

## Mécanisme de la Terreur En lien avec le spectacle Quatrevingt-Treize de Victor Hugo

Gérard Wormser, Yannick Bosc and Godefroy Ségal

2012

Conférences Consonances

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1062906ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1062906ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de langue française

ISSN

2104-3272 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Wormser, G., Bosc, Y. & Ségal, G. (2012). Mécanisme de la Terreur : en lien avec le spectacle Quatrevingt-Treize de Victor Hugo. *Sens public*.  
<https://doi.org/10.7202/1062906ar>

Article abstract

Dans le cadre des conférences Consonances au Théâtre de la Renaissance à Oullins et en lien avec le spectacle Quatrevingt-Treize de Victor Hugo, mis en scène par Godefroy Ségal, des questions se posent : Quelles distorsions peuvent se produire entre la volonté issue des organes du pouvoir et l'exécution des mesures sur le terrain ? Qui sont les intermédiaires dans les conflits et quels rôles jouent-ils dans l'évolution de ceux-ci vers des formes d'organisation ? Nous proposons ici la retranscription des débats autour de ce thème de la Terreur.

Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) Sens-Public, 2012



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>



Revue internationale  
*International Web Journal*  
[www.sens-public.org](http://www.sens-public.org)

## Mécanisme de la Terreur

En lien avec le spectacle *Quatrevingt-Treize* de Victor Hugo

YANNICK BOSC, GODEFROY SÉGAL, GÉRARD WORMSER

**Résumé :** Dans le cadre des conférences Consonances au Théâtre de la Renaissance à Oullins et en lien avec le spectacle *Quatrevingt-Treize* de Victor Hugo, mis en scène par Godefroy Ségala, des questions se posent : Quelles distorsions peuvent se produire entre la volonté issue des organes du pouvoir et l'exécution des mesures sur le terrain ? Qui sont les intermédiaires dans les conflits et quels rôles jouent-ils dans l'évolution de ceux-ci vers des formes d'organisation ? Nous proposons ici la retranscription des débats autour de ce thème de la Terreur.

# Mécanisme de la Terreur

En lien avec le spectacle *Quatrevingt-Treize* de Victor Hugo

**Gérard Wormser (*Sens Public*)** – Ce débat centré sur le rapport entre violence et politique portera sur Victor Hugo, la Révolution française et des traditions d'interprétation qui se déploient à partir de cet événement, fondateur, pour une grande part, de nos institutions. Bien sûr, la Révolution française a eu tellement d'échos à l'étranger qu'il est difficile de ne pas réinterpréter les événements récents au Maghreb et en Égypte à la lumière d'une interrogation sur les institutions légitimes et la manière dont les populations, soumises à des institutions corrompues, s'efforcent de dire la vérité de ces institutions, et de transformer les conditions de l'exercice du pouvoir au sein de leur société.

Je donne tout de suite la parole à l'auteur de ce spectacle. Dans le théâtre, révolution, dramaturgie et littérature, ne sont peut-être pas des synonymes. Cependant, leur proximité interroge.

**Godefroy Ségal** – Je suis le metteur en scène de la compagnie In Cauda, qui va bientôt présenter le *Quatrevingt-treize* de Victor Hugo. La compagnie n'est pas spécialisée dans ce genre. Nous avons certes la réputation de faire du théâtre plutôt que de l'historique. Mais cela n'est pas un parti-pris délibéré. Je suis plus intéressé par les affects, ce qui pourra peut-être lancer quelques beaux débats ultérieurement, sur la matière artistique plutôt qu'historique. Et en même temps, je ne peux pas dissocier le théâtre dans ce qu'il comporte de collectif, le travail avec les comédiens ou les techniciens, de ces rencontres avec le public, avec ce collectif, aussi vivant que nous. Cela a un rapport avec l'histoire. La compagnie aurait du mal à présenter des spectacles qui n'interrogent peut-être plus que l'individu, sur des formes plus sociales, ce que le théâtre du 20<sup>e</sup> siècle a beaucoup pratiqué. Je préfère la fibre épique.

Depuis une dizaine d'années, la compagnie réfléchissait à ce *Quatrevingt-Treize*. Adolescent, j'ai lu ce texte. Cela m'avait tellement marqué que je voulais le présenter. À cette époque, je voulais déjà faire du théâtre. Finalement, ce *Quatrevingt-Treize* est devenu théâtralement une évidence : je n'avais pas envie de prendre une autre pièce de Victor Hugo, il fallait qu'on théâtralise ce roman. C'était d'autant plus facile qu'en travaillant sur la période dont il traite, on s'est rendu compte qu'en général, l'Histoire retenait beaucoup la guillotine, les morts de ces

années-là. Pour nous, ces évocations de 1789, ou de 1793 plus précisément, oubliaient le Verbe, ce Verbe dont Hugo tient compte, ce Verbe tant théâtral.

Si on peut résumer ces années, ce sont finalement des milliers de pages dites avant d'être écrites, ou écrites pour être dites. On le voit sur tous les tableaux faits à partir du Serment du jeu de Paume, jusqu'aux Premières Conventions, et ensuite par les innombrables débats. Pour nous, cette parole quasi interdite, emmurée depuis des siècles, sortait, ce qui pour moi était hautement théâtral. Je n'avais pas envie d'adapter *Quatrevingt-Treize*, mais de le jouer sur plusieurs jours. Adapter cette œuvre était donc plus pratique. Cela a demandé beaucoup de travail. Victor Hugo a commencé ses premières notes sur la Révolution française, et particulièrement sur 1793 vers l'âge de 18 ans. Souvent dans sa vie, dans sa correspondance avec Paul Meurice, il disait « ça y est, je vais le faire. » Il hésitait entre pièce et roman. Mais, il trouvait cela trop énorme. Finalement, *Quatrevingt-Treize* est son dernier roman. Il était bien décidé à ne plus jamais en écrire un seul. Certes, il a continué à écrire des articles, quelques textes. Il disait que si une chose devait rester de lui, c'était cette œuvre-là. Il l'avait faite pour cette transmission. Il l'a écrit juste après la Commune de Paris. Il lui semblait que beaucoup de choses sorties de cette année 1793 avaient totalement disparu des mémoires.

C'est d'autant plus troublant que s'il avait écrit *Quatrevingt-Treize* à l'âge de vingt ans, le livre aurait été différent. Sa mère, Vendéenne particulière, puisqu'elle savait des républicains, avait épousé un soldat républicain qui était en Vendée quand elle l'a rencontré. Victor Hugo, jeune, tenait énormément à cette Vendée. Il a à la fois un parcours d'écrivain et de politique : il était député. Osons une question troublante : s'il n'avait été qu'un homme politique, n'aurait-il ainsi jamais changé ?

Je suis fier de faire du théâtre et de transmettre de tels textes. Victor Hugo racontait toujours que pour ses romans, il partait de l'intérieur. C'est très probant pour *Quatrevingt-Treize*, *L'Homme qui rit*, *Les Misérables*. C'était quelque chose qu'il sentait au fond du cœur. L'action et les personnages se dessinaient au fur et à mesure en partant de son propre intérieur, contrairement à d'autres écrivains qui s'inspiraient de l'extérieur, comme Balzac.

On pourrait croire que *Quatrevingt-Treize* a été écrit à partir de l'histoire. Le point de départ est finalement une idée, une sensation, une envie de crier, de dire le monde comme il le voulait. Au fur et à mesure de sa vie, son écriture a changé sa vision politique et sociale du monde. C'est en écrivant qu'il a commencé à rencontrer l'altérité, l'autre. C'est en se penchant sur ces personnages qu'il a commencé à les décrire, à décrire la misère. Jeune, Hugo en était loin. C'était un peu le Stephen King du 19<sup>e</sup> siècle : il est le premier millionnaire de l'histoire de la littérature et des arts, sacré par le public. En même temps, en décrivant la misère, au fur et à mesure de son parcours littéraire, il a été de plus en plus sensible. Il a commencé quasi monarchiste. Cependant,

il a été un des rares hommes de lettres à s'offusquer, à souffrir des massacres de la Commune. Il avait proposé à tous les communards de venir s'installer en Belgique, lui étant là-bas, parce qu'il n'avait pas le droit de revenir en France, où plutôt il se l'interdisait. La Belgique n'a pas été d'accord. Mais en tous les cas, il a dit que ce qui s'était passé n'était pas normal.

*Quatrevingt-Treize* parle de la Commune. Certaines choses énormes surgissent. Dans tout le verbe hugolien, même sous les lettres et sous les mots, il y a des silences pour lui très durs, cruels. Je vais vous lire *Nox*, un des premiers poèmes des *Châtiments*, qui bien des années avant *Quatrevingt-Treize*, le résumait déjà. Il commençait à avoir cette pensée-là, mais pour lui, c'était difficile. À 20 ans, il était capable d'écrire dans certains de ses textes et dans les *Méditations*, qu'entre Mirabeau et Napoléon, ces deux géants, il n'y avait que le néant. On retrouve ces termes énormément chez les historiens du 19<sup>e</sup> siècle : la bassesse, le monde des petits, des nuls, des moins que rien, la guillotine, la mort, 1793. De cette année, Hugo écrit d'ailleurs « laissons-la à Robespierre, il est bon à cela. » Et c'est très dur. Puis on en arrive, vingt ans après, à *Nox* :

« Ô travailleur robuste, ouvrier demi-nu,  
Moissonneur envoyé par Dieu même, et venu  
Pour faucher en un jour dix siècles de misère,  
Sans peur, sans pitié, vrai, formidable et sincère,  
Egal par la stature au colosse romain,  
Toi qui vainquis l'Europe et qui pris dans ta main  
Les rois, et les brisas les uns contre les autres,  
Né pour clore les temps d'où sortirent les nôtres,  
Toi qui par la terreur sauvas la liberté,  
Toi qui portes ce nom sombre : Nécessité !  
Dans l'Histoire où tu luis comme en une fournaise,  
Reste seul à jamais, Titan quatrevingt-treize !  
Rien d'aussi grand que toi ne viendrait après toi. »

Derrière, il y a encore des silences sur cette terreur, pas des silences de honte, mais de reconnaissance.

En tant que metteur en scène, je suis heureux de ce débat autour de la Terreur. Souvent, on me fait intervenir plus largement sur la Révolution française. *Quatrevingt-Treize* parle de cela chez Victor Hugo, on le sait. On peut se demander si Hugo admirait plus Danton que Robespierre ou Marat. Plus on lit ce texte, plus on se dit, que finalement, ceux qui disent l'histoire, les historiens, les politiques, ont inventé cette période de la Terreur : ils ont voulu désigner Robespierre comme quelqu'un de sombre, le bouc émissaire noir de l'histoire, la terreur...

Sous la Terreur, beaucoup de comédiens sont devenus révolutionnaires. Je pense que dans *Quatrevingt-Treize*, il y a un hommage à Robespierre, et à cette façon de voir l'histoire en disant :

« heureusement qu'il y en a qui ont su trancher » parfois jusqu'au sacrifice. Hugo a vécu un parcours politique tel qu'il a compris que des hommes comme Lebas, Couthon, Robespierre, et d'autres savaient qu'ils allaient jusqu'au sacrifice. Danton le savait aussi, il savait ce qu'il faisait. Cela me rappelle *Le Sacrifice* de Tarkovski (film russe de 1986). Il y a cette façon violente de voir le monde. Nous avons envie de transmettre cela simplement par le verbe : dans la pièce, cinq comédiens racontent cette histoire avec leur voix, et peu d'effets scéniques. Ils créent eux-mêmes tout l'environnement sonore (vent, batailles) sans bande-son. C'est mon hommage à la Bretagne des fest-noz et des légendes, des danses et des histoires racontées. Nous essayons de transmettre cela, parce que Victor Hugo le voulait. Nous pensons que cela valait vraiment le coup de le faire.

**Yannick Bosch** – Il est important que l'histoire soit vivante. À cet égard, la Révolution française possède une épaisseur d'interprétations historiques, politiques, artistiques qui est considérable, et en fait la complexité.

