

**Groupe d'étude  
interuniversitaire  
sur la postmodernité**

**Débats sur la révolution**

**Séminaires tenus durant l'année 1989**

**Cahiers de recherche**

---

---

Faire parvenir toute correspondance à:

Groupe interuniversitaire d'étude  
sur la postmodernité  
Cahiers de recherche  
6557, avenue de Gagné  
Montréal(qué)  
H2S 2Y1

## Présentation

Pendant l'année 1989, les séminaires mensuels du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité ont porté sur la révolution. L'idée d'aborder ce thème avait été lancée tout naturellement au départ dans le sillage du Bicentenaire de la Révolution française. La perestroïka et les événements d'Europe de l'Est, qui allaient se précipiter tout au long de l'année 1989, devaient aussi donner à ce thème une actualité plus immédiate.

Des raisons plus profondes justifiaient cependant d'aborder un tel thème d'étude. D'une part, nous ressentions le besoin de consacrer plusieurs séminaires à un thème précis, afin d'approfondir, à propos d'un objet d'étude concret, les tentatives de définition de la postmodernité sur lesquelles nous avons travaillé jusque là sur un plan général. D'autre part, il nous semblait que le phénomène révolutionnaire était un objet d'étude privilégié pour nous permettre de mieux cerner tant les caractéristiques de la modernité que celles de la postmodernité. En couvrant le cycle complet des révolutions dites modernes, nous espérions pouvoir mettre en évidence à la fois les traits communs à l'ensemble des révolutions de la modernité et des différences permettant de repérer les signes avant-coureurs de la postmodernité.

Il y a eu au total huit rencontres sur le thème de la révolution. Malheureusement, l'enregistrement de deux d'entre elles a été défectueux et il n'en reste quasiment rien. L'une d'elle portait sur la Chine et faisait suite aux événements de la Place Tiananmen. L'autre était la première des deux réunions-bilan que nous avons prévues à la suite des séminaires consacrés à des révolutions particulières exemplaires.

En même temps que le Groupe d'étude de la postmodernité organisait ces huit rencontres, le comité de rédaction de Société, qui lui est étroitement lié, préparait un numéro double sur le thème de la révolution, où l'essentiel des exposés et des débats serait repris, complété si nécessaire par d'autres textes. Ce numéro sortira au printemps 1992.

Après avoir envisagé différentes hypothèses, le comité de rédaction a finalement décidé de publier en petits blocs les moments les plus pertinents des débats par rapport aux articles, à la suite de ceux-ci, afin de donner une uniformité au numéro. Il a en même temps décidé, vu la richesse des discussions, de publier in extenso la quasi-intégralité des débats dans ce bulletin, afin de conserver une trace écrite de ce qui s'était dit, même si ce n'était pas repris dans la revue.

Ce qui suit est donc une synthèse des débats que nous avons eus lors des six séminaires qui ont été enregistrés. Je me suis efforcé, d'une part de regrouper les thèmes abordés, en leur donnant un titre aussi informatif que possible, d'autre part de rédiger une courte introduction à chaque débat, permettant de situer la discussion par rapport aux exposés.

Yves Bonny

## Introduction

*Ce premier séminaire a eu pour objectif de préparer le cycle de rencontres. Nous avons essayé de préciser l'angle sous lequel nous souhaitions aborder le problème de la révolution et l'orientation que les exposés devaient prendre. Nous avons également cherché à avancer un certain nombre de propositions théoriques à propos du concept de révolution, en le reliant notamment à ceux de modernité et de postmodernité.*

### Tour d'horizon général

*Gilles Gagné* : Le thème de la révolution permet de revenir sur la nature de la modernité, de dégager parmi les différentes révolutions nationales des traits ou des thèmes, de situer la place des révolutions dans la modernité, en examinant si elles la commencent ou l'achèvent par exemple. Il s'agirait d'essayer de saisir ce qui s'institutionnalise avec les révolutions modernes, ce qui s'achève également. En particulier, se pose la question de savoir si entre la Révolution anglaise et la Révolution américaine il n'y aurait pas un retournement du principe de la révolution et de la nature de la révolution moderne. Par ailleurs, si on regarde le champ au complet, on constate que le fascisme, le nazisme, ça s'est intitulé des révolutions, et des révolutions cette fois-là dans un sens résolument anti-libéral, on peut dire donc anti-moderne. Peut-être faudrait-il considérer également cela dans la discussion.

*Stephen Schecter* : Trois thèmes d'étude me paraissent pertinents. Il s'agirait tout d'abord de discuter de la révolution comme à la fois concept et pratique liés à la modernité. En effet, jusqu'à la Révolution russe, la révolution apparaît comme une forme politique impensable en dehors de la société moderne. En deuxième lieu, si l'on tient compte du fait qu'un des grands débats au sein du groupe a tourné autour de la nature de la Révolution américaine, une discussion sur la Révolution américaine et la post-modernité s'impose, car cela mérite un approfondissement, afin d'essayer de vraiment saisir en quoi la Révolution américaine est le présage de la post-modernité, en quoi elle dénote un autre type de monde que les révolutions antérieures. Troisièmement, il faut considérer le problème du fascisme, en tant que dans son propre dire une révolution anti-libérale et anti-moderne. Je soupçonne des affinités profondes avec la post-modernité. Ça peut être aussi vu comme la première révolution post-moderne, et comme toutes les formes sociétales qui apparaissent pour la première fois, elles apparaissent toujours avec une plus grande brutalité. Nombre d'articles ont été écrits depuis 15 ou 20 ans visant à établir un rapport entre le fascisme et la technocratie, à voir en lui le début, le présage de celle-ci.

*Gagné* : Ce qui s'embranché sur l'idée de révolution, ce sont les formes de modernisation. On a d'abord des phénomènes originaux, après quoi on a des phénomènes d'expansion, d'exportation, ou de diffusion d'un modèle, qui ont pris en général aussi la voie révolutionnaire dans la modernité, et qui ont un caractère dérivé par rapport à l'idée de

transformation institutionnelle endogène. Si on examine ces «révolutions de la périphérie», on peut se demander jusqu'à quel point on peut élargir la notion de révolution, dans la mesure où tout a tendance à s'appeler des révolutions, les changements de régime, les coups d'État, les révolutions de palais, etc. Si on considère la «Révolution Meiji» au Japon, il s'agit en réalité d'une modernisation par en haut, de l'exportation du modèle institutionnel occidental. Finalement, de la Révolution anglaise à la révolution tranquille en passant par la révolution des attentes de Bell, on constate que le concept de révolution finit par désigner dans la deuxième moitié de la modernité l'ensemble des bouleversements sociaux qui ont eu un caractère volontariste, réfléchi, anticipé. C'est le changement social en tant qu'il est le fait de l'action volontaire, consciente d'elle-même, et qu'il a une certaine densité et une certaine rapidité. Face à cela, il apparaît important d'éclaircir l'aire sémantique du concept de révolution et de délimiter pour les fins de la discussion les différents types de révolution. On peut notamment souligner que l'exportation du modèle institutionnel à la périphérie et la création d'États nationaux impliquent la possibilité d'un bouleversement de la société qui part du système institutionnel. L'idée de l'autonomie de l'État national rend possible une révolution, c'est-à-dire une transformation des rapports de force qui s'empare du système institutionnel. La révolution au sens marxiste du terme est rendue possible à partir du moment où on peut viser à s'emparer du pouvoir, où existe une certaine autonomie du pouvoir, une certaine effectivité du pouvoir pour ce qui est de la transformation de la société. C'est là qu'est le fondement du concept de révolution, dans le sens où les phénomènes politiques ont une portée sociétale. On quitte le domaine des révolutions de palais, des changements dynastiques, des coups d'État, pour entrer dans celui d'une production institutionnelle de la société.

*Michel Lalonde* : La Révolution bolchevique est peut-être un point de transition au niveau de l'évolution sémantique du terme révolution. Il me semble qu'à partir de la Révolution bolchevique il y a une différenciation de la charge politique et sociétale du mot révolution selon que l'on considère les pays du Tiers-monde ou les pays occidentaux. Dans les premiers, à travers notamment l'héritage marxiste, mais aussi à travers la situation de dépendance de ces pays, le mot révolution conserve encore sa charge politique, sa portée rhétorique, sa capacité de mobilisation, qui avait été la sienne un moment dans les sociétés occidentales, jusqu'à l'orée du XX<sup>e</sup> siècle. Dans ces dernières, au contraire, le terme révolution commence à se banaliser, il sert à désigner toute transformation qui prétend simplement opérer un dépassement, quel que soit le champ d'action auquel il s'applique, il perd donc toute portée sociétale, toute connotation politique.

*Schechter* : On peut peut-être repérer un côté déjà postmoderne dans la Révolution russe, à travers l'idée de mobilisation. On a là quelque part un virage par rapport au modèle classique d'une révolution par l'instauration d'une société politico-institutionnelle. Si on reprend l'analyse d'Arendt sur les totalitarismes fasciste et stalinien, elle dit que ce sont effectivement des sociétés de mobilisation infinie, qui n'ont rien à faire avec la réalité, avec le principe de réalité que par exemple le droit insufflé, avec ses procédures, ses canons,

ses règles. Cette idée de mobilisation totale est typique de la reprise postmoderne de la révolution au XX<sup>e</sup> siècle.

*Gagné* : Quelle est l'unité du concept de révolution, si l'on considère notamment qu'entre 1648 et 1848, on assiste à un renversement de la notion? La révolution, au sens marxiste, c'est la révolution contre le pouvoir d'État, et non pas en vue de fonder le pouvoir d'État. En 1648, il s'agit de renverser l'ordre social, qui n'est plus fondé désormais sur l'au-delà, sur une nécessité divine médiatisée par la structure politique et appliquée à la société. On prétend fonder au contraire l'ordre social sur les individus, sur l'ici-bàs. Il ne s'agit pas d'une révolution contre le pouvoir d'État, mais d'une révolution dans le fondement du pouvoir d'État, d'un renversement de la fondation. Deux siècles plus tard, la révolution marxiste, ou le concept marxiste de révolution, c'est l'idée d'abolition du pouvoir d'État. La continuité entre les deux conceptions, c'est qu'il s'agit dans les deux cas de fonder l'ordre social sur les rapports intersubjectifs. On se donne d'abord les individus, qui sont en rapport dans le cadre de la production, et on tire à partir de là l'ordre social. C'est le seul fil qui permette de relier deux notions par ailleurs exactement le contraire l'une de l'autre.

*Schecter* : La conception marxiste est dans un sens typiquement post-moderne. On part des luttes de classes, des luttes entre les groupes, pour fonder a posteriori l'ordre social. D'où une déclamation constante contre le droit, en tant que simple couverture. C'est le versant post-moderne, pas complètement articulé, mais déjà en avant de son temps.

*Jean-Luc Cossette* : Ce qu'a dit Gilles garde sa pertinence cependant, dans la mesure où l'idée de révolution, en tant qu'elle est moderne, implique la possibilité d'une action consciente de la société sur elle-même. Durant la modernité, cette capacité d'action sur soi s'exerce toujours en fonction d'une cause, qu'il s'agisse de fonder le droit ou de rétablir le droit, et même dans les critiques marxistes contre le droit bourgeois il y a la notion d'un droit plus authentique. Dans tous les cas, la révolution est faite en fonction de quelque chose, d'une fondation de la société. Et ceci reste distinct de la notion de mobilisation totale. La mobilisation totale va bien de pair avec une capacité d'action de la société sur soi, mais celle-ci n'est plus médiatisée réflexivement de la même façon, et dans cette mesure elle change de nature, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de fin, la seule fin c'est la mobilisation, c'est que ça bouge tout le temps, et là on rejoint la notion de système. À partir de là, si on essaie de penser à ce que pourrait être la révolution comme concept post-moderne, il faut peut-être partir des fascismes, de l'idée d'une pure volonté sans fin, d'un pur mouvement de soi de la société, mais dont la réflexivité et la conscience de soi sont dissoutes dans ce mouvement même; le mouvement prend le pas sur la conscience du mouvement, qui est quand même fondamentale du point de vue des révolutions modernes, conscience d'avoir fondé quelque chose, d'instaurer le droit, ou de renverser le droit bourgeois.

## Essai de définition du concept de révolution

*Olivier Clain* : L'unité qui existe durant toute la modernité pour désigner le processus révolutionnaire se laisse appréhender d'abord à travers un aspect négatif. En effet, dans l'idée de révolution, il y a d'abord l'idée de renversement, avant même l'idée de fondation positive. L'apparition d'une situation révolutionnaire, c'est au fond une brutale perte de légitimité du système tel qu'il existe. Au-delà des contingences historiques qui rendent compte dans chaque cas du déclenchement du processus révolutionnaire, c'est la perte de légitimité d'un système ou d'un régime que l'on doit souligner, et cela est lié à l'idée de modernité. Peut-être l'avènement de la modernité ne passe-t-il pas nécessairement par la révolution, mais il reste que les sociétés qui ont connu la révolution sont celles qui ont vu les institutions traditionnelles, les privilèges, les systèmes de pouvoir, les rapports sociaux, qui existaient, perdre tout d'un coup toute légitimité aux yeux d'une partie importante de la population. Il y a là quelque chose de commun à toutes les situations révolutionnaires, et qui est caractéristique de la révolution comme telle. Même si ce sont à chaque fois des contingences historiques, dont aucune n'est nécessaire, qui déclenchent la révolution, la perte de légitimité très rapide du système existant, que l'on retrouve la plupart du temps dans les situations révolutionnaires, fournit un critère de la situation révolutionnaire indépendant de ces contingences.

*Gagné* : Phénoménologiquement parlant, le critère de la révolution moderne, c'est la chute violente de la légitimité du régime. Ceci s'explique, dans la mesure où c'est un caractère des régimes politico-institutionnels que de pouvoir subir une révolution, parce que ces régimes sont suspendus à l'adhésion individuelle qui est faite aux normes fondamentales du régime pour survivre. C'est le caractère des régimes modernes que d'être subordonnés à une loyauté massive concernant deux ou trois valeurs fondatrices du régime, et en ce sens-là, la révolution est une virtualité propre du système politico-institutionnel une fois qu'il s'est développé. Celui-ci a besoin de la loyauté individuelle des masses, des masses considérées comme une pluralité d'individus. Si le critère de reconnaissance de la situation révolutionnaire c'est la transformation rapide des évidences fondatrices, la condition de possibilité de ça c'est une légitimité fondée sur l'adhésion individuelle, qui considère l'individu, la raison individuelle, comme la dernière instance du jugement sur le régime. C'est la différence par rapport à une légitimation autonome jusqu'à un certain degré de la loyauté immédiate des masses, telle que celle qui gouverne par exemple l'idée traditionnelle de la monarchie, et qui permet par exemple à une branche illégitime de se maintenir au pouvoir pendant plusieurs successions. On désigne le phénomène qui est le critère de la situation révolutionnaire quand on dit effondrement des évidences fondatrices, retrait massif de légitimité du régime, mais dans un sens on ne fait que confirmer en disant cela que la révolution n'est pas fondatrice de la situation politique moderne, mais qu'elle en est une virtualité interne.

Dans les révolutions, il y a un moment où apparemment des choses se jouent sur une question de principe. Par exemple, dans le cas américain, c'est : « Est-ce qu'on va



payer des taxes sans être représentés, alors que les Anglais sont représentés au plan des Parlements?» À ce moment-là, on a l'élucidation d'un conflit de principes. La même chose se constate lorsque Louis XVI dit aux États Généraux que les institutions, les cours, les lois, etc., découlent de lui, lorsqu'il réaffirme les principes de la monarchie absolue à un moment où plus personne ne vit là-dedans. On retrouve apparemment toujours cela, un entêtement de principe qui révèle la structure du régime qu'on veut maintenir à la face d'une situation qui ne lui correspond plus. Idéologiquement, on a ce moment-là de la question de principe où deux types de régimes s'affrontent, et qui conditionne le retrait brutal, rapide, de légitimité. Cette élucidation de principes, dans les situations révolutionnaires, permet la polarisation des forces et un retrait de légitimité brusque.

*Clain* : Je reformulerais l'hypothèse générale. Que le marxisme ait caractérisé la situation révolutionnaire comme une situation dans laquelle un gouffre existe entre la forme du pouvoir politique et la forme d'idéologie dominante, d'une part, et le développement des forces productives, d'autre part; tient à son penchant économiciste. Mais on peut faire l'hypothèse que toutes les révolutions de la modernité surgissent quand effectivement on se trouve devant une situation où la société civile a connu une modernisation sur le plan culturel, économique et politique, et où l'on assiste à la réaffirmation brutale, à l'occasion d'un conflit souvent mineur, d'un principe politique qui ne trouve plus de légitimité dans la situation actuelle. L'Angleterre qui tape sur la table, qui dit vous allez payer les taxes aux Américains, l'Église de Rome qui dit à Luther c'est nous qui contrôlons l'accès aux écritures saintes et au paradis, le tsar qui dit aux intellectuels russes et à l'ensemble du peuple russe j'applique toujours le principe traditionnel de l'autorité tsariste, alors qu'à chaque fois que cette affirmation se fait le processus de modernisation est déjà entamé et une partie de la société est au-delà de cette situation-là et ne l'accepte plus, cela entraîne un effondrement rapide de la légitimité du système traditionnel et une crise révolutionnaire.

*Cossette* : Ce qui fait la spécificité des problèmes modernes de légitimité, c'est que l'on passe par l'instance de la raison subjective, c'est-à-dire que le pouvoir a été mis suffisamment à distance pour qu'on puisse envisager sa révolution. Dans les monarchies traditionnelles, le problème de légitimité se pose plus en termes de personnes, ce n'est pas la légitimité du pouvoir ou la nature même du pouvoir qui est mise en cause. Dans ce sens-là, l'essence de la rupture de légitimité moderne réside moins dans le fait de changer un pouvoir par un autre que dans la possibilité même de ce changement de pouvoir.

## Révolution et transition à la modernité

*Schechter* : Il me semble que les processus sont beaucoup plus longs que vous ne le dites, qu'ils sont préparés depuis longtemps et prennent beaucoup de temps. Si on prend l'exemple de la France, le roi a perdu sa légitimité en l'espace de deux ans, mais il l'a regagnée tout de suite après. Et si on considère toutes les luttes du XIX<sup>e</sup> siècle en France

entre les cléricaux et les anti-cléricaux, les royalistes et les républicains, ça a pris cent ans avant que la III<sup>e</sup> République s'installe, et encore. Alors la question se pose : la révolution, ça rime à quoi? Doit-on considérer les longs processus, ou les moments dits politiques, qui ont un caractère politique parce que toujours il faut couper la tête de celui qui incarne le sens de la société?

*Clain* : Tout dépend de quoi on veut parler. On peut effectivement faire comme Furet, et dire que la Révolution française se continue tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à la III<sup>e</sup> République, et puis au fond on peut même dire que la III<sup>e</sup> République ne se solidifie vraiment qu'avec la Première Guerre mondiale, et que donc ça a duré un siècle et demi. Si l'on veut parler de la transition à la modernité, effectivement celle-ci ne commence pas en 1789 et certainement ne s'achève pas avec la prise du pouvoir par Napoléon.

Ceci dit, si l'on veut éviter de parler toujours de l'apparition de la modernité et analyser les processus révolutionnaires comme tels, il faut essayer de faire une hypothèse sur ce que c'est qu'une révolution, et c'est ce que j'ai essayé de faire en partant de cet effondrement rapide et de cette contradiction qui existe lorsqu'un pouvoir revendique au nom de principes qui n'ont plus d'échos dans la société contemporaine. Ça ne veut pas dire que ce n'était pas miné de l'intérieur depuis longtemps. C'est évident que la Révolution française est préparée par un siècle et demi de monarchie qui pratique des réformes, par l'entrée en crise de la classe dominante par concurrence avec la bourgeoisie, par la naissance du capital agricole, etc. Ça ne veut pas dire non plus qu'on ne peut pas assister après les périodes révolutionnaires à des retours en arrière, au contraire c'est la loi générale. Mais dans la phase révolutionnaire elle-même, on a l'impression qu'effectivement ça s'effondre en l'espace de quelques jours, de quelques mois. Alors la question que le sociologue a à se poser, c'est : comment se fait-il que ça puisse aller si vite, que tout d'un coup le pouvoir, effectivement, pendant un laps de temps très court, n'a plus ou a beaucoup moins de légitimité. On a là une caractéristique tout à fait générale des révolutions pour autant qu'elles se distinguent des coups d'État ou des changements de dynastie. On assiste à ce phénomène quand même fondamental qu'est l'effondrement d'une idéologie qui jusque là tenait ensemble la société et qui légitimait l'existence d'une classe. Effectivement, c'est un phénomène qui peut être provisoire, dix ans après les gens peuvent se dire on était bien mieux avec les nobles, ça a même dû se passer tout le temps. Mais si on veut parler de révolution et pas de transition à la modernité, ce dont on doit partir, c'est de cet effondrement de la légitimité d'une classe ou d'une autre, de la justification de l'existence de formes déterminées des rapports sociaux; à un moment donné, tout d'un coup, ça s'effondre.

## **Révolution et modernisation**

*Clain* : Je ferais l'hypothèse que les régimes qui ont connu des transitions révolutionnaires sont ceux qui ont connu une modernisation effective par certains côtés, mais avec une

volonté de maintien des institutions politiques traditionnelles, ce qui engendre une situation contradictoire, jusqu'à ce qu'à un moment donné le pouvoir établi ne puisse réentériner la légitimité de son pouvoir. Si on prend comme contre-exemple une révolution anti-moderne, la Révolution iranienne, on constate la même chose, même si dans ce cas-là ce sont les forces qui critiquaient la modernité du point de vue de la tradition qui l'ont emporté. Les marxistes ont traduit ça d'une manière intuitive en disant qu'il existe une situation révolutionnaire quand il y a un décalage entre les formes d'organisation politique et le développement des forces productives. Même si la manière de décrire ce décalage est ambiguë, sinon carrément maladroite, dans le marxisme, l'idée de base est juste, si ce n'est qu'au lieu de parler de développement des forces productives il faut peut-être voir les choses d'une manière plus générale, modernisation culturelle, etc. Les sociétés qui connaissent la révolution sont des sociétés où le régime politique, à un moment donné, pour une raison ou pour une autre, n'assume pas par lui-même les transformations qu'il a à accomplir pour pouvoir se maintenir tel quel, ou alors ne procède pas à des réformes qu'il lui faudrait faire.

On peut également comprendre les raisons qui font que certains pays connaissent une modernisation culturelle, politique, etc., qui comporte toujours un risque d'effondrement, sans pour autant connaître de situation révolutionnaire. C'est que dans ces cas-là la transition et la modernisation se font par biais successifs, sans qu'il y ait jamais un gouffre qui sépare une modernisation et puis d'un autre côté la revendication d'un principe du passé, qui est d'autant plus contradictoire avec la situation effective qu'il est réaffirmé avec force.

*Jacques Mascotto* : Il y a effectivement des transitions à la modernité qui se sont faites sans révolution. Autrement dit, il faut savoir en quoi la révolution est nécessaire et suffisante pour la transition à la modernité. Cela revient à dire : est-ce que la transition à la modernité passe nécessairement par une révolution? et : dans la transition à la modernité, quelle est la part du moment révolutionnaire stricto sensu? Il me semble évident que sans révolution stricto sensu il n'y a pas, ou alors c'est beaucoup moins rapide, de transition à la modernité. En même temps, il ne faut pas être obnubilé par la révolution, et en particulier éviter d'attribuer à une classe révolutionnaire les caractères que le marxisme lui a attribués.

## **Théorie et pratique de la révolution**

*François Boudraut* : Il faudrait distinguer la pratique de la révolution de la théorie de la révolution, c'est-à-dire le soulèvement populaire, d'une part, et d'autre part la théorie qui a été réajustée à la réalité de ce soulèvement. Cette distinction semble en particulier pertinente à propos de la Révolution russe et de la Révolution française. Le mouvement des révolutionnaires professionnels serait à distinguer du mouvement des masses, et à associer à l'idéologie comme caractère des révolutions modernes.

*Schecter* : C'est là un problème qui touche l'ensemble des révolutions dites modernes, et peut-être ce dérapage de la théorie par rapport à la pratique est typique et inhérent au concept de révolution, en représentant le caractère idéologique et typiquement moderne, qui s'étend même aux mouvements les plus anarchistes, autogestionnaires, conseillistes. Il serait donc intéressant de voir si cette idéalisation par la théorie ne fait pas partie de la tradition typiquement moderne de la révolution.

*Yves Bonny* : La distinction proposée par François ne me paraît pas très éclairante. Supposer qu'il y aurait un contenu pratique que l'on pourrait analyser de façon indépendante empêche de concevoir la différence qui existe entre une révolte pré-moderne, une révolution moderne, et le «social» postmoderne. Ce qui est justement caractéristique de la révolution, c'est que le contenu pratique ne donne de révolution que s'il est lié à l'aspect politique, mais pas de façon extérieure, comme s'il y avait d'un côté les masses avec leurs besoins matériels et de l'autre les professionnels de la révolution. Il n'y a de révolution que s'il y a la conscience d'une perte de légitimité de l'autorité et l'aspiration à transformer le pouvoir, sans quoi on est soit dans une révolte traditionnelle, parce qu'il n'y a pas de remise en cause de l'autorité, soit dans le «social», parce que ce ne sont plus le politique et le pouvoir qui sont mis en cause.

C'est d'ailleurs pour cela qu'il faut distinguer modernisation et modernité. On a tendance aujourd'hui à assimiler modernisation et modernité, alors que la modernisation s'opère désormais dans un contexte post-moderne, distinct de la modernité politique, et en ce sens-là on ne peut plus parler de révolution, selon le concept moderne. Les modernisations des pays du Tiers-Monde, par exemple, si elles passent par la mise en cause de la légitimité de l'autorité traditionnelle, ne visent pas à édifier un pouvoir de type moderne, mais visent plutôt à une adaptation au système économique mondial, et en ce sens-là elles ont peu à voir avec les révolutions modernes.

On pourrait par contre repérer, à côté des différences entre les révolutions nationales typiques de la modernité, une certaine logique interne du mouvement révolutionnaire, lorsque l'idéologie est au centre de l'événement révolutionnaire, et voir si ceci n'est pas très directement lié à la modernité, en particulier le fantasme rationaliste, l'idée de la reconstruction à zéro de la société, fantasme encore présent dans les discours révolutionnaires contemporains visant à prendre le pouvoir.

*Clain* : La perte de légitimité rapide du pouvoir établi, ou encore l'effondrement de l'autorité traditionnelle, ne peuvent se présenter que dans certaines conditions. La société française du XVIII<sup>e</sup> siècle, par exemple, est encore traditionnelle dans sa forme et dans sa façade, mais elle est complètement travaillée de l'intérieur par l'ascension des valeurs bourgeoises, par la critique du passé chez les intellectuels, et en ce sens-là la théorie a joué un rôle important comme facteur de mobilisation, en tout cas des gens cultivés. Les philosophes de la révolution ont contribué à saper les bases idéologiques du régime ancien

en même temps que d'une manière très concrète dans la société il y avait un avènement massif d'une idéologie bourgeoise, utilitariste, pragmatiste, une modernisation effective de la société qui ne se traduisait pas sur le plan des formes d'organisation et de légitimation du pouvoir. Aussi, s'il est vrai d'une certaine manière qu'il faut analyser le rapport entre le discours théorique et politique et le contenu pratique, les deux sont indissociables, c'est-à-dire que la perte de légitimité n'intervient que parce que les bases, ce qui permettait au pouvoir établi de revendiquer la légitimité, n'existe plus.

