'expliquait ni par l'origine sociale ni par la naissance. Parmi les droits, les anciens privilèges et libertés dont jouissait le peuple, celui de prendre part au gouvernement n'était manifestement pas du nombre. Et un droit tel que l'autogouvernement n'est même pas pleinement présent dans le fameux droit de représentation aux fins d'imposition. Pour diriger, il fallait être un dirigeant-né — un homme libre dans l'Antiquité, un membre de la noblesse dans l'Europe féodale —, et même s'il existait suffisamment de termes dans le vocabulaire politique prémoderne pour décrire le soulèvement de sujets contre le souverain, aucun ne désignait un changement aussi radical que celui où les sujets deviennent eux-mêmes les maîtres.

IV

Que la révolution soit un phénomène sans précédent dans l'histoire prémoderne ne va nullement de soi. Certes, beaucoup de gens s'accorderaient à considérer que la soif de nouveauté, associée à la conviction que la nouveauté serait désirable en soi, sont amplement caractéristiques du monde dans lequel nous vivons ; corrélés cet état d'esprit de notre société moderne avec un esprit prétendument révolutionnaire est on ne peut plus commun. Cependant, si l'on entend par esprit révolutionnaire l'esprit réellement né de la révolution, il faut alors le distinguer soigneusement de cette soif

moderne de nouveauté à tout prix. D'un point de vue psychologique, l'expérience de la fondation, et la conviction qui va de pair, d'une histoire nouvelle sur le point de se déployer dans l'Histoire rendent les hommes « conservateurs » et non « révolutionnaires », désireux de préserver ce qui a été réalisé et d'en assurer la stabilité plutôt que d'ouvrir la voie aux nouveautés, aux nouvelles évolutions, aux idées neuves. De plus, d'un point de vue historique, les hommes des premières révolutions — c'est-à-dire non seulement ceux qui ont fait une révolution, mais qui ont introduit les révolutions sur la scène politique — n'étaient pas du tout avides de nouveautés, d'un *novus ordo saeculorum*, et le terme même de révolution, relativement ancien et qui ne prit que lentement sa nouvelle acception, reflète cette aversion pour ce qui est neuf. En réalité, l'emploi même de ce mot indique très clairement le manque d'attente et d'inclination en ce sens d'acteurs qui n'étaient guère plus préparés à un événement sans précédent que ne l'étaient les spectateurs de l'époque. Le fond du problème, c'est que l'extraordinaire pathos relatif à une ère nouvelle, que nous trouvons exprimé en termes presque identiques et décliné en d'infinies variantes par les acteurs des Révolutions américaine et française, ne se manifesta qu'une fois ceux-ci parvenus, largement contre leur gré, à un point de non-retour.

À l'origine, le mot « révolution » était un terme d'astronomie qui devait revêtir de plus en plus d'importance dans les sciences naturelles avec le *De revolutionibus orbium coelestium* de Copernic²⁷.

Dans cet usage scientifique, il gardait son sens latin précis de mouvement régulier de rotation des astres, régi par des lois, et, puisqu'on le savait hors de l'influence humaine et dès lors inéluctable, il ne se caractérisait certainement ni par la nouveauté ni par la violence. Au contraire, le mot désigne manifestement un mouvement cyclique et récurrent; c'est la traduction latine exacte de l'*anakuklôsis* de Polybe, terme d'astronomie également employé métaphoriquement dans la sphère du politique. Appliqué sur terre aux affaires humaines, il ne pouvait que signifier l'éternelle récurrence chez les mortels des quelques types de gouvernement connus, soumis à la même force inéluctable que le cours prédéfini des étoiles dans le ciel. Rien ne pouvait donc être plus éloigné de l'acception originelle du mot révolution que l'idée qui habita et obséda tous les acteurs révolutionnaires, à savoir: être les agents d'un processus qui signifie la fin certaine d'un ordre ancien et donne naissance à un monde nouveau.

Si le cas des révolutions modernes était aussi tranché qu'une définition dans un manuel scolaire, le choix du mot «révolution» serait encore plus surprenant qu'il ne l'est en réalité. La première fois qu'il descendit des cieux et servit à décrire ce qui se passait sur terre chez les mortels, il se présentait clairement comme une métaphore, transposant la notion d'un mouvement éternel, inéluctable, récurrent, aux mouvements désordonnés de la destinée humaine, avec ses hauts et ses bas, comparés depuis des temps immémoriaux au lever et au coucher du soleil, de la lune et des

étoiles. Au xvii^e siècle, où nous trouvons le mot employé pour la première fois comme un terme politique, son contenu métaphorique était encore plus proche du sens primitif puisqu'il indiquait un mouvement de retour à un point préétabli et, par voie de conséquence, un retour de balancier à un ordre prédéfini. Ainsi fut-il employé pour la première fois dans ce sens non pas lorsque éclata en Angleterre ce que nous appelons une révolution et quand Cromwell parvint à ce qui fut la première dictature révolutionnaire, mais au contraire en 1660, après le renversement du Parlement Croupion et lors de la restauration de la monarchie. Le mot est utilisé exactement dans le même sens en 1688, après que les Stuart furent chassés et que le pouvoir royal fut transféré à Guillaume et Marie²⁸. La «Glorieuse Révolution», l'événement par lequel, d'une manière bien paradoxale, le terme trouva sa place précise dans le vocabulaire politique et historique, n'était nullement perçue comme une révolution mais comme une restauration du pouvoir monarchique dans sa vertu et sa gloire premières.

Le fait que le mot révolution signifiât à l'origine restauration, c'est-à-dire exactement ce qui pour nous signifie le contraire, n'est pas une simple bizarrerie sémantique. Les révolutions des xvii^e et xviii^e siècles qui, à nos yeux, paraissent montrer tous les signes d'un esprit nouveau, l'esprit des temps modernes, se voulaient des restaurations. Les guerres civiles anglaises, il est vrai, annonçaient un grand nombre de tendances que nous avons fini par identifier avec ce que les révolutions du xviii^e siècle comportaient d'essentielle-

ment neuf : l'apparition des Niveleurs et la formation d'un parti exclusivement composé du petit peuple, dont le radicalisme se heurta aux dirigeants révolutionnaires, annoncent clairement le déroulement de la Révolution française ; tandis que l'exigence d'une Constitution écrite, « fondement d'un gouvernement juste », formulée par les Niveleurs et plus ou moins satisfaite lorsque Cromwell introduisit un *Instrument of Government* destiné à instaurer le Protectorat, anticipe l'une des réalisations les plus importantes, sinon la plus importante, de la Révolution américaine. Il n'empêche, l'éphémère victoire de cette première révolution moderne fut officiellement interprétée comme une restauration, « la restauration de la liberté par la grâce de Dieu » comme le rappelle l'inscription qui figure sur le Grand Sceau de 1651.

Pour notre propos, il est encore plus important de noter ce qui se produisit plus d'un siècle après. Car nous ne nous penchons pas ici sur l'histoire des révolutions en tant que telle, celle de leur passé, de leurs origines et de leur déroulement. Si nous voulons apprendre ce qu'est une révolution — ses conséquences générales pour l'homme en tant qu'être politique, sa signification politique pour le monde où nous vivons, son rôle dans l'histoire moderne —, il nous faut revenir à ces moments historiques où la révolution fit son apparition pleine et entière, adopta une forme précise et se mit à envoûter les esprits des hommes, indépendamment des abus, persécutions et autres privations de liberté qui auraient pu les inciter à se révolter. En d'autres termes, il nous faut revenir

aux Révolutions française et américaine et tenir compte de ce qu'elles furent toutes deux l'œuvre, à leur stade initial, d'hommes fermement convaincus de ne rien faire d'autre que restaurer un ordre ancien mis à mal et bafoué par le despotisme de la monarchie absolue ou les abus du pouvoir colonial. Ils alléguaient en toute sincérité vouloir revenir au temps où les choses étaient comme elles devaient être.