Je me suis plus particulièrement penché sur le discours des ennemis de la Terreur au lendemain de l'élimination des Robespierriens, donc après le 9 thermidor an II (27 juillet 1794) qui inaugure la Convention dite thermidorienne, et qui débouche sur le Directoire. Cette période constitue un moment matriciel au cours duquel s'élabore un des récits de la Terreur, qui a pour principale caractéristique d'être celui des vainqueurs : c'est lui qui est resté, qui a perfusé et traversé cette épaisseur de deux siècles.

Je m'intéresserai donc ici à ce discours qui construit les figures de l'historiographie dominante comme celle d'un Robespierre tyran et monstre sanguinaire. Ce discours volontiers emphatique permet aux Thermidoriens de justifier l'élimination massive des Robespierriens : ils sont 105 à être guillotins en trois jours, sans procès. Cela leur permet également de se dédouaner d'un certain nombre d'exactions de la Terreur, dont ils furent bien souvent des acteurs : Collot d'Herbois ou Fouché à Lyon, Tallien à Bordeaux, sont des hommes de la Convention qui commettent des crimes de guerre. Rappelés par Robespierre à Paris pour justifier de leurs actes, ils craignent pour leur avenir. C'est le paradoxe de Robespierre : il dénonce les excès de ces hommes qui, en retour, fabriqueront l'image du Robespierre sanguinaire.

Les procès-verbaux de la séance du 9 Thermidor n'ont pas été rédigés immédiatement. Les traces que l'on possède ont été reconstruites dans les semaines et les mois suivant la séance, et beaucoup de documents ont disparu. En termes de sources, retravailler sur le 9 Thermidor n'est pas facile. En revanche, travailler sur ce qui suit permet de voir s'organiser la narration de l'événement élaborée dans l'action elle-même. Entre l'automne 1794 et l'été 1795 (l'an III), on voit petit à petit une cohérence se constituer : un discours se fabrique, dans lequel il est important que Robespierre soit la figure sur laquelle tout le monde pourra fixer la monstruosité, puisque le 9 Thermidor a été dirigé contre lui.

À cette époque, on décrit systématiquement l'an II comme « des temps horribles où la France était hérissée de bastilles, couverte d'échafauds, inondée de sang » (selon les termes de Boissy d'Anglas) et Robespierre, comme un tyran, qui voulait devenir roi (il fallait aller jusqu'à en faire quelqu'un qui brigait la monarchie) et régnait sur de « sombres cachots », des « comités farouches de jacobins sanguinaires ».

Tout au long du 19<sup>e</sup> siècle, ce discours du sang de la Terreur va être porté par l'historiographie conservatrice, et sur le plan politique, par les monarchistes. On le retrouve régulièrement dans les périodes de révolutions, en 1848 ou en 1871, dans des moments où les acteurs révolutionnaires rejouent eux-mêmes la Révolution française. En 1848 ou en 1871, on s'appelle « Montagnards ». La presse révolutionnaire de ces époques reprend des titres de la Révolution française : on retrouve le Père Duchesne, le Vieux Cordelier de Desmoulins... Les derniers Communards, ceux qui n'ont pas été fusillés, mais déportés vers le camp de Satory (le premier camp de prisonniers politiques) choisissent la Déclaration des Droits de Robespierre comme texte emblématique.

La Révolution française est donc très présente chez ceux qui s'insurgent, mais également du côté de ceux qui s'opposent à ces insurrections. Ces derniers vont systématiquement décrire 1848 ou 1871 comme on a décrit 1793, période marquée par la sauvagerie, la lubricité, un imaginaire morbide, sanguinaire, qui désigne en fait tout mouvement populaire. Ce discours très présent dans la presse et l'historiographie conservatrices vise systématiquement à disqualifier le camp républicain en lui rappelant son origine impure.

Avec la guerre froide et l'identification du jacobinisme au stalinisme, ce discours va se déplacer pour devenir petit à petit celui des libéraux. Il constitue actuellement le discours dominant qui construit l'interprétation de la Révolution française à partir d'une grille de lecture fondée sur le totalitarisme. On y trouve la dictature d'un parti (les jacobins), la dictature d'un homme (Robespierre plus ou moins explicitement apparenté à Staline), le culte de la personnalité (qui serait le culte de l'Être suprême), la répression qui accompagne la dictature (avec un objectif qui serait de juguler toute opposition), la langue de bois qui légitime la répression, etc. C'est un moment où on massacrerait au nom des principes, où on tuerait l'homme au nom de l'humanité, comme le dit Arthur Koestler dans *Le Zéro et l'Infini*, parlant de Staline, une période paranoïaque dont Robespierre et Marat sont censés être l'expression. On retrouve aussi les logiques génocidaires, avec la Vendée, ou encore l'obsession de la pureté, la création d'un homme nouveau. Ce discours va être porté par François Furet dans *Penser la Révolution française*<sup>1</sup>, livre dans lequel il décrit cette période comme la matrice des totalitarismes : un moment qui inaugure un cycle qui mènera aux grands drames du 20<sup>e</sup> siècle. On aboutit ainsi à l'équation suivante :

---

<sup>1</sup> Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », Paris, 1978, 259 p. ; nouvelle éd. revue et corrigée, 1983.

Robespierre = Staline = Hitler. Cela conduit bien évidemment à ranger 1793 et la I<sup>ère</sup> République dans le placard aux monstres. La conséquence pratique immédiate est que si la I<sup>ère</sup> République est qualifiée pour incarner la monstruosité politique, elle est en revanche totalement disqualifiée pour nous aider à penser notre monde, la modernité et notre avenir : comment vouloir que l'avenir ressemble à cette horreur totalitaire ? De nos jours, donc, d'après ce discours dominant, on ne tentera pas de penser notre époque avec les Montagnards, certainement pas avec Robespierre ni avec cette Révolution française-là. On aura recours à des personnages plus modérés, plus présentables peut-être, par exemple Condorcet, ou à d'autres périodes comme le Directoire, voire la Convention thermidorienne.

Quand on travaille sur les archives, quand on reprend le discours des Thermidoriens, on s'aperçoit qu'il utilise abondamment l'épouvantail du tyran sanguinaire, mais qu'il désigne également la Terreur en des termes qui résonnent étrangement tant nous sommes habitués à la lecture fondée sur la matrice totalitaire.

Ainsi en juin 1795, Boissy d'Anglas dépeint une France de l'an II « inondée de sang » et estime que la Constitution faite pendant la Terreur, la Constitution montagnarde de 1793, est la Terreur instituée. Il dit cela non pas parce que ce texte serait répressif, ou qu'il organiserait un parti unique, ou un pouvoir fort, mais tout au contraire parce qu'il est « l'organisation de l'anarchie. » Il estime que cette Constitution a été conçue « pour que la loi ne fût jamais puissante », pour que « la licence régnât toujours, et pour consolider l'empire des séditeux et des conspirateurs » ; cette Constitution, précise-t-il, « autorise les insurrections partielles », le pouvoir exécutif y est « faible », l'autorité transférée aux hommes « oisifs et turbulents », le peuple y est « constamment délibérant », et « l'opposition organisée ». La Constitution de 1793, qui est la Terreur instituée par le « tyran sanguinaire », est ainsi désignée par les termes de « désordre », de « faiblesse », d'« anarchie » et d'« impuissance ». Elle favorise la « délibération », l'« opposition », l'« insurrection ». Elle doit donc être, conclut Boissy d'Anglas, éliminée et remplacée par une Constitution qui va renforcer le pouvoir exécutif et substituer le suffrage censitaire, réservé à ceux qui paient une certaine quantité d'impôts, au suffrage universel, jugé anarchiste.

On pourrait également supposer qu'à cette époque, lorsqu'on sort de la Terreur, on soit face à des députés thermidoriens qui valorisent la Déclaration des Droits et la mettent en avant. Or, il n'en est rien. Mailhe, conventionnel girondin du sud-ouest, souligne la dimension subversive d'un texte dont il dit qu'il serait préférable de le laisser dans les livres :

« (...) il est inutile d'en faire une, car nous trouverons toujours les principes qu'elle renferme dans les ouvrages de nos philosophes ; ils seront beaucoup moins

dangereux là qu'en tête de la Constitution, dont ils pourraient amener la chute, car les écrits de nos sages n'exciteront jamais de guerres civiles. »<sup>2</sup>

Au même moment, en 1795, Jean-Baptiste Say, un des pères du libéralisme économique, assiste aux débats, rédige des comptes-rendus dans la presse et considère également que la Déclaration des Droits de l'Homme est un texte dangereux, subversif :

« On dira peut-être qu'un usurpateur y trouverait un frein ; mais l'expérience nous a appris qu'il pourrait aussi bien s'en faire un instrument. Robespierre ne disait-il pas, en s'adressant aux tribunes des jacobins : Peuple, on te trahit, reprends l'exercice de ta souveraineté ? »<sup>3</sup>

Robespierre est ainsi un tyran sanguinaire et simultanément celui qui défend la souveraineté populaire, au nom des Droits de l'Homme, c'est-à-dire a priori, la négation de la tyrannie.

Toujours en 1795, Jeremy Bentham, autre père fondateur du libéralisme économique et inventeur de l'utilitarisme, estime lui aussi qu'il faut en finir avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. On voit ainsi des libéraux économiques tenus par le discours dominant pour des thuriféraires des Droits de l'Homme leur être au contraire hostiles à cette époque. Pour Bentham, la Déclaration de 1789 est un recueil de préceptes anarchistes et l'article 2 de la Déclaration de 1789 est le langage de la Terreur (notons que c'est toujours ce texte qui organise notre Constitution : vivrions-nous sous le régime de la Terreur ?). L'article 2 indique :

« Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. »

Voilà ce qu'est pour Bentham le langage de la Terreur, l'anarchie qu'il faut éliminer à travers la figure de Robespierre.

Cette association de l'anarchie, de la Terreur et de la Déclaration des Droits se retrouve dans l'historiographie conservatrice, en particulier chez Hippolyte Taine, un de ses représentants emblématiques. Le premier volume de son histoire de la Révolution française dans *Les Origines de la France contemporaine*, est intitulé *L'Anarchie*. Il paraît en 1878 et est donc contemporain de *Quatrevingt-Treize*, publié quatre ans plus tôt. Hippolyte Taine a été terrorisé par la Commune qui vient de secouer la France en 1871. C'est à travers elle qu'il lit la Révolution française, un processus qui bestialise le peuple :

---

<sup>2</sup> Convention Nationale, Séance du 26 thermidor an III, *Le Moniteur*, réimpr., T.25, p. 497.

<sup>3</sup> *La Décade*, n°44, pp. 79-80.

« du paysan, de l'ouvrier, du bourgeois, pacifié et apprivoisé par une civilisation ancienne [il s'agit de l'Ancien Régime, nous sommes au mois de juillet 1789], on voit tout d'un coup sortir le barbare, bien pis, l'animal primitif, le singe grimaçant, sanguinaire et lubrique qui tue en ricanant et gambade sur les dégâts qu'il fait. »

Pour Taine, la Terreur ne commence pas en 1793, mais en 1789, précisément avec les journées du 5-6 octobre 1789, au cours desquelles six mille femmes de Paris vont marcher sur Versailles pour demander un meilleur approvisionnement de la capitale et contraindre Louis XVI à accepter la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qu'il refusait de signer depuis un mois. C'est à la suite de cet épisode que la famille royale (« le boulanger, la boulangère et le petit mitron ») revient à Paris. C'est donc de ce premier jour de la Terreur, selon Hyppolite Taine, que débute la validité des Droits de l'Homme en France.