## La Révolution anglaise

*Première révolution examinée, la Révolution anglaise a fait l'objet d'un exposé conjoint de Jean-Luc Cossette et Stephen Schecter, qui a surtout visé à rappeler les principaux moments de cette Révolution. Le débat va être beaucoup marqué par une comparaison entre Révolution anglaise et Révolution française et par la mise en évidence des caractéristiques modernes communes aux deux, en dépit de l'absence de rupture nette avec le passé que l'on note en Angleterre par opposition à la France.*

### Révolution, modernité, et raison

*Cossette* : Il me semble que l'invocation de la raison est beaucoup moins importante, est relativement peu importante en tout cas dans la Révolution anglaise, si on la compare à la Révolution française. Néanmoins, il y a quand même un recours assez fréquent à la raison, et il faut peut-être se demander ici si il n'y a pas un concept de la raison un peu différent qui a été mis en place, au fond qui était proposé sans être très explicité au niveau logique, mais qui a été par la suite comme oublié. Par exemple, il y a un écrit assez intéressant de Milton sur le divorce, où il s'oppose à la coutume au nom de la raison. Le thème semble traditionnel, c'est la raison contre la coutume, la tradition, mais pourtant tout ça se fait au nom de la tradition. Il y a là comme une espèce d'invocation d'un raisonnement libre de la raison, mais qui prétend toujours se rattacher à une attache traditionnelle, qui s'attaque à la coutume dans ce qu'elle contient de préjugés mais qui pourtant conserve la tradition et la coutume comme valeur. Et chez les Diggers on va voir la même chose d'une certaine façon. Dieu est la raison, mais ce n'est pas une raison abstraite, c'est une raison qui a un contenu, qui renvoie à un ordonnancement très particulier du monde.

*Mirela Saim* : C'est le rationalisme médiéval qui survit dans le discours théologique. Le rationalisme médiéval est récupéré par la Renaissance et par la Contre-réforme, par la réforme de l'Église elle-même, donc c'est un changement continu. Et ce qui arrive entre la Révolution anglaise et la Révolution française c'est justement les Lumières, qui éclatent partout en Europe.

*Michel Freitag* : Pour lier les deux remarques, ce serait peut-être assez simple de dire qu'à travers une succession de formes de la raison, il y a une grande coupure, une seule grande coupure au fond, qui est représentée par les Lumières en France, et qui est la transformation de la raison en référence ultime (c'est-à-dire l'athéisme). Avant, il y a la raison qui se fraie un chemin comme capacité humaine de jugement, à travers le dialogue, à travers la prise en considération de l'argument des autres, mais toujours dans la référence à un ordre de légitimité transcendantal qui n'est pas de l'ordre de la raison humaine. Et donc la raison humaine est une capacité qui est déléguée au fond. Et puis là il peut y avoir une succession de formes du Moyen Âge jusqu'à la Renaissance, où la

rupture n'est pas encore du tout faite. Il y a un déisme à la Renaissance, mais il n'y a pas un principe d'athéisme. Tandis que la rupture elle vient avec la philosophie française, qui est disons explicitement athée, où vraiment la raison doit prendre en charge à elle seule comme abstraction la place de Dieu, la place de la légitimité fondamentale.

## Modernité et droit

*Freitag* : Pour aller dans le même sens, je voudrais poser le problème de la nature du droit au sens de la législation. J'ai un peu le sentiment qu'il y a eu un changement dans l'idée même de l'activité législative. Mon idée, ce serait que dans la royauté traditionnelle anglaise, le roi était tenu de se conformer au Common Law, et que c'est seulement en situation d'exception qu'il pouvait produire du droit à proprement parler. Sinon, il pouvait produire des ordonnances, prendre des décisions militaires, des décisions de type exécutif, mais il n'avait pas traditionnellement une capacité législative, même si on parlait de loi. Ce n'est pas le mot qui compte, c'est la teneur même de la loi et l'esprit dans lequel l'activité de décision était prise. Et puis il y a eu en Angleterre un début de mouvement vers une royauté absolutiste, qui a été cassé très vite par la révolution de Cromwell, où l'affirmation d'une capacité quasi législative s'est faite de la part de la royauté, et qui a soulevé un mouvement de protestation et de refus. Je me demande dans quelle mesure après le Parlement ne s'est pas approprié cette affirmation, c'est-à-dire dans quelle mesure il n'y a pas eu un peu la même chose qu'en France; c'est-à-dire si au sortir de la révolution, faire des lois, ça voulait dire encore la même chose qu'avant. Avant, personne ne faisait des lois, on faisait des règlements, on prenait des décisions, il y avait un pouvoir exécutif. On prenait des ordonnances, mais on ne faisait pas la loi. C'était le Common Law qui était la loi. Puis il y a eu un début de juridiction exceptionnelle, mais qui était posée comme exceptionnelle, et la lutte contre les juridictions exceptionnelles a fait que le Parlement s'est mis dans l'espace de l'exception et pas dans l'espace du Common Law, et s'est approprié cette capacité qu'on a refusée au roi. Tandis qu'en France le roi se l'est construite, et on la lui a prise après. Si bien que la rupture n'est pas parue nettement en Angleterre. Mais c'était la même. Bon ce serait ça l'hypothèse.

*Gagné* : On peut dire que le Parlement essaie de se faire transférer la capacité législative dans la Petition of Rights. Le Parlement anglais a obtenu au XIII<sup>e</sup> siècle le Right to Petition, c'est ça qu'il obtient d'abord, c'est-à-dire le droit de dire au roi : «on aimerait que tu fasses un édit pour corriger telle situation». Ce droit de pétition, c'est-à-dire ce droit de demander une intervention, est toujours échangé contre le vote des subsides. Avec la pétition des droits, le Parlement essaie de se faire mettre en position législative ni plus ni moins, c'est-à-dire de faire consacrer son droit de positivement énoncer les conditions du financement de la monarchie. Il y a retournement du concept de pétition, c'est-à-dire que le Parlement n'est plus demandeur dans la pétition des droits, il veut détenir le droit, la capacité, enfin il y a une anticipation de cette idée-là.

*Schechter* : Il ne faut pas dire qu'il y avait juste des décisions qui étaient prises avant. Je pense que ce qu'il y a de fondamentalement différent, ce que peut-être le passage à la modernité représente, un peu dans les termes de Foucault, c'est que le pouvoir maintenant administre la société civile, tandis qu'avant c'était plutôt un pouvoir restreint. On coupe la tête, on traîne les gens pour haute trahison devant les cours spéciales, on fait ce qu'on peut, mais on n'a pas les moyens de toute façon. Les rois n'avaient pas plus les moyens que les parlements de faire quelque chose. Dans ce sens-là, il y a des affinités entre les deux révolutions, parce que c'est quand même surprenant que le début de la fonction publique anglaise date de Cromwell, et que les grands instituts aient été fondés par le Directoire, pendant la Révolution française. Mais je pense qu'avant quand même le roi, ou celui qui représentait disons la souveraineté dans la société, édictait des lois. Mais les lois n'avaient aucunement la force effective qu'elles avaient par la suite une fois qu'une société moderne était effectivement fondée, et une partie de cette société moderne était liée à la capacité administrative.

## Retour sur le Moyen Âge

*Clain* : Moi il me semble que l'hypothèse de Michel est intéressante. D'abord, peut-être pour remonter en arrière, il me semble qu'on pourrait dire aussi qu'au départ l'opposition qui va exister entre le Parlement et le roi s'enracine dans quelque chose qui n'avait jamais été réglé par le Moyen Âge. Par exemple, quand on lit les auteurs du XIII<sup>e</sup>, je pense à Saint-Thomas, la détermination du pouvoir du roi n'avait jamais été déclarée absolue. Pour Saint-Thomas, le roi exerce le pouvoir par la grâce de Dieu, mais par la volonté du peuple. Alors on a une situation parfaitement ambiguë au XIII<sup>e</sup> siècle pour ce qui est du pouvoir royal. Qu'est-ce que ça veut dire, par la grâce de Dieu, mais par la volonté du peuple, avec le consentement du peuple? Bon, ça c'est disons l'état de la question au XIII<sup>e</sup>. On a ensuite la période pré-révolutionnaire anglaise, une accumulation de griefs qui aboutit à un moment donné à une situation dans laquelle d'un côté on a le Parlement qui dit nous on représente le peuple anglais, c'est la Petition of Rights, on revendique le droit d'exercer un pouvoir législatif, et de l'autre côté on a le roi qui dit, non, c'est moi qui détient le pouvoir. La révolution s'ouvre avec ce conflit, qui est potentiel il me semble dans la manière dont le XIII<sup>e</sup> siècle l'avait résolu sans le résoudre. Il y a une opposition fondamentale qui se dessine entre le roi et le Parlement, à partir d'un conflit qui est potentiel à la fin du Moyen Âge. Maintenant, l'hypothèse de Michel me semble juste. Entre le XIII<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup>, le roi d'Angleterre, c'est sûr qu'il avait des prérogatives qui étaient liées au pouvoir exécutif, mais il n'avait pas vraiment la capacité d'énoncer des lois. La seule chose qu'il pouvait faire, c'était prendre une certaine marge de manoeuvre, en particulier pour ce qui est des mesures militaires et autres, mais en dehors de ça il était contraint par la loi commune, exactement comme l'entend Saint-Thomas. Il exerce le pouvoir, mais il faut que ce soit avec le consentement du peuple, c'est-à-dire aussi avec le consentement de la tradition. Et puis l'hypothèse que, à force d'accumuler des mesures d'exception, des droits d'exception, il s'accapare de plus en plus la capacité législative qui



va justement à un moment donné d'accumulation être contestée par le Parlement, je trouve que c'est une hypothèse assez forte pour comprendre pourquoi tout d'un coup effectivement le Parlement va pouvoir carrément revendiquer l'exercice législatif.

*Freitag* : Moi ça me paraît important qu'on fasse une distinction disons de concept, de nature, entre des formes du droit. Bien sûr qu'il y a une transition et que le moment où elle se produit n'est pas clair. Disons qu'elle se produit quelque part dans la Révolution anglaise, quelque part dans la Révolution française. Et puis si on veut trouver un précédent, ce n'est pas dans la théorie de la royauté au Moyen Âge qu'il faudrait le trouver, mais dans la pratique des communes. Parce que cette ambiguïté que tu vois dans la définition thomiste, au fond, pour l'idéologie de l'époque, n'en est absolument pas une. Étant donné qu'il ne s'agit pas de produire du droit, étant donné que tout droit vient de Dieu d'une certaine manière, et que le représentant disons authentique c'est le roi, mais que le détenteur des droits ce n'est pas le roi, mais le peuple, il faut trouver un moyen normal de concilier les deux. Le roi a cette légitimité, faire valoir les droits du peuple.

Au contraire, j'ai l'impression que dans la pratique des communes, il y a déjà la création de l'idée de la production du droit, avec le système des bourgmestres, avec le système des assemblées communales. Et parce qu'elles se placent en dehors de l'ordre traditionnel, du droit patrimonial, on les laisse faire d'une certaine manière, parce qu'elles sont dans un vide. Elles inaugurent des lois pour régir des relations sociales qui n'existaient pas. Donc elles n'ont pas à contester l'ordre ancien pour créer du droit. Elles doivent créer des droits pour la régulation du marché, elles doivent créer des droits disons d'ordre politique, des droits civils, etc., qui vont très vite devenir des traditions. Mais n'empêche qu'au début elles les produisent. En partie, elles vont repêcher des choses chez les Romains, mais ensuite elles vont retomber disons dans l'idéologie générale du Moyen Âge, elles vont retomber sous la coupe des pouvoirs en place, des rois, des princes, etc. Tout ce qui va rester aux communes, c'est d'avoir accumulé des droits traditionnels, il ne va pas leur rester l'idée de la production du droit par les citoyens réunis. Ce qui avait été création du droit sera simplement tradition. Alors il y aura toutes les traditions corporatives, etc., mais à l'origine ce n'étaient pas des traditions corporatives, c'étaient des décisions de gens qui se réunissaient.

*Gagné* : Ce que dit Saint-Thomas, je pense que ça peut être interprété différemment selon les époques. Deux siècles après, ça va s'interpréter contre Rome, ça veut dire ça aussi, par la grâce de Dieu et avec le consentement du peuple, c'est dire que le fondement de la légitimité n'est pas à Rome. C'est l'idée de la nation qui va apparaître. Ce n'est sans doute pas ce que veut dire Saint-Thomas, mais deux siècles plus tard ça va être ça. La souveraineté gît dans la nation de la Révolution française, on peut l'interpréter aussi dans cette continuité-là. Ce que je veux dire, c'est que ça pouvait être très clair. C'est très clair pour Bodin. Pour Saint-Thomas, ça veut dire ce que Michel dit, pour Bodin ça veut dire la souveraineté nationale, l'expression à ce moment-là peut être tournée vers l'extérieur.

*Clain* : La Révolution hollandaise, ce serait le modèle de la révolution nationale avant la Révolution anglaise, révolution fondée sur l'idée déjà de nation et puis de pouvoir d'autodétermination du peuple hollandais face au pouvoir espagnol extérieur. Donc tu as raison pour la Révolution hollandaise. Mais pour la Révolution anglaise, il me semble malgré tout que l'ambiguïté que je soulignais est juste, parce que les deux parties, le Parlement d'un côté, le roi de l'autre, disent on représente la volonté de Dieu. Donc il y a un conflit d'interprétations sur la phrase de Saint-Thomas, tout d'un coup ça devient ambigu. Mais tu as raison, au XIII<sup>e</sup> siècle, ça ne l'était pas.

*Bonny* : Je ne dirais pas que ce n'était pas ambigu au XIII<sup>e</sup> siècle, parce que si on regarde le mouvement conciliaire, c'est exactement le même débat qui se pose par rapport au pouvoir du pape cette fois, et exactement dans les mêmes termes. C'est-à-dire il y a le pape dont l'autorité vient directement de Dieu, et puis le pape dont l'autorité est médiatisée par le peuple. Et puis Marsile de Padoue par exemple, qui est totalement lié au mouvement communal italien, va défendre justement l'idée que le pouvoir du pape vient du peuple. Donc c'est déjà le même thème, et c'est déjà très ambigu, et déjà à l'époque on peut constater qu'il y a les deux positions.

*Cossette* : Au niveau religieux, ça va être présent sous cette forme-là exactement aussi dans la Révolution anglaise, avec les évêques, Laud qui défend le droit divin des évêques, par rapport aux visées presbytériennes d'élection des elders, des presbytes.

*Saim* : La grande polarisation de l'idéologie politique au Moyen Âge, c'était entre la papauté et l'Empire. Donc si on retourne au XIII<sup>e</sup>, ce n'est pas Saint-Thomas qui est la dernière parole en matière d'idéologie politique, de discours politique, c'est Dante avec le Monarchia, Marsile de Padoue avec le Defensor Pacis, quelques autres encore. Et Dante s'oppose à la théocratie, donc ce n'est pas si simple que ça. Par ailleurs, la notion de populace était assez ambiguë.

*Clain* : En parlant de Saint-Thomas, je ne voulais pas dire que c'était la seule référence au XIII<sup>e</sup> siècle. C'est juste que cette phrase de Saint-Thomas m'est revenue à l'esprit, et qu'elle représentait il me semble à la fin du Moyen Âge une bonne position moyenne en ce qui concerne le pouvoir du roi. Maintenant, l'opposition politique fondamentale à l'époque, tu as raison, c'était entre l'empereur et le pape, et puis ensuite à partir de la fin du XIII<sup>e</sup>, à partir surtout d'Ockham, et c'est là que Marsile de Padoue intervient, l'opposition à l'intérieur de l'Église entre le pape et le concile, qui représente, comme le Parlement sur le plan civil, la communauté des chrétiens.

*Freitag* : Je voudrais faire une hypothèse à la suite de l'intervention de Mirela et de ta réponse. On considère toujours qu'il y a une histoire de la théorie politique en Europe. On commence par les théoriciens du Moyen Âge, puis on arrive à Machiavel, et à côté à Bodin, etc. Moi, il me semble qu'il y en a deux. Il me semble qu'il faudrait vraiment

distinguer deux cycles dans la théorisation politique. Le premier correspond à la situation, disons, de la plus grande partie de l'Europe, qui concerne l'Empire et l'Église, dont se sont détachées progressivement l'Angleterre et la France. En France, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, on dit le roi de France est empereur dans son pays, ce qui engendre une dynamique politique tout à fait différente de celle de l'Empire. Et à partir du XVI<sup>e</sup>, ce sont les royautes nationales qui entraînent le reste de l'Europe. Il y a un tournant du XVI<sup>e</sup>, à tous points de vue. Ce sont la France et l'Angleterre qui deviennent les lieux du développement politique, économique, institutionnel, etc., après la guerre de Cent Ans, ce serait le tournant. Et alors quelqu'un comme Saint-Thomas est du côté des royautes nationales, un des premiers. Alors il y aurait un enchaînement entre Thomas d'Aquin et Bodin, et Althusius aussi, parce que bien qu'hollandais il pense royauté, il ne pense pas empire. Et puis dans ce sens-là, il y a tout un cycle de pensée politique médiévale qui vient se terminer avec Machiavel, qui s'épuise avec Machiavel. Machiavel, ce n'est pas le premier théoricien moderne, comme beaucoup le disent, c'est le cynisme de la perte de légitimité de tout le débat politique du Moyen Âge, qui portait sur l'autonomie des communes vis-à-vis du système féodal, et puis d'un autre côté sur les droits traditionnels, le partage de la légitimité, le droit de l'empereur vis-à-vis des princes, des princes vis-à-vis des comtes, etc., et puis vis-à-vis de l'Église. Tout ça vient se terminer chez Machiavel avec une espèce de cynisme en disant toutes les questions de légitimité, on n'en a rien à foutre, ce n'est qu'une question de puissance. C'est une question de puissance, il n'y a pas un mot sur la légitimité au fond chez Machiavel. Donc ce n'est pas le début du débat politique moderne, c'est la fin du débat politique médiéval.

Il y a disons l'Europe de l'Empire et puis l'Europe des nations. Et c'est l'Europe des nations qui va déterminer la modernité. Il y a une forme de modernité de l'Europe de l'Empire qui culmine avec la Renaissance. Et puis là c'est la fin d'un cycle. Et puis même au niveau il me semble culturel, civilisationnel, la Renaissance c'est un sommet, ce n'est pas seulement un passage. C'est un sommet et quelque chose qui s'arrête là. Sur le plan épistémologique, c'est clair, il y a une épistémologie de la Renaissance qui n'a rien à voir avec ce qui va être la science moderne qui naît cinquante ans, cent ans après. Les principes mêmes, épistémologiques, sont différents. C'est juste cette hypothèse là, qu'il n'y a pas seulement une histoire de la théorie politique, mais qu'il y en aurait deux. Elles se chevauchent, elles s'influencent, mais il y a un cycle qui se termine disons chez Machiavel, et qui est le cycle de la théorisation d'une conception du pouvoir qui pose un universum sous forme d'Empire et sous forme de chrétienté, avec un conflit de légitimité irréductible entre les deux. Et puis ensuite il y a l'État national. Et l'une des bases de la réflexion ce serait vraiment la spécificité du pouvoir dans l'État national, à partir de principes fondamentaux qui visent un universalisme abstrait formel, mais dans l'acceptation de fait d'une limitation territoriale, d'une particularité territoriale. Tandis que l'Empire n'a pas de particularité territoriale, il est universel.

*Schecter* : Chez Machiavel, il y a aussi l'idée de vertu, et ce qui frappe avec l'idée de vertu c'est la ressemblance qui ressort avec la Révolution française et qui, comme dans les

Discours de Machiavel, crée tout un nouvel espace, alors que l'on pense restaurer la vertu de la République romaine.

## Révolution anglaise et référence au passé

*Clain* : Je voudrais revenir au problème qui a été soulevé par Jean-Luc dans son exposé, et qui m'apparaît assez intéressant. C'est vrai que la Révolution anglaise est marquée par une référence et un retour constants aux droits des Anglais avant 1066. On appelait ça les English Freeborn Rights, les droits de l'Anglais né libre. Alors ils faisaient constamment référence, dans tous les textes, en particulier chez les Levellers, aux droits de l'Anglais né homme libre. C'est d'une part une référence au passé, et en même temps autre chose, comme le soulignait Jean-Luc. Je ne suis pas sûr qu'on ne trouve pas quelque chose d'analogue dans la Révolution française, parce que si on se souvient bien, dans la Révolution française au début, dans l'année 1789, ou 88 même, on fait constamment référence à ce qu'était le droit des parlements, qui n'ont pas été réunis depuis 1496 ou quelque chose comme ça. C'est-à-dire qu'il y a le même retour. Pour pouvoir s'imposer comme force politique, les réformateurs de l'époque --parce qu'ils ne sont pas encore révolutionnaires-- font référence à ce qui se passait trois siècles avant, et c'est une référence fondamentale pour mobiliser les forces politiques. C'est la même référence au passé qu'on retrouve. Je ne suis pas sûr que la référence à la raison, à une pure raison naturelle etc., soit si évidente que ça non plus au départ, à part pour les intellectuels. Parce que chez les Français il y a la même idée. Et puis Michel écrivait déjà dans Dialectique et Société une phrase qui résume bien ça, c'est qu'au fond on peut généraliser que tout mouvement révolutionnaire plonge ses racines par une référence au passé, trouve son fondement, sa légitimité, en se référant au passé.

*Freitag* : Une petite remarque à propos de cette référence que la Révolution française a aussi faite effectivement à un recouvrement des droits qui auraient été spoliés par le processus d'absolutisme durant environ deux siècles et demi trois siècles en France. Il y a eu un sentiment, effectivement, d'une récupération des droits par le Parlement quand il a été reconvoqué par le roi. Mais je pense que ça s'arrête là. Je veux dire effectivement, dans toute révolution il y a cette référence à un fondement de légitimité traditionnel, mais la différence, je ne sais pas si elle est très clairement exprimée dans les textes et le vécu, mais vue de loin il me semble qu'elle est assez majeure. En ce sens que les droits traditionnels auxquels les Anglais se référaient, c'étaient les droits mêmes qu'ils voulaient défendre, c'est-à-dire des droits qui avaient déjà incorporé, à travers au moins cinq siècles de jurisprudence, une espèce d'égalité devant la loi, au moins au niveau de la procédure. Il y avait eu une unification du contenu à travers les mécanismes de la procédure. Tandis qu'en France, on pouvait bien se référer, disons idéologiquement mais au sens commun au droit des parlements, mais personne n'en voulait, parce que ces droits des parlements c'était précisément le système des états, les privilèges des parlements, de la noblesse, de la religion, etc. Donc ce sont deux références idéologiques, mais une est

disons idéologique au sens banal, et l'autre est idéologique au sens théorique. C'est-à-dire qu'en France c'était idéologique au sens banal de se référer aux parlements, etc., parce que plus personne n'en voulait en 1789. Donc ils parlaient un peu à travers leur chapeau en disant qu'ils voulaient rétablir les privilèges que le roi leur avait usurpés. En fait ils voulaient surtout changer la légitimité et changer le pouvoir, mais pas revenir effectivement à l'exercice des droits de l'Ancien Régime. Tandis qu'en Angleterre ces droits avaient changé de contenu pendant cinq siècles, et la référence à la volonté d'autonomie du droit et du Common Law pouvait être effective. Donc là il me semble qu'il y a une différence, que la référence à la tradition n'a pas le même sens au fond, sociologiquement.

## Catholicisme et protestantisme

*Clain* : Là où je pense qu'on peut saisir une différence entre la Révolution anglaise et la Révolution française, c'est que la Révolution anglaise se présente d'abord sous la forme aussi d'un problème religieux, et pas la Révolution française. Il me semble que là joue le fait qu'on est en Angleterre dans un régime protestant, et en France dans un régime catholique. Pourquoi? Parce qu'au fond tous les pays qui sont devenus protestants ont vécu déjà d'emblée avec une poussée à l'extrême des implications éthiques, sociales, politiques, du conflit religieux. Les débats qui vont exister entre les protestants commencent déjà au XVI<sup>e</sup> siècle, entre Luther et Calvin, et puis déjà entre les différentes sectes qui se développent au XVII<sup>e</sup> siècle. Ça apparaît toujours encore sous la forme d'un débat religieux, mais déjà la question porte sur des problèmes concrets. Est-ce qu'on fait une cité théocratique comme à Genève avec Calvin, est-ce qu'on fait des communautés parfaitement auto-déterminées, est-ce qu'on s'allie avec les royautés existantes comme Luther? Alors il y a déjà une espèce de problématisation sociale et politique très forte dans le protestantisme, parce que le contenu religieux est posé dans le monde terrestre. La question religieuse est déjà redescendue sur terre et devient la question de comment on agit dans le monde, avec les implications sociales, politiques, etc. Alors que la croyance catholique, elle ne bouge pas on dirait. Et puis ça va faire justement qu'un pays catholique comme la France va connaître une coupure radicale avec l'apparition de l'athéisme des Lumières. En France la question va être d'emblée sur le terrain social et politique, d'une part parce que c'est plus tardif dans l'histoire, mais aussi parce qu'on a une coupure radicale avec le monde religieux, avec une idéologie religieuse. La Révolution française ne part pas sur un problème religieux, elle va y aboutir, parce qu'on va poser la question du pouvoir du clergé, et qu'on va aboutir à l'idée de déisme, disons comme idéologie officielle de la révolution dans les années 90, mais elle ne part pas d'une problématique religieuse, si ce n'est par l'intermédiaire juste du rôle du clergé.