C'est de là qu'a surgi la source d'une grande confusion, en particulier au regard de la Révolution américaine, qui n'a pas dévoré ses enfants et où, par conséquent, ceux qui avaient entamé la « restauration » furent aussi ceux qui commencèrent et achevèrent la révolution, et même vécurent pour accéder au pouvoir et aux fonctions officielles créés par le nouvel ordre des choses. Ce qu'ils avaient cru être une restauration, le rétablissement de leurs anciennes libertés, se transforma en révolution, et leurs réflexions, leurs théories sur la Constitution britannique, les droits des Anglais et les formes du pouvoir colonial s'achevèrent par une déclaration d'indépendance. Mais le mouvement qui mena à la révolution ne fut pas révolutionnaire si ce n'est par inadvertance, et « Benjamin Franklin, qui détenait plus d'informations de première main sur les colonies que quiconque, put écrire par la suite, en toute sincérité : "Je n'ai jamais entendu dans aucune conversation avec aucune personne, qu'elle soit ivre ou à jeun, la moindre expression d'un souhait de séparation, ou une allusion à ce qu'une telle affaire comporte un avantage pour l'Amérique"²⁹ ». Ces hommes

étaient-ils « conservateurs » ou « révolutionnaires » ? Impossible d'en décider si l'on emploie ces mots hors de leur contexte historique, comme des termes génériques, oubliant ainsi que le conservatisme, en tant que credo politique et qu'idéologie, doit son existence à une réaction contre la Révolution française et n'a de sens que pour l'histoire du XIX^e et du XX^e siècle. On peut en dire autant, mais peut-être de façon plus équivoque, de la Révolution française ; ici aussi, pour citer Tocqueville : « On eût pu croire que le but de la révolution qui se préparait était non la destruction de l'ancien régime, mais sa restauration³⁰. » Même lorsqu'au cours de ces deux révolutions, les protagonistes s'avisèrent de l'impossibilité d'une restauration et de la nécessité de se lancer dans une entreprise entièrement nouvelle, et lorsque, par conséquent, le mot même de « révolution » avait déjà acquis sa nouvelle acception, Thomas Paine, fidèle à l'esprit d'une époque révolue, pouvait encore, avec le plus grand sérieux, proposer d'appeler les Révolutions américaine et française des « contre-révolutions³¹ ». Cette proposition, bien étrange dans la bouche d'un des hommes les plus « révolutionnaires » de son temps, montre en un mot combien l'idée de retour en arrière, de restauration, était chère au cœur et à l'esprit des révolutionnaires. Paine ne voulait rien de plus que se réapproprier l'ancien sens du mot « révolution » en exprimant sa conviction que les événements avaient mené les hommes vers un retour à une « période première », quand ils possédaient des droits et des libertés dont la tyrannie et la conquête les avaient dépouillés. Et

cette « période première » ne désigne nullement un hypothétique état de nature préhistorique tel que le concevait le XVII^e siècle, mais une période de l'histoire, à la fois circonscrite et indéfinie.

Paine, il ne faut pas l'oublier, employait le terme de « contre-révolution » pour répondre au plaidoyer vigoureux de Burke en faveur des droits du citoyen anglais, garantis par une coutume et une histoire séculaires, contre l'idée ultramoderne des droits de l'homme. Mais le fait est que Paine, non moins que Burke, sentait que la nouveauté absolue ne plaiderait pas en la faveur mais en la défaveur de l'authenticité et de la légitimité de tels droits. Inutile d'ajouter que, historiquement parlant, c'était Burke et non Paine qui avait raison. Il n'existe pas de période dans l'histoire à laquelle la Déclaration des droits de l'homme eût pu se référer. Les siècles précédents avaient reconnu que les hommes étaient égaux devant Dieu ou les dieux, car cette reconnaissance est d'origine romaine et non chrétienne ; les esclaves romains pouvaient être membres de plein droit de confréries religieuses et, dans les limites de la loi sacrée, ils avaient le même statut juridique que les hommes libres³². Mais des droits politiques inaliénables pour tous de par la naissance eussent semblé à toutes les époques antérieures à la nôtre, comme à Burke, une contradiction dans les termes. Et il est intéressant de noter que le mot latin *homo*, l'équivalent du mot « homme », désignait à l'origine un être qui n'était rien qu'un homme, une personne sans droits et, par conséquent, un esclave.

Pour l'objet qui nous occupe, et notamment si

nous voulons comprendre cette facette la plus insaisissable mais aussi la plus impressionnante des révolutions modernes, en l'occurrence l'esprit révolutionnaire, il importe de se rappeler que toute cette notion de nouveauté et d'inédit existait en tant que telle avant les révolutions, et cependant qu'elle en fut foncièrement absente à leurs débuts. En cela, comme à d'autres égards, on est tenté d'avancer que les hommes de la révolution n'étaient pas de leur temps, et certainement pas si on les compare aux hommes de sciences, aux philosophes du XVII^e siècle, qui soulignaient avec Galilée « l'absolue nouveauté » de leurs découvertes, ou bien affirmaient avec Hobbes que la philosophie politique « date de mon ouvrage, le *De cive* », ou soulignaient encore avec Descartes qu'aucun philosophe avant lui n'était parvenu à ses fins en philosophie. Bien évidemment, des réflexions sur le « nouveau continent » qui avait donné naissance à un « homme nouveau », comme celles de Crève-cœur ou de John Adams que j'ai citées et que nous aurions pu trouver chez d'autres auteurs moins brillants, étaient assez courantes. Mais contrairement aux affirmations des savants et des philosophes, cet homme nouveau, cette terre nouvelle étaient considérés comme un don de la Providence et non comme une production humaine. En d'autres termes, le singulier pathos de la nouveauté, caractéristique des temps modernes, mit près de deux siècles à quitter l'isolement relatif de la pensée scientifique et philosophique pour gagner le domaine de la politique. (Citons ici Robespierre : « *Tout a changé dans l'ordre physique ; et tout doit*

*changer dans l'ordre moral et politique**. ») Mais une fois atteint ce domaine où l'événement intéresse la multitude et non pas le petit nombre, la nouveauté ne prit pas seulement une tournure plus radicale, elle se dota d'une réalité propre au seul domaine politique. Ce n'est qu'au cours des révolutions du XVIII^e siècle que les hommes s'avisèrent qu'un nouveau commencement pouvait constituer un phénomène politique, qu'il pouvait résulter des actes des hommes et même de ce qu'ils pouvaient consciemment décider de faire. À partir de là, un « nouveau continent » et l'« homme nouveau » qui en naîtrait n'étaient même plus nécessaires pour instiller l'espoir d'un nouvel ordre des choses. Le *novus ordo saeculorum* n'était plus une grâce octroyée par la « grande idée et le grand dessein de la Providence » et la nouveauté n'était plus l'apanage orgueilleux et parfois effrayant du petit nombre. Dès que la nouveauté atteignit la place publique, elle devint le commencement d'une nouvelle histoire, inaugurée — à leur insu — par des hommes agissant, histoire qui devait être poursuivie, étoffée, prolongée par leur postérité.

V

Alors que nouveauté, commencement et violence — autant d'éléments intimement associés à notre idée de révolution — ne figurent manifestement ni dans la signification originelle du mot, ni dans le premier emploi métaphorique qu'en fait le

vocabulaire politique, il existe une autre connotation de ce terme d'astronomie, que j'ai déjà mentionnée rapidement et qui garde toute sa force dans l'emploi que nous faisons de ce mot. Je veux parler de la notion d'inexorabilité, le fait que le cours des astres suive une trajectoire prédéterminée, loin de toute influence humaine. Nous connaissons, ou croyons connaître, la date exacte à laquelle le mot « révolution » a été employé pour la première fois avec une insistance exclusive sur cette inexorabilité, sans aucune connotation d'un mouvement de retour en arrière; et cette insistance semble si importante pour notre compréhension des révolutions qu'il est devenu pratique courante de dater la nouvelle signification politique du terme employé en astronomie du moment de ce nouvel usage.

La date, c'est celle de la nuit du 14 juillet 1789, lorsqu'à Paris, le duc de La Rochefoucauld-Liancourt informe Louis XVI de la chute de la Bastille, de la libération de quelques prisonniers et de la défection des troupes royales devant le coup de force populaire. Très bref, le célèbre dialogue qui eut lieu entre le roi et son émissaire est très révélateur. Le roi, nous dit-on, s'écrie: « *C'est une révolte** », et Liancourt rectifie: « *Non, Sire, c'est une révolution**. » On entend ici le mot employé, et, sur un plan politique, pour la dernière fois, au sens de la vieille métaphore qui en fait redescendre la signification du ciel vers la terre; or ici, pour la première fois sans doute, l'accent s'est entièrement déplacé d'un mouvement cyclique de rotation régi par des lois vers son inexorabilité³³.