Un historien important de la Révolution française, un peu oublié, mais à mon avis un des plus grands, Albert Mathiez, écrivait que sous la Révolution française, comme sous toutes les révolutions passées, présentes ou à venir, il a fallu user de la force pour accoucher le droit. La Terreur, période de violence, de guerre civile, de guerre étrangère, est en même temps une période où l'on s'efforce de garantir les droits naturels et imprescriptibles de l'Homme, ce langage de la Terreur dont parle Bentham, où l'on s'efforce de mettre en œuvre la souveraineté populaire, cette anarchie qui terrorise Taine et avant lui les Thermidoriens. La Terreur et au-delà la Révolution française, est constituée par des tensions, une complexité dont notre travail d'historien doit rendre compte. Cet enchevêtrement complexe n'est pas simplement composé de ces textes du 18<sup>e</sup> siècle, mais également de tous les discours sur la Révolution française, celui d'Hugo et le vôtre, puisque votre mise en scène est également un discours.

Je conclurai en citant Jean-Pierre Faye. Dans son *Dictionnaire politique portatif en cinq mots*<sup>4</sup>, un livre important qui m'a incité à travailler sur la Révolution française, Jean-Pierre Faye écrit :

« En coupant en deux la Révolution française, entre les Droits de l'Homme et la Terreur, le récit standard de l'Histoire a fait à la Révolution russe un cadeau empoisonné. Il lui a laissé la Terreur sans les Droits de l'Homme. »

**Gérard Wormser** – Ce savoir de l'Histoire de la Révolution est aujourd'hui d'une très grande importance. Vous disiez que les minutes des débats sont des pièces historiques fondamentales. La documentation historique sur la Révolution française reste encore aujourd'hui l'une des sources les plus fécondes pour réfléchir aux conditions mêmes dans lesquelles se produit l'Histoire. Il y peu d'épisodes de l'Histoire du monde qui nous offre l'accès aux éléments les plus consistants pour comprendre les événements, rédigés sur le fait, en phase avec les événements, et dans la

---

<sup>4</sup> Édition Gallimard, coll. « Idées », 1982, 274 p.

perspective où l'Histoire s'écrit par ceux-là mêmes qui la font. Ce caractère tient en partie à la vision des Encyclopédistes du 18<sup>e</sup> siècle, cette idée que l'écriture est l'une des grandes conquêtes de la liberté et qu'accompagner la geste de ceux qui marchent à Versailles, de ceux qui font les barricades, ou de ceux qui rédigent les lois, c'est accompagner ces journées révolutionnaires par l'écriture de la Révolution. Cela a commencé par les Cahiers de doléances, puis les gazettes et les journaux qui fleurissent dans le Paris de 1789, cela continue par les écrits des historiens qui rédigent dans un après-coup immédiat ce qui servira jusqu'aujourd'hui à établir les conditions de possibilités (terme aujourd'hui associé à la philosophie de Kant, contemporain de la Révolution) d'un événement politique d'envergure, rédigées, consignées par les Révolutionnaires eux-mêmes.

**Yannick Bosc** – Je souhaite revenir sur cette question des archives. Pour la Révolution française, on dispose d'une masse considérable d'archives. Elles traduisent la volonté de mettre sur la place publique tous les débats de l'époque, tout ce qui est en discussion, pour que chacun puisse juger sur pièce. C'est une distinction fondamentale quand on raisonne en termes de régime totalitaire. Un régime totalitaire est caractérisé par l'opacité et non la visibilité. On découvre les archives du KGB une fois que le régime est tombé. Pour la Révolution française, on est dans l'exact inverse : la mise en visibilité de tout ce qui constitue la loi.

**Gérard Wormser** – C'est le premier élément que je voulais établir pour développer quelques réflexions, donc d'orientations un peu plus philosophiques sur *Quatrevingt-Treize* de Victor Hugo et ce qu'on peut en dire d'un point de vue historique.

D'abord, cette dimension de mise en scène se fait à travers l'écriture d'une sorte de script. Les premiers leaders de la Révolution, les premiers chefs révolutionnaires, organisent des clubs, notamment à Paris, le Club des Bretons. La Bretagne a pu être contre-révolutionnaire à certains moments, mais le Club des Bretons – constitué par des nobles de peu de puissance – est parmi les premiers à avoir incité les États-Généraux à se muer en Assemblée nationale. Donc, toutes ces composantes provinciales de la France d'Ancien régime ont progressivement pris conscience du fait que leur rassemblement aux États-Généraux à Paris, donnait pour la première fois une visibilité à l'idée de nation. Le simple fait d'être assemblé et de discourir, de devoir statuer et prendre position sur les événements crée un irréversible par des faits de langage. Cette dimension performative devient manifeste avec l'importance prise par la question des modalités du vote – par tête ou par ordre, sur les modalités de la réunion du Tiers-État avec les autres ordres (selon que tous les députés siègent ensemble ou bien que ceux du Tiers sont maintenus à part, avant même l'abolition des privilèges...

C'est un apprentissage sans précédent des conditions d'une politique nationale. Il est essentiel de comprendre que la critique de la Révolution française telle qu'elle a pu se développer depuis

1789, voire les efforts pour lui substituer d'autres considérations afin de penser la politique, sont en permanence centrés sur le rapport à cette Révolution – elle est véritablement sans précédent à ce titre. Référons-nous ici au grand historien de la culture qu'est Jean Starobinski, auteur de superbes ouvrages sur le 18<sup>e</sup> siècle et la progressive montée d'une conscience révolutionnaire. Il montre très bien qu'à la fin du 18<sup>e</sup> siècle, l'imaginaire politique d'une transformation de la société ne trouve pas mieux pour s'alimenter que de réfléchir à la République romaine et à sa transformation impériale. La République devient en effet l'Empire : après César, Auguste et la transformation des institutions<sup>5</sup>. Les théoriciens du 18<sup>e</sup> siècle n'ont guère d'exemples à faire valoir pour penser l'avenir. Soucieux du présent, ils peuvent déployer une réflexion sur les institutions anglaises – comme Voltaire et Montesquieu. Élargissant leurs vues, ils peuvent mentionner Machiavel et d'autres penseurs de la modernité européenne, mais le cas florentin est controversé, tout comme l'est la révolution anglaise. Il reste alors la possibilité de reprendre Tite-Live, Salluste, Tacite, les historiens de la Rome Antique bien connus de la jeunesse cultivée d'Europe occidentale (plus d'ailleurs que ceux de la Grèce) : tenter de comprendre l'existence de mouvements populaires et d'une politique républicaine dans la Rome Antique invite à réfléchir sur le présent et à dénoncer la Cour dans des termes évoquant la corruption politique sous les Césars.

Compte tenu de la relative faiblesse de l'historiographie du temps, les exemples dont pouvaient profiter les premiers responsables politiques de la France révolutionnaire étaient donc assez limités, en sorte que l'historiographie de leurs propres actions devenait en même temps la matrice de réflexion destinée à interpréter le présent et à concevoir ses suites. La réflexion instantanée sur les actes les plus contemporains leur confère une résonance transhistorique. Nous

---

<sup>5</sup> Jean Starobinski a établi avec pertinence que « la Révolution doit son succès, son rythme, son accélération catastrophique, à la coalition imprévue des Lumières (ou si l'on veut du réformisme éclairé) et de l'obscur poussée des foules irritées. C'est l'histoire d'une pensée qui, au moment du passage à l'action, est reprise en charge, relayée, dépassée par une violence qu'elle n'avait pas prévue et dont elle s'efforcera de déchiffrer le sens et de guider les réactions dans le langage autoritaire des proclamations et des décrets. Ainsi s'engendre une dialectique complexe... » (Jean Starobinski, *1789, les emblèmes de la raison*, Flammarion, 1973, p. 55). L'auteur constate en effet que « le mythe solaire de la Révolution est l'une de ces représentations collectives dont le caractère général et imprécis a pour contrepartie une large puissance de diffusion » (ibid., p. 34). L'enthousiasme européen ratifie cette métaphore lumineuse qui voit les événements parisiens repousser dans les ténèbres les abus de l'absolutisme. Mais ce sera bientôt au prix de l'impossibilité de régenter les conflits partisans. Dès avant l'événement, le thème du Serment était apparu dans la culture européenne, comme l'atteste le tableau de David, *le Serment des Horaces*, achevé en 1785. Le serment se présente ainsi comme une prise sur l'avenir indéterminé. Sur ce point, Starobinski rejoint les analyses données par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*, et dès 1947 dans les *Cahiers pour une Morale* (restés inédits jusqu'en 1983) – voir plus bas n. 7, après avoir fait de cette dialectique entre « la transparence et l'obstacle » le foyer de l'esprit de Jean-Jacques Rousseau – voir Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau, *la transparence et l'obstacle*, Plon, 1957)

avons un peu perdu de vue cette dimension et plus de deux cents ans nous séparent de cette vision d'une réflexivité des actions politiques comme dimension centrale de leur condition de possibilité<sup>6</sup>. C'est ce qui rend particulièrement intéressante la réédition du livre d'Albert Mathiez *La Réaction thermidorienne*<sup>7</sup>. En effet, la réflexivité de la Révolution française s'est poursuivie jusqu'à aujourd'hui, entre les différents historiens, qui de Michelet à Furet et à vous-même ont repris à nouveaux frais la documentation, revenant aux sources et traversant les différentes histoires. Chaque moment révolutionnaire ou de transformation politique en France a eu sa propre réflexion sur la Révolution française. Il ne serait que de citer Edgar Quinet, Marc Bloch, ces historiens qui n'ont pas dissocié leur action politique de leur propre réflexion sur les institutions révolutionnaires.

Ces événements peuvent apparaître micrologiques deux cents ans après. On connaît le titre du roman de Zola, *Germinal*, mais qui se souvient de Prairial ? Qu'est-ce que Prairial dans les décrets de la Convention, et Prairial dans une possibilité qu'il y aurait eu de voir la Convention thermidorienne renversée à son tour par le retour des robespierristes ? Il s'en est fallu de peu pour que ceux des Conventionnels qui avaient échappé à la guillotine et leurs soutiens populaires ne revinssent au pouvoir, avant que leurs adversaires ne prissent définitivement le dessus, quitte à se priver réellement du soutien des sections et à risquer de faiblir devant les adversaires de la révolution. Albert Mathiez restitue la complexité de l'événement révolutionnaire. Au sein de la Révolution, des microévénements (vus d'aujourd'hui) sont déterminants pour percevoir les capacités d'une société à penser de façon immédiate son propre parcours politique. C'est une dimension centrale d'autoréflexion.

Parmi les penseurs de la politique, je m'inspire notamment de Jean-Paul Sartre. Il a travaillé des années sur la question de l'émancipation politique, en mettant en réflexion, à distance, ses propres tentations – par exemple celle de croire que le Parti communiste pourrait opposer une alternative à l'hégémonie américaine durant la Guerre froide. Au nom de l'anticolonialisme et d'un idéal de fraternité, Jean-Paul Sartre a considéré que la guerre de Corée et celle d'Indochine, avant même la guerre d'Algérie, obligeait à se ranger du côté de ce qui incarnait la lutte des peuples. Il n'ignorait pas l'absence de liberté de la presse ou l'enfermement au goulag d'une partie des

---

<sup>6</sup> C'est à peine si cette dimension apparaît encore dans le débat politique français. Nous pouvons mesurer ici le changement de références de nos sociétés. La nature des compétences exigées des responsables politiques ne relève plus de leur capacité à inscrire leur action dans une fresque historique. Devenue une constante des discours actuels, la mise en récit se borne à éclairer des décisions pratiques par de vagues rapprochements : chacun peut évoquer à sa guise Jaurès ou de Gaulle. Dans un entretien consacré à sa relation à l'histoire (avec Emmanuel Laurentin pour France-culture), François Hollande mentionne Henri IV, Mitterrand et la mémoire familiale de la Grande Guerre. Le journaliste peine à le faire sortir d'un chapelet récité et scolaire, esquisse une évocation de Gandhi qui n'appelle aucun écho... S'étonnera-t-on de la difficulté à rénover l'enseignement ?