## La Révolution française

*Trois exposés ont été présentés sur la Révolution française. Yves Bonny a mis l'accent sur quelques transformations de la société française depuis la fin du Moyen Age jusqu'à la Révolution, en essayant de souligner un certain nombre de blocages sociaux, politiques, institutionnels, de la société française d'Ancien Régime, qui pouvaient permettre de mieux comprendre l'avènement de la Révolution. Robert Nicol s'est attaché, au-delà du rappel des principaux événements de la Révolution française, à essayer de cerner les enjeux qui vont être au centre de la révolution, en s'appuyant notamment sur différents articles du Dictionnaire critique de la Révolution française. Mirela Saïm a quant à elle cherché à éclairer le rapport de Bentham avec la Révolution française. Le débat qui a suivi a tourné essentiellement autour de trois thèmes : celui des différents principes de fondement de la légitimité que l'on retrouve dans la Révolution française; celui du révisionnisme et des thèses qu'il avance et, par là même, celui de la spécificité de la Révolution française et de la pertinence de la considérer en tant que modèle des révolutions modernes; celui de la Terreur et de son interprétation.*

### Le problème de la légitimation dans la Révolution française

*Robert Nicol : Je voudrais essayer de cerner les enjeux qui vont être au centre de la révolution, en m'appuyant notamment sur différents articles parus dans le Dictionnaire critique de la Révolution française. Je vais commencer par résumer les analyses de Gauchet à propos des débats sur la Déclaration des Droits de l'Homme. Pour Gauchet, la Déclaration est le fruit des nécessités de la situation, qui commandait de trouver un équilibre entre une préoccupation protectrice (consacrer les libertés individuelles) et une préoccupation fondatrice (asseoir la légitimité du nouveau pouvoir). La révolution se caractérise dans ces conditions par une insurmontable tension entre ces deux préoccupations, et échoue finalement à concevoir et à établir un régime qui garantisse les droits de l'homme, débouchant au contraire sur l'autoritarisme, au mépris des droits de l'homme. Cet échec doit également être attribué pour Gauchet à l'ambiguïté concernant le pouvoir législatif qui traverse la révolution, ambiguïté due à l'équivalence plus ou moins posée par les rédacteurs de la Déclaration entre démocratie directe et démocratie représentative.*

Cette ambiguïté, on peut essayer de la faire ressortir à travers les débats qui ont porté sur la Constitution, en se référant cette fois à l'interprétation de Baker, toujours dans le Dictionnaire critique. Trois solutions étaient proposées selon ce dernier face au problème constitutionnel. La première visait à réformer la Constitution dans un sens libéral à l'anglaise, et accordait un veto absolu au roi en matière de législation. La seconde partait de l'idée que c'est le peuple en acte qui doit former les lois, et accordait un veto suspensif au roi. La troisième, défendue par Sieyès, était une tentative de fonder un gouvernement représentatif. Pour Sieyès, la volonté générale, loin de résider dans les assemblées populaires, ne pouvait naître que de la délibération rationnelle du corps

unitaire des représentants. Aussi s'opposait-il à toute forme de veto royal, dans la mesure où un veto absolu constituait une négation de la souveraineté nationale, et où un veto suspensif constituait indirectement un appel au peuple contre les représentants et rendait impossible l'établissement d'un gouvernement représentatif.

C'est la deuxième solution qui devait l'emporter cependant, la plus instable selon Baker, parce que, tout comme la Déclaration des droits, elle reste dans l'ambiguïté sur la question de savoir qui va pouvoir formuler la loi, accédant à l'idée de la souveraineté du peuple en acte, mais acceptant aussi l'idée que les représentants du peuple ont une part à jouer dans la formation de la loi. Baker dit que le triomphe de cette solution, c'est en fait le triomphe de la définition radicale, rousseauiste, de la Constitution, qui finalement situe en dernière instance le pouvoir au niveau du peuple. Analyse qui rejoint les conclusions de Furet dans Penser la Révolution française, qui voit dans les débats autour de la Déclaration des droits et de la Constitution une équivoque entre le dogme de la souveraineté du peuple et l'idée de représentation, et qui saisit la dynamique révolutionnaire entre 1789 et 1794 comme étant marquée par le triomphe de l'idée de souveraineté du peuple, conçue d'une manière absolue.

En définitive, l'interprétation qui ressort du Dictionnaire critique, c'est l'idée que la Révolution française a été caractérisée par une dérive du principe de la souveraineté du peuple vers une interprétation absolue, qui finalement reprendrait l'héritage de l'absolutisme royal. À travers l'idée abstraite d'égalité, à travers celle de souveraineté du peuple, la Révolution française a empêché l'établissement et la réalisation effective des droits de l'homme, dont la proclamation était pourtant à l'origine de la Révolution, et la mise en place d'un véritable régime représentatif. La Terreur apparaît ainsi comme étant marquée par l'illusion du politique, où une interprétation dogmatique est poussée à l'extrême.

*Freitag* : L'opposition qui traverse la révolution n'est pas une opposition technique entre deux mécanismes de représentation du peuple, deux mécanismes d'exercice de la souveraineté populaire, comme tu tendais à la présenter, c'est beaucoup plus profondément une opposition entre deux mécanismes de légitimation tout à fait différents, qui peut être interprétée aujourd'hui comme une opposition frontale en ce qui concerne le fondement de la légitimité post-traditionnelle. D'un côté, c'est le peuple comme tel, tout constitué, qui est le souverain et le principe de la légitimité, si bien que la légitimité est toujours déjà constituée, la seule incertitude subsistant concernant la technique de formation et d'expression de cette légitimité. De l'autre côté, ce n'est pas le peuple comme tel, qui serait immédiatement la raison en acte, par sa volonté immédiate, mais la raison délibérative, qui est le principe de souveraineté et de légitimité, et c'est dans l'exercice de cette raison que se constitue la légitimité. Autrement dit, la légitimité n'est constituée que par le mécanisme de la délibération. Le peuple, dans ce modèle, mandate des individus pour exercer en son nom la raison délibérative. On est alors très proche du modèle de la légitimité communicationnelle d'Habermas.

On a donc deux principes très différents du fondement de la légitimité, et il faudrait en tenir compte dans la comparaison des Révolutions anglaise, américaine et française. Toute la logique de la Révolution française tourne autour de cette ambiguïté, qui n'est jamais vraiment surmontée. À cela s'ajoute une autre source d'ambiguïté, si l'on considère que la Déclaration des droits appartient à la phase défensive de la révolution, où il s'agit d'abord et avant tout de garantir des droits vis-à-vis du roi, et non de fonder une nouvelle société. Les droits de l'homme vont être assimilés par la suite au fondement d'une nouvelle société, une fois que la dynamique de la révolution va abattre la légitimité du roi et qu'il faudra retrouver un fondement. Mais à ce moment-là, avoir fixé un catalogue de droits à l'avance devient un obstacle à l'exercice de la raison, que celui-ci passe par le peuple comme raison en acte ou par la délibération.

À partir de là, on pourrait revenir d'une manière tout à fait systématique sur la nature de la révolution comme telle. La révolution, c'est le passage d'une légitimité à une autre. Ce n'est pas l'affirmation d'une autre légitimité, qui peut s'étaler sur quatre ou cinq siècles sur le plan idéologique. Et dans l'absence de réalisation pratique des principes de légitimité, d'une part le débat reste théorique, et d'autre part les gens peuvent traîner avec eux pendant des siècles des moments aveugles. Ainsi, on trouve le même point aveugle chez Bodin et chez Hobbes, on fait comme si la délégation avait eu lieu une fois pour toutes, d'un côté on affirme la souveraineté du peuple, et puis après, pour l'éternité, le peuple n'a qu'à se soumettre au pouvoir une fois constitué.

Le processus révolutionnaire, il est clair quand il est négatif, quand il s'agit, au moment où il faut changer la réalité, de contester l'arbitraire des formes dans lesquelles la référence a priori à la collectivité est historiquement réalisée, et c'est dans ce vide qu'on pourrait dire que réside le concept de révolution comme tel, par opposition à transition d'une forme de société à une autre. C'est-à-dire qu'il réside dans la nécessité de concrétiser la nouveauté d'une forme de légitimité, pas de la penser mais de la réaliser. Et de ce point de vue-là, la Révolution française est exemplaire des révolutions, elle a vécu ce problème de la concrétisation d'une nouvelle forme de légitimité pendant une douzaine d'années, et puis ensuite toute la vie politique française a été hantée par ce problème pendant près de deux siècles. On peut dire qu'en gros c'est résolu depuis De Gaulle, que le problème de la légitimité est réglé seulement à partir de 1958 en France. La France est le pays de l'Europe occidentale où ce problème a été vécu probablement le plus dans le détail sur toutes les institutions.

## **Le révisionnisme face à la Révolution française**

*Clain* : La première thèse qui va vraiment caractériser le révisionnisme dans l'interprétation historiographique de la Révolution française, c'est l'idée selon laquelle on ne peut pas penser la révolution comme une révolution bourgeoise, l'argument étant que



les historiens qui ont cherché à la penser ainsi ont eu tendance à confondre dans le concept de bourgeoisie des couches sociales effectives, concrètes, absolument disparates. L'argument tombe à faux, dès lors que la bourgeoisie, par définition, est la première couche sociale à laquelle on ne peut pas se référer de manière concrète. En effet, la bourgeoisie est née comme Marx l'a dit dans les pores de la société féodale, c'est-à-dire que par définition elle avait un caractère hors caste, qui empêche nécessairement de pouvoir la désigner sous une forme concrète. Ce qui définit justement la montée de la bourgeoisie, ça va être la généralisation de ce caractère hors caste, de la non appartenance à un ordre de la société féodale ou de la société traditionnelle, et c'est à partir de cet universalisme de fait de sa situation hors caste que va se constituer l'universalisme idéologique de la bourgeoisie française. Aussi, s'il est évident que l'on ne peut pas repérer la bourgeoisie française de façon empirique, et s'il est juste de critiquer certains marxistes qui se perdent dans les détails à essayer de préciser quelles sont les couches et les sous-couches de la bourgeoisie et qui substantialisent le concept de bourgeoisie, il est trop facile de dire à partir de là que toute l'historiographie antérieure s'est trompée en croyant tenir l'essence de la Révolution française en la désignant comme bourgeoise. Il est trop facile de s'en prendre à une thèse qu'on a d'emblée réduite à sa caricature. Or, il est bien évident que la Révolution française a un caractère bourgeois, et essentiellement à partir du moment où s'installe un double pouvoir à Paris et où le débat prend une allure parlementaire. En tant que révolution politique -et plus que toute autre révolution de la modernité elle aura un caractère politique-, la Révolution française est une révolution vraiment bourgeoise, et peut-être la plus pure de toutes celles qu'on analyse.

Une deuxième thèse révisionniste consiste à dire que la révolution ne commence pas en 1789 pour se terminer en 1799, mais s'étend sur quatre siècles, qui correspondent à la période de transition à la modernité. C'est une aberration, parce qu'on ne sait plus alors de quoi on parle. On est dans une situation révolutionnaire lorsqu'il y a un double pouvoir qui s'installe dans la société, et cela ne doit pas être confondu avec la question de la transition à la modernité.

Autre thèse révisionniste, la Terreur serait le résultat de l'ambiguïté fondamentale des principes de la Révolution française. C'est la thèse qui m'apparaît comme la plus grave. Je ne crois pas que la Terreur soit due à l'ambiguïté de la légitimité de la représentation. Pas plus du reste qu'à la thèse d'Arendt selon laquelle la Terreur serait le résultat direct des revendications égalitaristes de la Révolution française. Pour moi, la Terreur est un mécanisme qui est présent dans toute révolution, en tant que celle-ci implique une délégitimation extrêmement rapide des pouvoirs constitués, une atomisation et un rebrassage des groupes sociaux fondamentaux, ce qui conduit à un moment ou à un autre à la création d'un pouvoir de type factionnel, lequel va engendrer le passage à la Terreur. Michelet constatait que la Terreur n'avait pas fait plus de morts que l'Inquisition espagnole dans une seule province en dix ans, et qu'il n'y avait pas lieu d'en faire une montagne. La Terreur n'appartient pas proprement à la Révolution française. Elle a existé par exemple avec la Révolution anglaise, elle existe à partir du moment où il y a

un pouvoir de type factionnel qui s'instaure, et tant qu'il n'y a pas d'assises d'un pouvoir légitime reconnu. En plus, dans le cas de la France, la Terreur est due aussi à des facteurs extérieurs, à la conspiration de l'Europe contre la France. Il y a certes un caractère de vérité dans la thèse révisionniste, mais qui m'apparaît très minime. C'est-à-dire qu'effectivement il y a un problème constant, à partir de 1792 en particulier, s'agissant de savoir si c'est la Convention qui représente la légitimité ou si ce sont les sociétés populaires, les sociétés des jacobins, la commune de Paris. Mais la Terreur n'est pas juste due à ça.

*Bonny* : Chez Furet la critique est différente de celle qu'Olivier a présentée à partir de Cobban. Si pour Furet on ne peut pas dire que la Révolution française est une révolution bourgeoise, ce n'est pas parce que le concept de bourgeoisie amalgamerait des couches sociales disparates, c'est dans la mesure où l'on ne peut pas expliquer les événements de la révolution comme une nécessité impliquée par une cause qui serait la montée de la bourgeoisie. Furet s'en prend à la thèse qui consiste à inscrire la Terreur et tous les événements de la Révolution française dans la nécessité historique, à les ramener aux transformations sociales par lesquelles la bourgeoisie s'est affirmée. Il insiste pour que l'on dissocie le procès qui mène à la révolution de la dynamique révolutionnaire comme telle, et c'est dans cette perspective qu'il critique l'approche marxiste orthodoxe visant à expliquer la dynamique révolutionnaire par la montée de la bourgeoisie. C'est en ce sens-là que l'on ne peut pas dire que la Révolution française est une révolution bourgeoise. La deuxième thèse énoncée par Olivier ne vaut pas non plus pour Furet. Au contraire, on trouve chez lui une distinction très nette entre la révolution comme procès, qui concerne donc la transition à la modernité, et la révolution comme mode d'action historique, c'est-à-dire la dynamique révolutionnaire comme telle. Et ici on rejoint ce qu'a dit Michel plus tôt, c'est-à-dire qu'effectivement la révolution comme mode d'action historique se termine pour Furet en 1958, parce que jusque là le problème de la légitimité n'est pas vraiment réglé.

Où se situe le révisionnisme de Furet et des auteurs qui sont proches de lui? En premier lieu, ils ont une tendance très nette à dissocier 1789 de la Terreur, à faire de 1789 un modèle qu'il faut absolument distinguer de la Terreur, comprise comme dérive dans l'imaginaire, comme le moment où l'imaginaire prend le pouvoir par rapport au réel. Pour Furet, pour Gauchet, la révolution, c'est la naissance de la modernité, c'est l'avènement de la démocratie, et la Terreur apparaît alors comme un moment de dérive, comme quelque chose qui entre en contradiction avec les principes de 1789. Il y a un révisionnisme également dans la mesure où l'historiographie se trouve réduite à une opposition entre l'interprétation libérale de la révolution et l'interprétation que Furet appelle jacobine-léniniste. Celle-ci consisterait à poser que la Terreur est au fond le début du mouvement de développement de la démocratie, dans la mesure où le social devient pris en compte, si bien que 1793 préfigurerait la révolution socialiste devant achever la révolution démocratique de 1789. Furet procède alors à un renversement complet de cette thèse et pose que, au lieu de dire que 1917 est l'aboutissement de 1789, c'est au

contraire 1789 qui est l'avenir de 1917, dans la mesure où 1789 évoque les principes démocratiques, qui ont été trahis par la Terreur, et qu'il s'agit désormais de respecter. On a là une simplification formidable des positions, d'une part par rapport au courant marxiste, d'autre part par rapport disons à toute l'interprétation républicaine de la Révolution française, interprétation qui a toujours consisté à dire que la révolution était un bloc et que la Terreur ne pouvait être dissociée de la révolution, mais qui n'a rien à voir avec le léninisme.

Finalement, si l'on pose que la démocratie naît en 1789 et devient enfin ancrée en 1958 avec la V<sup>e</sup> République, au fond cela revient à dire que l'on est aujourd'hui dans la société la plus démocratique qu'il y ait jamais eu, que l'on assiste au couronnement de la modernité. Il y a là un aveuglement total face à la question de la post-modernité. En particulier, beaucoup de livres récents en France se penchent sur le déclin des passions politiques, sur le devenir purement pragmatique du politique, pour conclure que c'est une bonne chose, dans la mesure où les passions politiques sont aussitôt associées au risque de dérapage vers des formes de Terreur ou de totalitarisme, et pour valoriser la démocratie actuelle, dont le programme se limite à la défense des libertés individuelles, comme si on avait là la démocratie réalisée.

*Dagenais* : Selon moi, la portée précise de ce qu'on appelle la thèse révisionniste se trouve moins dans la critique de Marx et du concept général de révolution bourgeoise que dans la critique de la théorie qui postule une adéquation entre modernité et Révolution française, c'est-à-dire qui pose que la mise en place du mode d'institution politique moderne suppose une révolution, dont l'exemple type serait la Révolution française. Le révisionnisme montre dans le cas de la France que la révolution n'a fait que reprendre à son compte le travail de modernisation de l'État effectué par la monarchie d'Ancien Régime, si bien que la révolution se situe déjà dans la modernité, et que l'on doit dissocier Révolution française et modernité. À partir de là, si l'on cherche à saisir la spécificité de la Révolution française, elle résiderait dans ce que Furet appelle la politique démocratique comme idéologie nationale, c'est-à-dire dans la révolutionnarisation de la société, dans l'acte et l'esprit révolutionnaires. Tandis que la Révolution américaine établit la fondation même, la Révolution française proclame son acte et inscrit une figure de légitimité qui est impossible à figurer, et c'est à partir de là que la dérive de la Révolution française commence. Ce que Furet et d'autres essaient de faire, c'est d'établir une fracture dans le concept général de modernité politique, et de saisir la signification précise du phénomène révolutionnaire, à partir d'une phénoménologie de la dynamique révolutionnaire, plutôt que d'insérer la révolution dans un procès historique à plus long terme. La Révolution française commence et se continue pendant deux ans comme une tentative de restauration et de rénovation des institutions monarchiques. Il s'agit donc de saisir la dynamique historique qui se met en place à partir d'une action inaugurale à visée réformatrice. C'est ce que fait Gauchet lorsqu'il dit que la radicalisation de la Révolution française suppose sa tentative initiale de garder le roi, et que c'est par une espèce de surenchère idéologique que les révolutionnaires vont combler le déficit de légitimité dans

lequel ils se trouvent. C'est là que se situe la spécificité de la Révolution française.

*Freitag* : Cette manière de poser le problème à la suite du révisionnisme revient à rejeter le caractère de modèle de la Révolution française -le modèle étant alors la Révolution américaine-, pour en faire au contraire le modèle d'un certain volontarisme utopiste ou fantasmatique, qui a pris le dessus sur le processus social de la démocratisation et de la reconnaissance des droits, etc. Or, l'essentiel de la modernité, c'est le changement de la légitimité. En Angleterre, celui-ci s'accomplit à l'intérieur de la personne du roi, ce qui fait que la démocratie peut, sans apories, être toujours négative, une garantie des droits contre l'abus du pouvoir, qui est toujours légitime, parce qu'il a changé sa légitimité et son fondement en trois ou quatre siècles, progressivement, et qu'il n'y a donc pas à les créer. On a une transformation du fondement de la légitimité du pouvoir, mais à l'intérieur d'une continuité du lieu où cette légitimité est fixée, soit la royauté. C'est la même chose aux États-Unis, la légitimité est déjà là, elle est dans la culture, elle est importée avec les immigrants qui débarquent. C'est seulement en France, puis par la suite dans tous les pays où la révolution s'exercera contre des pouvoirs établis qu'il faut basculer, parce qu'on ne dispose pas comme en Angleterre de trois siècles pour effectuer le processus de modernisation politique et les autres modernisations, que le caractère essentiel de la modernité en tant que révolution du principe de légitimité se manifeste ouvertement. Et en ce sens-là, la Révolution française n'est pas une déviation de la modernité, mais bien le modèle même de la révolution moderne, le modèle de ce qui s'est passé lentement en Angleterre.

Le discours révisionniste vis-à-vis de la révolution manifeste une ignorance complète du politique, ne voyant dans celui-ci que les garanties de l'individu contre un état social et politique qui est toujours donné comme évident, comme n'ayant pas à être fondé, à être pris en charge. Cette ignorance se manifeste en particulier lorsqu'on invoque le pouvoir délibératif comme étant constitutif de la légitimité. C'est complètement faux : le pouvoir délibératif n'a jamais fondé la légitimité de rien, il est seulement, à l'intérieur d'une légitimité, une procédure pour prendre des décisions. De ce point de vue, la Révolution française est doublement un modèle, d'une part parce qu'elle a mis en évidence et problématisé ce qui s'est passé en Angleterre et en Amérique, et d'autre part parce qu'elle montre cette impossibilité de fonder la légitimité collective, la légitimité du pouvoir, sur des droits individuels et sur des procédures qui mettent en oeuvre des droits individuels. L'histoire américaine ne nous donne aucune indication même quant à l'existence du problème, parce que la société américaine est fondée sur une naturalisation de la culture, tandis que l'examen de la Révolution française permet d'identifier le problème, à défaut de le résoudre, problème auquel nous sommes plus que jamais confrontés aujourd'hui. Le vide du problème de la légitimité peut nous faire voir que ce qui le remplit ce sont des cultures concrètes, qui ne sont pas universelles, mais historiques, locales, particulières, et le problème de l'époque actuelle c'est celui de la possibilité d'une compatibilité de ces unités de culture, qui sont en fin de compte les seuls fondements possibles d'une légitimité, celle-ci ne pouvant surgir de l'invocation abstraite du peuple ou de l'invocation de purs

mécanismes formels de discussion et de représentation. Ainsi, la Révolution française est doublement exemplaire, à la fois parce qu'elle condense la spécificité de la modernité dans son moment politique et parce qu'elle montre où est le problème de la modernité qu'il s'agit maintenant de dépasser.

## La Terreur et son interprétation

*Clain* : Il faut distinguer la Terreur exercée directement par le peuple, en particulier lors des massacres de septembre 1792, de la Terreur exercée par le Comité de Salut Public. Cette dernière ne me paraît pas explicable par le conflit avec les principes démocratiques, mais doit être ramenée à une logique qui intervient quand le nouveau principe de légitimité n'est pas encore affermi, logique exactement similaire à celle qu'on va retrouver en Russie à partir de 1927. À partir de là, on peut se demander si la Terreur était ou non nécessaire. Ce qu'on constate, c'est qu'il y a un emballement du système, comme en Russie, une paranoïa qui s'installe, parce qu'on est dans une situation catastrophique aussi bien sur le plan étranger qu'intérieur, et qu'il n'y a pas encore de légitimité véritablement établie.

*Louise Trottier* : La différence qui existe entre une révolution et l'usurpation du pouvoir, c'est que la révolution est toujours faite au nom d'une vérité, et c'est pourquoi elle génère nécessairement la Terreur. Toutes les révolutions vont nécessairement générer la Terreur, parce qu'elles ne vont pas tolérer ce qui va à l'encontre de la vérité qu'elles énoncent.

*Freitag* : Toute société stable est fondée sur une vérité absolue d'une certaine manière, et il est grave de dire que c'est la référence à une vérité absolue qui engendre la Terreur, parce que cela conduit au discours, très important aujourd'hui, selon lequel il n'y a pas de vérité, parce que toute vérité serait terroriste ou totalitaire. C'est seulement le passage d'un système de vérité à un autre qui peut éventuellement déboucher sur la Terreur, dans l'incertitude quant à la vérité.

*Gagné* : Les thèses révisionnistes, qui répondent non à la question de savoir si la Terreur était nécessaire, et qui dissocient radicalement 89 de 93, en disant, dans la formulation extrême, que la Terreur est le résultat du délire de l'unité, que c'est le moment imaginaire, etc., ne font finalement que rendre compte d'une manière partielle de l'impossibilité de la situation française. Celle-ci se ramène au problème soulevé par Michel lorsqu'il a parlé d'un vide de légitimité. C'est le problème de l'unité a priori de la société qui se pose en France, et on est dans une impossibilité parce qu'on ne peut fonder cette unité ni sur le peuple et sa volonté supposément une, -dans la réalité on ne pourra entendre le peuple autrement que factionnellement-, ni sur des procédures de délibération, lesquelles, aussitôt qu'on les met en place, vont être colonisées par le travail des factions, par la majorité, par les rapports de force. Alors dire que les révolutionnaires français sont passés à côté du principe d'une démocratie oppositionnelle, que c'est une mauvaise théorie qui les a menés

à la Terreur, c'est occulter totalement cette impossibilité de fonder l'unité a priori de la société dans laquelle se trouvent les Français, et qui ne dépend ni d'une mauvaise théorie ni d'un délire imaginaire. Par opposition à cela, les Anglais vont toujours laisser le moment délibératif dans l'opposition, ils vont poser le Parlement en face du roi ou par la suite du pouvoir exécutif électif, parce qu'ils n'ont pas rompu totalement avec le passé, et n'engendrent pas ainsi de moment où il y a un vide. Quant aux Américains, ils n'ont pas non plus de problème, parce que dès le moment où ils font la Constitution, ils sont au-delà du moment délibératif comme moment de recherche d'unité. L'unité est naturelle, sociologique, il n'y a pas besoin de la chercher dans la délibération comme juste expression de la raison ou dans les factions comme juste expression de la volonté unie du peuple.

*Clain* : Je ne crois pas que l'on puisse séparer la Terreur du processus révolutionnaire quand il implique le moment politique, et puis je dirais qu'on ne peut pas non plus la séparer des conditions contingentes. Quand Hannah Arendt essaie de nous faire croire que la Terreur appartient à la Révolution française, parce que c'est une révolution qui va poser les problèmes sur le plan social, et puis que de l'autre côté en Amérique il n'y a pas de Terreur parce qu'on fonde le politique, elle confond plusieurs choses. C'est vrai que le moment de la Terreur va être impliqué par le fait que la Révolution française va mettre en jeu les problèmes sociaux, les problèmes d'égalitarisme, qui ne sont pas posés par la Révolution américaine parce qu'ils sont déjà résolus dans l'esprit et dans la culture américains. Mais dans la société française, parce qu'il y a une classe aristocratique extrêmement forte, extrêmement réactionnaire, qui veut maintenir ses privilèges, c'est nécessaire à la limite que ça débouche sur la Terreur. C'est nécessaire aussi que ça débouche sur la Terreur parce que tous les États se coalisent contre la France, parce que tous les exilés complotent constamment contre la France. C'est nécessaire que ça débouche sur la Terreur parce qu'effectivement la société française est complètement divisée et que le pouvoir révolutionnaire se divise lui-même en factions. Ça, c'est une logique qui appartient à tout processus révolutionnaire à caractère politique, qu'il soit fondé sur l'idée d'individualisme ou pas. La Révolution russe débouche sur la Terreur en étant fondée sur un autre objectif, elle débouche sur la Terreur pour des raisons qui sont liées au fait que toute révolution à caractère politique a ce caractère de Terreur. Maintenant, on pourrait aussi revenir sur le problème de la révolution protestante et se demander si il n'y avait pas aussi une forme de Terreur là. Nécessairement, ça ne peut pas prendre la forme de la Terreur de l'État. Encore qu'à Genève, la théocratie mise en place par Calvin, c'était pas rien en termes de Terreur quand même.

*Freitag* : Il me semble qu'il n'y a aucun rapport à la limite, entre égalitarisme comme tel et Terreur comme telle. Par contre il y a un rapport évident à travers l'histoire entre la Terreur et toute transformation de la légitimité. La Terreur va apparaître lorsque la transformation se fait d'une manière brutale, rapide, et que dans l'intervalle il n'y a pas de réceptacle concret de la nouvelle légitimité. En Angleterre, il n'y a pas eu de Terreur, ou disons il y a eu peu de Terreur, parce que la nouvelle légitimité s'est consolidée

progressivement dans le Parlement, dans le pouvoir du Parlement vis-à-vis du roi. Tandis qu'en France, où il a fallu renverser le régime, on pouvait bien dire le peuple est souverain, il y a une nouvelle légitimité du peuple, mais qui détient transitoirement ou immédiatement cette légitimité? C'est celui à la limite qui peut exercer la violence. C'est-à-dire que la preuve de la détention de la légitimité n'est concrétisée dans rien d'autre que dans la violence. Dans ce sens-là, on peut élargir la théorie de la Terreur. Dans toute transformation de régime, dans l'inter-règne des nouvelles instances qui revendiquent la légitimité, il y a Terreur. Dans les sociétés traditionnelles, il y a Terreur, mais limitée à des classes dominantes, lorsqu'il y a passage d'un règne à un autre, d'une dynastie à une autre. Tous les empires, par exemple les empires traditionnels, les empires du Moyen Orient, connaissent toujours des périodes de Terreur, où tout le monde élimine tout le monde, jusqu'à ce qu'émerge une nouvelle tradition qui se rétablit sur des allégeances concrètes. La Bible est pleine, les histoires sont pleines des Terreurs locales. Alors bien sûr que dans la modernité le champ dans lequel peut s'exercer l'élimination comme sanction de la réception concrète de la nouvelle légitimité s'est élargi, puisqu'il s'agit du peuple, des représentants du peuple, des factions, mais c'est strictement lié au problème de basculement de légitimité, et pas au problème de l'égalité, de la liberté et de l'individualisme qui est propre à la modernité. Et dans ce sens-là les livres en France qui commencent à voir la Terreur chez Calvin, et puis ensuite dans la Révolution française, et puis ensuite dans la Révolution russe, et puis on met tout ça dans le même paquet d'une espèce de vice fondamental de la liberté, de l'égalité, etc., c'est complètement en dehors du problème il me semble.

