

La terreur et l'effroi

par Louis Carré

La Révolution est devenue notre tradition. La philosophie sociale française, explique F. Brahami, est née du traumatisme que 1789 a produit sur nos consciences. Elle a intégré les critiques formulées par les contre-révolutionnaires et s'est attachée, contre le règne de l'individu et de ses droits, à réhabiliter l'idée de société.

Recensé : Frédéric Brahami, [La Raison du Peuple. Un héritage de la Révolution française \(1789-1848\)](#), Paris, Les Belles Lettres, 2016, 302 p., 26 €.

20 juin 1792 : une foule pénètre, hagarde, dans le Palais des Tuileries où le roi s'était réfugié. 25 février 1848 : au terme d'un discours fleuve, Lamartine parvient à convaincre les manifestants rassemblés près de l'Hôtel de ville de déposer le drapeau rouge et d'arborer le drapeau tricolore. L'ouvrage de Frédéric Brahami s'ouvre et se clôt sur ces deux dates. L'une marque le face-à-face inouï du peuple demandant des comptes à son roi, rencontre qui cristallise « la présence du principe monarchique incapable de s'intégrer au corps nouveau de la nation souveraine » (p. 10) ; l'autre, l'unification fraternelle et libérale de la République autour du suffrage universel, alors que son spectre avait longtemps paru sanguinaire et terrifiant.

Entre ces deux dates, l'auteur nous expose l'histoire d'un traumatisme et de son impact sur la pensée sociale et politique française au XIX^e siècle. Un traumatisme qui s'origine dans l'expérience de la Terreur (dont l'épisode des Tuileries est comme le grotesque prodrome) et qui imprègnera des penseurs de tous bords, libéraux, conservateurs et progressistes, au point de former « la matrice affective et cognitive du tournant social de la pensée politique au XIX^e siècle » (p. 26). Parlant de traumatisme, F. Brahami souligne que son enquête en histoire des idées porte moins sur la façon dont les événements révolutionnaires se sont effectivement déroulés que sur celle dont ils ont été vécus et interprétés par deux générations d'historiens, de philosophes et de précurseurs des sciences sociales. Mais F. Brahami montre aussi combien la Révolution continue d'incarner pour nous un « événement-concept » (p. 116). « Nous

raisonnons après la Révolution », écrivait à l'occasion du bicentenaire Vincent Descombes, cité par l'auteur. C'est qu'elle demeure « la figure unique d'une promesse effective de la liberté » :

La Révolution française est la seule qui ait réussi *tout en gardant intacte sa puissance révolutionnaire*. Elle fut la grande réussite moderne de l'idéal ; ou plus exactement, elle l'aura été. Pour qu'elle devienne la figure même de la liberté, il aura fallu qu'elle gouverne notre langage politique, qu'elle donne aux esprits une forme nouvelle, et que l'exigence du Droit qu'elle avait incarnée s'enracine dans nos mœurs. La Révolution française est devenue notre tradition. (p. 12)

Que le processus révolutionnaire ait pu être vécu par le jeune XIX^e siècle comme un traumatisme, les effets s'en font toujours ressentir aujourd'hui dans la manière dont nous nous saisissons de la chose politique. Malgré les déformations que le vécu traumatique a pu produire sur la lecture des événements, il se pourrait bien – telle est l'hypothèse centrale de l'ouvrage – que la terreur révolutionnaire et l'effroi qu'elle a suscité affectent encore les modes les plus actuels de penser.

Le temps offensé

Le propre d'un traumatisme est qu'il « détermine l'avenir en le fermant. Il le ferme en ce sens que le moment traumatique ne pouvant être oublié, l'avenir ne s'en arrache jamais. Il le détermine dans la mesure où, devenant un commencement absolu, précisément parce que sa puissance efface l'ensemble du passé antérieur, le sens du monde ne peut être construit qu'à partir de lui » (p. 35). Plutôt qu'une simple « rupture », destinée à être dépassée, entre l'ancien et le nouveau, il faut voir dans la Révolution un « commencement » traumatique (p. 35) dont l'absoluité se juge à la radicale nouveauté des exigences qu'il pose à la pensée et à l'action. Le trauma révolutionnaire réside dans l'expérience d'une « offense faite au temps ». De Michelet à Louis Blanc, le XIX^e siècle des historiens s'accorde à dire que, en sortant de ses gonds, le temps révolutionnaire a induit une incroyable densification du présent, une obstruction tout à la fois du passé et de l'avenir. Et Michelet de constater :

Le temps, en ces années, changea de nature.