Le mouvement reprend toujours l'image des astres, mais ce qu'on souligne maintenant, c'est qu'il ne relève plus du pouvoir humain de l'arrêter, et qu'en conséquence il constitue une loi en soi. Le roi, lorsqu'il déclara que la prise de la Bastille était une révolte, affirmait son pouvoir et les moyens dont il disposait pour faire face à ce complot, à ce défi à l'autorité. Liancourt répondait que ce qui s'était produit là était irrévocable et dépassait le pouvoir d'un monarque. Que voyait Liancourt, que devons-nous voir ou entendre, en écoutant cet étrange dialogue, de ce qu'il pensait et qui s'avéra, nous le savons, inexorable et irrévocable?

De prime abord, la réponse paraît simple. Derrière ces mots, nous voyons et entendons encore la foule en marche, qui envahit les rues de Paris, encore à l'époque la capitale non seulement de la France mais de tout le monde civilisé — le soulèvement de la populace des grandes villes se mêlant inextricablement à l'insurrection du peuple pour la liberté —, tous deux irrésistibles de par la seule force du nombre. Et cette multitude qui apparaît pour la première fois au grand jour était véritablement celle des pauvres et des opprimés, celle que les siècles passés avaient reléguée dans l'obscurité et la honte. Depuis lors, ce que les acteurs et les spectateurs de toute révolution devaient immédiatement reconnaître est devenu irrévocable: le fait que la chose publique — réservée, aussi loin qu'on s'en souvienne, à ceux qui *étaient* libres, c'est-à-dire exempts de tout souci lié aux nécessités de la vie, aux besoins matériels — allait offrir son espace et sa lumière à l'immense majorité de ceux qui ne

sont pas libres parce qu'ils vivent soumis à des besoins quotidiens.

L'idée d'un mouvement irrésistible que le XIX^e siècle allait bientôt transposer dans le concept de nécessité historique, résonne du début à la fin, à toutes les pages de la Révolution française. D'un coup, une imagerie entièrement nouvelle commence à s'agréger à la vieille métaphore et on introduit un vocabulaire entièrement nouveau dans le langage politique. Quand nous pensons à la révolution, nous y pensons toujours presque automatiquement dans les termes de cette imagerie, née durant ces années-là — le *torrent révolutionnaire** de Camille Desmoulins sur les flots impétueux duquel les acteurs de la révolution furent portés et entraînés jusqu'à ce qu'une lame de fond les engloutisse et qu'ils périssent avec leurs adversaires, les agents de la contre-révolution. Car le puissant courant de la révolution, pour citer Robespierre, se trouvait constamment accéléré par les « crimes de la tyrannie » d'une part, par le « progrès de la liberté » de l'autre, qui s'aiguillonnaient inévitablement l'un l'autre, si bien que le mouvement et son mouvement contraire ne s'équilibraient, ne se freinaient ni ne s'entravaient l'un l'autre, mais semblaient mystérieusement grossir un courant de « violence croissante » qui s'écoulait dans la même direction avec une rapidité sans cesse accrue³⁴. C'est la « majestueuse coulée de lave de la révolution qui n'épargne rien et que nul ne peut arrêter³⁵ » comme en témoignait Georg Forster en 1793 ; c'est la scène marquée du signe de Saturne : « la révolution dévorant ses propres

enfants », disait Vergniaud, le grand orateur girondin. C'est la « tempête révolutionnaire » qui met la révolution en marche, la *tempête révolutionnaire** et la *marche de la Révolution** de Robespierre, cet ouragan qui balaya ou qui submergea le commencement inoubliable et jamais totalement oublié, l'affirmation de « la grandeur de l'homme face à la petitesse des grands³⁶ » de Robespierre, ou « la défense de l'honneur de la race humaine³⁷ » de Hamilton. On eût dit qu'une force surhumaine était intervenue, lorsque les hommes commencèrent à affirmer leur grandeur et à défendre leur honneur.

Durant les décennies qui suivirent la Révolution française, cette association d'un puissant courant sous-jacent qui entraînait les hommes avec lui, d'abord à la surface des actes glorieux puis dans les tréfonds des périls et de l'infamie, allait prédominer. Les diverses métaphores qui montrent dans la révolution non pas une œuvre humaine mais un processus irrésistible, les métaphores du flot, du torrent, du courant, les acteurs eux-mêmes continuaient à les forger, eux qui, si grisés qu'ils aient pu être par le vin de la liberté dans l'abstrait, ne croyaient manifestement plus à leur libre-arbitre. Et, si on leur avait accordé ne serait-ce qu'un instant de réflexion, dans la sobriété, comment auraient-ils pu croire qu'ils étaient ou qu'ils aient jamais été les auteurs de leurs propres actes ? Qu'est-ce qui avait pu les transformer, eux et leurs convictions les plus profondes, en l'espace de quelques années, sinon la tempête des événements révolutionnaires ? N'avaient-ils pas tous été roya-

listes en 1789 eux qui, en 1793, furent amenés non seulement à exécuter un roi en particulier (qu'il eût été un traître ou non), mais à dénoncer dans la monarchie proprement dite « un crime éternel » (Saint-Just) ? N'avaient-ils pas tous été les ardents défenseurs des droits de la propriété privée, eux qui proclamèrent, via les lois de ventôse 1794, la confiscation des biens de l'Église et des *émigrés**, mais aussi ceux de tous les « suspects », pour les céder aux « malheureux » ? N'avaient-ils pas joué un rôle clé dans l'élaboration d'une constitution dont le principe premier consistait en une décentralisation radicale, avant de finalement l'écartier, la jugeant totalement stérile, au profit d'un gouvernement révolutionnaire composé de comités, bien plus centralisé que tout ce que l'*Ancien Régime** avait pu connaître ou osé mettre en pratique ? Ne s'engagèrent-ils pas, et victorieusement, dans une guerre dont ils n'avaient jamais voulu et qu'ils ne se seraient jamais crus capables de gagner ? À la fin, que pouvait-il leur rester d'autre que cette lucidité qu'ils détenaient en un sens dès le début (pour citer ici une lettre de Robespierre à son frère, en 1789) : « La présente révolution a créé en quelques jours des événements plus importants que toute l'histoire de l'humanité jusque-là. » Et, à la fin, on serait tenté de croire, cela eût dû suffire.

Depuis la Révolution française, il est devenu courant d'interpréter tout soulèvement violent, révolutionnaire ou contre-révolutionnaire, comme la poursuite du mouvement déclenché en 1789, et de voir dans les périodes de calme et de restauration de simples pauses où le courant redevenait

souterrain pour reprendre vigueur et resurgir à la surface — en 1830 et 1832, en 1848 et en 1851, en 1871, pour ne mentionner que les dates les plus importantes du XIX^e siècle. À chaque fois, partisans et adversaires de ces révolutions percevaient dans ces événements les conséquences immédiates de 1789. Et s'il est vrai, selon Marx, que la Révolution française s'est jouée en toges romaines, il est tout aussi vrai que les suivantes, jusques et y compris la révolution d'Octobre, se déroulèrent en suivant les règles et le cours des événements qui menèrent du 14 juillet au 9 Thermidor et au 18 Brumaire — autant de dates tellement ancrées dans la mémoire des Français qu'aujourd'hui encore, ils les associent d'emblée à la prise de la Bastille, à l'exécution de Robespierre et à l'avènement de Bonaparte. Ce n'est pas de nos jours mais au milieu du XIX^e siècle que l'expression « révolution permanente », ou, formule plus révélatrice, *révolution en permanence**, fut forgée (par Proudhon) et, avec elle, l'idée qu'« il n'existe pas plusieurs révolutions, il n'en est qu'une seule, toujours la même, perpétuelle³⁸ ».