## La Révolution américaine

*Gilles Gagné et Daniel Dagenais ont présenté deux exposés plutôt opposés sur la Révolution américaine. Tandis que Gilles la présente comme marquant l'épuisement du concept moderne de politique, Daniel y voit au contraire l'acte de naissance du projet politique moderne. Le débat va viser à clarifier ces deux positions, et à trancher entre elles. Il ressort des interventions que la Révolution américaine constitue avant tout un point de passage vers la postmodernité, ce qui s'accorde avec l'idée, énoncée au cours du précédent débat dans le cadre de la polémique avec le révisionnisme, que c'est la Révolution française et non la Révolution américaine qui est le modèle des révolutions modernes.*

### Révolution anglaise et Révolution américaine : continuité ou rupture?

*Freitag* : La première chose qui me paraît ambiguë dans les références de Daniel, c'est la signification qu'il confère à la situation politique anglaise, au moment de la Révolution américaine, et puis la deuxième, c'est le statut de la Révolution américaine et de la Constitution américaine. Les deux choses sont liées. Suivant la manière dont on interprète la situation en Angleterre, bien sûr que le contraste que l'on va saisir dans la Révolution américaine va être très différent. Alors il me semble qu'il y a, plus qu'une ambiguïté, peut-être une erreur de perspective dans la qualification que tu fais de la situation anglaise en tant que situation de référence, par rapport à laquelle tu vas juger la rupture que l'Amérique va effectuer. Il me semble que l'Amérique va effectuer une rupture qui n'est rien d'autre que le sanctionnement de la rupture qui s'est faite en Angleterre depuis trois siècles, mais qui bien sûr dans la condition anglaise n'a pas pu devenir formelle. C'est-à-dire que la légitimité du pouvoir en Angleterre, en tant que pouvoir parlementaire, est déjà dans le peuple. Mais simplement il y a l'héritage du roi, il a fallu s'accommoder avec le roi et avec le reste d'une noblesse, mais dans un système de fonctionnement où la véritable légitimité n'est plus détenue effectivement par le roi. Et dans ce sens-là, l'Amérique est nourrie par ceux qui contestaient ce reste de légitimité féodale qui a caractérisé l'évolution anglaise, comme toute évolution concrète qui se produit à l'intérieur de rapports de force où aucun des partenaires n'est éliminé. Ce n'est pas le sens même de la situation anglaise que d'avoir encore une royauté, d'avoir la structure qui subsiste en Angleterre, c'est un état de rapports de force sociaux et pas une situation fondamentale de légitimité. Et alors, si on pose ça comme ça, il apparaît que l'Amérique vient achever le processus de la Révolution anglaise, tout simplement parce que ceux qui ont fondé l'Amérique ont fait émigrer la position de la modernité à l'état pur vers l'Amérique. Et donc ils vont pouvoir plus facilement se débarrasser du pouvoir royal, qui déjà en Angleterre, par rapport à la logique de l'évolution de la société et à la légitimité réelle, est devenu un archaïsme, déjà à ce moment-là. Et donc tu ne peux pas ériger l'Angleterre en modèle pur d'une certaine forme de société pour, par opposition, découvrir la modernité qui naît en Amérique contre ce système anglais. Ce sont deux



parties de l'Angleterre si l'on veut, dont une partie détachée de l'autre se réalise de manière autonome en Amérique. Et dans ce sens-là on a le modèle d'une réalisation, d'un accomplissement de la modernité, et pas d'un point de départ quasiment ex nihilo de la modernité.

*Dagenais* : Une remarque à propos du mode de constitution politique en Angleterre. On ne peut pas dire que le concept de citoyen existe. Le mot citoyen, avec une connotation politique, c'est un américanisme qui date de la révolution, qui va entrer en Angleterre seulement à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui apparaît pour la première fois dans un dictionnaire anglais en 1910. Les Rights of Englishmen, c'est le point de départ de la Guerre d'Indépendance, mais justement ce sont les droits des Anglais. Or, c'est des droits de l'Homme que la Révolution américaine accouche, pas des droits des Anglais. C'est la constitution politique de la société qui ne peut plus s'appuyer sur aucun fondement social comme l'Angleterre peut se le permettre. Et à ce niveau-là elle est à égalité avec la Révolution française. Ils partent des droits des Anglais à la Déclaration d'Indépendance, et puis ils aboutissent à la souveraineté du peuple avec la Confédération. C'est ça le chemin qu'ils accomplissent. Je ne dis pas que c'est le point de départ de la modernité, mais je dis que c'est le sens de la révolution. Parce que la révolution n'établit pas l'État de droit, les monarchies l'ont fait ça, et on peut faire remonter le droit bourgeois au mouvement des communes. La révolution n'a pas amené la fondation des États centralisés, ce sont les monarchies qui l'ont fait. Qu'est-ce que la révolution amène? Elle fonde le corps politique sur une nouvelle base, c'est-à-dire pas sur un principe social antérieur, mais sur une société qui est vue comme étant composée d'individus. Et puis ça je m'excuse mais ce n'est joué ni dans la période coloniale ni dans l'idée d'individu qui est sortie de la Réforme et qui a donné les sectes protestantes. Parce que sans ça le projet politique moderne n'a aucun sens. L'idée de modernité politique, ce n'est pas l'idée de la modernité au sens large, parce que sans ça on parle de n'importe quoi. La modernité c'est la science, la modernité c'est la Réforme protestante, la modernité c'est le mouvement des communes, et puis tout ça est indifférencié. La modernité politique, c'est le fondement politique de la société à partir de l'individu, qui défait la base sociale sur laquelle reposait auparavant la société. En Angleterre, c'était sur la séparation des pouvoirs qui étaient incarnés dans les institutions, c'est-à-dire réinstallés sur un fondement traditionnel, en France, c'était par l'affirmation que la souveraineté résidait dans la personne du roi. C'est cette idée-là que la révolution défait, et puis refait d'une autre façon. Et puis à ce niveau-là, la Révolution française et la Révolution américaine sont à égalité. Je trouve qu'il n'y a pas de sens à voir l'achèvement de la modernité en Amérique, sinon on enlève à la révolution la tâche à laquelle elle s'est consacrée. Je veux dire, s'il s'agissait de couper la tête du roi, on n'aurait pas eu besoin de révolution. C'est pas ça la révolution.

*Cossette* : Tu dis Daniel, au fond le passage que réalise la Révolution américaine, c'est ce qui se passe entre la Déclaration d'Indépendance, qui est vraiment la guerre d'indépendance contre le roi, et le passage à une nouvelle légitimité, qui se réalise dans

l'affirmation de la souveraineté du peuple. Je suis un peu d'accord avec Michel là-dessus, c'est-à-dire que la notion de souveraineté du peuple tu as ça dans la Révolution anglaise d'un bout à l'autre. Si tu lis les écrits, c'est toujours le peuple, et puis c'est très clair qu'il y a une affirmation du peuple comme source de la légitimité. Bon maintenant on peut dire que le concept qui est mis en place est différent dans la mesure où d'un côté c'est les droits de L'Englishman et de l'autre côté c'est le Citoyen comme notion universelle, mais je pense que la notion de Rights of Englishmen a déjà rebaptisé un contenu universel et a beaucoup plus à voir avec l'État national anglais moderne qui s'est constitué qu'avec l'époque féodale. Par exemple, chez Milton c'est très clair, on retrouve des formules semblables à celles des déclarations des droits universels : tous les hommes naissent libres et égaux en droit, etc. Il continue à parler des droits des Anglais, mais il y a une notion de citoyenneté universelle qui est impliquée dans ce concept de Rights of Englishmen, malgré la dénomination traditionnelle qu'on conserve, ça c'est indéniable à mon avis.

## Modernité et individualisme

*Gagné* : Daniel parle de la fondation du corps politique sur l'individu. Mais de quel droit sur l'individu, en quel honneur sur l'individu, comment ça sur l'individu? C'est sur l'individu par exemple en tant que capacité éthique en dernière instance, en tant que représentant universel, en tant qu'en lui il y a quelque chose d'universel de représenté. Bon à ce moment-là, c'est 1550 sous Elisabeth, la montée des puritains. Si tu veux que ce soit ça la modernité politique, la fondation sur l'individu de l'ordre politique, c'est ça que les puritains ont fait, entre 1556 et 1642, c'est exactement ça qu'ils revendiquent. Et puis d'un autre côté c'est faux de dire que la notion de citoyen émerge en 1776 et 87 aux États-Unis. Que les Anglais fassent des droits une question ethnique et qu'ils naturalisent la citoyenneté, et qu'au lieu de dire le citoyen ils disent the Englishman, d'accord. Mais tu ne peux pas dire que les Anglais n'ont pas d'idée moderne de citoyen.

Dans ton exposé, tu as dit que ce qui se passe entre 76 et 87, c'est une évolution rapide vers un constitutionnalisme au sens propre. On va découvrir une nouvelle fondation, et le Massachusetts est le premier à dire que le corps politique et l'autorité dans la société sont fondés sur le peuple. Mais l'exercice de l'autorité, l'exercice de la capacité législative et l'exercice de la capacité de dire lui on va le tuer, il n'adore pas le bon Dieu, ça aux États-Unis ça a toujours été fondé sur le peuple, ça a toujours été explicite, et puis les Américains n'ont pas inventé ça. Ce que tu saisis quand tu dis 76-87, c'est ceci. Il arrive que le même mois où Jefferson et Franklin se mettent à la rédaction de la Déclaration d'Indépendance, Thomas Paine, qui vient d'arriver d'Angleterre, rédige le Common Sense, et en vend 120 000 copies au mois de juillet. J'ai lu une analyse du Common Sense. L'auteur fait remarquer que d'un côté Paine dit : «le roi, c'est la brute totalitaire, c'est l'absolutisme, c'est de lui que viennent tous vos maux», et dénonce la formule de gouvernement qui est fondée sur la monarchie de droit divin en 1776 aux États-Unis. Et puis en même temps, Paine dit aux Américains, qui faisaient

pétition sur pétition au roi et qui se plaignaient des taxes au roi : «le roi, il est sans importance, c'est le Parlement votre problème, c'est lui qui mène tout en Angleterre, c'est lui qui a délibérément décidé de prendre le contrôle des colonies». D'un côté, il fait une critique de la monarchie absolue de droit divin, de l'autre côté, il dit que c'est le Parlement anglais qui mène tout depuis longtemps en Angleterre. Pourquoi Jefferson ne s'adresse-t-il pas au Parlement, mais s'adresse au roi? Parce qu'il reste effectivement, je te concéderais ça, cette petite affaire-là à culbuter, la personne du roi, comme garantie en dernière instance. Alors ça, qu'il y ait eu un événement symbolique dans ces environs-là, je suis d'accord avec toi, mais les Constitutions des États sont depuis toujours fondées sur le peuple, si c'est ça ton point.

*Clain* : J'ai le sentiment que la thèse de Daniel, telle qu'il l'a présentée, ne répond pas à l'exposé de Gilles, et en même temps l'intervention de Daniel souligne un point qui m'apparaît vrai et fondamental, à savoir que toutes les révolutions de la modernité sont, d'une manière ou d'une autre des révolutions qui vont aboutir à la libération de l'individu comme fondement politique. Mais au fond Gilles ne nie pas ça du tout. La seule chose qu'il dit, c'est que ça c'est déjà fait entre la période de la fondation et le moment de la révolution. Le moment de la révolution, c'est juste la cerise sur le sundae, mais virtuellement c'est déjà réalisé dans la Révolution anglaise, c'est réalisé dans la manière dont les différentes colonies anglaises d'Amérique du Nord se donnent des constitutions. Au fond, la révolution ne fait qu'achever un processus qui était effectivement ambigu, parce qu'il était lié à un problème religieux, mais c'est l'achèvement de ça.

*Freitag* : Le point de départ que tu as pris tout à l'heure, Daniel, il est correct, c'est-à-dire définir la modernité par un changement de la référence transcendante. Et puis par le passage d'une référence à un ordre extérieur, mais représenté sur terre par des ordres sociaux, et par un roi qui est le sommet de la pyramide sociale, à un système où la légitimité est ancrée fondamentalement, originellement sur l'individu. C'est effectivement la caractéristique de la modernité. Là-dessus, je suis d'accord avec toi. Alors, où est-ce qu'il y a dissension par rapport à ton interprétation de la Révolution américaine, dans laquelle tu vois la première expression pure et claire de cette révolution dans la référence transcendante qui caractérise essentiellement la modernité par rapport aux sociétés traditionnelles, ce qui te fait rejeter l'Angleterre encore dans les sociétés traditionnelles aux fins de la comparaison et aux fins de la définition de la spécificité américaine? Il faudrait démêler différentes choses. En Europe, on se trouve dans des situations où il y a une résistance de la structure sociale, et où les régimes effectifs jusqu'à la Révolution française, et dans une certaine mesure au-delà de la Révolution française, ne sont jamais que des accommodements entre le nouveau principe de légitimité et puis une reconnaissance de la puissance de fait des anciennes autorités sociales, qui ne peuvent plus détenir en leur nom propre la légitimité des gens. Dans ce sens-là, l'Amérique apparaît comme l'achèvement de la modernité, c'est-à-dire comme une situation dans laquelle le principe de la modernité peut s'établir d'une manière exclusive, tout simplement parce qu'il n'y a pas, à l'intérieur même de la société, les classes sociales porteuses du principe

adverse, du principe traditionnel, avec lesquelles il faut composer dans l'aménagement d'un régime politique concret. Il me semble que ça c'est assez évident. Donc on serait dans l'achèvement ou la perfection d'un processus de modernité dont tout le monde sait qu'il a commencé à la fin du Moyen Âge, qu'il a suivi des chemins divergents suivant les pays, des vitesses divergentes, etc.

Maintenant, alors, sur quoi est-ce qu'on s'oppose? Je pense qu'on s'oppose tout simplement, mais c'est fondamental, sur la question de la nature du politique. Et puis là je pense que le procès concret à travers lequel la transformation de légitimité est accomplie à l'intérieur d'une société est absolument déterminant. C'est en Angleterre que le procès concret s'est vécu comme affrontement de types de légitimité opposés, incompatibles. Une fois que le problème se pose en Amérique, il est déjà réglé sur le plan de la légitimité, les tenants de la tradition sont en Angleterre, si bien que tout ce qui reste attaché à la tradition est d'emblée extérieur à la société américaine. C'est-à-dire que dans sa pratique sociale, pas politique, mais sociale, la société américaine, dès avant l'Indépendance, dès avant la Constitution, met en oeuvre ce principe de l'autonomie des individus dans l'organisation des rapports sociaux. Mais du même coup, étant donné que c'est comme intégré au point de départ du développement de la société américaine, ce n'est pas un thème polémique, ce n'est pas un thème fortement idéologique, c'est un thème qui se confond avec la culture comme une donnée anthropologique évidente à tous. Et du même coup, la fondation de la société américaine c'est la reconnaissance de la société civile, il y a comme l'élimination du moment politique, c'est-à-dire que c'est une modernité qui naît comme société civile, et non pas comme société politique. On évacue le politique, parce que l'on reconnaît la souveraineté de la société civile, parce que l'individu est un individu non pas transcendantal, qui doit s'affirmer comme transcendantal pour renverser une structure transcendantale, mais tout simplement un individu qui, avec sa culture, est souverain de ses actes, de ses contrats, de ses rapports avec autrui, etc., et pour lequel le politique est l'aménagement rationnel, à la limite technique, des relations de la société civile. Et les Américains vont construire un politique instrumental relativement à la société civile, parce que le politique n'est plus le champ de la lutte de constitution de la société civile.

Et alors ça pose évidemment tout le problème de la nature essentielle du politique. C'est quoi qu'on entend par le politique dans la modernité? C'est peut-être là qu'il y a le problème. À partir de la révolution, il y a déclin du politique en Amérique. Il y a des aménagements de la société civile à travers le droit, à travers des procédures, à travers toutes sortes de choses, sous le couvert de la Constitution, mais il ne s'agit pas à proprement parler de l'organisation d'un champ politique, parce que l'objet du champ politique, c'est-à-dire créer les règles qui organisent la société, il est déjà réglé, il est déjà résolu dans la culture commune. Et alors on assiste à partir de ce moment-là au développement d'une société en dehors du politique, alors qu'en France, étant donné l'existence d'une référence de légitimation et d'une structure sociale traditionnelles, la constitution de cette même chose, de ce même renversement de la légitimité, doit investir

l'individu d'une manière abstraite et universelle d'une valeur transcendante, et que du même coup l'État lui-même se trouve érigé en position transcendante, en tant que fondé sur la volonté universaliste des individus, et non pas simplement en tant que reflet de l'organisation spontanée, rationnelle, de la société civile, intégrée déjà par une culture commune. En Amérique, la société n'est pas intégrée par le politique, elle est déjà intégrée. En France, il appartient au politique, à travers la révolution, de recréer l'unité de la société, qui reposait anciennement sur une structure d'ordres, que la révolution sociale, qui était déjà en grande partie accomplie de fait sous l'Ancien Régime, mais qui n'était pas accomplie sur le plan de la légitimité, vient mettre à terre. Et dans ce sens-là, c'est peut-être pour ça que ça touche très profondément à l'essence du politique, on a à la suite de la Révolution française, et puis en raccrochant l'idée d'Aristote de l'homme zoon politikon, magnifié le politique, comme si la grande dignité de l'homme c'était de vivre dans la politique, de produire par le détour du politique et de l'État la société, alors que le politique n'existe que comme mode de transition de la tradition à la modernité et est voué à décroître une fois que la modernité est accomplie. Comme forme d'analyse, je mettrais ça en parallèle avec l'analyse qu'on peut faire de la Raison. La Raison, elle a le même sort. Elle a du contenu tant qu'elle se heurte à la tradition. Une fois qu'elle est réalisée, elle n'a plus de contenu, elle est vide, elle devient purement pragmatique. Le politique c'est la même chose, une fois qu'il est réalisé, il est vide. Et c'est dans ce sens-là que l'Amérique inaugure la post-modernité comme mouvance, parce que d'emblée le politique n'a plus d'objet, la société est fondée en dehors de lui. Ce n'est pas une fondation de la société, tandis qu'en France c'est une refondation sur un principe inverse de la société. Donc il faut inverser la thèse d'Arendt, et puis il faut arrêter aussi de magnifier le politique comme tel.

*Dagenais* : L'enjeu il est précisément là, dans la façon dont tu définis le projet politique moderne. Et puis la façon dont tu le poses, ça m'apparaît clair, mais je ne suis pas du tout d'accord. Si on le pose comme tu le fais, le projet politique moderne a du sens seulement en réaction à la tradition. Et puis à mon avis il a plus de sens que ça. Les Révolutions française et américaine affirment la liberté comme valeur.

*Cossette* : Mais c'est ça la question qu'il faut que tu précises maintenant. Sans être la raison contre la tradition, qu'est-ce que ça veut dire la liberté? C'est là que ça s'épuise, c'est ça la thèse de Michel.

*Freitag* : Oui. En dehors d'un acte de libération, c'est quoi la liberté?

*Dagenais* : Je vais faire une analogie. Peut-être qu'il y en a qui vont dire que ce n'est pas sur le bon terrain, mais on peut faire la comparaison entre une relation père-fils, avec l'amour qui peut résulter de l'établissement d'un principe hiérarchique, et l'amitié, où les individus sont posés entre égaux. Ce n'est pas si déconnecté du politique que ça, parce que les Grecs parlaient par exemple de la philia comme d'un sentiment politique, et la philia désignait aussi l'amitié. Dans une relation fondée sur l'égalité, comme dans l'amitié,

est-ce qu'il y a plus de valeur que dans une relation fondée sur un principe d'autorité ou un principe de hiérarchie? Il y a un choix là-dedans. Et puis affirmer la liberté ou dire que les révolutions modernes affirment la liberté, c'est affirmer des valeurs propres à l'Occident.

Il y a autre chose qui me fatigue, c'est que dans le fond de toutes les interventions, il y a l'idée qu'il ne s'est rien passé aux États-Unis, dans le sens où c'était joué la Déclaration, la guerre d'Indépendance. Juste une statistique pour mettre un peu les esprits en place : il y a eu 100 000 émigrés, sur une population de 2,5 millions d'habitants, à l'époque à peu près de l'Indépendance. Les estimations des historiens américains varient entre 60 et 100 000. Dans la Révolution française, c'est 129 000. Il ne s'est pas rien passé là. Ça a l'air banal, de la façon dont vous parlez de l'achèvement de la modernité. Et puis là où ça a du sens, c'est si l'on distingue entre deux figures d'individu, entre ce qu'on pourrait appeler un individualisme éthique issu de la Réforme, et puis un individualisme politique issu des révolutions. Ça, aux États-Unis, ça a du sens. Le civisme politique plutôt que la lutte révolutionnaire comme mode de participation à la société politique, ça oppose la Révolution française et la Révolution américaine. Et puis ça c'est pas quelque chose qui s'est évanoui dans les années qui ont suivi la fondation américaine, c'est quelque chose qui est encore présent aujourd'hui.

*Freitag* : Je suis d'accord que la modernité soit caractérisée par cette libération de l'individu, et puis en termes disons culturels, en termes de valeurs, la valorisation de l'autonomie individuelle relativement à toute forme d'organisation sociale, de contrainte sociale, de hiérarchie sociale, etc., est une caractéristique essentielle de la modernité occidentale encore contemporaine. Maintenant, on ne peut pas détacher ce problème de celui auquel on pense quand on parle de révolution, c'est-à-dire du problème de la légitimation de l'ordre collectif de la société. Du reste, cette libération culturelle de l'individu était assez relative aux États-Unis, parce qu'elle apparaissait d'autant plus générale qu'il y avait une préintégration culturelle assez pesante. C'est à l'intérieur d'un consensus culturel assez contraignant, un peu totalitaire éventuellement, que les individus pouvaient se sentir libres, et donc ils se sentaient libres par rapport à une culture contradictoire, à la culture politique anglaise. Donc cette liberté, même à titre purement individuel, elle se teste à ces obstacles et elle a beaucoup de peine à s'éprouver immédiatement en soi-même. Et puis il me semble qu'au niveau où on parle, c'est-à-dire au niveau de la structure politique de l'État moderne, de la société moderne, cette liberté n'a de valeur qu'en autant qu'elle est le fondement transcendantal d'un ordre collectif à caractère politique. Et puis ça tu ne le vois pas aux États-Unis, parce qu'elle est immédiatement réalisée dans les rapports sociaux à travers une intégration culturelle. Alors la question est un peu de savoir de quel objet on parle. Est-ce qu'on parle de la structure de l'ensemble de la société, ou bien d'aspects de la culture moderne? En termes d'aspects de la culture moderne, on peut dire la grande révolution moderne, c'est la libération de l'individu, c'est une culture individualiste. Mais cette culture individualiste n'a de sens, ou disons n'est capable de fonder un ordre collectif qu'en autant qu'elle se

fait investir d'une valeur transcendante, et que par le biais de cette valeur transcendante elle peut fonder la légitimité d'un ordre politique. Mais lorsqu'elle est immédiatement renvoyée à elle-même, c'est-à-dire à la liberté d'autrui, elle ne peut trouver que des consensus culturels qui se négocient de place en place, et puis c'est bien ce dans quoi on est maintenant. Alors quand tu dis qu'il faut reconnaître que la Révolution américaine a inauguré quelque chose, je suis bien d'accord. Elle a inauguré quelque chose d'immense, mais ce n'est pas la modernité, c'est la post-modernité. Elle a inauguré la situation dans laquelle on se trouve, qui est une situation réelle, massive, importante, mais qu'il s'agit de qualifier théoriquement en tant que différente de celle de la modernité. C'est un peu ça l'enjeu de la discussion, il me semble. C'est-à-dire que cette liberté, en tant que liberté culturelle, rend précisément problématique l'existence de la société, et c'est ce à quoi on arrive deux siècles après, mais c'est au terme d'un mouvement qui est déjà inauguré par la manière dont est posée la légitimité de l'État aux États-Unis dès leur fondation officielle. On peut dire aussi que, ailleurs en Occident, en France ou ailleurs, c'est le même problème, mais repoussé d'un siècle à travers la constitution politique transcendante de l'État sur la base d'une universalisation formelle, rationaliste, de l'individu abstrait. Mais n'empêche que là on a un modèle de modernité politique, qui disparaît aux États-Unis. Alors on revient sur tout le problème du passage de la modernité à la post-modernité, passage continu, passage avec rupture, c'est évident que c'est les deux ensemble, mais il faut voir où s'amorce la logique de transformation, de renversement ou d'inversion de ce qui était la logique de la montée du politique, fondée sur l'individu transcendantal depuis le XIII-XIV<sup>e</sup> siècle jusqu'à la Révolution française et jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle en Europe.

*Majid D'Khissy* : Je voudrais revenir un peu sur les deux principes de l'égalité et de la liberté dont tu as parlé, Daniel. Je pense qu'il y a une ambiguïté qu'il faudrait souligner à propos de ces deux principes-là. Tu les présentes d'une certaine manière comme des valeurs transcendantes, universelles, qu'on ne peut pas remettre en question de par leur aspect évident ou naturel. Et en fin de compte, ça revient à un arbitraire qui mettrait ces principes au-delà des cultures. C'est-à-dire que c'est à partir de ces principes qu'on pourra critiquer tout autre arbitraire, perçu comme n'étant pas naturel, mais culturel, à caractère divin, ou quelque chose comme ça. Alors je voudrais remettre en question cette transcendantalisation. J'ai l'impression qu'il faudrait ramener ces valeurs dans le champ de la comparaison des légitimités, pour qu'il y ait possibilité d'une critique de ces principes, sinon ce seraient des principes flottants et à la limite qui ne voudraient rien dire. En ce sens, j'ai l'impression que tu fais une équivalence entre autorité et pouvoir, et d'un autre côté abus et domination. Et je pense que c'est critiquable, dans la mesure où l'on peut très bien imaginer ou bien concevoir une autorité légitime, dans le sens de la transmission d'un savoir par exemple, ou dans le sens de la transmission d'une expérience. Et à ce moment-là le rapport d'inégalité, entre parenthèses, ne serait pas synonyme d'un rapport de domination par la force. Je pense qu'il faudrait redéfinir ces principes d'égalité et de liberté pour leur redonner un sens dans la modernité, sinon ce sont des portes ouvertes sur tout et sur rien en fin de compte. Il faudrait les remettre dans le champ de la discussion sur la légitimité, et il faudrait en fin de compte les remettre dans le champ de la culture, sinon c'est une naturalisation qui fait qu'en fin de

compte ça n'a plus rien d'humain en réalité.