<sup>7</sup> Éditions de la Fabrique.

intellectuels et de nombreux opposants en URSS : mais pouvait-on simplement rallier le camp américain sans trahir les idéaux de la Résistance ou de la Libération ? Si la mort de Staline laissait une chance au communisme, les événements de Budapest en 1956 lui firent exprimer publiquement sa rupture avec le parti communiste soviétique. Il remet alors en chantier ses idées sur la politique et l'organisation du peuple, dans *Questions de méthode*, grand article demandé par une revue polonaise. Comme il le fait souvent, il commence par écrire un article et puis il réfléchit à son article et il écrit un livre. C'est ce qu'il fit à plusieurs reprises au cours de sa carrière. D'ailleurs, ce livre est rarement achevé, des suites se projettent, se programment, il n'en donne pas de conclusion définitive. En l'occurrence, Sartre tente de comprendre le cycle interne d'un mouvement révolutionnaire – comment il peut naître et comment il se fige, se retourne sur lui-même et vient dévorer ses enfants. Cet ouvrage est la *Critique de la raison dialectique*. Paru en pleine guerre d'Algérie, juste après le changement de Constitution en France, il est particulièrement éclairant. De la même façon que *Quatrevingt-Treize* est un ouvrage de Victor Hugo paru après la Commune, la *Critique de la raison dialectique* paraît en 1960, deux ans après le retour au pouvoir du Général de Gaulle qui devait faire face à une situation de quasi-insurrection militaire en Algérie. Que Jean-Paul Sartre ait alors théorisé les conditions d'une réflexivité sociale et politique dans le cadre d'une instabilité foncière des institutions, c'est tout à fait essentiel. Il rompt avec tout formalisme des institutions pour montrer la dimension « organique » de l'histoire : celle-ci est menée par des hommes le plus souvent pris dans des conflits qui leur interdisent de stabiliser une situation dans les termes souhaitables. Leur volonté est emportée par des peurs et des violences qui renvoient à une dialectique de l'excès de pouvoir et des injustices, et non pas aux modalités pacifiques que les penseurs « libéraux » tentent de modéliser au même moment à partir de modèles de « dissuasion » et de jeux de stratégie.

Que trouve-t-on dans la *Critique de la raison dialectique* ? On y trouve une très profonde réflexion sur l'organisation de la révolution. Il cite des historiens comme Mathiez, Soboul, Lefèvre. Sa réflexion et sa description philosophique très stimulante du 14-Juillet, de la prise de la Bastille. Paris a proclamé sa solidarité avec les députés du Tiers-État après le Serment du Jeu de Paume. Sartre montre que la menace pesant sur Paris joue comme un accélérateur des événements. Cette menace est accréditée par les rumeurs évoquant des bataillons rappelés par le roi pour assiéger la ville qu'ils sont susceptibles d'investir : il faut s'armer.

Ces menaces pesant sur elle font que la ville vient en ébullition : il n'est plus question que d'elles, l'horizon est comme suspendu à une temporalité raccourcie, apocalyptique. La conscience de partager un événement, une tension, une possibilité, s'étend dans plusieurs quartiers qui vivent sous l'ombre des tours de la Bastille, notamment le Faubourg Saint-Antoine. La description de Jean-Paul Sartre établit que le premier mouvement révolutionnaire, ce 14 juillet 1789, n'est pas

une prise de pouvoir, mais d'abord un réflexe de défense. C'est fondamental. La création de l'événement « révolution » est vécue par ceux qui l'accomplissent, non pas comme l'acte positif qui créera les conditions d'une nouvelle Constitution, le souhait d'un nouvel ordre politique, mais d'abord comme une réaction de défense face à une menace. La menace est immédiate. Les militaires pourraient investir la ville à tout moment. Le Tiers-État pourrait être empêché de se présenter aux États généraux à Versailles. Il faut défendre la représentation politique à peine esquissée par le Serment du Jeu de Paume et la proclamation de l'Assemblée nationale. C'est une constante de toutes les révolutions, d'après Sartre, que de transformer une menace en action.

Nous accédons ainsi à ce que Sartre nomme *Critique de la raison dialectique*. C'est dans une dimension dialectique que les événements se précipitent. Les éléments de la réponse intègrent à leur façon certaines des conditions de la menace qui s'imposait à eux, ils conditionnent leur réponse : c'est parce que la menace était d'ordre militaire que la prise d'armes de la Bastille devient une réponse adéquate. Il n'y a pas à imaginer un dessein, pour les artisans du faubourg Saint-Antoine, de s'armer et de s'en prendre aux soldats qui défendent la Bastille. C'est au contraire déjà une réponse dont les conditions initiales sont liées à la menace qui pèse sur eux. Les événements révolutionnaires sont intrinsèquement liés aux menaces d'échec de l'instauration d'une continuité nouvelle, d'une pacification possible, de l'organisation des pouvoirs publics selon un ordre par la liberté. C'est là donner un sens à la succession temporelle des événements, y compris dans ce qu'elle a d'expérimental : Robespierre pressent le drame qu'une guerre peut créer, tentera d'en contrôler le cours, mais les limites qu'il tente d'imposer aux représailles seront à l'origine de sa chute, précipitée par ceux qui craignent de voir leurs excès sanctionnés.

Robespierre a refusé la guerre quand les Girondins y étaient plutôt favorables, ou moins défavorables. Il s'opposait à la peine de mort. Il nous faut cependant comprendre que les conditions de la Révolution étaient telles que la guerre a dû être enclenchée, et la peine de mort appliquée, sans pourtant endosser le moindre déterminisme : Sartre s'efforce de saisir l'événement à partir de ses possibles en vue de parvenir au sens de ce qui a eu lieu. Les événements produisent des effets qui sont sans lien avec les motifs qui les ont engendrés. Et c'est à ces effets que les acteurs sont confrontés – ce qui fait tomber dans l'oubli les motivations premières. Cette dynamique fonde la démarche « progressive-régressive » de Sartre, qui consiste à établir la série des intentions et celle des actes pour comprendre comment l'événement échappe à ceux qui le produisent et revient sur eux en les contraignant à adopter des conduites contraires à leurs intentions initiales dans l'idée même de reformuler leur projet. Ainsi, la réponse des révolutionnaires finit par permettre aux adversaires de la Révolution de tenir ces réponses pour autant d'actes positifs assumant pleinement la guerre, la guillotine, et la Terreur. Il y a cette

dialectique à l'intérieur de l'histoire de la Révolution. Sartre le montre très bien à propos des premières journées révolutionnaires.

Plus profondément, Jean-Paul Sartre essaie d'élaborer une matrice de compréhension pour ce type d'événement. Il emploie deux termes : l'expression de « groupe en fusion » et le concept de « fraternité-terreur ». De quoi s'agit-il ? Comment Sartre en fait non pas des invariants, mais des positions sans lesquelles on ne peut pas comprendre le processus d'un événement de nature révolutionnaire ?

Le « groupe en fusion » permet à Sartre de thématiser les événements du 14 Juillet. Il écrit, dans sa description de la ville de Paris à la veille ou au matin du 14 Juillet : « le groupe en fusion, c'est la ville ». Personne n'est la ville. Chacun d'entre nous arpente une rue de Lyon, de Paris ou d'une autre ville, et l'arpente avec son imaginaire, ses souvenirs, ses rêves, ses solidarités, ses craintes, ses hantises, ses faiblesses, ses lâchetés. Cela nous arrive à tous, à chacun d'entre nous. Il n'empêche que la mise en visibilité d'un rassemblement sur une place, de quelques échauffourées, de fuites plus ou moins organisées (un groupe se met à courir sans que l'on comprenne pourquoi, des rumeurs circulent dans la foule...) font qu'à un moment donné, « on » se prend à croire que le roi va venir à Paris, qu'au contraire il s'en est enfui, ou qu'il va envoyer des gardes, ou encore qu'il a le dessein d'affamer la ville. Tout cela produit un climat insurrectionnel vécu dans toutes les têtes, évoqué dans toutes les bouches, et crée des rumeurs. Tout cela n'est pas forcément vérifiable. Reste que ces rumeurs produisent aussi la « Grande Peur » de juillet 1789 qui verra les paysans s'en prendre aux châteaux sans qu'il eût un événement déclencheur localement. Cela produit aussi ce sentiment d'avoir à se solidariser avec quelque chose qui n'a pas de visage, avec une dimension qui n'est qu'emphatique, rêvée, imaginaire. La prise de la Bastille ne serait donc en rien un événement prémédité, personne ne pourrait établir qu'il le fut. Les conséquences de cet événement n'ont été pensées par personne, la formalisation de l'enchaînement qui va jusqu'à la nuit du 4 août d'abord, puis deux ans plus tard, à la proclamation de la République, cet enchaînement n'est véritablement concevable à l'époque que par quelques personnes qui tentent de se hausser au niveau de l'événement. Quelques députés de la Constituante, de la Législative et à la Convention essayent d'interpréter à même les événements les possibilités qu'il recèle. Mais ces possibilités sont toujours en avant d'elles-mêmes.

Il n'y a pas de précédent historique auquel se référer. Toutes les possibilités sont vécues à l'instant. Il faut donc établir quelques règles de compréhension qui puissent être communes à plusieurs. Et c'est ici où le concept de « fraternité-terreur » va pouvoir être développé par Sartre dans certains des passages de la *Critique de la raison dialectique*. Qu'est-ce que cette « fraternité-terreur » ? C'est cette idée que le « groupe en fusion » n'est pas une possibilité stable. Après le 14 juillet, il y a le 15. Que faire d'une victoire qui a été obtenue sur les gardes royales ? De la

possibilité d'organiser la ville en un espace public qui devient acteur de la Révolution par-delà même l'existence des États-Généraux à Versailles ? Il y a donc une nécessité d'organiser les manifestations instantanées de ce « groupe en fusion ». À ce moment-là, des chefs, des éditorialistes, des libellistes, des gazetiers, des responsables des clubs esquissent les premières formulations de ces possibilités d'action. Dans sa propre réflexion sur l'histoire, avec son recul de deux cents ans, et des événements de l'Occupation et de la Résistance, Sartre comprend qu'à un moment donné, le serment est un passage obligatoire. Il n'y a pas de groupe qui puisse se constituer à partir de cette idée de « groupe en fusion », qui puisse se stabiliser indépendamment de la possibilité de passer un serment. Ce groupe deviendra ce que Sartre nomme un « groupe assermenté », cette idée : « la liberté ou la mort » en procède. Ou cette idée « De la résistance à la Révolution », qui était la devise du journal de Camus, *Combat*, en 1944. Chacun se doit de garantir sa fidélité au moment inaugural. Ce thème du serment préexistait à la Révolution, nous l'avons aperçu dans le travail de Jean Starobinski. Mais le serment recèle en germe la possibilité de la trahison. Qui a juré peut devenir parjure, et qui sait si l'unanimité initiale sera maintenue, si elle n'était pas déjà assortie d'arrière-pensées ? Mirabeau lui-même, l'auteur du Serment du Jeu de Paume ne tentera-t-il pas d'arrêter le cours des choses en s'employant à conseiller le Roi ?

Une protoconstitution politique se passe d'abord entre membres d'un même groupe qui a pu se réunir dans un club, en quelque lieu que ce soit et qui jure une fidélité par exemple à la mémoire d'une journée révolutionnaire, à un concept, à une idée, que ce soit celle de la liberté, celle de la Déclaration des Droits, ou que ce soit un idéal de rationalité politique ou d'autres idéaux – qui peuvent être d'ailleurs aussi bien irrationnels. Sartre le dit aussi bien à propos d'autres formes de politique. Il y a donc ce passage du « groupe en fusion » au « groupe assermenté ». Et ce dernier adopte pour lui-même des formes de régulation. Et c'est là où Sartre va inventer ce concept de « fraternité-terreur » dont on voit bien le lien avec la Révolution. Ce concept de « fraternité-terreur » est cette idée que le groupe qui se constitue, qui se donne ce qui devient un « groupe assermenté », est lié par des postulats imaginaires qui font que chacun des membres du groupe est à la fois le militant d'un idéal et la victime possible des abus qui pourraient être commis à l'intérieur du groupe.