Si le nouveau contenu métaphorique du mot « révolution » est né directement de l'expérience de ceux qui furent les premiers à susciter puis à mettre en œuvre la Révolution en France, il emporta davantage encore la conviction de ceux qui en observaient le déroulement de l'extérieur, comme s'il se fût agi d'un spectacle. L'aspect le plus manifeste de ce spectacle, c'est qu'aucun des acteurs ne put maîtriser le cours des événements, et que ce cours des événements prit une direction qui

n'avait que peu ou pas de rapport avec les buts et les visées délibérés de la force révolutionnaire anonyme, si tant est qu'ils aient voulu lui survivre. Cela nous semble aujourd'hui un lieu commun, et nous avons probablement du mal à comprendre qu'il ne pouvait en résulter que des banalités. Pourtant, il suffit de se remémorer le cours de la Révolution américaine, où il se produisit exactement le contraire, et de se rappeler l'omniprésence, chez tous ses acteurs, du sentiment que l'homme est maître de son destin, du moins en matière de régime politique, pour prendre la mesure de l'effet que dut produire le spectacle de l'impuissance de l'homme sur le cours de ses actes. Le choc bien connu de la désillusion qu'éprouva la génération qui vécut en Europe les événements fatidiques qui s'enchaînèrent de 1789 à la Restauration, se transforma presque aussitôt en un sentiment de crainte et d'émerveillement devant la puissance de l'histoire elle-même. Là où hier, c'est-à-dire aux temps heureux des Lumières, seul le pouvoir despotique du monarque avait paru se dresser entre l'homme et sa liberté d'agir, une force bien plus puissante s'était soudain dressée, qui soumettait les hommes à sa volonté, à laquelle il n'y avait nulle échappatoire, ni révolte ni fuite : la force de l'histoire et de la nécessité historique.

Sur le plan théorique, la conséquence la plus considérable de la Révolution française fut la naissance du concept moderne d'histoire dans la philosophie hégélienne. Hegel émit l'idée véritablement révolutionnaire que le vieil absolu des philosophes se révélait dans le domaine des affaires

humaines, c'est-à-dire précisément dans le champ des expériences humaines dont les philosophes avaient unanimement exclu de faire la source ou le berceau de normes absolues. La Révolution française était clairement le modèle de cette nouvelle révélation par le biais d'un processus historique, et la raison pour laquelle la philosophie allemande postkantienne finit par exercer une immense influence au ^{xx}e siècle, en particulier dans les pays exposés aux troubles révolutionnaires — Russie, Allemagne, France —, ne tenait pas à son idéalisme prétendu, mais au contraire au fait qu'elle avait abandonné la sphère de la spéculation pure et tenté de formuler une philosophie qui puisse correspondre et appréhender conceptuellement les expériences les plus nouvelles et les plus réelles de l'époque. Toutefois, cette compréhension elle-même était théorique au sens ancien, originel, du mot « théorie » ; la philosophie de Hegel, même si elle s'intéressait à l'action et au domaine des affaires humaines, s'incarnait dans la contemplation. Sous le regard rétrospectif de la pensée, tout ce qui avait été politique — actes, paroles, événements — devenait historique, avec ce résultat que le monde nouveau inauguré par les révolutions du ^{xviii}e siècle ne bénéficia pas d'une « *nouvelle science de la politique*^{39*} » comme le réclamait Tocqueville, mais d'une philosophie de l'histoire, indépendamment de la transformation probablement plus décisive encore de la philosophie en philosophie de l'histoire, qui ne nous intéresse pas ici.

Sur le plan politique, l'illusion produite par

cette philosophie nouvelle et typiquement moderne est relativement élémentaire. Elle consiste à décrire et à comprendre tout le domaine de l'action humaine, non pas du point de vue de l'acteur et de l'agent, mais de celui du spectateur face à un spectacle. Mais cette illusion est relativement difficile à déceler en raison de sa vérité inhérente, à savoir que toutes les histoires dont les hommes sont les initiateurs et les acteurs ne dévoilent leur sens véritable qu'une fois parvenues à leur terme, si bien que seul le spectateur, semble-t-il, et non l'agent, peut espérer comprendre ce qui s'est réellement produit lors d'un enchaînement d'actions et d'événements donnés. Ce fut avec bien plus de force pour le spectateur que pour l'acteur que la leçon de la Révolution française parut décrypter la nécessité historique ou que Napoléon Bonaparte se transforma en « destinée »⁴⁰. Cependant, le point principal, c'est que tous ceux qui, d'un bout à l'autre du XIX^e siècle et pendant une bonne partie du XX^e, marchèrent sur les traces de la Révolution française se considéraient moins comme des successeurs des révolutionnaires français que comme des agents de l'histoire et de la nécessité historique, avec ce résultat évident quoique paradoxal : au lieu de la liberté, c'est la nécessité qui est devenue la catégorie principale de la pensée politique et révolutionnaire.

Il n'empêche, sans la Révolution française, il paraît douteux que la philosophie eût tenté de s'intéresser au champ des affaires humaines, c'est-à-dire de découvrir une vérité absolue dans un domaine qui, régi par les rapports et les liens

entre les hommes, est, en conséquence, relatif par définition. La vérité, même si on la concevait « historiquement », c'est-à-dire si on la comprenait comme se déroulant dans le temps et, dès lors, comme n'ayant pas nécessairement à être valable pour toutes les époques, n'en devait pas moins valoir pour tous les hommes, quel que soit le lieu où ils résidaient et le pays dont ils se trouvaient être citoyens. En d'autres termes, la vérité n'était pas censée être liée ou correspondre aux citoyens, parmi lesquels pouvaient exister une multitude d'opinions, ni aux ressortissants d'un pays dont le sens de la vérité était borné par leur histoire et leur expérience nationale. La vérité devait être liée à l'homme en tant que tel, lequel, comme réalité terrestre, tangible, n'existait évidemment nulle part. Par conséquent, si l'histoire devait devenir un moyen de révéler la vérité, elle devait être histoire du monde, et la vérité qui se révélerait devait être « esprit du monde ». Pourtant, si la notion d'histoire ne pouvait atteindre à la dignité philosophique qu'en partant du principe qu'elle couvre le monde entier et le destin de tous les hommes, l'idée même d'histoire du monde est manifestement politique à l'origine ; elle a été précédée par la Révolution française et la Révolution américaine, qui s'enorgueillirent toutes deux d'avoir inauguré une ère nouvelle pour l'humanité entière, d'être des événements qui concerneraient tous les hommes en tant qu'hommes, où qu'ils vivent, quelle que soit leur situation ou leur nationalité. La notion même d'histoire du monde est née de la première tentative de politique mondiale, et même si l'enthousiasme

siasme, aussi bien américain que français, pour les «droits de l'homme» s'estompa rapidement avec la naissance de l'État-nation qui, si éphémère que cette forme de gouvernement se soit révélée, n'en demeura pas moins le seul résultat relativement durable de la révolution en Europe, le fait est que, depuis lors, la politique mondiale, sous une forme ou sous une autre, a été un complément de la politique.

Un autre aspect des enseignements de Hegel, qui découle avec non moins d'évidence des expériences de la Révolution française, revêt encore plus d'importance dans notre réflexion, car il a exercé une influence encore plus immédiate sur les révolutionnaristes des XIX^e et XX^e siècles : tous, même ceux qui n'avaient pas été à l'école de Marx (le meilleur élève que Hegel ait jamais eu) et qui ne s'étaient jamais donné la peine de lire Hegel, observaient la révolution à travers les catégories hégéliennes. Cet aspect porte sur son caractère de mouvement historique qui, selon Hegel et ses disciples, est à la fois dialectique et mû par la nécessité : de la révolution et de la contre-révolution, du 14 juillet au 18 Brumaire et à la Restauration, naquirent le mouvement dialectique de l'histoire et son mouvement contraire, qui emportent les hommes dans son flot irrésistible, tel un fort courant souterrain, auquel ils ne peuvent que céder au moment même où ils tentent d'établir la liberté sur terre. Telle est la signification de la fameuse dialectique de la liberté et de la nécessité, où l'une et l'autre finissent par coïncider, ce qui, d'un point de vue humain, est peut-être le paradoxe le plus