*Dagenais* : Je ne pense pas qu'on peut ramener à un seul plan unique, qui puisse permettre la comparaison, les deux types de relations que j'ai utilisées pour illustrer que la valorisation d'un rapport égalitaire est valorisable en elle-même, par opposition à la valorisation d'un principe autoritaire, qui n'est pas nécessairement dévalorisable, cependant. L'un ne ferme pas l'autre. J'ai utilisé l'exemple de l'amitié, mais ça me paraît être typique des rapports au sein d'un univers politique, simplement qu'on peut arriver à quelque chose de grand en se posant les uns par rapport aux autres comme des égaux, et puis régler les problèmes qui se posent à nous comme humains dans la liberté. Je trouve que la relation établit une valeur en elle-même. Et puis une société qui s'articule en fonction d'un principe hiérarchique, qu'est-ce qu'on valorise là-dedans au bout du compte, c'est peut-être quelque chose comme l'harmonie, l'harmonie d'une structure d'ensemble ou la beauté de la relation. Mais il y a un choix entre les deux que je ne pense pas qu'on puisse ramener à un même plan. Et puis il me semble que ça a prise sur l'histoire de l'Occident ça, la valorisation de la liberté, et que ce n'est pas simplement une coquille vide. Et la liberté ce n'est pas la légèreté de l'être, ce n'est pas l'indétermination totale.

*Cossette* : Il me semble que c'est là que se situe l'ambiguïté. Tu parles d'une relation disons égalitaire qui a une valeur en elle-même. Tantôt, le contraste que tu avais employé consistait à dire que d'un côté il y avait un individualisme éthique, dont dériveraient des formes protestantes en particulier, et que tu voulais opposer à un individualisme politique, où c'est vraiment la relation comme égalité qui a une valeur en elle-même. Mais le problème justement à mon avis, c'est que le seul contenu de ce que tu appelles l'individualisme politique, c'est l'individualisme éthique sur lequel il se fonde, c'est-à-dire les restes de tradition, les restes de valeurs culturelles que tu avais encore. Mais à partir du moment où ta seule référence c'est cette forme justement individualiste, comme pure relation d'égalité, il ne te reste plus rien. Et effectivement je trouve que l'idée de beauté que tu as employée est intéressante, parce qu'il reste comme deux solutions : soit de la remplir techniquement, soit d'en faire une espèce d'affirmation esthétique, mais là à ce moment-là qui n'a pas de valeur expressive. Le problème c'est : qu'est-ce qui se passe quand deux amis établissent une relation d'égalité? C'est pas juste de dire qu'on est égaux, mais qu'est-ce que c'est qui passe dans la relation? Si tu n'as pas un individualisme éthique et puis un individualisme politique, il ne reste rien.

Je trouve intéressant à ce propos le contraste qu'on trouve par exemple chez Tocqueville entre la compréhension de la Révolution américaine et puis celle de la Révolution française. Dans les deux cas, c'est la montée de l'individualisme, et puis c'est intéressant par rapport à ce qu'on a dit, parce qu'il y a une espèce de renversement. C'est-à-dire qu'à partir du moment où tu es dans une situation d'individualisme, de liberté, tu as deux choix : ou tu te fondes sur des traditions partagées, et à ce moment-là ça donne l'Amérique, selon la lecture de Tocqueville, ou tu ne te fondes plus sur rien, c'est-à-dire qu'on met de côté la religion, parce que les traditions partagées pour lui c'est la religion, et puis là il ne te reste rien, et la seule façon de recomposer un tissu social c'est la Terreur. Bon il y aurait une autre possibilité qu'il aurait pu identifier en Amérique,



## Catholicisme et protestantisme (suite)

*Clain* : Au fond, le protestantisme, virtuellement, c'est l'une des voies par lesquelles peut se réaliser la révolution. Hegel disait déjà, dans toute la modernité, le protestantisme c'est la véritable révolution. Il avait des raisons de le dire, il était protestant, mais ce qu'il disait allait plus loin que ça. Aussi bien la Révolution française que la révolution protestante aboutissent à la libération de l'individu comme fondement du politique, mais par deux voies différentes. Dans le protestantisme, ce processus de libération se fait d'une manière naturelle et immanente, parce que c'est la théologie protestante qui en elle-même contient cette idée-là. Et puis l'autre voie, c'est la voie des pays catholiques, où la libération de l'individu comme fondement du système politique va passer par la prise du pouvoir d'État, par la transformation radicale du système du pouvoir, parce qu'il n'y a pas de contestation d'ordre religieux, mais parce qu'en même temps l'Église concède une autonomie au pouvoir politique. Le protestantisme, finalement, révolutionne concrètement l'ordre social en fondant l'individu, de manière naturelle, comme principe du système politique. Dans les pays catholiques, la libération de l'individu passe par l'État, et la fondation d'un nouveau système politique a vraiment lieu dans la Révolution française et pas dans la Révolution américaine. C'est-à-dire que je crois qu'il faut inverser complètement la thèse d'Arendt. Il me semble que la véritable fondation elle est là, et pas du tout dans la Révolution américaine, parce que la Révolution américaine, si on prend la Révolution américaine au sens strict, 1763 jusqu'à 1787, elle est déjà jouée, dès le départ, dans le calvinisme, dans le puritanisme plus exactement, dans le protestantisme de type congrégationniste.

*Freitag* : Moi il me semble que tu as raison profondément. Je voudrais juste préciser que le protestantisme met en rapport directement l'individu avec Dieu. Au point de vue de la légitimité, l'individu est solitaire, il est autosuffisant dès l'origine du protestantisme, même s'il y a des accommodements avec les pouvoirs. Tandis que dans le catholicisme, l'individu n'est chrétien que comme membre de l'Église, et l'Église garantit le pouvoir d'une structure sociale concrète, d'une hiérarchie concrète. Ce qui fait que la montée de l'individualisme en pays catholique doit passer par le renversement de l'État, tandis que dans les pays protestants elle passe directement par une occupation de l'espace de l'État. Parce qu'il y a cette alternative fondamentale que dès l'origine du protestantisme, l'individu est mis en rapport direct avec Dieu sans passer par la médiation de l'Église, alors ça c'est la médiation en montant, alors que dans le catholicisme la médiation se fait en descendant, c'est le système politique, la société d'ordres voulue par Dieu, le roi au sommet, garanti par l'Église. Ce qui fait que là l'individualisme ne peut pas se traduire culturellement, directement sur le plan de l'organisation collective, il doit passer par le détour d'une transformation de la légitimité de l'État et de la structure même de l'État.

*Clain* : La seule chose que je rajouterais, c'est que dans la Révolution française, le premier moment est aussi, en même temps qu'il est renversement du système politique, séparation de l'Église et de l'État. Et ce n'est pas un hasard que ce problème-là se pose,

et qu'il ne se pose pas aux États-Unis. Le problème ne se pose pas parce que d'emblée le protestantisme a un caractère révolutionnaire, et puis ça a peut-être été la première révolution culturelle de la modernité. Hegel, ce n'est pas juste une référence qu'il fait en passant, parce qu'il compare lui aussi la Révolution française et puis la révolution protestante, c'est ça son problème dans son analyse de l'histoire, et puis il l'analyse exactement dans ces termes-là, il dit c'est la première révolution, c'était une transformation religieuse qui était une révolution culturelle, je résumerais son analyse comme ça, parce que c'était effectivement court-circuiter le procès de transformation politique et d'institution de la liberté individuelle par le pouvoir politique lui-même légitimé sur l'individu mais en tant que sujet politique. Alors qu'aux États-Unis, effectivement il y a une naturalisation de l'individu qui court-circuite complètement toute transformation par le politique, parce que la révolution protestante s'est déroulée plut tôt dans l'histoire et a court-circuité ce processus-là d'une certaine manière. Elle a donné la liberté individuelle, l'autonomie de l'individu, comme un élément culturel évident, et puis pour les Américains il n'y a rien de plus naturel. Quand ils revendiquent les droits des Englishmen, ils n'ont aucun mal après ça à l'universaliser, d'autant plus que c'est un élément naturel. En France, parce que l'Église catholique légitimait le système de domination politique traditionnel, le processus va consister dans un premier temps à séparer l'Église de l'État, et dans un deuxième temps à renverser le système politique et à le fonder sur de nouveaux principes, qui permettent de garantir, par le biais d'une constitution politique, la liberté individuelle et l'autonomie individuelle.

*Mascotto* : Je suis d'accord avec ce qui a été dit concernant les droits de l'individu à partir des communes et de la Magna Carta et tout le reste. Et donc il y a une sorte de consécration de la Révolution américaine sur ce fait. Mais il me semble que la dialectique en Europe elle passe entre l'État et l'individu et pas entre les catholiques et les protestants. On a tenté en France de recomposer la société par le politique par l'intermédiaire de l'État ou la fiction que le politique pouvait créer une société de toutes pièces. Ça a donné la Terreur, et on retrouve ça dans la Révolution russe, dans toute révolution sanglante. Le politique, c'est sa fiction que de recréer une société de toutes pièces, et par là-même, par le biais des droits des individus, de créer une société. Conséquemment, la France, dans un certain sens aussi elle clôt la modernité, parce qu'on ne peut pas créer le politique de toutes pièces. Il y a une logique de dépolitisation de l'Occident à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, une neutralisation, c'est la thèse de Carl Schmitt. Et l'échec et la réaction thermidorienne et tout ce qui s'est passé par la suite en France, c'est l'incapacité de créer le politique à partir de l'État. Si vous voulez, la modernité s'achève et avec la Révolution française par son échec, et avec la Révolution américaine par son succès. En Amérique s'affirme la primauté de l'individu sur l'État, sur le politique, comme instance séparée de l'État. En France, il y a eu une victoire de l'État sur la société, qui s'est traduite à la Pirrhos par la suite par une recomposition inverse, une victoire de la société sur l'État. Le résultat, c'est que la Révolution américaine a accouché de la Cour Suprême, comme expression de la victoire dans un premier temps des individus, alors que la France s'est fait bouffer par la société par la suite, comme en Amérique; mais comme

l'État avait gagné une première victoire, la conséquence a été l'État administratif français. L'administration, la bureaucratie française etc., c'est l'accomplissement de la Révolution française, sanctionnant tout le processus européen de montée de l'État. Aux États-Unis, l'accouchement, c'est la Cour Suprême. Mais il y a dialectique de l'État et de l'individu, qui est manquée par une fausse antithèse entre la Révolution française et la Révolution américaine.

*Clain* : Tu as raison dans un sens quand tu dis que la montée de l'État et celle de l'individu vont ensemble. Ça, c'est une thèse classique de la sociologie, Durkheim, Hegel, Marx même qui le reconnaît à certains moments dans La question juive. Mais sauf je dirais dans les révolutions protestantes, à part la Révolution anglaise qui est justement peut-être l'élément essentiel à comparer, parce que dans la Révolution hollandaise ou dans la Révolution américaine le principe est acquis d'une autonomie individuelle, d'une liberté individuelle qui passe directement dans la culture sans faire un détour par le politique. Ce qui fait aussi qu'il y a un court-circuitage qui fait que la modernité s'achève vite, et puis qu'on rentre dans autre chose qui est la post-modernité, tout de suite, parce que le politique prend une valeur instrumentale tout de suite vis-à-vis des relations individuelles, des rapports individuels. Je ne voulais pas faire non plus de l'opposition catholique-protestant l'explication de la différence. Il y a bien entendu cette autre explication qui est fondamentale et puis qui est classique, je renvoie aux écrits de Marx et Engels sur les États-Unis, qui disent bon l'absence de tradition, ce qu'ils appellent l'absence de couche dirigeante, de classe dominante traditionnelle en Amérique, et puis la bourgeoisie qui a le champ libre pour tout de suite exister sur un plan naturel. C'est une thèse classique, qu'on ne fait que retraduire quand on dit qu'il n'y avait pas d'opposition de la tradition et de la modernité. C'est effectivement vrai, c'est ce qui fait la différence entre les deux révolutions, ce n'est pas seulement le problème catholiques-protestants. Mais il me semble qu'on peut faire l'hypothèse, si on veut rattacher ça de manière plus générale aux transitions dans la modernité, qu'effectivement le protestantisme a été peut-être la première révolution de la modernité, parce qu'historiquement c'est vraiment la première. Il y a eu le protestantisme comme révolution culturelle. Et puis cette révolution culturelle a eu pour effet de rendre maudiquement plus court le chemin de la modernité aux États-Unis. Ça ne veut pas dire non plus que c'est rien la Révolution américaine, parce qu'il va rester quand même le problème de la capacité des États-Unis à exister comme États-Unis face à l'Angleterre, à être capables de se libérer de la contrainte anglaise, mais c'est déjà donné virtuellement dans leur perception du monde, c'est déjà virtuellement dans le principe protestant de l'autonomie, à la fois individuelle et nationale.

Maintenant, c'est sûr, si on repense à la Révolution anglaise, qu'il y a eu une lutte politique dans la Révolution anglaise, c'est indéniable. Mais l'expression politique du conflit, l'expression politique dans la Révolution anglaise, ça se passe entre deux fractions du protestantisme : d'une part, on a l'anglicanisme, qui a récupéré dans la structure traditionnelle la révolution culturelle protestante, pour accroître le pouvoir absolu du prince; d'autre part, un siècle après, on a la révolution des puritains, qui se divisent eux-

mêmes en plusieurs groupes, on a vu ça dans l'exposé de Jean-Luc. Les puritains rentrent en lutte contre d'autres protestants, les anglicans, parce qu'ils ont finalement trahi la cause protestante, la révolution culturelle protestante. Ils ont réussi à remettre en place une structure traditionnelle. Et donc il y a la Révolution anglaise qui elle a un caractère politique, plus que ça, guerre civile terrible etc., bon. Donc il y a bien eu, dans la Révolution anglaise, un mécanisme proprement politique et un débat proprement politique. Mais une fois qu'elle est résolue, une fois qu'on arrive au compromis de 1689, une fois qu'en plus de ça les protestants vont être obligés de vivre avec une multitude de sectes -pendant la révolution on en avait un peu moins de trente, on arrive au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle-, il y a 300 sectes protestantes en Angleterre, et puis à peu près autant aux États-Unis-, on est dans une situation où effectivement la généralisation de l'idée de droits de l'homme est inévitable, est naturelle, pour reprendre l'expression que j'avais tout à l'heure. C'est ce que nous a montré Gilles : la constitution des États-Unis est déjà donnée à chacune des colonies qui se donnent une constitution, et puis les dernières en date en particulier. Tu disais que le Rhode Island c'était celle qui s'était donné une constitution le plus tardivement, en voulant se débarrasser des sectes, mais en même temps c'est elle qui va être la plus révolutionnaire au moment de la révolution proprement dite, aussi bien sur le plan militaire de la lutte armée que sur le plan des idées politiques. C'est la première qui va accepter l'État fédéral, et en plus de ça c'est là aussi que la révolution va aller le plus loin sur le plan social et politique, c'est là qu'il va y avoir la première émergence d'un mouvement ouvrier, c'est à Philadelphie, c'est là que vraiment l'Amérique est la plus progressiste au sens classique du terme.

*Bonny* : Je voudrais aller dans le sens de l'intervention d'Olivier quand il dit que finalement ce n'était pas étonnant qu'il y ait eu une orientation vers l'universalisation, vers l'individualisme universaliste, à partir du moment où il y avait une prolifération des sectes protestantes. Je voudrais généraliser cette remarque, parce qu'au fond c'est exactement la même raison qui a fait qu'on est passé d'une légitimation du pouvoir politique par exemple par la théorie de l'Imperium ou la théorie de la monarchie de droit divin à une légitimation par la théorie du droit naturel. Les premières théories du droit naturel ont émergé face à la situation des guerres de religion, lorsqu'il est devenu impossible de légitimer la domination sur les bases traditionnelles. Elles sont nées d'abord dans les dénominations confessionnelles qui étaient minoritaires, dans la mesure où elles ne pouvaient pas se légitimer au nom du droit divin. Dans un premier temps, au début de la Réforme disons, c'est sûr que la religion réformée va tout à fait dans le sens de l'absolutisme, puisqu'il y a une certaine homogénéité confessionnelle. Mais dès que cette homogénéité cesse, la théorie initiale qui disait qu'il n'était pas question d'une résistance active contre le pouvoir royal n'est plus tenable, dans la mesure où le roi devient à intervalles réguliers le défenseur d'une autre religion, de l'autre religion, que ce soit du point de vue de la Contre-réforme ou de la Réforme, ça n'a pas d'importance. Et dans cette mesure-là on va s'orienter progressivement vers la théorie du droit naturel. On va partir d'un état de nature où tous les individus sont à égalité, et puis on va construire la société à partir de là. Alors au départ encore une fois avec l'état de nature on peut très

bien légitimer l'absolutisme, c'est ce qu'on trouve chez Grotius ou chez Hobbes. Mais d'une certaine manière, dans la logique interne de l'idée d'état de nature, il y a une contradiction à légitimer à partir de là la monarchie absolue, dans la mesure où, si l'on pose originellement la souveraineté du peuple, il est assez absurde de penser que le peuple originellement souverain aurait ensuite donné tous ses droits au roi. C'était encore possible de le penser au Moyen Âge, il y avait exactement cette théorie, de la souveraineté originelle du peuple, qui avait concédé celle-ci au roi. C'était possible parce qu'il y avait derrière ça toute l'idéologie religieuse, l'idée que finalement le pouvoir venait en dernière instance de Dieu. Donc il venait de Dieu par l'intermédiaire du peuple, mais dans la mesure où il venait en dernière instance de Dieu il était très possible de légitimer une hiérarchie sociale. À partir du moment où la dernière instance ce n'est plus Dieu, mais le peuple, parce que l'on ne peut plus légitimer autrement la théorie politique face au conflit religieux, il devient absurde de penser que le peuple aurait pu perdre totalement son pouvoir originel. Et puis ça on le retrouve chez beaucoup de théoriciens aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, qui disent c'est complètement absurde de penser que la souveraineté originelle aurait pu être complètement aliénée. Et donc on peut dire qu'à partir du moment où l'état de nature est instauré, on va d'une certaine manière par une logique interne graduellement vers une libéralisation.

Pour faire face au problème des guerres de religion en Hollande, on va avoir un autre développement que l'état de nature, ça va être le néo-stoïcisme, qui va se développer exactement pour les mêmes raisons, dépasser les problèmes confessionnels, et qui va être très prégnant surtout au niveau de l'administration de l'État. Pour réussir à uniformiser l'administration de l'État, et pour avoir une administration solide, on va mettre en avant la théorie du néo-stoïcisme, qui permet de faire référence à un Dieu de plus en plus éthéré, qui tend de plus en plus vers la raison, et à partir de cette référence-là il devient possible de légitimer le travail des fonctionnaires et de l'administration. Ainsi, face à l'impossibilité de fait de maintenir une uniformité confessionnelle, on va s'orienter vers les théories modernes, soit le néo-stoïcisme, soit le droit naturel. Et à partir du moment où on s'oriente vers ça, on s'oriente peu à peu aussi vers la libéralisation, parce que le néo-stoïcisme c'est exactement la même chose, au départ il défend l'absolutisme, et puis peu à peu on en arrive là aussi à constater l'absurdité de défendre l'absolutisme à partir d'une telle théorie.

On va vers la libéralisation pour une autre raison, c'est que le pouvoir absolutiste qui s'est construit est basé sur une réorganisation dans un sens moderne de la société avec le maintien de la structure traditionnelle. Mais celle-ci ne se manifeste plus que par la présence du roi au sommet. Parce que d'un autre côté toute la hiérarchie traditionnelle s'est effritée, dans le sens où la montée de l'absolutisme va de pair avec une égalisation de tous les sujets du royaume. De plus en plus on constate que les théoriciens de l'absolutisme disent finalement que tous les sujets du royaume sont à égalité face au roi. Il y a donc un aplatissement de la hiérarchie sociale dans la société, qui fait que le roi finalement, en tant qu'il reste encore le souverain ultime, s'est coupé complètement des

racines sociales qui pouvaient légitimer son pouvoir, si bien que finalement, encore une fois par une certaine logique interne, le roi se retrouve sur le vide, n'a plus aucune base de légitimation, parce que finalement son pouvoir est de type moderne.

## La Révolution russe

*L'exposé sur la Révolution russe a été fait par Jacques Mascotto, qui s'est efforcé de présenter la Révolution russe à la lumière de la perestroïka. Le débat a lui aussi visé en partie à éclairer la Révolution russe à la lumière des événements contemporains: Il a d'autre part porté plus directement sur ces derniers et sur la possibilité qu'ils offrent de penser les problèmes mondiaux contemporains, suite à la fin de la division du monde en deux blocs. On entrevoit ainsi ce que pourrait être une postmodernité qui, au lieu de verser dans le pragmatisme et l'abandon à la technique, reprendrait à nouveau compte les problèmes de légitimation, à la lumière des acquis, mais aussi des lacunes, de la modernité.*

### Réinterpréter la Révolution russe à la lumière de la perestroïka

*Clain* : Il y a nécessité d'une réinterprétation rétrospective de ce qu'a été la Révolution russe à la lumière d'aujourd'hui. Pour aller dans cette direction là d'un retour sur la Révolution russe, il me semble qu'il y a une évidence massive, c'est qu'au fond ce à quoi on assiste, c'est à une remise en question systématique, et puis définitive à mon avis, du léninisme, de ce qu'a été le léninisme, et de l'autocratie stalinien qui l'a prolongé d'une certaine manière.

Il faudrait un jour tirer au clair ce passage, comment ça s'est fait. On a l'idée d'un monopole du parti, qui conserve le pouvoir au nom de la science de la transformation de la société qui devient le marxisme-léninisme, et puis cela dégénère avec une extrême facilité. Pas juste en Russie d'ailleurs, parce que le cas de la Roumanie c'est peut-être un excellent exemple, mais on pourrait prendre la Corée du Nord, d'autres exemples. Cela dégénère vers un régime de despotisme oriental autocratique. C'est l'ensemble de cette totalité-là, le léninisme et le stalinisme, qui au fond, après 70 ans, pètent. Tout d'un coup, il y a une prise de conscience, non seulement dans les pays communistes de l'Est, mais aussi en Europe de l'Ouest, en Italie notamment, de ce que si on retourne au terme de social-démocratie d'avant la création de la III<sup>e</sup> Internationale, ça a une signification fondamentale.

Revenir sur la Révolution russe et la réinterpréter à la lumière de la perestroïka, au fond c'est se poser la question : c'était quoi le léninisme, et puis ça a été quoi l'autocratie que le léninisme disons a rendu possible?

*Mascotto* : La Révolution russe a été un acte profondément anarchiste, profondément spontané, il se passait des choses tous les jours entre février et octobre comme il s'en passe aujourd'hui, le parti de Lénine n'a rien contrôlé jusqu'à la dernière minute, ça a pris le génie politique de Lénine de dire : «il nous faut la terre, arrêtez la guerre», pour pouvoir faire une politique, parce que la terre pour les paysans c'est le mir, l'appartenance à la communauté, et puis la guerre c'est ce qui a été la cause fondamentale de la

Révolution russe. Et conséquemment, il a réussi avec cette idée-là, de la terre et de la guerre, et c'est ça qui a en quelque sorte ralenti ce mouvement de foule spontané de la révolution, incontrôlable par aucun parti. Lénine, son génie, c'est qu'il avait compris que dans ce déferlement, depuis 1905, guerre avec le Japon, que quiconque avait un programme était baisé. Il avait compris que les masses allaient plus vite que tous les programmes, et qu'en conséquence il fallait toujours voir le nerf de la situation, et qu'il avait juste besoin d'un grand mot d'ordre, «arrêtons la guerre, et donnons la terre». Après, le léninisme dans ses prodromes avant-coureurs du stalinisme, si je peux m'exprimer ainsi, c'est une idéologisation a posteriori des programmes des autres comme étant la quintessence même du communisme. C'est-à-dire qu'il a piqué le programme agraire par la suite dans les faits aux socialistes révolutionnaires, il a piqué les théories des nationalités aux mencheviks, il a piqué des théories à l'opposition ouvrière, notamment sur la culture, etc., et ensuite il les a présentées comme étant l'expression même du communisme, mais a posteriori. Et c'est cette justification a posteriori de tout ce qu'il fait en prenant les programmes des autres qui a été un des éléments fondamentaux de la dégénérescence de cette révolution.

*Clain* : Il y a plusieurs choses avec lesquelles je suis très d'accord. Par exemple, que le léninisme, fondamentalement, sur le plan théorique, c'est un extraordinaire opportunisme. Lénine, c'est un génie politique, un grand stratège, un peu comme Napoléon au fond, avec une grande capacité d'intégrer les thèses des autres. Au fond, Lénine, et Staline va faire la même chose plus tard, ne fait que systématiquement récupérer les thèses des autres, tout en leur donnant finalement une signification différente. Si on lit l'analyse que fait Louis Gruel de l'histoire des positions de Lénine face aux grands problèmes qui agitent la fin de la II<sup>e</sup> Internationale, la question de la reproduction du capitalisme, la question de l'impérialisme, on s'aperçoit que Lénine par exemple va défendre en 1897 les thèses des marxistes révisionnistes pour mieux attaquer les narovniks (populistes), pour montrer la nécessité de la transition par le capitalisme en Russie. Jusqu'en 1905, c'est le fond de son opposition avec Trotski. Trotski a une position radicale, il dit on n'a pas besoin du développement du capitalisme, on va passer directement à une société socialiste. Puis, en 1905, Lénine adopte la vision de Trotski, qu'il réinterprète à l'intérieur de sa propre doctrine.

La perestroïka, ça doit nous amener à réinterpréter ce qu'a été le léninisme, à réinterpréter au fond aussi les conditions dans lesquelles s'est développée cette révolution. Marcuse, déjà, dans Le marxisme soviétique, faisait remarquer qu'au fond le léninisme c'est déjà une profonde déviation par rapport au marxisme disons des années 1880. D'abord parce que le problème du développement d'une société socialiste en Russie, dans une société composée à 90% de moujiks illettrés, ne s'est jamais posé pour Marx. La première déviation fondamentale du léninisme se situe ici. Au fond, pour l'ensemble des intellectuels russes, le débat qu'il y avait entre 1895 et 1905 portait sur la question de la possibilité de créer une société socialiste alors qu'il n'y a pas encore de véritable capitalisme, ou un capitalisme qui a été développé juste par en haut par le tsar, par



l'intermédiaire des prêts bancaires français.