De cet éternel présent renvoyant à un passé qui ne passe pas, les penseurs rétrogrades et progressistes trouveront la cause dans la persistance de l'esprit critique hérité des Lumières (et, plus loin encore, de la Réforme). L'éternelle répétition du présent correspond, dans leur diagnostic du traumatisme révolutionnaire, à l'incapacité du négativisme critique à se transmuier en quelque chose de positif. Les rétrogrades (Rivarol, Bonald, Maistre) comme les progressistes (Leroux, Proudhon, Saint-Simon, Comte) sont en effet animés par une même série de questions : comment *achever* la Révolution ? Et comment rendre compte du hiatus entre sa source apparemment tranquille dans « la révolution pensée » des Lumières et le déchaînement terrible de la « Révolution traversée » (p. 28) ?

Ils forgeront les moyens conceptuels d'une science politique nouvelle, baptisée « sociologie », pour finalement envisager deux voies de sortie : soit conjurer *sociologiquement* l'inanité et la perversité de la Révolution en tentant d'en freiner la course à l'abîme, soit pleinement l'accomplir en réalisant *sociologiquement* ses promesses initiales d'autonomie. Parallèles, les voies rétrogrades et progressistes cependant se croisent sur un point décisif, celui d'une dissolution du social occasionnée par la Révolution. De fait, les « grands penseurs progressistes du XIX^e siècle » furent de ceux « qui prirent au sérieux, et même au pied de la lettre, la plainte contre-révolutionnaire sur la dissolution sociale » (p. 112). Les analyses que livre F. Brahami, aussi méticuleuses qu'originales, fraient ainsi entre ces deux voies un précieux chemin à travers l'histoire intellectuelle du XIX^e siècle. Un chemin qui conduit à réfléchir notre propre actualité politique.

La faute à d'Holbach

L'« offense faite au temps » et la « dissolution sociale » remontent au « schéma éthocratique » des Lumières, en vertu duquel la politique est sommée de rendre hommage à la morale à chacun de ses pas. Or la moralisation du politique, que d'Holbach (à qui l'auteur emprunte l'expression) et ses coreligionnaires appelaient de leurs vœux, repose tout entière sur le dispositif du despotisme éclairé. D'après la « souveraineté de la vertu », seul le Prince philosophe dispose d'une maîtrise suffisante de l'opinion publique pour convertir instantanément son peuple au règne de la raison pure et du droit naturel. La violence latente du schéma éthocratique tient autant au caractère prétendûment soudain de la transformation de l'opinion provoquée par la décision souveraine qu'à son instrumentalisation politique des mœurs.

F. Brahami lui oppose le « point de vue sociologique » de Rousseau (p. 63) qui, le premier, comprend que « les sociétés sont faites de temps » (p. 75). Tout « l'art secret » du « grand législateur » part en effet chez le Genevois du postulat que la moralisation de la vie publique ne se décrète pas souverainement et que le social fait preuve d'une endurance et d'une consistance propres face à toute politique éclairée de ce genre. Il faudra néanmoins attendre l'après-coup de la Révolution, au début du XIX^e siècle, pour voir « le point de vue sociologique » en germe chez Rousseau éclore véritablement. C'est à cette époque que le thème de la « dissolution sociale » acquiert un statut axiomatique et devient un lieu commun partagé d'un bout à l'autre du spectre politique.

Sans prétendre rouvrir la sempiternelle question de l'influence de la philosophie des Lumières sur la Révolution (« Il est très difficile de déterminer l'influence politique d'une philosophie », p. 77), F. Brahami montre comment l'association de la critique rationaliste avec une forme de « scepticisme », de « nihilisme » destructeur et d'« égoïsme » asocial va de soi pour le premier XIX^e siècle. Le conservateur Rivarol remarquait déjà qu'en déliant les hommes

de leurs obligations, la Révolution née des Lumières avait du même coup déchaîné la furie de la Terreur (p. 87). Pour Comte, la « contagion universelle » des idéaux de 1789 a gangrené le corps social de l'intérieur, le forçant à vivre dans un état avancé d'« anarchie intellectuelle » (p. 111-112). Leroux le socialiste estime l'obéissance du pauvre à l'égard du riche devenue impossible en régime égalitariste moderne, ce qui nécessite d'établir une synthèse supérieure, sur fond de fraternité sociale, de la liberté et de l'égalité. Même le libéral Constant, s'inquiétant des effets délétères que produit sur la société la morale commerciale de l'intérêt, préconise à son encontre une morale religieuse de l'abnégation et de l'amour.