terrible et le moins supportable de tout le corpus de la pensée moderne. Et pourtant Hegel, qui avait vu une fois, en cette année 1789, la terre et le ciel se réconcilier, aurait pu continuer à penser dans les termes du contenu métaphorique originel du mot «révolution», comme si dans le cours de la Révolution française, le mouvement irrésistible, conforme à la loi des corps célestes, était descendu sur terre et dans les affaires des hommes, pour leur conférer une «nécessité» et une régularité qui allaient semble-t-il au-delà de la «contingence désolante» (Kant), du navrant «mélange de violence et de non-sens» (Goethe) qui avait paru jusqu'alors constituer la qualité dominante de l'histoire et de la marche du monde. Dès lors, le paradoxe d'une liberté qui serait le fruit de la nécessité, au sens de Hegel, était à peine plus paradoxal que la réconciliation du ciel et de la terre. De plus, il n'y avait rien de facétieux dans la théorie hégélienne ni de vain trait d'esprit dans sa dialectique de la liberté et de la nécessité. Bien au contraire, elles devaient déjà séduire avec force tous ceux qui demeuraient sous l'impact de la réalité politique ; la vigueur persistante de leur vraisemblance repose depuis lors bien moins sur l'évidence théorique que sur l'expérience répétée à l'envi par des siècles de guerres et de révolutions. Le concept moderne d'histoire, qui met l'accent comme jamais auparavant sur l'histoire comme processus, a de nombreuses origines, parmi lesquelles notamment un concept moderne antérieur, celui de la nature comme processus. Tant que les hommes s'inspi-

raient des sciences de la nature et voyaient dans ce processus un mouvement essentiellement cyclique, circulaire, sans cesse récurrent — et même Vico pensait le mouvement de l'histoire en ces termes —, il était inévitable que la nécessité fût inhérente à la marche de l'histoire comme elle l'était en astronomie. Tout mouvement cyclique est mouvement nécessaire par définition. Mais le fait que la nécessité, en tant que caractéristique inhérente à l'histoire, puisse survivre à la rupture moderne du cycle de l'éternel retour et réapparaisse dans un mouvement essentiellement rectiligne et, par conséquent, sans retour à ce qui était connu antérieurement, mais tendu vers un avenir inconnu, ce fait doit son existence non pas à la spéculation théorique mais à l'expérience politique et au déroulement d'événements réels.

Ce fut la Révolution française et non la Révolution américaine qui embrasa le monde et, en conséquence, ce fut le cours de la Révolution française et non l'évolution des événements en Amérique ou les actes des Pères fondateurs qui fournit au mot révolution tel qu'on l'emploie aujourd'hui partout, y compris aux États-Unis, ses connotations et ses nuances. La colonisation de l'Amérique du Nord et le régime républicain des États-Unis représentent peut-être la plus vaste et certainement la plus audacieuse entreprise de l'humanité européenne ; pourtant, les États-Unis comptent à peine un siècle d'histoire propre, dans un splendide isolement (mais pas toujours) vis-à-vis de leur continent d'origine. Depuis la fin du siècle dernier, ils ont

été soumis au triple assaut de l'urbanisation, de l'industrialisation et, plus important peut-être, de l'immigration de masse. Depuis lors, les théories et les concepts, mais hélas sans toujours les expériences sous-jacentes, ont migré une fois de plus du vieux monde vers le nouveau — et le mot « révolution », avec ce qui lui est associé, n'a pas fait exception à la règle. Il est en effet curieux de constater que l'Américain du xx^e siècle, plus que l'opinion informée en Europe, est souvent enclin à interpréter la Révolution américaine à la lumière de la Révolution française, ou à la critiquer pour ne s'être, à l'évidence, pas conformée à ses leçons. La triste vérité est que la Révolution française, qui s'acheva en désastre, a façonné l'histoire du monde, alors que la Révolution américaine, une réussite si triomphale, est, à peu de chose près, demeurée un événement de portée régionale.

Aussi, chaque fois qu'en notre siècle des révolutions ont surgi sur la scène politique, on y a vu des images tirées de la Révolution française, transposées en concepts forgés par des spectateurs et comprises en termes de nécessité historique. Dans l'esprit de ceux qui firent les révolutions comme de ceux qui les observaient et tentaient de s'en accommoder, le vif intérêt porté aux formes de gouvernement, si caractéristique de la Révolution américaine et non moins important au stade initial de la Révolution française, a brillé par son absence. Ce furent les hommes de la Révolution française qui, décontenancés par le spectacle de la multitude, s'exclamèrent avec Robespierre : « *La République ? La monarchie ? Je ne connais que la question*

*sociale** »; et, en même temps que les institutions et constitutions qui sont « l'âme de la République » (Saint-Just), ils y perdirent la révolution elle-même⁴¹. Depuis lors, des hommes emportés bon gré mal gré vers un avenir incertain par les tempêtes révolutionnaires ont supplanté les fiers architectes qui entendaient construire leurs nouveaux édifices en puisant dans une sagesse accumulée par les siècles passés, telle qu'ils la comprenaient; et ces architectes ont emporté avec eux la conviction rassurante qu'un *novus ordo saeculorum* pouvait se bâtir sur des idées, conformément à un plan théorique dont l'ancienneté même garantirait la vérité. Seule la pratique, seule l'application, et non la réflexion, seraient nouvelles. Selon le propos de Washington, l'époque était « propice » parce qu'elle « avait mis à notre disposition [...] les trésors de science acquis grâce aux travaux des philosophes, des sages et des législateurs au fil des ans »; avec leur aide, les hommes de la Révolution américaine sentirent qu'ils pouvaient commencer à agir après que les circonstances et la politique anglaise ne leur avaient plus laissé d'autre choix que de fonder un corps politique entièrement nouveau. Et puisqu'on leur avait donné la possibilité d'agir, on ne pourrait s'en prendre ni à l'histoire ni aux circonstances: si les citoyens des États-Unis « n'étaient pas complètement heureux et libres, la faute leur en incomberait entièrement⁴² ». Il ne leur serait jamais venu à l'esprit qu'à peine quelques décennies plus tard, l'observateur le plus pénétrant et le plus judicieux de leur œuvre conclurait: « Je

remonte de siècle en siècle jusqu'à l'antiquité la plus reculée; je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres⁴³. »

L'artifice que la nécessité historique avait semé dans les esprits depuis le début du XIX^e siècle a gagné en puissance à partir de la révolution d'Octobre qui a revêtu pour notre siècle la même signification profonde que la Révolution française pour ses contemporains, cristallisant d'abord le meilleur des espoirs humains avant de réaliser la pleine mesure de leur désespoir. Seulement, cette fois, ce n'étaient plus des expériences inattendues qui enfonçaient le clou de cette leçon, mais une action délibérément modelée d'après les expériences d'un temps et d'un événement révolus. Certes, seule la contrainte à double tranchant de l'idéologie et de la terreur, l'une s'imposant aux hommes de l'intérieur, l'autre de l'extérieur, peut pleinement expliquer la docilité avec laquelle les révolutionnaristes de tous les pays tombés sous l'influence de la révolution bolchevique ont marché à leur perte; mais ici, la leçon sans doute apprise de la Révolution française, est devenue partie intégrante de la soumission à la pensée idéologique actuelle, que l'on s'impose à soi-même. Le problème est toujours identique: ceux qui sont passés par l'école de la révolution apprenaient et connaissaient d'avance le cours qu'une révolution doit suivre. C'était le cours des événements, et non les hommes de la Révolution, qu'ils imitaient. Aurait-ils pris les hommes de la Révolution pour modèles qu'ils eussent protesté de leur innocence jusqu'à leur

dernier souffle⁴⁴. Mais ils ne le pouvaient pas, car ils savaient qu'une révolution doit dévorer ses enfants, tout comme ils savaient qu'une révolution se déploierait à travers une série de révolutions, qu'à l'ennemi avéré succéderait l'ennemi caché, sous le masque des « suspects », ou qu'une révolution devait se scinder en deux factions extrêmes — les *indulgents** et les *enragés** —, qui, dans la réalité, ou « objectivement », travaillaient de concert à miner le gouvernement révolutionnaire, et que la révolution était « sauvée » par l'homme du « milieu », lequel, loin d'être plus modéré, liquidait la droite et la gauche comme Robespierre avait liquidé Danton et Hébert. Ce que les hommes de la révolution russe avaient appris de la Révolution française — et leur préparation se limitait à cette leçon, ou peu s'en faut —, était de l'ordre de l'histoire et non de l'action. Ils avaient acquis la technique leur permettant de jouer tous les rôles que le grand drame de l'histoire leur assignerait et, si aucun autre emploi que celui du scélérat n'était libre, ils l'accepteraient d'enthousiasme plutôt que de demeurer en dehors du jeu.