Le deuxième point où Lénine est un hérétique, c'est la théorie du maillon faible. Et là Lénine et Trotski sont d'accord, et puis ça c'est leur expérience de la guerre. La Révolution russe, on ne peut pas l'imaginer sans la Première guerre mondiale. J'irai même plus loin, je dirai le communisme, c'est-à-dire le retour à la notion de communisme d'avant 1848, on ne peut pas l'imaginer sans la Première guerre mondiale, vu l'évolution du marxisme et du mouvement ouvrier à partir des années 1880 en Europe occidentale. Est-ce que Lénine, et le communisme du XX<sup>e</sup> siècle, n'ont pas été rendus possibles par la terrible crise qu'a été la Première guerre mondiale, l'échec aussi de la social-démocratie en Europe occidentale? Avec la distance, on a perdu l'habitude de sentir à quel point la Première guerre mondiale a été un moment de rupture dans toutes les sociétés européennes. Et puis en particulier, la théorie du maillon faible, à ce moment-là, ça avait du sens, parce qu'effectivement le tsarisme s'est effondré avec la Première guerre mondiale. Il avait déjà pris un gros coup avec la guerre russo-japonaise de 1905. Au fond, les deux révolutions russes sont concomitantes de deux guerres extrêmement modernes, extrêmement intenses.

Le troisième point où Lénine est un hérétique, que Marcuse ne mentionne pas, mais qui m'apparaît comme quelque chose qui est aussi hérétique finalement par rapport à Marx, c'est la théorie du parti unique, la théorie de l'alliance entre la paysannerie et la classe ouvrière. Dix ans après, celle-ci va se révéler être non pas une alliance, mais un problème énorme face auquel on va se retrouver, d'une manière dramatique. Ce sont les années 30 en Russie, où le problème fondamental des intérêts des paysans d'un côté et des intérêts des ouvriers de l'autre est posé, sur lequel le parti se divise et se purge. C'est à partir de là qu'on envoie des millions d'hommes dans les camps de concentration, etc., sur ce problème-là que va rencontrer la Russie pour réaliser son accumulation primitive.

Et puis on pourrait remarquer que Staline, c'est celui qui va appliquer les thèses de Trotski d'une manière systématique, y compris sur le problème de la réforme agraire, qui est le plus grand problème que la Russie va affronter à partir de 1927. Alors que Boukharine à droite disait faisons attention à notre classe paysanne, allons-y doucement, on ne peut pas causer de manière simpliste un conflit fondamental entre les intérêts des ouvriers des villes et les intérêts des paysans, Staline va effectivement appliquer systématiquement la politique de Trotski dans le problème de la collectivisation des terres.

Au fond, on se trouve face au même conflit qu'en Angleterre en 1820, quand Ricardo nous explique qu'il y a un conflit fondamental entre les propriétaires fonciers et la classe des bourgeois. Mais ce conflit-là, que le capitalisme anglais a vécu, mais sur le mode d'un conflit politique dans un parlement, il s'est posé en Russie comme un conflit politique à l'intérieur du parti au pouvoir. C'est pour ça qu'il y avait trois tendances, Staline au centre, Trotski à gauche qui disait il faut taper sur les paysans, soyons impitoyables, on doit s'appuyer uniquement sur la classe ouvrière, et Boukharine à droite,

qui est celui qui est le plus conscient au fond de l'importance de la paysannerie russe, qui dit qu'une fois qu'on avait donné la terre aux paysans, parce que c'était le programme de Lénine en 1917, on ne pouvait pas revenir en arrière et la reprendre. Et c'est pourtant ce que va faire Staline, et puis c'est ça je dirais qui va créer peut-être le plus grand drame du stalinisme, cette lutte farouche de l'État soviétique qui assume, à travers le monopole du pouvoir du parti et le développement de l'autocratie, une contradiction que les sociétés occidentales industrialisées ont vécue mais sur un mode beaucoup plus lent, beaucoup moins heurté.

Alors il me semble qu'il faudrait revenir sur ces trois thèses du léninisme et puis essayer de comprendre d'un côté comment elles ont été rendues possibles par les circonstances, remarquer aussi à quel point elles n'ont finalement jamais été coulées dans le béton chez Lénine, parce que le léninisme ça se réduit à une stratégie plutôt qu'à une doctrine et à une théorie, il me semble qu'il faudrait revenir sur ça à partir de la perestroïka.

## La dégénérescence de la révolution

*Mascotto* : On ne peut pas parler de la Révolution russe si on n'explique pas la dégénérescence, comment la prise du pouvoir par Staline a été rendue possible. D'abord, il faut dire que Lénine a commencé à liquider l'opposition à l'intérieur du parti. La date fatidique, c'est le X<sup>e</sup> Congrès, qui se tient au début de 1919. Le Congrès passe alors une loi interdisant les fractions dans le parti. À partir de là, c'est fini, on ne peut plus nier quoi que ce soit qui vient du Comité central. Là-dessus, Trotski était d'accord avec Lénine. C'est pour ça que Trotski n'a jamais pu avoir d'activités factieuses dans le parti. Il ne pouvait pas attaquer Staline, au nom de l'impossibilité des factions.

Autre facteur fondamental, c'est la révolte de Cronstadt en 1921. Trotski, lorsqu'il va lutter contre Staline plus tard, se fera rappeler par Staline lui-même, devant tout le Comité central, qu'il est le boucher des ouvriers de Cronstadt. Autre facteur, c'est la capacité extraordinaire que Staline a récupérée de tous les votes et résolutions des Comités centraux entre 1922 et 1924. Il concentre les pouvoirs. Il fait une politique droitiste, en s'appuyant sur Boukharine pour éliminer Trotski (acheter à plus haut prix aux paysans, ne pas faire une industrialisation forcée trop vite, etc.). Après quoi il vire à gauche pour liquider la droite. C'est là que commence la grande purge à l'intérieur du parti, et bon an mal an on arrive en 33-36 où la bureaucratie se stabilise en termes stalinien. Autre facteur, c'est l'écrasement de la révolution allemande en 1923-24, l'encerclement capitaliste de fait.

*Clain* : La monopolisation du pouvoir d'État par le parti, on la retrouve dans les périodes de dictature révolutionnaire. Durant la Révolution française aussi il y a eu ce phénomène. Au moment où les Jacobins prennent le pouvoir, la légitimité c'est la guerre avec

l'étranger, sauver la révolution, etc. Le même discours va être tenu au fond en Russie, le parti va se substituer aux soviets, se substituer à la Constituante, à partir de 1918, et puis une fois que le Parti a pris le pouvoir c'est bien évident qu'il se divise en factions, on est dans une période où il n'y a pas de légitimité, où il n'y a aucune instance qui a une autorité véritable. Les contradictions réelles auxquelles la révolution a à faire face font qu'effectivement il y a une division interne du pouvoir au sommet, entre Boukharine, Staline et Trotski. Là on a le même processus un peu qu'à l'intérieur de la Montagne, avec Danton, Robespierre et Hébert. Sauf qu'en France il y a Thermidor en 1794, et pas en Russie. Ce qui fait que dès 1924 au fond, 1924-27, le système est définitif d'une certaine manière, il ne sera plus vraiment remis en question de l'intérieur, et à partir de là on a une dérive naturelle je pourrais dire vers l'autocratie, surtout si on pense à la tradition autocratique qu'il y avait en Russie, on a une dérive naturelle dans le style despotisme oriental, dans le style impérial. C'est cette dérive-là je crois qui est fondamentalement remise en question aussi par le système actuel. Parce que finalement avec la perestroïka c'est pas tant peut-être le fait qu'il y ait un parti ou plusieurs partis. Je crois que surtout ce qui est remis en question c'est l'idée de la confusion entre le parti et l'État. Parce que Gorbatchev, sans remettre en question l'idée de l'unicité du parti, il a séparé l'État et le parti, c'est le premier geste qu'il a posé. J'interprète ça comme un geste anti-léniniste. Et puis la seule légitimité du système finalement, la seule légitimité de cette monopolisation, c'étaient les finalités de la révolution. Le jour où visiblement l'Occident n'est pas en train de s'en aller vers la révolution, eh bien le système ça lâche.

## **La fin de la politique d'empire et ses implications**

*Mascotto* : L'Union soviétique, c'était un empire, et cet empire avait des contradictions nationales, économiques, militaires, et géopolitiques. Mais en même temps, il avait conservé des choses. Il avait conservé la mémoire de la révolution et une sorte de potentialité de la culture. S'il avait étouffé les oppositions politiques, il n'aurait pas étouffé le besoin de culture.

Gorbatchev a lancé quelque chose d'extraordinaire, soit la fin d'une politique d'empire. Du coup, on retourne au sens premier du terme d'empire, à une présence dans le monde qui ne se formule plus en termes de politique d'empire. Gorbatchev ouvre une brèche pour la territorialisation des cultures, il met fin à une politique d'empire, tout comme les USA maintenant ne peuvent pas non plus poursuivre une politique d'empire comme ils l'ont toujours fait, à partir du plan Marshall, etc. Et la fin d'une politique d'empire, c'est une redéfinition de la politique, qui a pour théâtre pour l'instant l'Europe. On assiste en particulier à l'expression de l'idée de territorialité, qui a disparu dans l'abstraction des échanges formels et des procédures du marché. Et en ce sens, l'empire (au sens premier), il est contre le marché.

La disparition de la politique d'empire, c'est un retour à une tradition

communautaire, à une présence de la terre. Gorbatchev sait très bien que la tradition impériale de la Russie fait qu'il peut risquer une sorte de revival de la révolution sans risquer la pénétration du marché, comme le pensent les banquiers de l'Europe. Il montre que le marché ne peut pas se substituer à une politique d'empire. Il ne peut y avoir d'autre substitution à une politique d'empire qu'une substitution culturelle. Donc il montre par là-même qu'on ne peut pas faire de l'économie au sens strict. L'économie, c'est une maison, oïkos en grec, c'est la prise en charge du destin des peuples. En ce sens-là, il rejoue les motifs de la révolution, parce que tout le débat théorique avant la révolution russe portait sur la possibilité d'une transcendance du précapitalisme au communisme.

*Freitag* : À propos de cette notion de fin de la politique d'empire et des implications sur la situation actuelle, il me semble que pour juger de l'affaire, il faut revenir un peu à l'entre-deux guerres et puis à la période des fascismes et du nazisme. Parce que je pense qu'il y a beaucoup de choses qui se sont nouées à cette période-là.

Il y a depuis la formation des États nationaux en France et en Angleterre une contradiction fondamentale dans la forme politique dominante qui va s'imposer en Occident entre la particularité de la nation et l'universalité des principes juridiques et des principes de légitimation. La forme juridique de la nation c'est l'universalisme, et puis la légitimité de la nation c'est la raison, l'universalité des citoyens, etc. C'est une contradiction qui apparaît très clairement dans la Révolution française, c'est-à-dire que c'est une nation qui dans son universalisme veut essayer à travers le monde idéologiquement dans d'autres nations, mais où le côté nation n'est jamais pensé. C'est-à-dire que le côté nation, c'est par où la nation se rattachait à la royauté finalement, elle héritait d'un peuple de la royauté, elle élargissait le peuple, elle unifiait le peuple, etc., mais le citoyen dans sa définition idéologique n'est pas national, c'est un être humain universel qui a des intérêts, qui a une volonté éthique universelle. Donc il y a un point aveugle dans ce qu'est la réalité politique de la modernité, c'est le côté national de l'État. L'État, c'est facile à définir, la nation ce n'est jamais définissable, c'est toujours en héritage de l'histoire.

Bon, deuxième phase, le XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècle sont marqués par l'expansion coloniale et impériale d'États nationaux comme l'Angleterre et la France, où cette contradiction se manifeste comme ça a été bien analysé par H. Arendt. C'est-à-dire qu'à travers l'expansion coloniale, les nations européennes dominantes comme la France et l'Angleterre sont amenées à assujettir complètement d'autres sociétés auxquelles par définition quasiment elles ne peuvent pas reconnaître ce caractère national. Et donc le côté national se décroche d'une certaine manière de toute la dynamique politique, qui elle se transplante, se déplace vers l'établissement et la consolidation d'empires purement commerciaux. L'aspect politique de l'empire est accroché à une nationalité, mais la réalité de l'empire c'est en fait la concurrence commerciale des empires coloniaux de l'Angleterre et de la France, bientôt des États-Unis.

Alors il y a disons à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle une crise idéologique fondamentale de l'État national, qui se règle partiellement, conduit à la guerre de 14, où c'est en fait le système de l'État national et le système de l'empire qui s'affrontent, mais les conséquences de la Première guerre mondiale sont la délégitimation de l'État national comme forme politique progressiste. L'État national au niveau international n'est plus que la politique de puissance des empires, d'où la revendication d'une authentique nationalité mais qui veut court-circuiter la modernité formelle du libéralisme, ce qui est très fortement lié à la naissance des fascismes et du nazisme. Mais bien sûr les fascismes et le nazisme ça explose, c'est détruit à la fin de la Deuxième guerre mondiale.

Ce qui fait qu'à partir de la Deuxième guerre mondiale on est dans le vide idéologique complet. La seule chose qui remplit le vide, c'est la façade de la guerre froide. Depuis 45, il n'y a plus de politique, il n'y a plus que des arrangements de puissances sous la façade de l'autonomie des États nationaux, cette autonomie disons qui est une farce, qui a une irréalité complète, mais qui prend une apparence de réalité en tant que les États nationaux sont les enjeux de l'affiliation des blocs. Étant donné le rapport des blocs, les États nationaux apparaissent comme ayant une autonomie. Ils ont l'autonomie d'être d'un côté ou de l'autre si vous voulez, ce ne sont plus des réalités, la réalité c'est deux blocs. Un bloc, le bloc soviétique, qui reste sur l'idée traditionnelle d'une société fondée sur le pouvoir et d'une société unifiée territorialement, mais c'est une idée absolument traditionnelle, et qui justifie cette traditionnalité d'une manière moderne - et dans ce sens-là il y a une ressemblance entre le communisme en Union soviétique et le nazisme - comme une prétention à abolir les États nationaux, les particularismes, etc., dans un internationalisme et la révolution mondiale. Donc d'un côté il y a l'Union soviétique, qui représente la négation de l'État national, dans son particularisme, au nom des idéaux en fait, idéologiquement, de la modernité, de l'universalisme, mais dans la situation d'équilibre des blocs en fait l'Empire russe rétrograde vers une pure puissance territoriale, perd complètement toute possibilité de prétendre faire une révolution, en toute légitimité. De l'autre côté, à l'Ouest, il y a une dissolution effective de l'autonomie des États nationaux, sauf au point de vue juridique et au point de vue idéologique. C'est le marché mondial qui domine sous le leadership des États-Unis, qui ne sont pas à proprement parler une nation, c'est pas défini comme nation, c'est défini comme un mode de vie, comme un modèle d'expansion territoriale libre dans l'ensemble du monde. Il y a simplement la libre expansion du marché sans plus aucune visée politique, en réalité. Les visées politiques, c'est à l'intérieur des blocs qu'elles se manifestent, que les identités nationales ont une politique disons social-démocratique à l'intérieur des États nationaux, mais déjà ces politiques concernent des catégories sociales, des principes de justice sociale, et jamais vraiment, fondamentalement, la forme de l'identité collective, parce que l'identité collective, fondamentalement, a fui le cadre politique de l'État national.

Tout ça pour dire que ça fait 40 à 50 ans que le monde est en bouleversement extrêmement rapide par la technique, sans qu'il y ait aucune capacité de réponse politique possible. C'était bloqué des deux côtés. Moi il me semble que c'est le point de départ.

Et il n'y avait de solution politique ni d'un côté ni de l'autre. C'était vraiment bloqué. Alors pourquoi le déblocage est parti de l'Union soviétique, peut-être pour une raison après tout toute bête, c'est que c'est le seul pays qui avait gardé une structure politique. Quoi qu'on pense, l'Occident n'a plus de structure politique. Il y a des mécanismes politiques de jeu des intérêts, c'est-à-dire le politique est entièrement, disons en gros, assujéti au marché. Le politique, c'est un ensemble de courroies de transmission, d'intérêts, de forces, de regroupements d'identités qui ne sont plus collectives mais particulières. Donc, la raison principale, c'était pas les difficultés économiques, parce que les difficultés économiques elles sont relatives, par comparaison bien sûr que les citoyens en Union soviétique et dans les pays de l'Est avaient toutes sortes de raisons d'être plein d'envie vis-à-vis des disponibilités matérielles qu'ils n'avaient pas, mais disons qu'en gros ça marchait, et ça marchait même relativement bien du côté de la justice sociale. Donc je ne pense pas que ce sont les raisons économiques comme telles, ni non plus forcément les raisons immédiatement culturelles de comparaison par la généralisation des médias. Je pense que c'est la seule place du monde où il restait une possibilité de penser encore l'état du monde dans un siècle, dans le siècle qui vient. À cause du côté réactionnaire du pouvoir impérial, etc., il y avait encore une capacité d'analyse globale, qui a complètement disparu en Occident. Je pense que c'est une des raisons en tout cas de ce qui se passe. C'est pas juste une réaction à des difficultés, mais c'est une possibilité humaine qui s'est trouvée des raisons historiques concentrées là, alors qu'ailleurs elle était complètement éparpillée, donc impossible. Je pense que ça fait déjà peut-être trente ou quarante ans que ce sont les Russes qui pensent à dix ans la politique. Ils l'ont pensée d'une manière réactionnaire, maintenant ils la pensent d'une manière plus progressiste, mais ailleurs c'est plus la politique, on réagissait à des rapports économiques, à des tendances, à des flux culturels, des manipulations, tout ce qu'on veut. Et dans ce sens là, à la limite, c'est un cadeau que le communisme aura fait à l'humanité au bout du compte. D'avoir préservé quelque part une capacité politique de penser l'avenir du monde, qui par ailleurs est relativement dramatique, il ne faut pas se le cacher. Ce qui se passe en Europe c'est intéressant pour les Européens, mais ce qui se passe entre le Nord et le Sud, c'est fondamentalement dramatique, et puis ce qui se passe au niveau écologique c'est fondamentalement dramatique, et j'ai l'impression que le déblocage politique il va permettre une réaction politique aux problèmes de fond qui était impossible avant. Et dans ce sens-là c'est quelque chose qui est fondamental, et puis on pourrait dire que, disons le symbole du mur de Berlin qui tombe, c'est vraiment un symbole de l'entrée dans le XXI<sup>e</sup> siècle. Le symbole du XXI<sup>e</sup> siècle, c'est la fin du mur de Berlin, la fin de la division artificielle du monde.

*Mascotto* : Je partage tout à fait la thèse de Michel. Je voudrais souligner un certain nombre de points qui vont dans le même sens :

- Le fait qu'il y ait eu en URSS la constitution d'une bureaucratie politique, et que cette bureaucratie s'occupait aussi bien de l'économie que des réunions du Comité central, etc., faisait que bon an mal an il y avait toujours eu cette idée de la politique dans l'Empire

soviétique. Et en conséquence il n'y a jamais eu cette idée que l'économie se faisait d'elle-même. Ça s'est traduit toujours en politique étrangère, où ils ont toujours pensé en termes d'années contrairement à la diplomatie américaine.

- Il y a une concordance entre la bureaucratie et l'intelligentsia russes. L'intelligentsia n'avait pas de place dans l'Empire tsariste. Dans celui-ci, tout fonctionnait selon la table des rangs de Pierre le Grand. On ne pouvait pas être en dehors des rangs que cette table fixait dans la hiérarchie sociale. Si bien que l'intelligentsia n'a jamais été intégrée, il n'y a jamais eu en Russie le type du clerc et du fonctionnaire au sens strict. L'intellectuel était bouté hors du système. Et il s'est retrouvé automatiquement avec des problèmes cosmologiques, universalistes, théoriques, religieux, messianiques et apocalyptiques en même temps qu'il pensait la politique. Il ne s'est jamais sali les mains ou contaminé dans les problèmes d'un poste, d'un fonctionnarisme. Cette intelligentsia a toujours été celle qui héritait des théories théologiques des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles russes, à savoir penser le monde. Et on la retrouve encore tout à fait aujourd'hui en Russie, qui pose la politique en termes de vivre sur la terre dans un espace commun. Et en quelque sorte, ça, ça a été le motif messianique de la Révolution russe, ça s'est traduit dans un bolchevisme mondial, avec des contorsions, mais ça a toujours été maintenu. Et c'est un fait important pour montrer qu'il n'y a jamais eu disparition de la politique en Union soviétique. Ça peut prendre toutes sortes de formes, des délires à la Soljénitsine, etc., mais ça a toujours existé.

- À travers le fascisme, si on ne s'arrête pas aux théories d'Hitler, mais si on pense aux débats des années 26, 27, 28 en Allemagne, l'Allemagne a pris sur elle l'idée de Weltmacht, de puissance mondiale. Il y a des textes signés par Husserl, juif, etc., avec des gens qui se sont retrouvés plus tard dans le parti nazi, qui expriment cette idée que l'Allemagne prend sur elle le fait d'assumer la puissance mondiale pour arrêter les arrangements. Et ils faisaient une équation entre marché capitaliste, démocratie libérale et arrangements diplomatiques. Il est clair que la vision des intellectuels allemands à l'époque était que la politique mondiale excluait l'idée de politique renfermée dans les théories économiques, et ça a été une des raisons d'adhésion au fascisme d'une grande masse d'intellectuels.

- Les révolutions démocratiques bourgeoises ont toujours été dans l'universel concret, et maintenant nous sommes dans le concret universel, c'est-à-dire que le rapport entre le concret et l'universel apparaît dans toute sa contradiction aujourd'hui. L'universalité aujourd'hui, c'est le concret. Il y a formation, achèvement de l'universel, si bien que le concret est immédiatement universel maintenant, si bien que les révolutions n'ont plus à s'exporter des théories universelles. La contradiction entre la nation, dans sa puissance universelle, et puis son particularisme dans les arrangements régionaux, ça ne tient plus, même si ça pouvait tenir avant. C'est évident que la révolution par définition elle part de l'universel, c'est pour ça qu'elle met le mot pour dire le tour de la terre, revolvere, révolution. Et Gorbatchev je pense a compris ça, même s'il ne le théorise pas comme ça,

il a compris que comme disait Michel à un moment donné ce qu'il y a de plus universel aujourd'hui c'est le contingent. Effectivement, aujourd'hui, tout ce qu'on fait d'actions politiques, faire quelque chose, c'est être dans l'universel, c'est être dans la maison commune, l'universel n'est plus une théorie qu'on va chercher, qu'on avance, qu'on exporte, qu'on propose. Bon, et effectivement ça ça a été une des causes finalement du délire léniniste, c'est que pour Lénine cet universel devait s'acquérir automatiquement par la décision volontariste de la force et de la politique. Pour lui, l'universel demandait un coup de pouce qui était l'exportation de la révolution, et on peut dire que cette idée, ce grand problème de la Révolution russe, est à la fois son échec et sa grandeur, puisqu'elle est partie très consciemment sur des bases historiques et traditionnelles messianiques, oecuméniques, mondiales, et que Lénine voulait traduire dans les faits la première révolution qui, in actu, réalise l'universel. Et ça a été à partir de ce moment-là la formation des partis communistes mondiaux, cette idée de l'exportation de la révolution, et de la constitution d'appareils volontaristes qui sont les leviers mécaniques de la révolution mondiale. Et ça a été une des grandeurs des mencheviks des années dix-huit et dix-neuf que d'avoir dénoncé ce phénomène. Et lorsqu'ils analysent le développement des forces productives, tout ça, ils expriment cette idée qu'on ne peut pas traduire in actu le messianisme d'une révolution.

*Saïm* : L'analyse qui dit qu'ici la modernité politique s'est effritée, que ça n'existe plus, est juste. Mais dire qu'à l'Est on a quand même une volonté, une politique visant à planifier l'avenir, je ne pense pas. Je pense que vous oubliez que la nomenclature et que tous les pays de l'Est ont une stratification sociale et culturelle totalement émiettée. Par exemple, la nomenclature, elle n'est pas dans son pays, elle est totalement coupée du pays, elle vit dans l'illusion et le simulacre total de l'Occident.

*Freitag* : Je pense vraiment que le régime communiste en Europe de l'Est, et en Russie en particulier, 30 ans avant la guerre, a été un condensateur politique. Je le crois encore. Mais peut-être pas dans le sens où tu le penses. C'est-à-dire pas directement dans un sens empirique. On a assez lu là-dessus, sur la corruption, l'indifférence d'une certaine manière, la lutte pour les privilèges de toute la structure. Mais au niveau disons de la forme de l'organisation, de l'appareil, et puis au niveau des fondements de la légitimité de l'appareil, ça me paraît vrai quand même. C'est-à-dire que c'est un système qui n'a de légitimité, quitte à la perdre, mais qui la joue là-dessus, qu'en fonction d'une vision politique globale, qui est celle de la révolution, avec tous les problèmes d'interprétation que ça peut avoir, avec tous les problèmes de stratégie à court terme, à moyen terme, à très long terme que ça peut avoir, révolution dans un seul pays, révolution mondiale, par quelle stratégie, quel appui aux mouvements communistes ou populaires dans les autres pays, mais toujours c'est la légitimité du régime en Russie. Alors qu'en Occident il n'y a absolument plus rien de ça depuis la Deuxième guerre mondiale, et puis il n'y avait déjà plus ça entre les deux guerres sauf autour des fascismes, c'est-à-dire que la politique c'était régler les problèmes locaux, assumer des rapports de force entre des revendications sur le développement, sur la participation économique et sociale. Parce que le problème en



Occident au niveau des forces politiques qui dominaient, qui définissaient les modalités de fonctionnement de l'État, le rôle des bureaucraties, etc., était réglé. Parce que le développement, c'était le développement du marché, c'était le développement capitaliste. Il y avait un abandon politique du domaine des finalités. C'est à ça que je veux en venir. En Occident, il y a un abandon du domaine des finalités grosso modo massivement, à part de petites finalités locales comme un recyclage des mineurs, une amélioration du droit du travail, etc., mais ce ne sont pas des finalités globales de société, ce sont des finalités locales, de revendication d'une certaine catégorie sociale vis-à-vis des autres, de justice sociale, mais pas envisagée d'une manière globale et idéologique, comme une forme d'organisation sociale humaine visant à la réalisation de certains idéaux, alors que les communistes ils n'avaient pas d'autre légitimité que ça.

Donc, au niveau de la légitimité, c'était un système qui était suspendu au politique, et qui a entretenu une idée politique de l'action collective. Et puis il me semble que ça se retrouve encore maintenant dans cette espèce d'abandon apparent du socialisme au nom de revendications de participation à la consommation, et puis tout particulièrement on va faire entrer le marché et puis on va faire entrer les investissements.

*Saim* : Je suis d'accord avec ça. Mais à mon avis, la faillite de tous ces essais plus ou moins communistes, c'est vraiment la faillite de construire une culture spécifique du système. Et il me semble que la préoccupation pour le but politique, qui a existé à un certain moment, est caractéristique de la première génération des activistes, des révolutionnaires ou des constructeurs plus ou moins utopistes. Mais la deuxième génération vit dans un simulacre total de tout ce qui a existé.

*Freitag* : Ça c'est bien possible, mais c'est peut-être là aussi un des problèmes du gorbatchévisme, c'est que d'une part la société ne peut s'appuyer dans son fonctionnement que sur la bureaucratie, que sur l'appareil du parti, et que d'autre part on se rend compte qu'elle a perdu sa légitimité, c'est-à-dire qu'elle a perdu la seule légitimité qu'il pouvait y avoir, et il faut donc la retrouver. Et donc il faut faire une course de vitesse entre un effondrement purement négatif du système et puis réinsuffler au système des objectifs collectifs.