Les « grands initiateurs de la modernité »

L'auteur s'attache surtout à rappeler le rôle de « grands initiateurs de la modernité » (p. 220) qu'auront joué les représentants de l'école rétrograde et leur « critique *moderne* de la modernité » (p. 147). Bonald et Maistre en particulier ont fait peser une lourde « contrainte contre-révolutionnaire » sur la façon d'envisager la politique à l'époque postrévolutionnaire. Leur diagnostic de la Révolution paraît implacable : la société s'est disloquée en raison de la rhétorique factice des droits de l'homme et de la fiction de la souveraineté populaire. Le désir d'émancipation porté par le vocabulaire des droits s'est renversé en l'exact contraire d'une « pénalisation des existences » (p. 195). De même, l'idée de souveraineté populaire se détruit elle-même – et avec elle la société tout entière –, dans la mesure où il est logiquement impossible et socialement nocif que le peuple commande et obéisse à la fois aux lois qu'il s'est prétendument donné. Car

plus le peuple fait la loi moins la loi est loi. (p. 165)

L'idéal d'une démocratie pure vacille constamment entre le « mensonge » d'une « démocratie instituée », de pure façade (elle n'est en définitive qu'une « aristocratie de bourgeois » selon Bonald), et la « convulsion » de l'insurrection permanente (p. 176). Contre la consécration impie du peuple par la Révolution, Bonald et Maistre entendent pour leur part maintenir un écart entre le pouvoir ministériel du roi et la souveraineté qui ne peut être, en dernière instance, que divine.

C'est à la redécouverte d'une pensée proto-sociologique que nous invite F. Brahami dans sa lecture de Bonald et Maistre. Une fois débarrassée de ses oripeaux théocratiques, leur sociologie avant la lettre s'appuie sur une « analytique de mœurs », laquelle conclut que « la société tient non par des règles mais par ses mœurs » qui sont de surcroît « l'expression des croyances constitutives de l'esprit » (p. 195). De la réhabilitation – contre l'apriorisme rationaliste des Lumières – du règne hétéronome des préjugés et des mœurs naîtra une théorie sociale de l'esprit que résume la formule bonaldienne : « ce n'est pas l'homme qui fait la société, mais la société qui fait l'homme » (p. 180). Si la raison forme moins la société qu'elle

n'est informée par elle, cela signifie que l'esprit « plastique » des mœurs prime nécessairement sur l'appareil sclérosé des lois.

F. Brahami distingue, au détour d'une réflexion aux accents bergsoniens (p. 208), l'immanence sociale des mœurs en tant qu'elles façonnent de plain-pied la réalité spirituelle des sujets et l'instance transcendante de la loi qui, de manière illusoire, croit commander leur action.

À la limite, la loi est une nécrose de la lente germination qui fait la santé des sociétés. La pensée contre-révolutionnaire est essentiellement réfractaire à la loi, puisque seule est bonne la loi qui émane des mœurs, et que le fait même qu'elle ait à les dire est un signe de décadence. Les lois écrites sont les symptômes qui permettent de diagnostiquer l'état de santé d'une nation. (p. 209)

Porteuses d'une « normativité *aveugle et muette* » (p. 205), les mœurs ont en même temps le statut paradoxal d'un « immédiat construit, parce que spirituel » (p. 208). La mise au jour de la vitalité propre aux mœurs correspond à la découverte de la société, qui aura été jusque-là le « point aveugle de la philosophie » (p. 177), hormis celle de Rousseau. La génération suivante des progressistes sera redevable aux contre-révolutionnaires de la découverte de la société comme d'une réalité spirituelle à part entière, tout en exploitant les résultats de cette découverte sociologique à leur façon.