Il y a une sorte de ridicule grandiose dans le spectacle de ces hommes — qui avaient osé défier tous les pouvoirs constitués et s'en prendre à toutes les autorités sur terre, dont le courage ne faisait pas l'ombre d'un doute —, se soumettant, souvent du jour au lendemain, humblement, sans même un cri d'indignation, à l'appel de la nécessité historique, si folle et incongrue que leur semblât l'apparence de cette nécessité. Ils ont été

dupés, non parce que les paroles de Danton et de Vergniaud, de Robespierre et de Saint-Just, et de tous les autres résonnaient encore à leurs oreilles ; l'histoire les a dupés, et ils sont devenus les dupes de l'histoire.

NOTES

INTRODUCTION

GUERRE ET RÉVOLUTION

1. Extrait de la déclaration d'indépendance des treize États réunis en Congrès, le 4 juillet 1776 : « Lorsque, dans le cours des événements humains, il devient nécessaire pour un peuple de dissoudre les liens politiques qui l'ont attaché à un autre et de prendre, parmi les puissances de la terre, la place séparée et égale à laquelle les lois de la nature et du dieu de la nature lui donnent droit, le respect dû à l'opinion de l'humanité oblige à déclarer les causes qui le déterminent à la séparation. »

2. La seule étude de la guerre que je connaisse qui ose regarder en face à la fois l'horreur des armes nucléaires et la menace du totalitarisme et qui soit par là exempte de toute arrière-pensée est *The Future of Mankind* de Karl Jaspers (Chicago, 1961) [trad. fr. de l'allemand par Ré Soupault : *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*, précédé de *Le Philosophe devant la politique*, Plon, 1958 ; rééd. Buchet-Chastel, 1963].

3. Cf. Raymond Aron [*L'Année politique à l'ombre de l'apocalypse atomique*, 16^e conférence sur la science, la philosophie et la religion et leurs relations avec la vie démocratique, 1960], « Political Action in the shadow of Atomic Apocalypse », in Harold D. Lasswell et Harlan Cleveland, *The Ethics of Power*, New York, 1962.

4. Joseph de Maistre, dans ses *Considérations sur la France*, 1797, répondait ainsi à Condorcet, qui avait défini la contre-révolution comme « une révolution en sens contraire ». Voir *Sur le sens du mot Révolutionnaire*, 1793, in *Œuvres*, Didot Frères, 1847-1849, vol. XII. [Cf. également *Dictionnaire de la Révolution française*, F. Furet et M. Ozouf dir., Flammarion, 1988, art. « Contre-révolution », p. 665.] Historiquement, la pensée conservatrice et les mouvements réactionnaires puisent non seulement leurs arguments clés et leur élan mais leur existence même dans l'événement que fut la Révolution française. Ils en sont restés des dérivés au sens où ils n'ont pratiquement pas émis une seule idée, une seule notion qui ne soit pas d'abord polémique. Incidemment, c'est pourquoi les conservateurs ont toujours excellé dans la polémique, tandis que les révolutionnaires, dans la mesure où ils faisaient montre d'un style authentiquement polémique, avaient appris de leurs adversaires cette facette de leur métier. Contrairement à la pensée libérale ou révolutionnaire, le conservatisme est originellement et quasiment par définition polémique.

CHAPITRE PREMIER

LE SENS DE LA RÉVOLUTION

1. Les classiques savent que « notre mot "révolution" ne correspond précisément ni à la *stasis* ni à la *metabolè politeiôn* » (W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1887-1902). Pour une étude détaillée, voir Heinrich Ryffel, *Metabolè Politeiôn*, Berne, Verlag Paul Haupt, 1949.

2. Cf. James Harrington (1611-1677), *The Commonwealth of Oceana*, 1656; Henri de Rohan (1579-1638), *De l'intérêt des princes et états de la chrétienté*, 1638.

3. Voir sa *Dissertation on the Canon and the Feudal Law* (1765), in *Works* [*The Works of John Adams, 2nd President of the United States: with a life of the author*, Ch. F. Adams éd., Boston, 1850-1856, 10 vol.], vol. III, p. 452.

4. C'est pour cette raison que Polybe déclare que le

passage d'une forme de gouvernement à une autre se produit *kata phusin*, en accord avec la nature. *Histoire*, VI, 5, 1.

5. Sur l'influence exercée par la Révolution américaine sur son homologue française, voir Alphonse Aulard, « Révolution française et Révolution américaine », *Études et leçons sur la Révolution française*, Alcan, 1921, vol. VIII. Pour la description de l'Amérique par l'abbé Raynal, voir *Tableau et révolutions des colonies dans l'Amérique septentrionale*, Amsterdam, Compagnie des libraires, 1781.

6. La *Défense des Constitutions du gouvernement des États-Unis d'Amérique* de John Adams fut rédigée en réponse à l'attaque que Turgot écrivit dans une lettre adressée au docteur Price, en [mars] 1778. Que Turgot insiste sur la nécessité d'un pouvoir centralisé face à la séparation des pouvoirs prévue par la Constitution, là est le débat. Voir en particulier les « Observations préliminaires » d'Adams qui cite longuement la lettre de Turgot : *Works*, vol. IV. [« Les Américains, remarque Turgot, s'inspirent [...], dans les constitutions de leurs États, du système anglais des *checks and balances* et de la séparation des pouvoirs ; or, ce système, parfaitement fondé dans la Constitution anglaise [...] n'a plus aucune raison d'être dans un régime fondé sur l'égalité de tous les citoyens. De là, [...] une critique vigoureuse de deux institutions [...] qui devaient plus tard faire partie des éléments fondamentaux de la constitution fédérale : [...] (le Sénat) et l'"exécutif fort" [...]. » Philippe Raynaud, « Révolution américaine », in F. Furet et M. Ozouf (dir.), *Dictionnaire de la Révolution française*, Flammarion, 1988, p. 861-862.]

7. Dans *Letters from an American Farmer* de Saint John de Crèvecoeur (1782), Dutton paperback, 1957, voir surtout les lettres III et XII [*Lettres d'un cultivateur américain 1770-1786*, Paris, Cucklet, 1787, 3 vol.].

8. Je paraphrase le passage suivant de Luther, *De servo arbitrio*, in *Werke*, éd. Weimar, vol. XVIII, p. 626 : « *Fortunam constantissimam verbi Dei, ut ob ipsum mundus tumultuetur. Sermo enim Dei venit mutaturus et innovaturus orbem, quotiens venit.* »

9. Voir Eric Voegelin dans *A New Science of Politics*, Chicago, 1952 [*La Nouvelle Science du politique*, trad. fr. Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, 2000], et Norman Cohn dans *The Pursuit of Millenium*, Fair Lawn, NJ, 1947 [trad. fr. Simone Clémendot, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Julliard, coll. « Lettres nouvelles », 1962 ; nouv. éd. rev. et corrigée Payot, 1983].

10. Polybe, *Histoires*, respectivement VI, 9, 5 et XXXI, 23-25, 1.

11. Condorcet, *Sur le sens du mot Révolutionnaire*, *op. cit.*

12. Je suis les pages célèbres où Hérodote définit, pour la première fois semble-t-il, les trois formes principales de gouvernement : d'un seul, de plusieurs, de tous, et en examine les mérites respectifs (*Histoires*, livre III, 80-82). C'est là que le porte-parole de la démocratie athénienne refuse le pouvoir et donne ses raisons : « Je ne veux ni commander ni être commandé. » Hérodote ajoute que « sa maison, la seule en Perse, demeure pleinement indépendante ».