L'idée que le but du politique c'est de définir les finalités de la société a disparu en Occident. Bien sûr, il y a des groupes qui l'ont encore, mais ce n'est plus une idée qui détermine la vie politique générale. Tandis qu'en Union soviétique, c'était encore ça. Même contrafactuellement, mais c'est-à-dire à ce moment-là avec une situation de déficit croissant de légitimité. Et puis je pense qu'un des aspects de la crise, c'est ce déficit croissant de légitimité de la bureaucratie, mais parce que toute la légitimité restait encore et reste encore celle disons d'une activité politique révolutionnaire. C'est-à-dire d'une prise en responsabilité des objectifs. Et puis que d'un autre côté, il y a une forme organisationnelle, une forme hiérarchique qui le permet encore. Par exemple, la bureaucratisation à l'intérieur du parti donnerait un instrument d'action politique que

l'Occident n'aurait plus à travers le multipartisme. Le multipartisme, c'est parfait pour exprimer des intérêts particuliers, etc., mais tu ne peux pas définir disons des objectifs mondiaux, par exemple d'organisation internationale mondiale, à partir de là. Je suppose que ce qui se passe maintenant va permettre de créer progressivement une organisation internationale mondiale qui corresponde un tout petit peu à la réalité contemporaine, alors que les Nations-Unies, etc., n'y correspondent absolument plus. Et puis c'est un des points de déficit dramatique de capacité d'action politique, disons le mythe des États souverains. Il y a tout plein d'États souverains, qui sont incapables de nourrir la population, de maintenir minimalement les ressources autour d'eux, comme le Brésil avec la forêt, etc., le Canada fait pareil par ailleurs, à un niveau moins dramatique parce qu'il y a moins de population pour le moment, mais au niveau du monde global c'est pareil ce qu'on fait avec la forêt ici ou ce qu'on fait en Amazonie.

Ce genre de problème-là, il peut revenir au premier plan à partir du moment où la vie politique peut de nouveau se focaliser sur les fins. Et en Occident, c'était fini, derrière la fiction de la souveraineté nationale. Donc il y a la possibilité et l'ouverture pour une redéfinition des organisations politiques mondiales, pas seulement au niveau de l'Europe, au niveau mondial. Et puis d'une certaine manière ça a déjà commencé. Un peu sur le mode par exemple de sortir du principe de la souveraineté nationale un certain nombre de problèmes qu'on juge fondamentaux pour l'humanité, comme celui des droits de l'homme. Jusqu'à présent l'Occident n'a touché qu'aux droits de l'homme, tout le reste c'est sacro-saint, on peut manipuler avec des crédits, on peut manipuler par élites interposées, mais c'est toujours camouflé derrière le principe de la souveraineté nationale. Les droits de l'homme on les a sortis de ça, mais il n'y a pas que les droits de l'homme à sortir. Il y a la gestion du monde en entier à sortir de la souveraineté nationale. Et c'était complètement bloqué. Mais je pense que le déblocage va permettre de nouveau de poser ces problèmes, ou pour la première fois de les poser.

Il se trouve que l'Union soviétique, elle est capable, que ce soit pour une catastrophe, que ce soit pour des décisions imbéciles, de gaspiller 10% de ses revenus, du produit national, pour une finalité quelconque. On peut discuter si la finalité est bonne, on peut discuter si les moyens pour réaliser la finalité ne sont pas absurdes, mais elle est capable. Ici, on ne peut plus déplacer 1% du revenu national, dans un système dont la logique va, tout le monde le sait, à la catastrophe. Donc ils peuvent réinsuffler cette idée qu'on est capable de bouger 30% du revenu national. C'est une grosse révolution par rapport à l'Occident. La commune de Chartres, elle pouvait bloquer 40% de la production nationale de la commune pendant un siècle pour faire la cathédrale, à un niveau de vie qui était un peu plus bas que le nôtre. On a estimé que c'était 40% du produit national, du produit collectif brut de Chartres, pendant à peu près un siècle. Ben ça, ça peut nous venir de l'Est, cette capacité idéologique de justifier ça. Et puis c'est ce qu'il nous faut. Maintenant on ne peut plus bouger 10 millions sans dire ah ça va faire 10 chômeurs là, etc. On ne peut plus rien faire, sinon laisser le monde comme il va.

## Bilan

*Cette rencontre-bilan a été marquée par la présentation de deux exposés à caractère typologique, l'un d'Olivier Clain et l'autre de Michel Freitag. La typologie d'Olivier partait d'une interprétation des différents principes qui légitiment l'État rationnel moderne, pour essayer à partir de là de situer les différentes philosophies politiques de la modernité et les différentes révolutions par rapport à l'interprétation et à la hiérarchisation différentes qu'elles font de ces principes. La typologie de Michel vise quant à elle à distinguer les différentes révolutions en fonction des résistances spécifiques qu'elles ont dû rencontrer, compte tenu de leur situation dans le temps et dans l'espace, compte tenu aussi de la structure de classe de la société où s'opère la révolution. Ce deuxième exposé ayant directement valeur de synthèse des séminaires précédents et étant impossible à séparer du débat, est reproduit ici dans ses grandes lignes. Étant donné qu'il avait un caractère largement inachevé, certaines pistes de réflexion sont seulement esquissées.*

### Essai de typologie des révolutions

*Freitag* : Je pense qu'il faudrait commencer par s'interroger sur la nature de la modernité, en quoi elle est révolutionnaire par définition, structurellement, dynamiquement, etc. Elle est révolutionnaire disons pour résumer essentiellement dans le fait qu'elle va transformer fondamentalement les références de légitimité de l'existence et de la reproduction de l'ordre social en général, et par conséquent les fondements du pouvoir politique. Alors dans cette perspective générale, on peut interpréter les révolutions comme des moments où ce caractère révolutionnaire, après s'être accumulé, condensé, d'une manière sous-jacente à l'ordre officiel et aux principes de légitimité de la société, explose pour renverser officiellement ces principes de légitimité. Donc les différentes révolutions sont des moments de manifestation d'intensité particulière du processus révolutionnaire de la modernité. Et chacun de ces moments a des caractéristiques particulières. Alors, je voudrais maintenant indiquer un peu les paramètres qui permettent de mettre de l'ordre dans la particularité de ces moments révolutionnaires les uns par rapport aux autres.

*Mascotto* : Est-ce que la modernité est révolutionnaire au sens où implicitement et de façon diffuse il y aurait une sorte de révolution culturelle dont les révolutions seraient un moment d'intensification? À ce moment-là on comprendrait la modernité comme ce moment de diffusion qui a besoin de l'intensification pour devenir explicite, et en quelque sorte la révolution serait inabordable sans cette révolution implicite ambiante, révolution culturelle. Et qu'advient-il alors d'une révolution culturelle ambiante sans le moment d'intensification?

*Freitag* : Je ne dis pas que c'est un mouvement culturel. C'est un mouvement de transformation de la société dans ses dimensions politique, économique, culturelle, et principalement disons au niveau de sa manifestation violente, au niveau de ses principes

fondamentaux de légitimation idéologique. C'est au niveau des principes de légitimation idéologique que condense disons la violence des luttes sociales. Ce n'est pas autour des luttes économiques, ce n'est pas même directement autour des luttes autour du pouvoir, que ça condense, c'est autour des principes de légitimation du pouvoir. Il y a une lutte, une pression permanente qui va, à travers des blocages, déboucher sur des moments de rupture plus apparents, une manifestation événementielle particulièrement claire, violente, de ce processus, qui pourrait aussi d'une certaine manière se présenter comme continu s'il n'avait pas lieu dans une situation concrète qui est par définition celle d'une résistance. C'est-à-dire, pour dire les choses peut-être plus clairement mais autrement, qu'il faut repérer ce qui est de l'ordre de la logique du développement de la modernité comme système qui a une cohérence propre, une dynamique propre, qu'on pourrait déduire disons a posteriori, mais comme la réalisation d'une rationalité a priori. À posteriori on peut voir que ça tendait vers ça. Mais effectivement ça se passe dans une histoire concrète où pour se réaliser ça doit chambarder, bouleverser, des formes de société qui s'identifient précisément autrement, et qui à travers ces identifications mettent en oeuvre des intérêts sociaux, collectifs, des statuts, des identités, qui résistent à cette transformation. Donc on pourrait idéal-typiquement dire qu'il y aurait un processus de réalisation continu de la modernité, à la limite instantané. La modernité consisterait en ça. Mais comme ce processus, cette rationalité nouvelle, doit se frayer un chemin dans un espace social qui a une résistance propre et une structuration propre, elle se temporalise, et en se temporalisant elle prend des rythmes de périodes d'accélération et de périodes de blocages, et puis les révolutions, ce sont des ruptures de rythme. Ou la manifestation du rythme dans les ruptures.

*Mascotto* : Est-ce que tu appelles révolutionnaire néanmoins la logique? Je comprends très bien que la logique, lorsqu'elle rentre dans l'histoire, il y a des blocages par rapport à la tradition, etc. Ça, c'est évident. Mais est-ce que tu appelles révolutionnaire néanmoins cette logique?

*Freitag* : Oui, je l'appelle révolutionnaire au sens strict. **Disons qu'il y a deux niveaux d'analyse de la révolution. Il y a le niveau tout à fait général de l'analyse de la modernité en tant que processus révolutionnaire relativement aux sociétés traditionnelles**, et puis quand on dit relativement aux sociétés traditionnelles ça veut dire relativement à toute l'histoire passée de l'humanité. **Et puis deuxièmement il y a ce qu'on appelle les révolutions, à bon droit, dans la mesure où dans ces révolutions se manifeste ce processus, mais sous forme de ruptures, d'événements dramatiques, éventuellement même d'événements qui n'existent comme événements qu'a posteriori, à travers la reconstruction de l'histoire. C'est-à-dire qu'il y a des phénomènes qui ont été identifiés comme révolution, comme la Révolution française, la Révolution anglaise, qui s'est elle-même appelée révolution, glorieuse révolution, etc., mais il y a d'autres processus révolutionnaires qui ne se sont pas appelés révolutions, et qui font pourtant massivement partie du processus révolutionnaire. Le mouvement des communes, il ne s'appelait pas révolution, parce qu'il n'avait pas cristallisé son enjeu au niveau de l'unité systématique d'un système**

idéologique. Il avait poussé en avant des thèmes idéologiques, mais qui n'avaient pas condensé dans une théorisation formelle, face à la résistance de l'Église, face à la résistance des seigneurs, etc. Étant donné qu'il n'y a pas eu cette expression formelle, on parle des révoltes urbaines, on parle des troubles des sociétés à la fin du Moyen Âge, on ne dit pas la révolution urbaine. Mais on aurait très bien pu a posteriori construire un modèle de la révolution des communes urbaines comme on a construit le modèle de la Révolution anglaise et éventuellement celui de la Révolution française.

*Clain* : Mais il reste il me semble que dans la définition générale de la révolution on va non seulement dire ce que tu dis, mais en plus ajouter l'idée d'une tentative de maîtrise consciente du processus de transition à la modernité au moment où il se manifeste.

*Freitag* : Oui. Alors deuxième remarque qui en découle, c'est que les révolutions doivent être analysées sous deux aspects : sous l'aspect de ce qu'elles manifestent, de ce qui se manifeste en elles de ce processus général de l'instauration de la modernité contre la société traditionnelle, et puis sous l'aspect de la particularité en même temps locale et historique, la particularité des conditions concrètes théoriquement contingentes dans lesquelles elles se produisent. C'est-à-dire que les résistances ne sont pas les mêmes partout, ce ne sont pas partout les mêmes adversaires, qui ont la même puissance, la même organisation, contre lesquels ce processus va se butter et qu'il devra culbuter. Donc typologiquement il y a deux moments dans l'analyse, l'aspect général, et puis ensuite le moment du particulier de chaque révolution, qu'on pourrait analyser plutôt à partir de la contingence historique en relation avec les résistances qu'offre la société traditionnelle à ce processus de modernisation. Maintenant, l'idée du particulier de chaque révolution ne renvoie que passagèrement à l'idée de contingence historique. Je pense que cette idée de contingence historique on peut à son tour, à un deuxième degré, la typologiser. C'est-à-dire qu'on peut construire une espèce de logique de la résistance et on peut le faire, là je ne suis pas sûr encore, c'est une simplification, peut-être qu'elle est payante, peut-être que non, il me semble qu'on peut distinguer ce qui est de l'ordre de la spatialité et puis ce qui est de l'ordre de l'historicité ou de la temporalité dans la typologisation des spécificités révolutionnaires interprétées dans l'aspect de la résistance de la société traditionnelle à ce processus disons structurel quasi logique de développement, de déploiement de la modernité.

Alors je veux faire une remarque très rapide, sur laquelle je devrai revenir, sur la dimension de spatialité. On sait que le mouvement des communes, qui est le premier moment reconnu dans le processus révolutionnaire de l'Occident, s'est fait, comme le dit Marx un peu dans les pores de la société féodale. C'étaient des pores qui étaient nombreux, qui étaient assez concentrés dans certaines régions, mais il y a la création de nouvelles entités urbaines par rapport aux cités ecclésiastiques, aux cités qui sont le siège de pouvoirs traditionnels. Au départ, ces entités sont des espaces qui font contraste avec l'espace féodal, qui impliquent la création d'un nouveau type de droit, une dualisation villes-campagnes, une réfutation du lien entre le pouvoir et la possession de la terre, la

mise en oeuvre de réseaux d'interrelations qui ne sont plus directement territoriaux, qui ne sont plus des réseaux en termes de centre et de périphérie, mais des réseaux en termes d'intensité et de rapports, de relations économiques, de relations juridiques, de contrats, de liges, etc. Dans la première phase, le processus de la révolution est territorial, mais de manière plutôt négative. Il se produit à l'intérieur d'une territorialité qui reste féodale, qui reste celle de l'empire, qui reste celle de la structure de l'Église, de la construction pyramidale du territoire par l'Église de la chrétienté centrée sur Rome, avec les archevêchés, les évêchés, les paroisses, etc. Cette pyramide, c'est la seule qui a une unité déjà, sur l'ensemble de l'Europe. Il y a une territorialisation de l'espace européen par l'Église, qui est pyramidale, et à laquelle le système urbain va échapper en grande partie. Il y aura la création de nouveaux évêchés urbains, mais qui échappent à cette structure territoriale, qui elle-même a hérité en grande partie disons de la structure de l'Empire romain. L'Église s'est moulée dans les cadres de l'Empire romain, des provinces romaines, et puis des centres de contrôle régionaux de l'Empire romain. Et donc il y a cette structure territoriale de l'Église qui va être transformée profondément par le mouvement des communes. À l'intérieur de cette structure va se créer une nouvelle structure, une structure, pour employer un mot qui a été à la mode, de galaxies, ou de mosaïques, d'archipels, un archipel de villes à l'intérieur de la pyramide territoriale de l'Église. On pourrait dire exactement la même chose par rapport à la structure territoriale de l'empire, des royaumes, des comtés, des principautés, etc. Donc on aura une double structure d'espaces, et un double sens de l'espace qui naît à ce moment-là. Et sur le plan de la spatialité toute la première période de la modernité est une compétition entre ces deux espaces, mais qui n'oriente pas la modernité vers une reprise en charge et une transformation de la territorialité traditionnelle, qui oriente plutôt la modernité vers une déterritorialisation, c'est-à-dire vers la création d'un système qu'on pourrait appeler cosmopolite. Et ça disons en gros du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle.

Ensuite, il y a un processus de territorialisation à travers la naissance de l'État national, qui implique dans une première phase un retour en arrière, c'est-à-dire une resubordination à des autorités en même temps religieuses et politiques traditionnelles, même si les autorités religieuses sont transformées par le schisme entre le protestantisme et le catholicisme. Le lien entre le système de la modernité et l'autorité politique, qui avait été rompu à l'égard d'une certaine autorité politique classique, territorialisée par la tradition, va être rétabli. Quitte à aboutir ultérieurement à la séparation des pouvoirs entre le politique et le religieux. Mais cette séparation va se faire à travers une compétition de l'autorité sur la territorialisation du nouveau droit. Et là on aura un deuxième cycle si vous voulez du développement de la modernité sous la forme de l'État national qui va jusqu'à la période contemporaine. Pour fixer une date, ça commence avec le XVI<sup>e</sup> siècle fondamentalement, disons c'est anticipé en France et en Angleterre, en Angleterre depuis le XIII<sup>e</sup>, en France depuis le XIV<sup>e</sup>, mais ça ne prend la forme évidente d'une nouvelle logique territoriale et d'une nouvelle logique politique qu'à partir de la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Et puis il y aurait une troisième période qui correspondrait à la dissolution contemporaine de cette idée de territorialisation autour de

l'État national. La crise disons ça pourrait être la Première ou bien la Deuxième guerre mondiale, la constitution des blocs après la Deuxième guerre mondiale. Et puis il y aurait bien d'autres choses à dire sur cette extension territoriale de la modernité, parce qu'à partir du XVI<sup>e</sup> siècle c'est une expansion intérieure, puis c'est une expansion extérieure sous la forme du colonialisme, de l'impérialisme, etc.

Un des aspects qui résultent de cette territorialisation, c'est que la territorialité de l'État national, par opposition à la structure de territorialité d'un réseau cosmopolite de villes, implique la naissance d'un rapport de centralité et d'extériorité qui n'existait pas avant. Avant, il y avait de fait disons des régions qui étaient plus avancées que d'autres au point de vue urbanisation, mais il n'y avait pas une logique systématique, cumulative, de centre et périphérie, qui va être instaurée par la France, l'Angleterre, les Pays-Bas, dans leur coïncidence entre la construction d'un système de droit et un État territorialement unifié, qui devient en même temps le lieu territorial de l'exercice d'une puissance vis-à-vis des États traditionnels adjacents, des principautés, des royautes traditionnelles patrimoniales. Et puis ensuite bien sûr que la France, l'Angleterre et les Pays-Bas vont mobiliser des ressources de ces territoires unifiés en même temps par le droit et par la création d'un marché intérieur et vont projeter ces centres de puissance à la conquête du monde, sous une forme qui va devenir très rapidement radicalement différente de la projection des anciennes puissances impériales, comme celle de l'Espagne, comme l'expansion de l'Empire germanique vers l'est, ou comme celle du Portugal. Donc il y a une nouvelle forme de territorialisation.

Maintenant j'en viens à la deuxième dimension qui est peut-être la plus importante, qui est celle de la temporalité. Je ne dis pas qu'elle est la plus importante dans le développement de la modernité, mais qu'elle est peut-être la plus importante pour comprendre les différences entre les formes de la révolution dans les différentes situations qui ont été reconnues comme des révolutions par l'histoire. Là on pourrait de nouveau peut-être s'en tenir à deux principes. Premier principe, c'est qu'il y a un ordre de succession, c'est que le processus comporte une chronologisation de l'accent mis sur la légitimité.

Dans la première période, celle qui correspond au mouvement des communes, qui se terminerait avec la Renaissance et la Réforme, le processus se produit encore essentiellement à l'intérieur même du cadre religieux traditionnel, sous la forme d'une lutte théologique mais à portée politique, à portée idéologique. C'est à l'intérieur du cadre religieux, qui n'est pas encore dissocié du cadre d'une théorie proprement politique ou d'une théorie proprement socio-économique, etc., que va se produire le processus de la contestation de la légitimité, qui va aboutir au phénomène de la Réforme, qui ne fait que systématiser un mouvement qui est déjà en cours depuis au moins deux ou trois siècles. Les premières expressions systématiques de l'esprit réformé apparaissent en effet en Angleterre aux XII-XIV<sup>e</sup> siècles, en Catalogne aux XIII-XIV<sup>e</sup>, Catalogne, Sud de la France, l'Italie du nord, il y a une dizaine de mouvements plus ou moins réprimés dont

la thématique est déjà très systématiquement celle de la révolution, je pense aux Lollards de Wycliffe, c'est incroyable ce que ça peut ressembler à Luther, ou bien encore au mouvement des Hussites de Bohême, bon à toutes sortes de variantes près il s'agit déjà fondamentalement du même type de discours qui s'affirme, mais qui ne va pas s'implanter territorialement de la même manière, qui va rester sous la forme de sectes à l'intérieur d'ensembles politiques non territorialisés comme le sont les villes elles-mêmes. Et donc là il y a une interférence entre la territorialité et puis la manière dont se développent les courants idéologiques. C'est-à-dire que la territorialisation va être un élément fondamental de la systématisation dogmatique, c'est-à-dire de la prétention à l'unification d'une population dans un logos, qui va caractériser la Réforme, alors que les courants antérieurs avaient une forme sectaire, c'est-à-dire qu'ils essayaient de regrouper des élus à l'intérieur d'une société qui n'était pas en tant que telle visée par une intégration idéologique. Et donc ces courants ne mettaient pas directement en cause le pouvoir comme tel, mais avaient plutôt comme problématique d'échapper au pouvoir ou de permettre aux membres de la secte de légitimer leur refus du pouvoir sans vouloir le conquérir. Voyez, des courants de type millénariste, etc., qui avaient une tendance au retrait vis-à-vis des systèmes d'autorité plutôt qu'une tendance de conquête comme ça va se présenter avec la Réforme, mais là il y a certainement une interférence entre le principe de temporalité et le principe de territorialité.

*Clain* : Juste pour préciser Michel. La résistance du système politique traditionnel donc tu dis il faut l'analyser sous deux points de vue : territorial, le mode de composition du pouvoir politique traditionnel, temporel, le degré de réalisation idéologique.

*Freitag* : J'aurais dû ajouter très brièvement, en fait je l'avais prévu, la structure de classe de la société. L'instauration progressive de la modernité doit être analysée par rapport aux catégories sociales. On part d'une réalité de la société, c'est-à-dire la paysannerie, la royauté, la noblesse, la grande noblesse et la petite noblesse, la bourgeoisie, la grande bourgeoisie, la petite bourgeoisie, et puis on va voir comment ce processus va se généraliser dans ce milieu, dans ces classes-là, au niveau de la représentation, au point de vue des instances politiques, au niveau de la formation des références idéologiques, au niveau des modalités de la culture, au niveau des formes de participation à la nouvelle économie de marché, etc. Alors on pourrait dire que ça va progressivement, mais c'est où que ça bloque? Est-ce que ça va se produire sous la forme d'une opposition noblesse et paysannerie, ou bien noblesse et bourgeoisie, etc., par rapport à ce processus où on sait qu'à terme tout le monde va y passer, que tout va aller vers un état où il n'y a que des individus et puis où il y a un pouvoir qui est issu du vote démocratique.

Ce n'est pas une société qui résiste, bien sûr c'est une société qui résiste, mais c'est une société qui est structurée en classes. Il y a une structure de classe traditionnelle, mais qui est différemment composée selon les sociétés. La bourgeoisie est différemment puissante, elle est différemment unifiée, en fonction d'une histoire locale, etc., la féodalité est elle-même organisée de manière très différente, là il y a un gros contraste quant à la



nature même de la féodalité ou des seigneurs patrimoniaux entre la France et l'Angleterre.

Le quatrième critère que l'on pourrait se donner, c'est la nature des décalages et des contradictions cumulatives que les pays vont affronter en fonction du moment dans lequel ils entrent dans le processus révolutionnaire. Et puis l'aspect qui me paraît fondamental, ici, c'est l'espèce de cumul des tâches révolutionnaires.

À la limite, on peut rejoindre une idée chère à Dagenais, c'est que le prototype de la révolution serait la Révolution américaine, puisqu'il n'y a pas de résistances. Elle peut se définir par rapport aux autres, elle n'a pas de résistance, elle a des forêts et des Indiens, des forêts à défricher et des Indiens à repousser, mais il n'y a rien d'autre.

*Clain* : Entre parenthèses, sur ce problème-là, c'est très intéressant de lire un passage de Marx dans La question juive. Marx va dire, ce que tu dis aussi Daniel depuis longtemps, il va dire, l'émancipation politique achevée elle existe aux États-Unis. Mais il va le dire parce que justement aux États-Unis le problème de la religion est réglé. Le problème de l'émancipation politique est complètement achevé aux États-Unis dans certains États américains, parce que là il n'y a plus de problèmes religieux véritables qui se posent comme ils continuent à se poser en Allemagne, comme ils continuent à se poser finalement quand même en France, ils ne se posent plus aux États-Unis, c'est là que l'émancipation politique est achevée. Mais si elle est achevée, il écrit ça en 1843, c'est parce qu'en fait elle a déjà eu lieu.

*Freitag* : C'est ça l'ambiguïté de la Révolution américaine, c'est que ce n'est pas elle qui l'a faite, elle la prend pour base, elle la prend pour point de départ, elle l'affirme directement comme fondement sans avoir eu besoin de la faire. C'est l'ambiguïté de la qualifier, elle, de révolutionnaire.

D'une certaine manière, le parallèle entre la Révolution américaine et la Révolution suisse, c'est celui dont tu parles. Tu vois, à un niveau complètement différent, la Suisse, c'est un pays de fondation. La Suisse ne retient pas 1291 comme la révolution nationale, mais comme la fondation de la Confédération. Et puis c'est une fondation qui affirme comme un principe déjà effectif la liberté communautaire. Elle est déjà réalisée, en même temps c'est une liberté tout à fait hiérarchisée, c'est les notables. Maintenant, les différences hiérarchiques sont faibles dans ces petits cantons pauvres, où il n'y a pratiquement pas de féodaux locaux. Et puis l'extension va se faire au profit des bourgeoisies des villes contre les féodaux des villes, c'est-à-dire que la Suisse va sortir au bout de 30 ans de ses toutes petites frontières au pied du Gotha, et puis va intégrer Berne, Zurich, etc. L'alliance des villes bourgeoises avec ce noyau militaire paysan forestier, les Waldstädter, va être utilisé contre les maisons féodales du canton de Berne, du canton d'Argovie, du canton de Zurich, etc. Les bourgeois vont s'allier aux montagnards contre leurs nobles locaux, en même temps qu'ils étendront le rejet de la puissance impériale.

## Modernité et État-nation

*Dagenais* : Je voudrais faire une remarque sur l'exposé de Michel. Ce que je vois de pertinent là-dedans, c'est de situer la dynamique révolutionnaire au sens strict, avec la Révolution française peut-être comme modèle central, de situer l'origine de la dynamique révolutionnaire dans l'établissement des États-nations, en créant un axe central qui permet une cumulativité politique des revendications. Ça, ça me paraît fondamental. Par ailleurs, je ne pense pas que le mouvement général de la modernité soit révolutionnaire dans le même sens que les révolutions modernes. Le climat politique qui est établi par les révolutions modernes va créer le paysage politique dans lequel on a vécu depuis ce temps-là. Et puis il me semble qu'Arendt a bien montré comment les mouvements totalitaires s'organisent sur trois axes que les révolutions modernes établissent, c'est-à-dire la loi, la nation, l'État. Ce sont des mouvements qui vont se produire dans les pays comme tu as montré qui ont accumulé un retard par rapport à ce développement politique précis que les révolutions modernes établissent. Mais il me semble qu'il y a plus que ça, il y a une distinction à faire au sein même de la modernité entre les sociétés comme le Canada, qui n'ont pas connu de révolution, et les sociétés qui ont connu un moment de totalisation politique. Je verrais moi plutôt un modèle dans ce sens-là, des sociétés qui se fondent ou qui connaissent un moment de totalisation politique, c'est le cas de la France, c'est aussi le cas des États-Unis, des sociétés qui ne le connaissent pas, comme le Canada, qui évolue un peu à la dérive de l'évolution de l'Occident, et puis des pays comme l'Angleterre qui réussissent à trouver des ressources dans leur tradition pour se moderniser. C'est-à-dire un type de modernisation traditionaliste, comme l'Angleterre, des sociétés qui au sens strict se fondent sur un moment de constitution politique, et puis des sociétés qui accumulent un retard par rapport à ce développement-là.