On fait confiance à des leaders, mais ces leaders peuvent avoir d'autres fins. Certains responsables politiques ne seront-ils pas tentés d'utiliser le mensonge pour obtenir l'adhésion des militants ? Dans une campagne électorale, ne ment-on pas sciemment aux militants pour que ces derniers ne soient pas assaillis par des doutes ? Dans un texte beaucoup plus ancien et qui n'avait pas été publié de son vivant, *Les Cahiers pour une Morale*, Sartre avait, à propos du stalinisme, réfléchi au statut du mensonge en politique. Il montre que ce premier mensonge, supposez que ce soit le premier, fera vaciller complètement toute la confiance qu'un groupe peut avoir dans son

propre serment. Si les chefs d'un parti peuvent se permettre de mentir aux militants, la confiance de l'ensemble des militants entre eux et vis-à-vis de leurs responsables finit par s'effriter. Un « groupe assermenté » lié par cette idée de « fraternité-terreur », les règles générales, souvent implicites, doivent devenir explicites à chaque fois qu'un coup de canif atteint cette confiance. On entre dans le cycle des justifications qui brisent l'unanimité et ouvrent aux soupçons. Telle est la « fraternité-terreur » : chacun peut devenir l'instrument par lequel un d'autre devient victime dans le groupe. Chacun est menacé de devenir victime après avoir fait trop confiance à certains responsables ou à certains militants qui vous auront instrumentalisés sans maintenir de transparence dans l'information ni de dialogue contradictoire. Dans un parti, il faut faire confiance aux chefs... sans angélisme : « quand on est ministre, on ferme sa gueule ou on démissionne », disait Jean-Pierre Chevènement.

Sartre montre qu'à partir du moment où l'événement politique est la plupart du temps une réponse à des menaces, réponse à des agressions, les conditions de la lutte ne sont jamais des conditions d'une transparence qui permettent de jouer cartes sur table. Le passage du « groupe en fusion » révolutionnaire au « groupe assermenté » et à la « fraternité-terreur » crée les conditions pour qu'une révolution finisse par abolir ses propres règles et se bureaucratise. À propos de la Révolution française comme de la Révolution soviétique, Sartre étudie le passage de de la « fraternité-terreur » à la bureaucratiation et à la retombée de la Révolution, soit dans l'individualisme antérieur aux événements – les intérêts de chacun priment à nouveau, ou bien dans la remise du pouvoir à un tiers, qu'il s'agisse de Bonaparte ou de Staline, qui se chargera d'instrumentaliser la société en instituant une administration bureaucratique dont la principale fonction sera d'empêcher le retour du soulèvement. C'est le moment originel de la révolution qui est le plus fortement censuré à l'issue des événements. Ainsi le droit de coalition et de manifestation fut-il aboli pour un siècle après la Révolution.

À travers ce rappel de quelques idées de Jean-Paul Sartre, il s'agit de penser le caractère finalement matriciel, générique de ce type d'analyse. Je n'en fais pas un modèle unique. C'est une façon de montrer comment on peut essayer de penser philosophiquement la générativité des événements historiques. Si l'on veut comprendre les révolutions associées à la décolonisation, on peut travailler à partir d'événements de ce genre pour comprendre ce qui s'est passé à propos des génocides, qu'il s'agisse des génocides en Europe ou des génocides hors d'Europe. Je pense notamment au texte de Jean Hatzfeld à propos du Rwanda<sup>8</sup>. À propos des génocides en Europe, Victor Klemperer, grand linguiste allemand resté caché en Allemagne pendant toute la période nazie, auteur du livre magnifique *LTI, la Langue du Troisième Reich*, a montré que l'euphémisation de la langue, la transformation du langage et l'acceptation par le peuple d'une langue de bois

---

<sup>8</sup> *Une Saison de machettes*.

officielle qui masquait la réalité de la terreur rendait compte de la profondeur de l'aliénation collective. Des expressions euphémisées dont chacun connaît suffisamment la signification ou les conséquences – une simple latitude donnée pour enfreindre le droit commun suffit –, permettent la suppression de tout sujet polémique entre Allemands soumis à la dictature du Parti national socialiste. Chacun est complice de la langue « commune », qui pourrait l'infléchir ou la rectifier sans se dénoncer immédiatement comme oppositionnel ? L'impossibilité pour un peuple de reprendre barre sur son destin passe précisément par la séparation des individus d'avec tous les autres, par opposition à la succession des « journées révolutionnaires » qui furent cette expérimentation collective dont les règles se formulaient à même l'événement.

Ce type de réflexion a pu amener Victor Hugo, le Hugo d'après 1852, qui a compris le cours de la Seconde République, et comment celle-ci accouche du Second Empire, à penser que le creuset de l'Histoire relève de cette génialité qu'Hugo accorde au poète capable de synthétiser l'événement historique. Cette génialité du poète, Hugo peut en créditer le peuple soulevé. C'est bien là sa fidélité aux récits des bardes gaéliques. Dans *Quatrevingt-Treize*, certaines phrases, tout comme la structure du roman le montre, indiquent bien comment il faut disperser l'Histoire.

*Quatrevingt-Treize* n'est pas une histoire monolithique faite à un seul point de vue. Il y a en permanence un éclatement de l'histoire entre des acteurs parfaitement inconscients de ce que les uns et les autres peuvent produire. Entre des paysans du bocage normand ou vendéen, les conventionnels à Paris, la conscience des militaires envoyés dans leur régiment à différents endroits, aucune de ces consciences n'est la révolution. Il n'y a pas de privilège non plus pour être au lieu où se passent les événements, et pourtant chacun d'eux incarne ce que Clemenceau dira être « le bloc », c'est-à-dire cette Révolution où tous les esprits conspirent, à leur insu, à créer une réalité politique qui échappe à chacun, mais qui devient le destin de tous, et vis-à-vis duquel chacun d'entre nous devra se situer. Ce n'est donc pas par hasard que si Victor Hugo écrit *Quatrevingt-Treize* sous l'empire de la répression des Communards. À travers *Quatrevingt-Treize*, il comprend que la III<sup>e</sup> République, pas encore née au moment où il publie le livre, risque fort de poursuivre Thermidor et de décevoir l'espérance. Elle pourrait bien, en ces années, ne pas être la future république radicale qui créera les libertés d'expression, d'association et de réunion. En 1874, ces droits sont encore en attente d'être proclamés par une future république.

La position de Victor Hugo est opposée à celle de Gustave Flaubert, qui s'exprime violemment en faveur de la répression des Communards parce que les bourgeois à la Flaubert ont eu une peur bleue. Sartre le montre très bien dans sa biographie intellectuelle inachevée de Flaubert, *L'Idiot de la famille*, son dernier grand ouvrage. Cette biographie montre comment Gustave Flaubert raille de façon morbide le destin des Communards à proportion de ce que lui-même se voit comme sans histoire, sans projet, rejeton d'une époque morte avant lui, héritier d'une période purement

matérialiste (le *Dictionnaire des Idées reçues* dit bien la déception de Flaubert à l'égard de son temps). Et donc il n'imagine pas qu'un soulèvement au sens sartrien ou révolutionnaire, soit possible. On voit ainsi comment, de Hugo à Flaubert, peuvent se jouer vers ces années 1875, deux perspectives sur l'histoire : Hugo réfléchit à la capacité du peuple ou de certains événements à avoir une valeur générative tandis que Flaubert écrit dans le sentiment d'une génération sans avenir, dont l'avenir est écrit d'avance et qui ne peut que se complaire dans un passé mythique. Au même moment, inconnu de la plupart, le jeune médecin Clemenceau, fils d'un républicain, devenu maire de Montmartre comprend que le destin de la Commune lègue aux Républicains l'obligation de servir le peuple en se haussant au niveau des droits universels. S'il s'oppose à la lutte des classes, c'est pour éviter de nouveaux massacres et la victoire de la réaction : mais c'est lui qui créera le Ministère du Travail pour Albert Thomas.

Les romans de Flaubert évoquent avec une nostalgie morbide des événements et des héros passés, qu'il s'agisse de *L'Éducation Sentimentale* ou de *Madame Bovary*, a fortiori quand il s'agit de *La Tentation de Saint-Antoine* ou d'autres de ses romans qui se passent en Égypte, *Salammbô*. À l'opposé de cela, Victor Hugo se veut prophète d'un avenir républicain au moment même où il réfléchit sur la Révolution française. Donc, il y a une filiation très directe ici du roman de Hugo à la pensée philosophique de Sartre.

**Godefroy Ségal** – Jusqu'où peut-on aller dans la lecture d'une période historique ? Je ne sais pas. Pour *Quatrevingt-Treize*, en tout cas, pour Hugo, je me suis posé la question, d'autant plus qu'avant de monter cette pièce, j'en avais écrit une autre sur la guerre de Cent Ans, avec effectivement cette découverte d'une période très violente, très sombre (peste, mercenaires, guerre, etc.) Des historiens stipulent que l'homme d'Occident avait découvert la mort durant cette période, en tout cas, cette peur de la mort violente puisqu'on sait que sur cette première période de la guerre de Cent Ans, schématiquement, la moitié de la France avaient disparu, qu'ils soient paysans, nobles, aristocrates. Cette présence de la disparition violente d'un groupe d'hommes avait changé les pensées.

On oublie toujours l'histoire de Victor Hugo par rapport à la mort, et notamment la disparition de sa fille, avec cette désillusion. *Quatrevingt-Treize* se termine par la mort de Cimourdain, mais pas n'importe quelle mort : son suicide. Il fait tuer Gauvin – ce n'est d'ailleurs pas dans le roman, il l'a supprimé parce qu'on lui reprochait toujours ces petites phrases dont il avait la facilité, mais tellement de facilité que cela paraissait toujours un peu risible –, il fait donc exécuter Gauvin qui a trahi, alors qu'il est quasi son fils, ou du moins il le considère comme tel. C'est l'homme qu'il aime le plus, et en même temps, au moment où Gauvin est exécuté, guillotiné, il se suicide. Ce *Quatrevingt-Treize* fait naître un sentiment vers le futur, et c'est ce dont parle Hugo, en tout cas c'est la destinée de son livre. Nous, en tant que personne qui vivons quasi que dans le soi-disant

faux du théâtre et de la représentation, il y a ce suicide. J'ai toujours pensé à cette vanité, Hamlet, et le crâne. Hugo a une lecture de cette période, de la Terreur, de 1793, comme une nouvelle façon de vivre la vie. Il parle souvent de ces morts de 1793, ces crimes, cette défense, qu'il ne faut pas les oublier, ni les cacher, et qu'il faut vivre avec.

Il parle énormément d'éducation. On revient à tous les écrits, quand Hugo raconte que « les livres font les crimes », la représentation aristocratique de la France avant. C'est assez étonnant de voir à quel niveau il associe la mort et l'effacement de la monarchie par rapport à un manque. C'est là où il a beaucoup réfléchi sur Robespierre. Il a trouvé une lumière dans la religion. Je me suis toujours demandé en quoi Robespierre, élevé religieusement, dans des écoles privées, avait senti la nécessité de l'Être de cette histoire, d'Être suprême. J'ai l'impression que la vie sans monarchie, comme disait Voltaire, sans cette instance qui dit « ne fais pas cela parce que tu dois respecter, tu dois vivre pour servi. ». Hugo avait conscience qu'il y avait un manque, ce servage une fois disparu. On retrouve cela chez Robespierre. En effet, pour lui, 1793 est l'énorme année de défense sur l'éducation, sur les livres, la transmission, le savoir, comme si finalement, la monarchie qui pouvait se passer de cela ne pouvait pas disparaître sans qu'on puisse vivre autrement. L'éducation allait être la pierre de taille de la république. À mon avis, Hugo serait assez fâché actuellement, parce que je ne sais pas si notre République, qui a découlé de cette Révolution, peut vivre sans cela, mais j'ai l'impression que nous l'avons un peu oublié.