Négation de la négation

Face à la « contrainte contre-révolutionnaire », les penseurs progressistes, tels Proudhon, Saint-Simon et Comte, procéderont non pas à un retour aux principes rationalistes des Lumières, mais à un autodépassement quasi-dialectique de l'école rétrograde :

Il appartiendra aux progressistes, non pas de rejeter la tradition, car ils refusent la table rase, ni même le préjugé, mais de trouver la tradition et le préjugé qui conviennent au monde issu de la Révolution. Les mœurs démocratiques vont être analysées sur le modèle fourni par la pensée contre-révolutionnaire, et nullement par un retour aux catégories des Lumières. (p. 191)

Il s'agit en somme de prendre résolument acte de la critique de la critique énoncée par les rétrogrades pour mieux la subvertir de l'intérieur. Ceci implique au moins trois déplacements. D'abord, la crise révolutionnaire est conçue comme faisant état d'un « *dysfonctionnement chronique* » (p. 180) des sociétés modernes « en quête d'intelligence ». La Révolution n'est pas tant la fin apocalyptique *du* monde que la fin *d'un* monde, annonciatrice d'une ère nouvelle, « industrielle et pacifique » (Saint-Simon), en voie de gestation. Les progressistes en viennent à modifier la pensée sociale des rétrogrades en lui inoculant la dimension de l'historicité. L'historicisation de la raison est ce en quoi la dynamique comtienne

de l'autorégulation se démarque fondamentalement du principe statique de la conservation sociale chez Bonald.

Ensuite, s'ils ont logé la raison « à sa vraie place : la société » (p. 220), Bonald et Maistre se sont obstinément refusé à accorder la rationalité à un peuple réputé infantile. Proudhon et Comte franchiront le pas de la « raison du peuple » et de la « raison prolétaire », sans toutefois que cette rationalité s'apparente à celle, strictement juridico-politique, du peuple souverain. Ni association libre d'individus ni « multitude de pourceaux » (Burke), le peuple de l'atelier devient pour Proudhon l'agent véritable de « la création *sui generis* de la réalité » (p. 236).

Enfin, c'est une liquidation en règle de l'idée même de souveraineté, dans sa version démocratique et théocratique, que mèneront les progressistes. Comte fait de la différence entre les pouvoirs temporel et spirituel un dispositif-clé de sa politique positive. La « coalition spirituelle » qu'il souhaite mettre sur pied unit, en une même triade dynamique, l'activité du prolétariat, l'affect féminin et le savoir des philosophes. En raison de sa nature « spirituelle », ce pouvoir repose, comme la figure du législateur chez Rousseau, sur une « autorité qui n'est rien ». C'est de son foyer, sociologiquement ancré, que partira la réorganisation de la société, vouée à surmonter la crise d'ordre moral et spirituel (plutôt que juridico-politique et temporel) de la Révolution.

F. Brahami semble faire de la philosophie sociale française du siècle, née du traumatisme révolutionnaire, un trésor égaré dont l'héritage demanderait à être actualisé aujourd'hui face à un libéralisme devenu dominant. Là où le libéralisme politique s'appuie sur une structure binaire au sein de laquelle s'opposent, de façon stérile, droits subjectifs et pouvoir représentatif, la politique sociologique adopte une structure ternaire articulant, par l'intermédiaire des affects, volonté et savoir. De cette triade d'inspiration comtienne (et platonicienne !), F. Brahami attend qu'elle dépasse la « posture critique » dans laquelle se complaisent les sciences sociales et politiques. Confrontés que nous sommes, comme naguère Proudhon, Saint-Simon et Comte, à « la disparition du politique jointe à l'impuissance de la critique » (p. 12), l'enjeu est pour nous de renouer savoir scientifique et action politique, de manière à ce que la « promesse révolutionnaire » d'autonomie soit « *fondée en vérité* » (p. 275). Le « projet sociologique originel » (p. 284) paraît alors le mieux armé pour éviter le double écueil que représentent, d'une part, un décisionnisme de la volonté souveraine tournant à vide et, de l'autre, une scientocratie ayant rompu tout lien, affectif et doctrinal, avec la « raison du peuple ».

Publié dans lavedesidees.fr, le 25 octobre 2017.