*Freitag* : Le point important pour l'analyse c'est de distinguer la logique de la modernité comme telle, idéal-typique, abstraite, de son processus effectif d'implantation dans le monde. Ce que je voulais dire au départ, c'est que les révolutions ce n'est pas le mode fondamental d'implantation de la modernité, c'est le mode de sa localisation contingente. Tout aussi riche de conséquences irréversibles que chacune soit ensuite, il n'y a rien de nécessaire là. Et puis j'irais plus loin en arrière. Je suis persuadé, enfin je suis persuadé c'est ridicule à dire parce qu'on ne peut évidemment pas démontrer une chose pareille, mais je pense qu'il n'y avait aucune nécessité à la formation de la modernité à partir de la forme de l'État national dominante. C'est une contingence historique dont on peut voir le moment négatif en Italie au XIV<sup>e</sup> siècle de manière très claire, et au XV<sup>e</sup> en Allemagne d'une manière presque tout aussi claire. C'est indéniable que les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles en Italie, c'est la modernisation par rapport à la tradition, sur le plan idéologique, sur le plan esthétique, sur le plan de la création de structures politiques qui sont très clairement affirmées comme le résultat d'une pratique d'institutionnalisation contrôlée par des puissances humaines et pas par la tradition. C'est vrai que ce n'est pas démocratique,

mais ce sont des puissances, des rapports de force humains qui produisent... Et puis toute cette phase est couronnée par l'oeuvre de Machiavel. C'est une forme de modernité autour du caractère humain du pouvoir, de la puissance, etc., qui s'était affirmée de manière pragmatique dans des villes, qui s'étaient construites à partir des réseaux d'échange, de liens, de ligues marchandes, de contrats. Il y a mise en place d'un droit commercial à partir de juristes florentins, milanais, dans toute l'Europe, avant qu'il y ait une puissance étatique pour le faire valoir, où les sanctions sont négociées localement avec des puissances, des princes, où on demande au prince de sanctionner tel type de contrat qui ne fait pas partie de la tradition, parce que le prince a intérêt à le faire vis-à-vis des bourgeois locaux, où tel bourgmestre, telle assemblée va sanctionner un droit, mais qui n'a pas d'autre origine qu'un contrat fait avec des marchands d'Anvers et puis des marchands de Florence.

Tout ça, je pourrais le résumer comme la croissance cosmopolite de la modernité, qu'on trouve par exemple aussi à un niveau déjà international à travers la croissance de Venise et de Gênes. C'est un jeu très pragmatique d'extension de formes nouvelles de rapport aux biens, de rapport à autrui, de rapport à la transcendance, de rapport au pouvoir, etc. Encore une fois, sur le côté du pouvoir, c'est vraiment Machiavel qui illustre ça très bien. Et puis il y a une rupture qui aurait pu ne pas avoir lieu. Je ne vois pas de nécessité à ce que ce mouvement aboutisse à un échec en Italie, aboutisse à l'échec sanglant de la guerre des paysans en Allemagne. Là disons la raison de l'échec en Allemagne paraît relativement claire, Engels l'a vue, c'est une alliance d'une certaine manière contre-nature entre des paysans qui se soulèvent pour défendre des droits traditionnels à l'encontre d'une part d'une emprise de la bourgeoisie urbaine sur les ressources de la campagne, d'autre part d'une féodalisation tardive, et puis d'un mouvement de révolte des sections prolétarisées de la bourgeoisie urbaine en même temps contre la grande bourgeoisie et contre la féodalité et contre l'Église. Et puis cette alliance contre-nature aboutit de fait à un échec, en grande partie par manque de stratégie politique, en grande partie par manque de cohérence idéologique. Luther fait un peu le passage et le tournant, c'est-à-dire qu'au début il appuie, et puis après un an ou même pas un an il mobilise toute la force idéologique du protestantisme du côté des seigneurs, du côté des princes ecclésiastiques, pour aboutir à l'extermination de la révolte paysanne. Et puis la bourgeoisie allemande ne s'en relève jamais, elle ne s'en relève pas jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle d'une certaine manière, sa puissance politique est cassée à ce moment-là, mais elle était considérable, c'était la plus considérable en Europe avec celle des bourgeoisies italiennes, avec celle de la bourgeoisie hollandaise, elle était plus considérable à l'époque, au tournant du XVI<sup>e</sup> siècle, que celle de la bourgeoisie anglaise. Donc on ne voit pas pourquoi on devrait dire que la modernité ne pouvait pas passer par ce chemin-là, une modernité par la bourgeoisie et puis des alliances contradictoires et puis des machins comme ça dans le monde entier. Je ne vois pas pourquoi ça n'aurait pas pu passer par là.

*Gagné* : Sans défendre que c'était nécessaire que ça passe par la forme de l'État national, c'est certain que l'expansion du commerce, donc des types d'activités liés au commerce,

qui dissolvaient de l'extérieur ce qu'il y avait de communautés traditionnelles et féodales, ne pouvait être généralisée qu'en reconstituant ailleurs le moment communautaire dans une capacité d'institutionnalisation plus territorialisée, plus grande.

*Freitag* : Mais il était grand le moment communautaire, il n'était pas local, il était très cosmopolite. La Renaissance allait dans ce sens-là, mais ça allait dans le sens d'un Commonwealth, un peu comme la Grèce a fait un Commonwealth. On dit toujours la Grèce, en confondant Athènes et puis la Grèce. Il y avait deux degrés de la communauté grecque, il y avait la communauté de chaque cité, et puis il y avait la communauté du monde grec, de la commune référence à l'Illiade. Il y a aussi une incapacité de la Grèce face à l'Empire romain, mais ça a duré cinq siècles, six siècles, ça a légué quelque chose d'important. Je veux dire ce modèle il n'a pas disparu, la conquête des marchés, ça n'a pas été d'abord les États nationaux qui l'ont réalisée, ce sont les compagnies de marchands soutenues par les États nationaux, mais elles auraient pu à la limite être soutenues par des empires. Rien n'imposait absolument à l'Empire espagnol, à la branche espagnole de l'empire, qui s'est nationalisée à partir du XVI<sup>e</sup>, de favoriser l'implantation d'une quasi féodalité en Amérique plutôt que de favoriser une expansion commerciale du genre de celle que l'Angleterre a soutenue aux Indes orientales, où c'est une compagnie de marchands qui a été le bras militaire de l'expansion britannique pendant très longtemps. Ça aurait pu se rejoindre, une mondialisation mais sous un tout autre modèle, où la communauté aurait été culturelle, cosmopolite, universaliste au sens de l'universum et pas au sens d'une intégration progressive des droits par le biais des intérêts, je sais pas trop mais à l'intérieur d'une référence culturelle commune qui aurait été une laïcisation du christianisme, une réintégration de l'Antiquité etc., comme ça se produisait dans la Renaissance. Comment se fait-il que la Renaissance n'a eu à ce niveau-là aucun répondant politique progressiste sinon des monarques éclairés d'un autre genre que les monarques éclairés nationaux? Je veux dire des monarques baroques.

*Gagné* : C'est ta thèse du retard. Parce qu'il y avait déjà constitution du modèle de la royauté nationale, dont la capacité de mobilisation de la puissance était plus grande.

*Freitag* : Oui, c'est vrai, c'est possible.

*Gagné* : Mais c'est une contingence que ça, c'est pas plus nécessaire pour ça.

*Freitag* : C'est peut-être un bout de la réponse, mais c'est là où je voulais en venir. Les États-Unis, c'est aussi unis d'abord, c'est une union qui se nationalise tard, qui crée bien un État mais comme un organe commun, et où le côté national est plutôt négatif, marque plus la rupture vis-à-vis de l'Angleterre que l'existence d'un lieu propre de législation. Ce sont les individus qui sont porteurs du droit, et puis l'État va gérer les conflits entre individus selon un mécanisme constitutionnel que l'on connaît bien, la Cour Suprême etc., qui devient l'organe législatif de fait, mais à travers un biais négatif plutôt qu'un biais positif. Donc les États-Unis ne sont pas si loin de ce modèle-là, d'une expansion non

nationale, où le principe de l'identité c'est l'appartenance à une commune idée d'humanité et pas à une communauté constituée politiquement. Aux États-Unis, la communauté est relativement naturalisée, mais elle est différente de la communauté qui aurait repris en charge l'idéal des hommes de la Renaissance, l'italienne par exemple. Sur le plan idéologique, la rupture se manifeste dans la proximité entre deux hommes, Érasme et Luther. Ils sont proches longtemps, et puis tout d'un coup ça casse sec et net. Et puis Érasme est beaucoup plus moderne que Luther. Luther est archaïque, il est mystique, il est tout ce qu'on veut, mais c'est par là que ça a passé, ça n'a pas passé par Érasme. L'humanisme d'Érasme, l'ouverture, etc., était peut-être irréaliste en termes d'accumulation de pouvoir. Alors c'est vrai que pour renverser les instances existantes il fallait qu'il y ait une accumulation de pouvoir, c'est peut-être là qu'il y a l'explication. Ce n'était pas dans la logique même d'expansion de la modernité. Il fallait que ça passe par la territorialisation de l'État, parce qu'elle ne se répandait pas dans l'air vide, elle se répandait face à une puissance territoriale qui était organisée, qui avait des formes de légitimité, et puis contre lesquelles il fallait se mobiliser dans la guerre. Et donc il fallait réunir les moyens de mener cette guerre au plan idéologique, au plan juridique, au plan économique, et au plan militaire. Et d'une certaine manière, les deux révolutions européennes sont centralisées, mais le mode de centralisation est différent. L'Angleterre va se centraliser autour du Parlement, la France autour de la royauté, mais c'est un même centralisme d'une certaine manière. L'Angleterre aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, elle mange dans le Parlement de Westminster les centaines de petits parlements locaux de l'Europe féodale anglaise. Avant, chaque seigneur avait son petit parlement local et ils sont tous aspirés à Westminster, il y a une centralisation dans le parlement anglais qui est équivalente à la centralisation du côté de la puissance du roi. Alors il y a une centralisation bipolaire en Angleterre, monopolaire en France, mais c'est un même processus de centralisation, qu'il n'y a pas vraiment aux États-Unis. Le moment de centralisme aux États-Unis, c'est le détachement, on s'unit pour se détacher et puis on le proclame. Mais ça reste une union. C'est dans son nom. Ça compte les noms, la Suisse s'appelle une confédération, pas une nation, et puis c'est tardivement qu'on peut dire que la Suisse est une nation, et puis en même temps c'est discutable.

*Saïm* : L'idée de revenir au développement du XVI<sup>e</sup> siècle pourrait éclaircir beaucoup de choses, par exemple l'idée de territorialité et de reterritorialisation des religions et des idéologies, et aussi le fait de l'allégeance des liges marchandes et tout ça. Le XVI<sup>e</sup> siècle, c'est aussi le siècle où on a les guerres de religion. Je voudrais aussi rappeler qu'en France par exemple il y avait le gallicanisme, qui était une attaque directe de l'autorité du pape. Donc la même théorie politique qui fonde la Réforme. Et quand les guerres de religion vont éclater, il y aura une sorte d'opposition entre les déchets du gallicanisme, les huguenots et les catholiques orthodoxes, qui reconnaissent quand même l'autorité romaine, mais qui n'est pas donnée, qui n'est pas par définition acceptée par la royauté française. Et ça va créer tous les mouvements idéologiques d'indépendance, et expliquer aussi le jansénisme, Port Royal, etc.

L'autre chose, c'est qu'avec le début du XVI<sup>e</sup> siècle, il y a une vraie révolution par la déterritorialisation des routes commerciales du monde. Les ligues marchandes d'Italie, Venise, Gênes et Florence, et les autres ligues marchandes, ainsi que les marchands allemands, ont été quand même concentrés vers l'Empire oriental, les Balkans, la Turquie, l'Empire Ottoman, tout ça, et ça tombe en désuétude avec la découverte des Amériques. Et rappelons-nous que Christophe Colomb était italien, mais a dû aller en Espagne pour trouver de l'appui. Et on colonise l'Amérique du Sud, pas l'Amérique du Nord, qui va devenir la terre des utopies et des colonies qu'on connaît, la révolution tout ça, de la modernité. Et tout ce qui est colonisé au Sud reste dans un retard épouvantable jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, jusqu'à nos jours. Quant aux routes de l'Orient, elles tombent en désuétude, elles tombent aussi en dépréciation économique, politique. Rappelons aussi que l'Église catholique va se charger de la conquête de l'Extrême-Orient, qui est un échec comme on le sait, mais ça existe, ça a concentré beaucoup d'énergie, avec la Chine, et les jésuites au Japon, et tout ça.

*Freitag* : C'est un point fondamental, cet effondrement des formes d'intégration, des réseaux d'échange du Moyen Âge au XVI<sup>e</sup>. Maintenant, je suis moins certain qu'une interprétation géopolitique et économique du phénomène soit suffisante. C'est aussi beaucoup lié à cette reterritorialisation, France, Angleterre, c'est-à-dire une territorialisation du pouvoir et des marchés, qui va entraîner cette atlantisation de l'Europe, plutôt que la proximité vis-à-vis de l'Amérique. Après tout, le plus proche c'était l'Espagne et le Portugal, et puis ce ne sont pas eux qui ont développé finalement les fruits de ce nouveau centrément de l'Europe sur une économie planétaire.

Le XVI<sup>e</sup> c'est une crise économique profonde du système. La modernité commence par un effondrement économique, pas par une prospérité. L'Angleterre se développera pas mal plus tard. De quoi compenser par exemple la perte de production de draps de Florence et puis de Milan, ça prendra un siècle, jusqu'à ce qu'ailleurs il y ait une production équivalente à celle qui disparaît en Italie. Il y a une réduction du marché à la fin du monde médiéval, et puis après une reconstruction du marché sur une autre base, sur la base de l'intégration du droit, sur une base territoriale.

Ceci dit, c'est effectivement un facteur, ou un aspect fondamental du problème. Toutes les grandes foires du Moyen Âge, toutes les grandes routes économiques, culturelles, religieuses, tout ça va s'effondrer en partie à travers la scission des régions catholiques ou protestantes qui vont se fermer chacune. Et puis alors dans cette rupture ce sont évidemment les pays nationaux qui vont devenir les grands espaces. Mais il y en avait des grands avant.

*Gagné* : L'effondrement du marché de type féodal tient justement au fait que les bouts du grand marché féodal ne sont pas eux-mêmes de type commerciaux. Autrement dit, la destinée à cet effondrement-là c'est dans l'espace territorialisé des États-nations en formation. On universalise le processus de la production de marchandises par une

généralisation institutionnelle qui va permettre ensuite aux grands marchés de se reconstruire sur des termes à caractère commerciaux. Même effondrement du marché féodal à chaque fois c'est l'épuisement du bounty, c'est l'épuisement d'une espèce de structure commerciale qui s'est greffée sur des marchés traditionnels et puis sur des productions artisanales archaïques.

*Freitag* : Oui, c'est vrai. Dans ce sens-là, Alain Caillé a raison, à la suite d'autres, à la suite de Polanyi, de dire qu'on ne peut pas parler d'un marché, de marché au singulier avant le XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle. C'est là que ça commence, il y a un marché qui se boucle sur lui-même, tandis qu'avant c'est un moment marchand dans des rapports qui ne sont pas marchands, où les extrémités ne sont pas à caractère marchand.

*Clain* : Je voudrais revenir sur l'idée de distinguer deux cycles de développement de la modernité; il me semble que ça jette un éclairage sur le processus révolutionnaire. Je me suis permis de parler de révolution pour ce qui est de la guerre de libération des Suisses au XIV<sup>e</sup> siècle, mais c'est clair, je l'ai peut-être pas assez souligné dans l'exposé, que je vois quand même une différence fondamentale entre ce mouvement-là et les suivants. Ce mouvement a une identité tout à fait particularisée, qui ne porte pas à l'universel ses revendications, qui est organisé sur un mode tout à fait local, et qui en outre ne maîtrise pas, ne cherche pas réellement à maîtriser d'une manière consciente, et le processus négatif de destruction de la tradition, et le processus positif de reconstruction d'un système sur des bases nouvelles. Alors je dirais que ce qui caractérise effectivement les mouvements populaires, les mouvements des communes, la Confédération helvétique, tous les mouvements qui prennent, je dirais de la fin du XIII<sup>e</sup> à la fin du XV<sup>e</sup>, c'est cette absence, d'une part de l'universalisation des principes, des revendications, et des identités, et puis d'autre part de projet politique effectif d'une reconstruction d'un système. Même dans les communes, l'analyse de Pirenne là-dessus m'apparaît assez claire. Maintenant ce qui me semble important, et là je vois qu'il y a un accord là-dessus, pourquoi le XVI<sup>e</sup> siècle m'apparaissait vraiment comme le moment de la rupture, c'est parce qu'il y a ce processus d'universalisation. La Réforme, en portant le débat sur le terrain vraiment, proprement idéologique, de la tradition, qui est la religion, qui est le dogme, a en même temps des incidences sur les modes de vie d'une manière très concrète. Mais son rôle essentiel, c'est pour ça que j'en fais une révolution, c'est qu'elle va contraindre ensuite tous les autres processus révolutionnaires qui vont naître après elle à porter la charge d'une explicitation, d'une légitimation idéologique. C'est pour ça qu'elle marque vraiment la coupure entre les deux cycles. Je pense qu'effectivement il y a aussi le fait de la création de l'État national qui rentre en ligne de compte. Parce que s'il y a un pays qui a été plongé beaucoup dans le localisme, c'est aussi l'Allemagne. À travers toutes les luttes sociales du XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup>, analysées par Pirenne, on te montre constamment qu'il y a une incapacité générale aussi bien des corporations que des villes, à sortir du moment particulariste et à élever le débat à un niveau je dirais principliel.

Alors le rôle du protestantisme et de la Réforme ça va être il me semble d'une

part de créer l'idée aussi de l'État national, à travers la prise de position politique que Luther va prendre, qui va renforcer le pouvoir des monarchies, qui va dire sur le plan de l'ici-bas, vous en tout cas vous devez obéir à la puissance existante. À cause de sa lutte contre Rome, il va y avoir un renforcement du principe monarchique et de l'État national qui va être proposé par la Réforme. Et puis d'autre part, la Réforme a porté le débat au niveau des principes généraux. Parce que sinon, toutes les manifestations politiques qu'on voit quand même déjà apparaître aux XIV-XV<sup>e</sup> siècle, qui ne sont pas toutes d'ordre religieux, surtout si on parle du mouvement des communes, quand bien même elles se manifesteraient comme revendications à caractère politique, c'est toujours une politique qui est au service d'intérêts particuliers, qui n'est jamais le moment politique vraiment au sens fort du terme comme on l'a dans la modernité à partir du XVI<sup>e</sup>. Je pense effectivement que la révolution au sens propre, si on la prend dans sa totalité, dans l'idée d'une brusque délégitimation des systèmes de pouvoir traditionnels, d'une accélération de la transition à la modernité, et puis ce qui me semble être important d'une volonté, d'un projet de maîtrise conscient de la transition, donc de la reconstruction, ne peut apparaître qu'à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. Et puis je dirais que la première révolution au sens fort c'est la Révolution hollandaise. Et puis ça va jusqu'à la Révolution russe, qui m'apparaît être pour l'essentiel quand même encore une révolution de la modernité, même si comme la Révolution américaine les circonstances et les mécanismes de légitimation idéologique nous donnent déjà les signes d'un dépassement de la situation générale.

## Questions pour le XXI<sup>e</sup> siècle

*Mascotto* : L'intérêt, c'est de dégager une hypothèse concernant le XXI<sup>e</sup> siècle. Si j'ai bien compris tout ce que vous avez dit sur les révolutions, il y a une croissance pragmatique du cosmopolitisme, la base, les villes, les commerces, ainsi qu'une croissance culturelle de l'universalisme, c'est-à-dire la Renaissance, qui sont vaincues par des retours en arrière, phénomènes de blocage, par le théologico-politique et l'idéologie. Le théologico-politique et l'idéologie ont besoin de casser ce mouvement culturel et pragmatique qui va vers l'avant pour le faire revenir en arrière de façon à aller plus vite par la suite. C'est précisément parce que le théologico-politique et l'idéologie font des retours en arrière, ce qui leur permet de territorialiser, qu'ils sont ensuite capables de revenir sur des principes universels directement pragmatiques, c'est-à-dire l'unification du marché. Ce qui veut dire qu'aujourd'hui on assiste à un phénomène inverse. Aujourd'hui le mouvement culturel planétaire va résolument vers l'avant pour aller vers l'arrière. C'est très important cette affaire-là, parce qu'on a toujours déduit du déclin des idéologies la mort de l'histoire, notamment Fukuyama. Or nous avons une reprise de l'alliance entre la culture et l'histoire aujourd'hui, où il y a épuisement du théologico-politique et de l'idéologie. On a un vrai retour en arrière qui est culturel, parce qu'il n'est pas motivé pour aller vers un avenir radieux devant. Il y a une sorte d'universalisme de fait, qui n'a plus besoin d'être systématisé, ça c'est la thèse d'Heidegger. c'est le Gestell, parce que le théologico-politique fait un retour en arrière pour se systématiser, pour se faire des bases, que Michel appelle



territorialisation. Aujourd'hui cela étant accompli, on peut analyser que toute révolution de notre temps est cette fois-ci liée d'abord plus à la Renaissance. Alors la perestroïka ça ressemble beaucoup plus à une Renaissance qu'à une Réforme. C'est ce que veut dire d'ailleurs le mot perestroïka en russe.

*Julien Tourigny* : Il y a une chose qui me frappe en vous écoutant parler, je ne sais pas comment expliquer ça, je me rends compte que les gens sont occidentaux, Blancs, chrétiens, conquérants, et que les Jaunes sont comme exclus par rapport aux grandes idées, par rapport aux révolutions. Comment ça se fait, est-ce que les autres ne sont pas capables de faire ça?

*Freitag* : Dans la typologie concrète à laquelle je devais aboutir, je n'arrêterai pas le cycle des révolutions à la Révolution russe. Après, il y a l'extension du processus révolutionnaire dans le monde. Mais c'est la suite de l'Occident, c'est le modèle occidental de la révolution. Au-delà de ça, ce n'est plus le modèle de la révolution, c'est autre chose, c'est peut-être précisément ce à quoi fait référence Mascotto, c'est-à-dire que le modèle de la révolution moderne s'épuise avec la modernité et avec l'extension contemporaine de la modernité, ce modèle de la révolution à partir de principes universels, formels, abstraits, centrés sur l'individu comme fondement de la légitimité du pouvoir. Et l'avenir, le XXI<sup>e</sup> siècle, ce sera peut-être quelque chose qui ressemblera beaucoup plus, non pas au modèle de la révolution politique, idéologique, etc., et puis qui était une vraie révolution, au sens commun, mais au modèle d'Érasme, de l'universum contre l'universel, modèle de la Renaissance. Précisément, la réintégration des autres traditions dans l'histoire, pas dans l'histoire subie, mais dans une histoire faite, implique ce retour à un modèle que l'Occident a connu, croisé et abandonné au moment de la Renaissance. Dans un monde comme celui de la Renaissance, la culture est à plusieurs voix, par définition, il y a une possibilité d'intégrer d'autres traditions que l'euro-péenne.

*Mascotto* : Au sens strict du terme c'est la fin de l'histoire, mais c'est le début du champ historique, de l'historicité. C'est la fin de l'histoire au sens de ce processus d'achèvement qu'on entend nous en Occident par histoire. L'Occident se dessaisit de l'histoire, et c'est effectivement la fin de l'histoire, et il y a un retour effectivement. L'historicité, c'est la conjoncture globale, planétaire dans laquelle nous sommes à l'instant précis, avec tous les regards que nous avons vers le passé historique, et c'est ça l'historicité, une historicité qui est directement présente. Mais elle est présente, non pas par rapport à une opposition entre le passé et le futur. Il s'agit de faire que le présent ne soit pas coupé du passé. C'est l'ouverture du champ historique ça. On assiste à la fin d'une praxis du cumulatif, la linéarité, de la linéarité cumulative. Le champ de l'historicité, c'est la capacité de choisir dans l'ouverture du champ historique que les révolutions ont contribué à ouvrir. Les révolutions ont été des éléments parmi d'autres dans l'ouverture de ce champ historique, qui aujourd'hui ne peut nous être ouvert qu'avec la fin de l'histoire en tant que telle. Parce qu'effectivement l'ouverture des révolutions, par leur capacité d'universalisation, ça le fermait. C'est-à-dire ça fermait à une vision culturelle humaine

globale, anthropologique. Maintenant, on est tombé dans l'anthropologie.

*Freitag* : Disons, pour employer une image, plutôt que de faire l'histoire, on va habiter l'histoire. Il s'agit de prendre conscience de l'appartenance du passé à l'expérience actuelle. La culture est lourde du passé. Et ça on peut s'en rendre compte à la limite uniquement à travers la pluralité des cultures. La culture, elle tend comme à concentrer son être au moment actuel, mais dans la diversité tu vois la profondeur, les enracinements, les divergences, etc., comme un bien commun indépassable. Tu peux l'approfondir indéfiniment, mais tu ne peux pas le faire, tu ne peux plus produire de l'histoire, comme du jamais vu.

*Mascotto* : Es-tu prêt à concéder, pour me faire plaisir, que c'est quand même un des sens, peut-être on va dire implicite, mais qu'avec un minimum de jugement on peut voir chez Heidegger?

*Freitag* : C'est vrai, il y a ce côté chez Heidegger. Mais il y a une ambiguïté de l'autre, dans le rapport à la technique, parce que la technique est en même temps une solution dans cet espace. Donc son rapport à la technique, dans la mesure où on est condamné à la technique, il est pas l'ouverture, il est l'enfermement. Il y a une ambiguïté qu'il ne résout pas et qui est gênante.

*D'Khissy* : Le problème, c'est qu'habiter l'histoire ça ne se fait pas sous l'égide du choix ou de la multiculturalité. Derrière une potentialité, il y a toute la dimension technique, technocratique tout ce que vous voulez, l'orientation systémique et systématique de l'organisation de la société qui laisse les différences au silence.

*Freitag* : On a le choix disons de partir dans la technique, comme modèle de la perpétuation d'une histoire. Mais c'est se laisser aller dans l'espace vide, comme si l'on envoyait une fusée qui va tourner autour de la terre, qui va partir indéfiniment dans l'espace, il n'y a plus d'avant, plus d'après, mais c'est le modèle de l'historicité, qui s'est vidé de contenu, qui est un pur mouvement, sans orientation. Puis l'alternative, c'est de refuser ça, c'est de dominer la technique, d'assigner la technique comme culture, en fonction de finalités, et donc de revivre la totalité de l'histoire, avec des instruments techniques, de connaissance, de compréhension, de production, etc. Et là c'est la fin de l'histoire parce que la technique ne va plus nulle part, elle est culture, elle est disponibilité.