*Quatrevingt-Treize* est également une réflexion sur la mort. On a toujours parlé de la guillotine, de cette mort sans souffrance. Avant, on tuait, mais c'était aussi pour faire souffrir, on condamnait, mais l'homme devait souffrir, il avait fait du mal, trahi, il fallait qu'il paye. Là, on ne le faisait pas payer comme cela. *Quatrevingt-Treize*, c'était cette guillotine, un instant, cette disparition. Du coup se pose la question de la vie. Mais pourquoi ? Avant, on devait. On naissait, on était paysan, on devait cultiver la terre pour nourrir le seigneur. D'ailleurs, les Bretons étaient tous seigneurs, c'est pour cela qu'ils se sont révoltés au début. On voulait les imposer. L'endettement de la France fait que Louis XVI avait besoin de récupérer de l'argent, donc il avait décidé d'imposer les nobles, les hobereaux se sont engagés personnellement puisqu'ils avaient de grandes terres, mais ils étaient seigneurs. Et cela leur coûtait cher.

**Gérard Wormser** – Dans le chapitre du portrait politique de Cimourdain, Victor Hugo écrit :

« Ses parents, paysans, en le faisant prêtre, avaient voulu le faire sortir du peuple ; il était rentré dans le peuple.

Et il y était rentré passionnément. Il regardait les souffrants avec une tendresse redoutable. De prêtre il était devenu philosophe, et de philosophe athlète. Louis XV vivait encore que déjà Cimourdain se sentait vaguement républicain. De quelle

république ? De la république de Platon peut-être, et peut-être aussi de la république de Dracon.

[...]

Il était arrivé ainsi à 93.

93 est la guerre de l'Europe contre la France et de la France contre Paris. Et qu'est-ce que la révolution ? C'est la victoire de la France sur l'Europe et de Paris sur la France. De là, l'immensité de cette minute épouvantable, 93, plus grande que tout le reste du siècle.

Rien de plus tragique, l'Europe attaquant la France et la France attaquant Paris. Drame qui a la stature de l'épopée.

93 est une année intense. L'orage est là dans toute sa colère et dans toute sa grandeur. Cimourdain s'y sentait à l'aise. Ce milieu éperdu, sauvage et splendide convenait à son envergure. Cet homme avait, comme l'aigle de mer, un profond calme intérieur, avec le goût du risque au-dehors. Certaines natures ailées, farouches et tranquilles sont faites pour les grands vents. Les âmes de tempête, cela existe.

Il avait une pitié à part, réservée seulement aux misérables. Devant l'espèce de souffrance qui fait horreur, il se dévouait. Rien ne lui répugnait. C'était là son genre de bonté. Il était hideusement secourable, et divinement. »<sup>9</sup>

Ce qui est très intéressant ici est que Victor Hugo décrit de façon fusionnelle un personnage symbole et un temps qui dépasse ce que chacun de ceux qui l'ont vécu peuvent imaginer comprendre. Il le dit un peu ailleurs, à la fin de ce même chapitre : « Personne aujourd'hui ne sait son nom. L'histoire a de ces inconnus terribles. » Et dans de multiples lieux, il dit que personne ne sait exactement l'histoire qui se fait.

**Godefroy Ségala** – C'est vrai que Victor Hugo marche toujours en double. Ses personnages sont toujours doublés. Dans cette pièce, les comédiens font toujours quasi leur contraire, puisqu'ils ne sont que cinq pour faire beaucoup de personnages. Plus on regardait le personnage de Cimourdain, plus on voyait quelque chose de très Robespierre dans son Cimourdain. Et j'ai l'impression que Cimourdain est le quasi double du propre Robespierre qui est déjà au cabaret du Paon, avec Danton, et Marat. J'ai l'impression que pour Hugo, Cimourdain était une forme de Robespierre.

**Yannick Bosch** – À propos de la dimension religieuse que vous évoquez, je voudrai rappeler qu'il faut totalement dissocier le culte de l'Être suprême d'un quelconque culte de la personnalité et considérer qu'il s'agit d'une tentative pour faire communier l'ensemble des Français autour des principes de la Déclaration qui fondent la société.

---

<sup>9</sup> Extrait du Livre Ier, chap. 2.

Jonathan Smyth, un historien anglais, a récemment étudié la dimension technique très concrète des fêtes de l'Être suprême en province. Partout où elles se sont déroulées, elles ont nécessité une organisation conséquente : il faut les financer, déplacer des mètres cubes de terre, construire des décors, trouver des enfants qui chantent, composer des musiques, etc. Or, cet historien a montré que l'investissement autour de cette fête avait été très fort, beaucoup plus que pour les autres fêtes. Selon lui, un besoin s'exprimait là. Cela renvoie à ce que vous évoquez, c'est-à-dire l'idée que face à la disparition des cadres de l'Ancien Régime, il fallait trouver des structures pour relier les individus entre eux. Quand Robespierre, avec le Comité de salut public, développe cette idée, il y a aussi la critique de la déchristianisation. Il reproche aux déchristianisateurs d'aller embêter les vieilles dames qui veulent recevoir l'extrême onction et de mettre en œuvre une politique contre-productive : ces croyances populaires ne sont finalement pas trop dangereuses, mais en les stigmatisant, elles le deviennent. Cela signifie-t-il que Robespierre est religieux ? Je ne le pense pas. En tout cas il a politiquement intégré cette dimension. C'est à mon avis une des raisons du rejet dont il est l'objet dans une certaine gauche anticléricale qui met plutôt en avant des révolutionnaires franchement athées ou caractérisés par des pratiques déchristianisatrices. Il faut également se souvenir que dans le décret qui institue les fêtes de l'Être suprême la liberté de conscience est réaffirmée : les fêtes de l'Être suprême ne doivent pas se substituer aux religions. On rappelle donc l'article de la Déclaration des Droits qui indique que chaque personne est libre dans son culte.

**De la salle** – Je connais assez peu l'histoire de la Révolution française donc cela m'a beaucoup intéressé. Je la connais de ce que j'ai appris à l'école il y a bien longtemps. Je n'ai jamais lu Victor Hugo. J'ai une question autour du signifiant « républicain ». Je me demande aujourd'hui ce qu'il en reste. Vous avez un peu posé la question. Victor Hugo se retournerait dans sa tombe de ce qu'il reste de la question notamment du savoir et de l'éducation.

Ma question s'articule en deux temps. D'abord, autour de nos gouvernants aujourd'hui du côté de l'élite et du côté – je m'engage beaucoup en le disant, et j'assume – de l'écrasement du peuple, parce que je crois qu'aujourd'hui, quand le peuple veut prendre la parole en France, c'est compliqué. La seconde question est pour articuler ce que vous disiez en introduction, des questions des révolutions.

Je pose d'abord une question sur le terme de révolution. En Tunisie, en Égypte, et dans d'autres pays aujourd'hui, sont-elles des révolutions au même titre que celle de 1789 pour nous ? Du coup, je m'interroge sur les liens amicaux très forts entre nos gouvernants d'aujourd'hui en France et ceux qui viennent de tomber en Tunisie, en Égypte, etc. Que reste-t-il de la République ? Qu'est-ce que la République aujourd'hui ? Quand on se dit républicain aujourd'hui, que dit-on ?

**Yannick Bosch** – L'idée de république a une histoire. La république telle qu'elle est pensée au 18<sup>e</sup> siècle n'est pas forcément la nôtre. Si on prend un Larousse, on va trouver pour le terme « république » la définition suivante : gouvernement dans lequel le pouvoir n'est pas exercé par un seul homme qui est désigné par hérédité. Donc, on est devant une définition de la république en creux qui est l'inverse de la monarchie. Cela ne semble guère faire débat de nos jours. En revanche, lorsqu'on étudie l'usage de ce terme pendant la Révolution française, on constate qu'il est un enjeu essentiel des débats politiques. La Révolution française pourrait être définie comme un conflit des conceptions de la république.

Par exemple, la république est-elle une forme de gouvernement ou un principe ? Les thermidoriens ont tranché en faveur d'une définition minimale en indiquant qu'elle était essentiellement une forme de gouvernement contraire à la monarchie. Mais avant, et en particulier du côté des Montagnards ou de Thomas Paine qui partage également cette lecture, la république est d'abord un principe. Elle est le fait que toutes les relations entre les êtres humains qui la composent, sont fondées sur l'égalité en droit : en d'autres termes ils sont tous libres, c'est-à-dire qu'ils ne sont dominés par personne et que personne ne les domine. Cela veut dire que l'on peut même, à la limite, être gouverné par un roi à condition que ce principe soit respecté. Robespierre par exemple, n'est pas de ceux qui estiment en 1790 ou 1791 que le renversement du monarque soit nécessaire : en revanche il est nécessaire que les principes déclarés en 1789 soient appliqués. Ce régime politique prend donc au sérieux les Droits de l'Homme et du Citoyen c'est-à-dire qu'il va essayer de réaliser ces principes. Ce ne sont pas simplement des idées qui peuvent guider le législateur. Dans cette version de la république, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen est la norme : elle est la Constitution c'est-à-dire qu'elle constitue la société, fonde l'état social. La constitution n'est pas réduite au texte qui désigne les différents pouvoirs. Ce qui définit une république, c'est donc le fait que les droits naturels des hommes qui définissent la loi sont garantis.

Pendant la Révolution française, il y a également conflit sur ce que recouvrent ces droits naturels garantis. Les luttes extraordinaires qui se déroulent à la Convention, et dont rend compte Hugo, portent sur ce point. Quels sont ces droits que l'on doit garantir ? Doit-on par exemple garantir la propriété ? Si oui, de quelle propriété parle-t-on ? Est-ce simplement la propriété des choses, matérielle, des biens ? Ou est-ce la propriété de ce qui permet d'exister ? Est-ce la propriété de mes droits également ? Cette propriété renvoie-t-elle simplement à des choses matérielles, ostensibles, de beaux châteaux, des équipages (comme dit Robespierre) ou est-ce la propriété la plus humble, le fait simplement que je puisse exister, et que l'on me garantisse mes droits ?

Du côté des Montagnards, on tranche en faveur d'une république dans laquelle les hommes se sont rassemblés en société afin que le plus faible d'entre eux ait sa place. Il n'y a pas société, c'est-à-dire qu'il n'y a pas république si la vie du plus faible n'est pas garantie. C'est le principe du droit à l'existence.

Face à cela, il existe d'autres conceptions de la république, en particulier celle des Girondins pour lesquels il y a république si tout propriétaire voit ses droits de propriété garantis, c'est-à-dire s'il peut faire un libre usage de ses biens. Condorcet estime par exemple que la liberté illimitée du propriétaire générera naturellement la prospérité et une redistribution des richesses.

Nous sommes les héritiers d'une vision de la république qui a en grande partie élagué et mis de côté la conception montagnarde, et effacé la dimension sociale du débat sur la liberté au 18<sup>e</sup> siècle. Le programme du Conseil National de la Résistance constitue à bien des égards la redécouverte de ces principes de droit naturel, du droit à l'existence, de la liberté tels qu'ils sont pensés dans la tradition républicaine jusqu'au 18<sup>e</sup> siècle. Cette redécouverte ne se fait pas dans des livres, mais dans la pratique, dans la lutte pour la liberté contre le nazisme.

Entre 1795 et 1946 souligne l'historienne Florence Gauthier, il n'y a pas de Déclaration des droits de l'homme et du citoyen à la tête d'une Constitution. Il faut attendre 1946 et la fin de la lutte contre le nazisme, pour qu'une Déclaration réapparaisse et refonde la république et le contrat social.

