

Table des matières

<i>Introduction générale</i>	5
Chapitre I – La pensée politique à l'ère idéologique	7
SECTION I	
LA RÉVOLUTION IDÉOLOGIQUE	7
I. L'idéologie politique: essai de caractérisation	7
A – La naissance de l'idéologie: la substitution de la référence transcendante par un projet immanent	7
B – La définition de l'idéologie politique	11
II. Le processus historique de formation et d'accomplissement des idéologies	14
SECTION II	
L'IDÉOLOGIE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE	16
I. Le cartésianisme politique	18
II. Le légalisme ou culte de la loi	21
A – La rationalisation du phénomène politique par le droit	21
B – La déification de la loi et de son auteur	22
III. Le jacobinisme	23
A – Le jacobinisme, une morale politique	23
B – Le jacobinisme, une politique morale	24
SECTION III	
L'IDÉOLOGIE PAR SIMPLE RÉACTION :	
LA PENSÉE CONTRE-RÉVOLUTIONNAIRE	27
I. E. Burke ou la critique du cartésianisme	27
A – La critique de la raison géométrique	27
B – La politique naturelle	28

C – L'identification de la politique à la morale	29
II. J. de Maistre ou le providentialisme	30
A – La reprise de la critique de E. Burke	30
B – Souveraineté et constitution	31
C – Déterminisme et providence	33
III. L. de Bonald ou le traditionalisme	34
A – Le traditionalisme pur: du langage à la société	35
B – Le dogmatisme politique	36
 Chapitre II – Les fondements philosophiques des idéologies politiques contemporaines	 41
SECTION I	
DE L'IDÉALISME AU PANTHÉISME	43
I. L'idéalisme kantien	43
II. Le panthéisme hégélien	45
A – Les trois principes hégéliens fondamentaux	45
B – La méthode dialectique	46
C – Le système philosophique	46
D – Une philosophie de l'histoire	47
III. La postérité immédiate de G.W. Hegel	47
SECTION II	
DE L'EMPIRISME AU POSITIVISME	48
I. Le courant empiriste	48
II. Le courant matérialiste	49
III. Les positivismes	50
SECTION III	
LE SYNCRÉTISME CONTEMPORAIN	51
I. L'éclipse de la philosophie et de la science : les idéologies philosophiques	52
II. Les canons diffus d'une praxis commune	55

PREMIÈRE PARTIE
LES LIBÉRALISMES

Chapitre I – Le libéralisme idéologique ou individualisme	61
SECTION I	
LE PARADIGME DE LA MAIN INVISIBLE	61
I. Aux origines du libéralisme idéologique	61
A – L'éthique protestante et la Grande-Bretagne	61
B – J. Locke et B. de Mandeville	62
C – Les physiocrates en France	63
II. <i>L'homo oeconomicus</i> de A. Smith et de J. Bentham	64
A – L'homme est un marchand	64
B – L'homme est un calculateur	66
SECTION II	
LA SOUVERAINETÉ DE L'INDIVIDU	68
I. Le triomphe de l'individualité selon B. Constant	68
A – L'absolue liberté de l'individu	68
B – Le système politique du libéralisme	69
II. L'anarcho-libéralisme de M. Stirner	71
A – Le philosophe de l'individualité	71
B – L'association des égoïstes	72
SECTION III	
L'ULTRA-LIBÉRALISME CONTEMPORAIN	72
I. L. von Mises (1887-1973) et le retour à la main invisible .	76
A – L'intérêt personnel légitimé	73
B – L'État et le marché	74
II. L'anarcho-capitalisme américain	
ou le retour à M. Stirner	74
A – L'individu pleinement souverain	75
B – La disparition de l'État	75

Chapitre II – Les néolibéralismes	79
SECTION I	
LES NÉOLIBÉRALISMES LÉGITIMANT	
L'INTERVENTION DE L'ÉTAT	80
I. La régulation sociale des plaisirs individuels: J. Bentham (2 ^e période) et J. Mill	80
II. L'État libéral protecteur des individus: J. Stuart Mill	81
A – La remise en cause du radicalisme benthamien	81
B – La justification de l'État néolibéral	82
III. La socialisation du libéralisme	83
A – L'État savant du néolibéralisme technocratique	83
B – Le libéralisme social: l'exemple français du giscardisme	85
1. <i>Les variations extensives de l'État</i>	86
2. <i>Un néolibéralisme procédural: le pluralisme d'attente</i>	88
SECTION II	
LES NÉOLIBÉRALISMES RESTREIGNANT L'ÉTAT	89
I. L'École de Chicago M. Friedmann et F. von Hayek	90
II. L'ordolibéralisme allemand	93
III. Le libéralisme conservateur en France	95
A – Effets pervers et liberté moralisée	96
B – Le libéralisme personnaliste de R. Barre	97
Chapitre III – Au-delà du libéralisme : Alexis de Tocqueville et ses continuateurs	101
SECTION I	
LES DEUX VISAGES DE LA DÉMOCRATIE	
SELON A. DE TOCQUEVILLE	101
I. L'aristocrate, l'observateur et le prophète	102
II. Les dangers de l'égalitarisme démocratique	104
A – La démocratie favorise la centralisation	105
B – La centralisation, c'est le despotisme	106