13. Pour la signification de l'isonomie et son usage dans la pensée politique, voir Victor Ehrenberg, « Isonomia », dans Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums*, Supplement, vol. VII. Cette remarque de Thucydide semble particulièrement éloquente (III, 82, 8) : « Les chefs des partis dans les cités adoptaient de séduisants mots d'ordre, égalité politique de tous les citoyens d'un côté, gouvernement sage et modéré par les meilleurs de l'autre », alors que l'une signifiait démocratie, l'autre oligarchie. *La Guerre du Péloponnèse* (III, 82), trad. de Denis Roussel, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 919-920. Cf. également Ph. Raynaud et S. Rials dir., *Dictionnaire de philosophie politique*, Puf, rééd. 2008, p. 92 : « [...] Les *Histoires* racontent l'instauration de la cité isonomique. Renverser une tyrannie [...], c'est très exactement "placer le pouvoir au centre", le faire passer du pouvoir royal à l'agora, pour qu'il ne soit plus la propriété d'un seul, mais de tous, du cercle des *égaux* ou des *pairs* (*homoioti*), remplacer le secret par le débat public, la parole despotique par la liberté de parole et la persuasion. L'isonomie ins-

taure le règne du *nomos*, de la loi, de sorte que [...] les seuls citoyens soient non seulement égaux devant la loi, mais tous également "législateurs". »]

14. Comme sir Edward Coke [1552-1634, juriste ; cf. Ph. Raynaud, *Trois révolutions de la liberté*, Puf, 2009, p. 78 et suiv.] le déclarait en 1627 : « Qu'est-ce que ce mot de franchise ? Le seigneur peut taxer son vilain tant qu'il voudra ; mais il est contraire à la franchise du pays pour les hommes libres d'être taxés en dehors de leur consentement au Parlement. Franchise est un mot français, et en latin c'est *libertas*. » Cité par Charles Howard McIlvain, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca, 1940.

15. Ici et plus loin, je suis Charles E. Shattuck, « The true meaning of the term "Liberty"... in the Federal and State Constitutions... », *Harvard Law Review*, 1891.

16. Voir Edward S. Corwin, *The Constitution and what it means today*, Princeton, Princeton University Press, 1958, p. 203. [Les articles additionnels et amendements à la Constitution des États-Unis (17 septembre 1787) furent ratifiés le 15 décembre 1791 ; cf. également S. Rials, *Textes constitutionnels étrangers*, Puf, 2009.]

17. Ainsi Jefferson dans *The Anas*, extrait de *The Life and Selected Writings*, A. Koch et W. Peden éd., Modern Library, 1944, p. 117.

18. Les citations proviennent de John Adams, respectivement : *Works*, *op. cit.*, vol. IV, p. 293 et commentaires « Sur Machiavel », *ibid.*, vol. V, p. 40.

19. Machiavel, *Le Prince*, chap. xv [« Il est donc nécessaire à un prince qui veut se maintenir d'apprendre à pouvoir n'être pas bon et à en user [...] on trouvera quelque chose qui paraîtra vertu, mais en le suivant, ce sera la ruine, et quelque autre qui paraîtra vice, mais en le suivant, il en résulte sécurité et bien-être », Livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 2000, p. 119-120].

20. Voir *Œuvres*, éd. Laponneraye, 1840, vol. III, p. 540.

21. La première occurrence de cette phrase figure dans les *Ricordi* de Gino Capponi (1420) : « Faites membres de la *Balia* des hommes expérimentés et aimant leur commune plus que leur propre bien et plus que leur âme » (Machiavel,

Œuvres complètes, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, p. 1535). Machiavel use de la même expression dans son *Histoire de Florence*, III, 7, où il félicite les patriotes florentins qui osèrent défier le pape, prouvant ainsi qu'« ils plaçaient plus haut leur cité que leur âme ». Il emploie la même expression à propos de lui-même, sur la fin de sa vie, dans une lettre à son ami Vettori : « J'aime ma ville natale plus que ma propre âme. » (D'après *The Letters of Machiavelli*, éd. Allan Gilbert, New York, 1961, n° 225 [cf. Machiavel, *Toutes les lettres officielles et familières, celles de ses seigneurs, de ses amis et des siens*, éd. et trad. fr. Edmond Barincou, Gallimard, 1955, 2 vol., t. II, p. 547, n° 225 : « J'aime ma patrie plus que la vie. »]) Nous qui n'acceptons plus comme allant de soi l'immortalité de l'âme pouvons très bien passer à côté de ce qu'a de poignant la conviction de Machiavel. Alors qu'il écrivait cela, l'expression n'était pas un cliché, elle signifiait littéralement qu'on était prêt à renoncer à la vie éternelle ou à risquer l'enfer pour le salut de sa propre cité. Le problème, selon Machiavel, ne consistait pas à déterminer si l'on aimait Dieu plus que le monde mais si l'on était capable d'aimer le monde plus que soi-même. Et c'est cette décision qui a toujours été capitale pour tous ceux qui ont voué leur vie à la politique. La plupart des arguments qu'emploie Machiavel contre la religion sont dirigés contre ceux qui s'aiment eux-mêmes, c'est-à-dire qui aiment leur salut plus que le monde ; ils ne sont pas dirigés contre ceux qui aiment véritablement Dieu plus qu'ils n'aiment le monde ou ne s'aiment eux-mêmes.

22. Machiavel, *Toutes les lettres officielles et familières, celles de ses seigneurs, de ses amis et des siens*, op. cit., n° 137.

23. Je suis ici l'ouvrage de Lewis Mumford, *The City in History*, New York, Harcourt Brace, 1961, p. 328 et suiv., et p. 356 [*La Cité à travers l'histoire*, trad. fr. G. et G. Durand, Le Seuil, 1964], qui développe une théorie très intéressante, suggérant que le village de Nouvelle-Angleterre est en réalité une « heureuse mutation » de la ville médiévale, que « l'ordre médiéval s'est en quelque sorte renouvelé grâce à la colonisation » au Nouveau Monde, et, tandis que « la

multiplication des villes cessait » sur le vieux continent, « cette activité s'est trouvée en grande partie transférée entre le xvi^e et le xix^e siècle dans le Nouveau Monde ».

24. Voir *Discours*, livre I, II. Sur la place de Machiavel dans la culture de la Renaissance, j'incline à approuver J. H. Whitfield qui, dans son *Machiavelli*, Oxford, 1947, p. 18, écrit : Machiavel « ne représente pas la double dégénérescence et de la politique et de la culture. Il représente au contraire la culture née d'un humanisme prenant conscience des problèmes politiques qui connaissent une crise. C'est à cause de cela qu'il cherche à les résoudre au moyen des éléments dont l'humanisme a doté l'esprit de l'Occident ». Pour les hommes des révolutions du xviii^e siècle, toutefois, ce n'était plus l'« humanisme » qui les renvoyait aux Anciens à la recherche d'une solution pour leurs problèmes politiques. Pour l'examen détaillé de cette question, voir chap. v.

25. Le mot vient du latin *status rei publicae*, dont l'équivalent est « forme de gouvernement », et, dans cette acception, on le trouve encore dans Bodin. Il est caractéristique que le *Stato* cesse de désigner la forme ou l'un des états possibles de la chose politique, et au contraire finit par signifier que l'unité politique sous-jacente d'un peuple peut surmonter les alternances non seulement de gouvernements mais aussi de formes de gouvernement. Ce que Machiavel avait à l'esprit était, bien entendu, l'État-nation, c'est-à-dire le fait, qui va de soi pour nous seulement, que l'Italie, la Russie, la Chine et la France, à l'intérieur de leurs frontières historiques, ne cessent pas d'exister quelle que soit leur forme de gouvernement.

26. Dans l'Antiquité grecque, les *métoikoi* étaient des étrangers libres qui avaient quitté leur patrie pour résider de façon permanente dans une cité ; reconnus comme étrangers résidents, ils étaient soumis à l'impôt.

27. Dans tout ce passage, je me suis amplement servi de l'œuvre de l'historien allemand Karl Griewank qu'on ne trouve malheureusement pas encore en anglais. Son article antérieur, « Staatsumwälzung und Revolution in der Aufassung der Renaissance und Barockzeit » [*Bouleversement de l'État et révolution dans l'interprétation de la Renais-*

sance et du baroque», *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, 1952-1953, vol. I et son livre *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff* [«La Notion de révolution des temps modernes»], 1955, surclassent toute la littérature existant sur le sujet.