Ce programme du CNR est actuellement visé par ceux qui dirigent notre République. Denis Kessler, ancien vice-président du MEDEF, l'a dit clairement : il faut déconstruire le programme de redistribution et de sécurité sociale du Conseil National de la Résistance, qui permet au plus faible d'avoir sa place. Contre l'assistanat il faut au contraire réintroduire le risque individuel et sa gestion privée, au nom de l'idéal type de l'individu entrepreneur, libre d'exercer sa liberté de propriétaire. Dans ce modèle où le citoyen se réduit à l'homme économique, le mieux consiste à avoir plus, le progrès est dans le bien. Cette conception politique se satisfait d'une république réduite à une forme. Du côté de la république montagnarde, on est à l'inverse dans l'idée que le progrès est une limite au bien, une certaine frugalité que la faillite des logiques productivistes nous désigne de nouveau comme souhaitable.

Sur le lien entre 1789 et les événements actuels en Tunisie, je pense que les Tunisiens ne font pas leur 89 au sens où ils seraient encore au 18<sup>e</sup> siècle. Cela a pu apparaître dans un certain nombre d'entretiens avec des historiens, en particulier Jean Tulard, qui se sont adonnés à une espèce de jeu des parallèles en reprenant le modèle de la Révolution française pour tenter de discerner les événements qui pouvaient advenir, comme le risque de césarisme lié au rôle de l'armée. Selon moi, on peut seulement considérer que, comme en 1789, c'est un mouvement porté par des valeurs morales, dont le principe du droit à l'existence, et une indignation totale face

à l'injustice. L'enthousiasme pour le droit que manifeste le peuple si anarchiste pendant la Révolution française, est également fondé sur une indignation. Et cela donne beaucoup de force. Quand on se bat pour des principes, pour des valeurs, on ne peut pas s'arrêter. C'est pour cela qu'on parle de la liberté ou de la mort. C'est pour cela qu'on peut se sacrifier et que Cimourdain peut se tuer. Je me demande d'ailleurs quand il rencontre Marat, Robespierre et Danton, quand on lui donne cette mission, s'il ne sait pas déjà qu'il va mourir.

**Godefroy Ségala** – Il accepte en tous les cas l'idée que s'il faillit, si en tout cas il doit céder à quelque chose parce qu'il comprend qu'il va être en face de son quasi fils adoptif, qu'il ne l'a pas vu depuis des années, qu'il n'a pas vu grandir, il dit que s'il doit le faire condamner, il le fera condamner.

**Yannick Bosc** – Et on peut mourir et tuer. Comme en Tunisie, on peut s'immoler, être sur une place et risquer sa vie face à des balles réelles. Des résistants entre 1940 et 1944 peuvent tuer, alors qu'ils seront probablement hostiles aussi à la peine de mort. Ce qui caractérise véritablement une révolution, c'est qu'on agit pour des valeurs, pour des principes et qu'on ne peut pas transiger. C'est pour cela qu'il n'y a pas de compromis possible : soit mon droit à ne pas être dominé est garanti, soit c'est la guerre.

**Gérard Wormser** – Certaines personnes ont fait le lien entre différentes étapes de nos institutions. Claude Nicolet, décédé récemment, à la fois historien de l'Antiquité, de Rome et de la République romaine et conseil politique de Jean-Pierre Chevènement, les deux choses ne vont pas forcément si facilement ensemble, a écrit un livre intitulé *L'idée républicaine en France*. Il a exposé (de façon parfois un peu trop systématique) le corps doctrinal de la république radicale, disons en 1905. Comme il y a un corps de doctrine, sous l'apparence de mesures opportunistes ou radicales liées à des débats d'assemblée ou à des changements de ministère, il y a bien une idée républicaine transcendante, qui se réclame de principes allant jusqu'à inclure le droit du travail et les garanties données aux principaux éléments de la Déclaration des Droits de l'Homme dans la III<sup>e</sup> République. Ceci pour dire qu'il y a des modèles institutionnels. On peut passer de Platon et Aristote et arriver jusqu'aux républiques sociales de l'après-Deuxième Guerre mondiale, sans rupture de continuité. Naturellement, chaque époque aura son usage : on a prononcé le mot république dès le 18<sup>e</sup> siècle, mais cela avait alors un sens différent, renvoyant plutôt à l'idée de la vertu romaine, ou à la liberté hollandaise, en s'opposant surtout à l'absolutisme.

Le débat auquel vous faites allusion est le débat entre les idées de république et les concepts de démocratie. Il y a une célèbre note du *Contrat social* de Rousseau, bréviaire de la démocratie, dans lequel Rousseau explique :

« la démocratie est un régime trop parfait pour les hommes, il ne pourrait convenir qu'à des dieux. »

Ce qui est de sa part une sorte de pétition de fin de projet : les dieux, si multiples et si puissants soient-ils, sont supposés par définition ne pas avoir besoin d'un supérieur pour les diriger. Dire qu'une démocratie n'est possible que pour les dieux, c'est donc signifier que ceux qui auraient vraiment besoin de démocratie sont incapables de se l'appliquer. Dans ce texte du 18<sup>e</sup> siècle tenu pour exposer une pensée matricielle de la Révolution, il est donc écrit en toutes lettres qu'on ne peut pas imaginer la démocratie réalisée ! La volonté générale est un concept qui permet de critiquer les institutions dont nous disposons, mais dont on ne voit pas quelles en seraient les conditions réelles d'application, étant entendu ce que sont les hommes et ce que peuvent être les lois. Dès les premières phrases du *Contrat social* : « prendre les lois pour ce qu'elles peuvent être et les hommes pour ce qu'ils sont », Rousseau montre qu'on peut bien prendre des lois et cultiver des idéaux démocratiques, mais on n'aura pas la démocratie. Il prévient autant qu'il inspire, c'est en quoi, le legs du 18<sup>e</sup> siècle est complexe.

Nos régimes si corrompus soient-ils ne le sont guère plus que ne le furent des régimes antérieurs et il n'est pas certain que des républicains conscients puissent avoir imaginé une épuration radicale. À ce moment-là, je vous renverrais à des prophètes, à différentes époques et dans différentes histoires, qui ont imaginé que la purification radicale supposait de passer de la politique à autre chose. On peut passer de la politique à la théologie, dans une radicalité de principe, qui ferait que la sacralisation d'une valeur fasse qu'on vise effectivement de rejoindre les principes dans un concept purement éthéré, fut-ce en abandonnant son vêtement de chair et en renonçant à la vie matérielle. Cela, c'est concevable, mais ce n'est plus vraiment de la politique. Il n'y a pas forcément une décadence contemporaine par rapport à un idéal qui aurait pu être pratiqué à une époque quelconque.

Dès le 18<sup>e</sup> siècle, Emmanuel Kant avait écrit un traité de relations internationales, du droit cosmopolitique<sup>10</sup>. Il a exposé des règles qui nous inspirent encore en considérant que des républiques – régimes constitutionnels liés par certains principes – ne se font pas la guerre. Et qu'en conséquence, toute chose étant égale par ailleurs, il est infiniment préférable d'avoir des républiques, quand même elles n'appliquent pas intégralement leurs principes. Entre républiques, pas d'intention d'extermination mutuelle ! On cherchera plutôt à trouver des accords, même au cœur de polémiques importantes. Nous pouvons même dire que cela s'est vérifié depuis lors : les grands conflits ont opposé des régimes dont l'ordre interne était radicalement différent ou dont le principe n'était pas républicain. D'ailleurs, pendant la Révolution, la guerre n'engageait pas

---

<sup>10</sup> Voir le texte de Gérard Wormser sur cet ouvrage <http://www.sens-public.org/spip.php?article162>

simplement des rivalités de pouvoir, mais bien des régimes politiques de nature différente : c'est cette différence qui provoqua la guerre et maintint la France en état de la mener contre les princes. Au-delà de la chute de l'Empire, 1815 signait un échec de la révolution qui ne pouvait sans doute pas rester sans lendemain : l'hypothèse de régimes politiques républicains restait une ligne souterraine pour les jeunes européens, comme on le verra en 1848.

Kant développe en outre une réflexion sur le droit cosmopolitique. Il pense que la non-ingérence est un point de départ : vous ne pouvez pas à la fois reconnaître un régime étranger et dire que vous allez le diriger. En conséquence, vous devez penser à la non-ingérence. Mais cette reconnaissance oblige mutuellement les États à appliquer certaines règles à leurs ressortissants. Kant formule certaines règles du droit cosmopolitique, d'un droit de tous les hommes, qui s'impose par delà les frontières. Ainsi, par exemple il serait acquis, au minimum, d'accueillir tous les représentants de quelque régime que ce soit sur votre sol quand ils sont motivés par une ambassade ou une mission au nom de leur pays, quel que soit le régime de ce pays, fut-il complètement dictatorial et impossible. Aucun État du droit cosmopolitique ne peut récuser l'entrée sur son territoire d'un mandataire d'un autre État : sans cela, comment établir le moindre dialogue sur la nature des régimes et leur transformation ? Il ajoute qu'aucune personne venant d'un autre État ne se doit se faire refuser, par principe, le droit d'accès et de traverser un territoire. Ces deux principes n'ont l'air de rien et semblent purement techniques. Mais ils permettent de poser des conditions pour réaliser ce que Kant appelle la « Société des Nations ». Il faudra attendre un peu pour que cela devienne des assemblées à statut interétatique. À partir de mesures minimales comme celles-ci, on ne récuse pas les émissaires d'un gouvernement ou d'un pays étranger, on laisse passer toutes les personnes qui le demandent, à condition qu'elles respectent les usages du pays qui les accueille. Ainsi, on a l'embryon, appliqué à l'espace européen principalement dans l'esprit de Kant, d'une communauté des nations qui accepterait une sorte de laïcité politique. On n'interfère pas directement avec le régime interne de chacun des États. Kant a soutenu le début de la Révolution française même s'il en a redouté les excès. Il est mort sous le Directoire, et n'a pas pu commenter la suite des événements, mais on sait que son traité a été traduit pour Talleyrand.

À partir d'idées comme celle-là, on peut caractériser comme provisoire, tout état de soumission, d'oppression ou d'aliénation qui existe dans un pays étranger. Les principes politiques de Kant et de Rousseau sont formulés différemment, mais ils sont rarement incompatibles les uns avec les autres. Il est constitutivement impossible d'assigner à un État, une sorte de destination à la soumission ou à l'oppression, un peuple à la soumission... Il suffit de dire que les constitutions sont transformables ou qu'elles ont fait l'objet chez nous, de transformation, pour poser l'exigence morale kantienne ou le projet politique rousseauiste stipulant qu'aucun peuple n'est voué à être

éternellement soumis, qu'aucun État n'est voué à être éternellement oppresseur. Par ce principe de non-ingérence, Kant peut considérer que l'on peut le moins mal possible inciter un peuple à prendre leur propre destin en main.

Le mot d'imitation est très important pour la conception de l'art au 18<sup>e</sup> siècle. L'idée d'imitation est partout, elle fait le lien entre des auteurs sensibles aux continuités, aux rapprochements avec l'Antiquité et d'autres plus attentifs à la plasticité des formes et de la création. C'est la manière dont les contemporains tentent d'anticiper « ce qui vient », mais demeurent indéterminés en ces temps d'imminence. Cette époque est attentive au mimétisme animal, aux codes de transposition (tant en musique que pour concevoir des automates, penser de premières modélisations et présenter l'histoire naturelle et ses bouleversements dont témoignent les fossiles). En un sens, la départementalisation, en France, suppose un tel idéal d'esthétique en même temps que technique et politique. La nouvelle norme administrative doit refléter une règle de justice morale. De plus, cette idée d'émancipation d'un peuple, en l'occurrence le peuple français, ne peut qu'induire un désir d'imitation de la part des autres peuples, elle porte une valeur exemplaire. Si Kant pense à la Prusse ou à la Russie, aux princes italiens, il édicte des principes de non-ingérence et de libre circulation relative qui posent des conditions de possibilité que la Révolution met en œuvre au nom de tous les peuples civilisés. Kant suppose que tout pays peut se libérer dans un tel cadre civilisé, et le destin d'une nation qui agit sur ce plan importe à l'Europe entière.

Cornelius Castoriadis, ce grand penseur politique décédé en 1997, parle d'auto-institution. Réchappé du massacre des communistes grecs à la fin de la Seconde Guerre mondiale<sup>11</sup>, Castoriadis sort de son pays et se retrouve en France où il devient psychanalyste. L'auto-institution est simultanément la prise de conscience politique et la prise en main de son destin subjectif individuel<sup>12</sup>.

Ami de Castoriadis, Claude Lefort, décédé en octobre 2010, est l'un des principaux critiques du stalinisme. Il a écrit dans les *Temps modernes* à l'invitation de Merleau-Ponty, et cela a donné lieu à une polémique suivie de la brouille entre Sartre et Merleau-Ponty, sur leur conception de la politique au terme du stalinisme. Ayant lu Kant et connaissant l'histoire de la Révolution, etc., Lefort a théorisé que le pouvoir démocratique, le seul dont on puisse penser la légitimité, est un pouvoir qui laisse un lieu vide. Il s'inspire de réflexions de Machiavel à ce sujet. Lefort montre qu'un pouvoir incarné est nécessairement une imposture, quelle que soit l'incarnation. Le propre du pouvoir est que personne ne l'a, personne ne l'occupe. Vous voyez le lien entre l'objet du désir selon Cornelius Castoriadis ou la psychanalyse et l'objet ou le lieu du pouvoir selon Claude Lefort,

---

<sup>11</sup> Les partisans grecs furent abandonnés par Staline après Yalta aux règlements de compte entre Grecs.

<sup>12</sup> Christophe Prémat a présenté plusieurs aspects de la pensée de Castoriadis sur le site, par exemple : <http://www.sens-public.org/spip.php?article316> ou : <http://www.sens-public.org/spip.php?article771>.

ou Jean-Pierre Faye, qui de ce point de vue là ont des choses en commun. L'idée est que le pouvoir est un lieu de désir, d'appropriation imaginaire, et non un lieu qui puisse être approprié réellement par quiconque, fut-ce un être collectif, une assemblée, un groupe de presse ou quoi que ce soit d'autre.

Lefort était un penseur du totalitarisme. Le début du totalitarisme est l'idée qu'on peut transgresser l'idée de lieu vide comme lieu du pouvoir. On tourne autour, on suppute, on spéculé, on réfléchit, on se désole, on se désespère, on se lamente, mais c'est toujours autour d'un lieu vide. Et là, dans ces conditions-là, peut apparaître l'auto-institution de la société par elle-même dont parle Castoriadis, ou l'« empowerment ». On peut faire ici référence à Amartya Sen, prix Nobel d'économie, qui a montré comment dans l'Inde de l'époque de l'indépendance, il n'a jamais manqué de nourriture, mais que l'administration coloniale anglaise, ou les premières administrations de l'Inde indépendante étaient incapables de faire taire les intérêts particuliers qui faisaient que les producteurs de riz préféraient garder leur stock et les laisser pourrir, plutôt que les donner à un prix qui n'était pas le prix du marché, à un gouvernement qui n'avait pas non plus nécessairement les moyens de mobiliser les chemins de fer pour transporter ce qu'il fallait là où il fallait, ou de le distribuer aux populations là où elles en avaient le plus besoin. On peut passer effectivement de Castoriadis ou Lefort à des réflexions très contemporaines sur l'idée de l'« empowerment » ou sur l'idée des réseaux d'autogouvernements locaux qui font partie de l'équipement conceptuel avec lesquels un certain nombre de collectivités dans le monde essaie de penser un gouvernement local qui se passerait d'institutions nationales dès lors que ces institutions nationales sont toujours accaparées, appropriées, par les fripons dont parle Robespierre.

**Yannick Bosc** – Rapidement à propos des écarts entre la Révolution française et aujourd'hui, il y a cette question qui me semble centrale : qu'est-ce qu'occuper une magistrature, qu'est-ce qu'être élu du peuple ? Robespierre dit : « Le peuple est naturellement vertueux, ses magistrats sont corruptibles. » « Vertueux » est ici entendu au sens de Montesquieu pour qui la vertu républicaine réside dans l'amour de l'égalité. Cela signifie que le peuple est naturellement pour que ses droits soient garantis. En d'autres termes, le peuple souverain est d'accord pour rester le peuple souverain. En revanche, ces magistrats ont eux, besoin de faire preuve de cette vertu politique et qu'on leur rappelle systématiquement le principe de l'amour de l'égalité. Pour le magistrat cela signifie faire un effort. Les termes de Montagne, Montagnards, renvoient à l'idée que la démocratie est quelque chose de difficile, qu'il faut affronter cette montagne politique, presque biblique. C'est la raison pour laquelle la démocratie implique une surveillance continue du peuple sur ses magistrats. Le comportement de certains ministres nous le rappelle aujourd'hui.

**Catherine Bodet** – Quelles sont les conditions qui ont permis que ce sujet de la Terreur et de la Révolution, resté au placard, émerge ces dernières années ?

**Gérard Wormser** – Le désenchantement public à l'égard des différentes institutions a marqué les deux ou trois dernières générations. C'est l'idée d'avoir besoin de références nouvelles, alors que pendant longtemps le tiers-mondisme ou le communisme ont pu servir de référence par delà le vécu quotidien. Depuis 1989, il y a une sorte de déception démocratique en Europe, théorisée notamment par Jürgen Habermas, philosophe et sociologue allemand : 1989, réel moment de grande euphorie pour l'ensemble des Européens, se trouve accaparée 5 ou 6 ans après par l'idée de consommation générale, la manière dont les banques américaines se sont ruées sur Moscou dès que le régime de l'Union soviétique a été mis à bas formellement, en a été le plus manifeste sujet. À partir de ce moment-là, une porte s'est ouverte pour le public en général pour reconsidérer une histoire politique dont on voyait bien qu'elle jouait à vide, comme l'orchestre du Titanic, à une Europe qui depuis n'a fait que sombrer doucement quelque part dans l'Atlantique.

Maintenant, c'est une réponse de contemporain. Ce n'est pas une réponse épistémologique.

**Yannick Bosc** – Je ne sais pas si je vais vous faire une réponse épistémologique, mais la raison pour laquelle je travaille sur le 18<sup>e</sup> siècle est également liée à ma position de contemporain : il s'agit de définir une perspective historique qui nous permette de comprendre et de rendre compte des impasses du monde dans lequel nous vivons afin de pouvoir agir. La Révolution française que nous a léguée le récit standard n'aide pas à saisir, mais au contraire masque les contradictions politiques avec lesquelles nous nous débattons. Elles résultent de la défaite du droit à l'existence et de la répression massive du mouvement populaire qui accompagnent, en France comme en Angleterre, le processus d'industrialisation. La peur panique qu'a suscitée la Terreur chez les possédants accélère la construction d'un citoyen économique. Le langage de l'économie devient le langage de la politique. Cela va générer l'idéologie productiviste et économiciste de la révolution industrielle, dont on voit très concrètement les limites de nos jours.

Revenir sur la Révolution française, c'est donc essayer de reconsidérer les multiples chemins ouverts à cette époque-là, les multiples possibles qui ont existé et qui ont été occultés par le discours des gagnants c'est-à-dire celui qui nous a conduits à la crise profonde de nos sociétés. Il est fascinant de constater qu'un certain nombre de questions actuelles sont déjà posées à l'époque dans les mêmes termes. Des philosophes et des économistes qui réfléchissent sur les théories de la justice sociale, par exemple autour des thèses de Rawls, peuvent retrouver dans des débats du 18<sup>e</sup> siècle ou de la Révolution française, des arguments concrètement efficaces pour

notre époque. C'est le cas du principe d'allocation universelle (Basic Income), une des expressions du droit à l'existence, qui est formulé par Thomas Paine contre les choix politiques des thermidoriens qui favorisent les propriétaires. Tout se passe comme si le temps se comprimait, et que le 18<sup>e</sup> siècle était en prise directe sur le 21<sup>e</sup> siècle, comme si un cycle de deux siècles arrivait à épuisement, et qu'il nous faille forger d'autres manières de voir, en particulier, sur le plan historique, un autre passé pour mieux comprendre où nous en sommes.

**Gérard Wormser** – C'est aussi une fonction du travail de mise en circulation. On a aujourd'hui des moyens de mettre en circulation beaucoup plus facilement vers beaucoup plus de monde que cela n'était le cas au 18<sup>e</sup> siècle. Il faut revenir à l'idée qu'une grande partie de ce qui s'est fait à la fin du 18<sup>e</sup> siècle a été précédée d'une intense maturation culturelle dans l'ensemble des petites villes européennes, à travers la circulation de livres, des discussions de café, les journaux, le commentaire des nouvelles, y compris d'ailleurs sur de nouveaux domaines, des connaissances astronomiques ou des découvertes archéologiques (Pompéi, etc.). Il ne faut pas négliger l'importance du renouvellement du stock de connaissances au 18<sup>e</sup> siècle pour aborder la prise de conscience par nombre de personnes en Europe de la possibilité de modifier l'ordre existant.

Ne sommes-nous pas dans une situation assez comparable ? Il y a énormément de connaissances nouvelles sur lesquelles nous pouvons nous appuyer, beaucoup de domaines où la circulation des connaissances et la mise en débat peut se trouver favoriser.

L'importance du théâtre dans les événements politiques, à toutes les époques, sans même remonter à la Grèce, est fondamentale. Et aujourd'hui, notre nouvel instrument serait lié aux formes d'interaction numérique : c'est ainsi que la revue *Sens Public* peut contribuer à de multiples recherches d'informations, de textes et de réflexions actualisées.

Certes, il y a une dimension d'espérance dans cette affirmation. Dans beaucoup de domaines, nos administrations s'avèrent si impuissantes à dépasser leur propre registre de fonctionnement que cela laisse paradoxalement aux petits groupes auto-organisés une sphère d'action beaucoup plus large que ce qu'on pouvait penser voici une vingtaine d'années. N'attendons pas forcément les réformes du sommet pour accroître nos capacités à échanger et à construire un monde social.

**Godefroy Ségal** – Pour répondre aux deux questions auxquelles je n'ai pas répondu, je souhaite conclure là-dessus.

Théâtralement, ce qui est formidable dans ce roman, alors que ce n'est pas une écriture dramaturgique du tout classique, puisque c'est un roman, il y a chez Hugo et dans *Quatrevingt-Treize*, un mouvement incroyable, c'est vraiment quelque chose en branle. Pour une fois, j'avais la sensation, quand j'ai repris ce travail préparatoire il y a une dizaine d'années, que Hugo me

racontait l'existence d'hommes qui faisaient les choses par rapport à ce qu'ils ressentaient, alors que je n'arrête pas d'entendre les hommes politiques, quelles que soient les opinions, qu'on vit dans tel monde et qu'il faut faire les choses comme ce monde dit de les faire, en disant qu'on ne peut pas être isolés ou quoi que ce soit.

Je vois avec *Quatrevingt-Treize*, des hommes qui ont fait naître quelque chose, simplement parce qu'ils pensaient que c'était juste que les choses deviennent comme cela. Effectivement, vous parliez tout à l'heure de mimétisme, et là, du coup, c'est dire que nous, nous n'allons pas forcément imiter. Et Hugo extrémise tout son discours. Il montre à quel point ces hommes ont été en lutte finalement contre tout le monde, la France contre Paris, les terres étrangères contre la France. Ils y ont été tout seuls, après avec ce bras qu'était Napoléon Bonaparte, cette excroissance qui a donné du mouvement dans un autre sens, mais avec tout de même les enfants de la République, en tout cas, les mêmes combattants.

Cela a fait naître une sacrée génération, Gérard de Nerval (dont le père fut comme celui de Hugo, soldat de la république puis de l'empire) Hugo... ce qui n'était pas rien pour cette génération du 19<sup>e</sup> siècle, dans un autre sens, contre le monde.