28. Voir «Revolution» dans l'*Oxford English Dictionary*.

29. Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, New York, Harcourt Brace, 1956, p. 4.

30. *L'Ancien Régime et la Révolution*, éd. citée, 1953, vol. II, p. 72.

31. Dans l'introduction à la II^e partie des *Rights of Man* [*Les Droits de l'homme*, 1791-1792, éd. et trad. Bernard Vincent, Belin, 1987].

32. Voir Fritz Schulz, *Prinzipien des römischen Rechts*, Berlin, 1954, p. 147.

33. Karl Griewank note, dans l'article «Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit» [«Bouleversement de l'État et révolution dans l'interprétation de la Renaissance et du baroque»], cité *supra*, que la phrase «C'est une révolution*» fut d'abord appliquée à Henri IV lors de sa conversion au catholicisme. À l'appui, il cite Hardouin de Péréfixe (*Histoire du roy Henri le Grand*, Amsterdam, 1661); à propos des événements du printemps 1594, il écrit : «Le gouverneur de Poitiers, voyant qu'il ne pouvait pas empêcher cette révolution, s'y laissa entraîner et composa avec le roy*.» La notion d'inexorabilité, souligne Griewank, se combine là avec la signification première du mot en astronomie : mouvement de retour au point de départ. Pour «Hardouin, ces événements illustraient simplement le retour des Français à leur prince naturel», tandis que Liancourt ne laissait rien entendre de pareil.

34. Dans un discours à la Convention, le 17 novembre 1793, que j'ai paraphrasé, Robespierre déclare : «Les crimes de la tyrannie accélèrent les progrès de la liberté, et les progrès de la liberté multiplient les crimes de la tyrannie... une réaction continue dont la violence croissante a opéré en peu d'années l'ouvrage de plusieurs siècles*.» *Œuvres*, éd. Laponneraye, 1840, vol. III, p. 446.

35. Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, *op. cit.*, p. 243.

36. Discours du 5 février 1794, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 543.

37. *The Federalist* (1787), éd. Jacob E. Cooke, Meridian, 1961, n° 11 [A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *Le Fédéraliste*, trad. fr. Gaston Jèze, rééd. Economica, 1988].

38. Theodor Schieder, «Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert», *Historische Zeitschrift*, vol. 170, 1950.

39. Voir *De la démocratie en Amérique*, introduction : «Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau» [éd. Gallimard Folio, 1961, vol. I, p. 43.]

40. Karl Griewank, dans l'article cité note 33, note le rôle du spectateur dans la naissance du concept de révolution : «Wollen wir dem Bewusstsein des revolutionären Wandels in seiner Entstehung nachgehen, so finden wir es nicht so sehr bei den Handelnden selbst wie bei ausserhalb der Bewegung stehenden Beobachtern zuerst klar erfasst.» [«Si nous voulions chercher l'essence des changements révolutionnaires, nous ne la trouverions pas tant auprès des personnes agissantes mêmes qu'auprès des observateurs restés à l'extérieur du mouvement»]. Il doit sans doute cette découverte à l'influence de Hegel et de Marx, même s'il l'applique aux historiens de Florence — à tort à mon sens, étant donné que ces histoires furent l'œuvre d'hommes d'État et d'hommes politiques florentins. Ni Machiavel ni Guichardin n'étaient des spectateurs au sens où Hegel et les historiens du XIX^e siècle l'étaient.

41. Pour le point de vue de Saint-Just et de Robespierre à ce sujet, voir Albert Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, Gallimard, 1954, préface d'André Malraux.

42. Edward S. Corwin, «The "Higher Law", Background of American Constitutional Law», *Harvard Law Review*, vol. 42, 1928.

43. Tocqueville, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, éd. 1951, t. II, chap. VIII, p. 336 [rééd. Gallimard Folio, 1986, t. II, p. 452].

44. Cette attitude offre un contraste frappant avec la conduite des révolutionnaires de 1848. «On s'identifiait à

ces lugubres ombres, écrit Michelet. *L'un était Mirabeau, Vergniaud, Danton, un autre Robespierre**», *Histoire de la Révolution française*, 1868, vol. I, p. 5.

CHAPITRE II

LA QUESTION SOCIALE

1. [«Les malheureux sont les puissances de la terre; ils ont le droit de parler en maîtres aux gouvernements qui les négligent», Rapport à la Convention sur les personnes incarcérées, 26 février 1794, in Saint-Just, *Ceuvres complètes*, Gallimard Folio, 2004, p. 668.]

2. *Ceuvres*, éd. citée, vol. III, p. 514 [discours de Robespierre à la Convention, 25 décembre 1793].

3. Une «Déclaration des droits des sans-culottes» fut proposée par Boisset, ami de Robespierre. Voir J. M. Thompson, *Robespierre*, Oxford, 1939, p. 365.

4. «Le but de la Révolution est le bonheur du peuple», comme le manifeste du sans-culottisme le proclamait en novembre 1793. Voir n° 52 dans *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung, 1793-1794*, éd. Walter Markov et Albert Soboul, Berlin, 1957 [trad. fr. *Les Sans-Culottes parisiens en l'an II*, Clavreuil, thèse, rééd. Points-Seuil, 1979; Walter Markov est un historien est-allemand spécialiste entre autres de Jacques Roux].

5. James Monroe in Jonathan Elliot, *Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution...*, Philadelphie, 1861, vol. III.

6. Les deux citations sont prises dans Lord Acton, *Lectures on the French Revolution* ([Londres, Macmillan], 1910), Noonday, 1959 [rééd. Stephen J. Tonsor éd., Indianapolis, Liberty Fund, 2000].

7. Dans Bernard Cottret, *La Révolution américaine*, Perrin, 2003, rééd. 2004, p. 26, on lit: «Benjamin Franklin laissait percer sa fierté lors d'un séjour en Irlande et en Écosse en 1772: "Je pensais souvent au bonheur de la Nouvelle-Angleterre où chaque homme est un propriétaire, et peut participer par son vote aux affaires publiques, tout en

vivant dans une maison propre et bien chauffée: l'abondance de la nourriture, du bois de chauffage et des vêtements, souvent confectionnés par la famille elle-même, expliquent cette aisance."» B. Franklin à J. Babcock, 13 janvier 1772, in *The Papers of Benjamin Franklin*, L. W. Labaree et W. B. Willcox éd., New Haven, Yale University Press, 1959 et suiv.

8. Dans une lettre adressée de Paris à Mrs Trist, 18 août 1785.

9. Jefferson dans une lettre de Paris à Mr Wythe, 13 août 1786; John Adams dans une lettre à Jefferson, 13 juillet 1813.

10. Dans une lettre à John Adams, 28 octobre 1813.

11. Thomas Paine, *The Rights of Man*, 1791, Everyman's Library, p. 48, 77 [*Les Droits de l'homme*, trad. fr. François Soules, 1983, rééd. Belin, 1987].

12. John Adams, *Discourses on Davila*, in *Works*, Boston, 1851, vol. VI, p. 280 [rééd. Da Capo Press, 1973].

13. Andrew Burnaby (1732-1812): pasteur anglican qui voyagea en Amérique en 1759-1760 et visita notamment Philadelphie: «Peut-il y avoir plus grand plaisir pour l'esprit que de voir l'essor et le progrès [...]? Que de voir un État [la Pennsylvanie] riche et opulent sortir d'une petite colonie? [...]», in Daniel Boorstin, *Histoire des Américains*, rééd. augm. Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1991, p. 160.

14. John Adams, *Discourses on Davila*, in *Works*, op. cit., p. 267 et 279.

15. *Ibid.*, p. 239-240.

16. *Ibid.*, p. 234.

17. D. Echeverria, *Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815*, Princeton, 1957, p. 152.

18. Voir Jefferson, «A Bill for a more general diffusion of knowledge» de 1779 et son «Plan for an Educational System» de 1814, dans le *Complete Jefferson* de Saul K. Padover, New York, Duell, Sloan and Pearce, 1943, p. 1048 et 1065.

19. Ainsi, une étude récente portant sur l'opinion des ouvriers en matière d'égalité (Robert E. Lane, «The Fear of