III. Les conditions de la liberté en démocratie	107
A – Les contrepois au pouvoir d'État	108
B – Les antidotes à l'individualisme	109
SECTION II	
LA LIBERTÉ DE L'ESPRIT CONTRE LES TOTALITARISMES POLITIQUES:	
ALAIN, B. DE JOUVENEL ET R. ARON	110
I. Le citoyen contre les pouvoirs: Alain	110
A – L'individualisme critique	110
B – L'organisation de la résistance au pouvoir	111
II. Contre l'idéologie et le totalitarisme, les exigences de l'esprit: R. Aron et B. de Jouvenel	113
A – «L'esprit de système est la ruine de toute liberté» .	113
B – «La politique est bien une science morale»	115

DEUXIÈME PARTIE

LES SOCIALISMES

Chapitre I – Les premiers socialismes	123
SECTION I	
LE SOCIALISME RÉFORMATEUR	123
I. Les initiateurs: H. de Saint-Simon et A. Comte	123
A – L'industrialisme de Saint-Simon	124
B – La sublimation du saint-simonisme: A. Comte	126
II. Le socialisme par la réforme des unités de production:	
C. Fourier, R. Owen et E. Cabet	130
A – Le phalanstère de C. Fourier (1772-1837)	130
B – R. Owen, le «patron socialiste»	132
C – E. Cabet et son communisme icarien	133
III. Le socialisme par la conquête légale de l'État législateur:	
P. Buchez, P. Leroux et L. Blanc	134
A – Christianisme, démocratie et socialisme	134

B – L'État protecteur des ateliers sociaux: L. Blanc	135
SECTION II	
L'ANARCHISME	137
I. La pensée politique de P.-J. Proudhon	137
A – Le culte de la justice immanente	138
B – Les contradictions de la société	139
C – Le nouvel ordre de la société libérée	141
II. Anarchisme et syndicalisme révolutionnaire:	
M. Bakounine, P.A. Kropotkine et G. Sorel	143
A – Les principes fondamentaux	
de l'anarchisme révolutionnaire	143
B – Les modèles postrévolutionnaires	
de M. Bakounine et P.A. Kropotkine	144
C – Le syndicalisme révolutionnaire	
et la pensée de G. Sorel	145
 Chapitre II – Le marxisme	 151
SECTION I	
LES RÉFÉRENCES HISTORIQUES	152
I. Les précurseurs immédiats du marxisme	152
A – Le babouvisme	152
B – Le blanquisme	153
C – Les sociétés communistes	154
II. K. Marx et F. Engels: vie et œuvre	155
A – Vie et œuvre de K. Marx (1818-1883)	155
B – Vie et œuvre de F. Engels (1820-1895)	157
SECTION II	
LA PENSÉE DE K. MARX ET F. ENGELS	158
I. Éclaircissements préliminaires	158
A – Les variations d'interprétation du marxisme	158
B – Quelques précisions de sens	160
II. La critique des aliénations	162

A – Critique de l’aliénation religieuse	163
B – Critique de l’aliénation philosophique	164
C – Critique de l’aliénation politique qu’est l’État	164
D – Aliénation sociale et lutte des classes	
E – Aliénation économique et critique de l’économie politique	166
III. Le matérialisme historique et dialectique	167
A – Le matérialisme historique	167
B – Le matérialisme dialectique	170
IV. Critique épistémologique des thèses de K. Marx et de F. Engels	171
A – Critique externe: la non-évidence des postulats	171
B – Critique interne: les défauts de rationalité	172
 Chapitre III – Néomarxismes et social-démocratie	177
SECTION I	
LES NÉOMARXISMES	178
I. Les adaptations géopolitiques du marxisme	178
A – Le léninisme et ses contradicteurs	178
B – Le léninisme et ses continuateurs	181
1. <i>Stalinisme et trotskisme</i>	182
2. <i>Le maoïsme</i>	183
II. Les néomarxismes intellectuels et théoriques	184
A – A. Gramsci: théorie de la révolution pour l’Europe occidentale	184
B – Les gramsciens en France : L. Althusser et N. Poulantzas	186
C – Le marxisme critique et hédoniste de l’École de Francfort	188
SECTION II	
LES SOCIALISMES DÉMOCRATIQUES	189
I. La social-démocratie allemande originaire	190

A – Le socialisme d’État: K. Rodbertus et F. Lasalle	190
B – Les orthodoxies temporaires: K. Kautsky et le destin du SPD	191
C – E. Bernstein et la remise en cause théorique de K. Marx	192
II. La social-démocratie sans K. Marx	194
A – Travaillisme britannique et social-démocratie scandinave	194
B – H. de Man, au-delà du marxisme	196
C – La social-démocratie allemande après Bad-Godesberg (1959) et l’austro-réformisme	197
III. Le socialisme à la française	198
A – La tradition équivoque des deux révolutions	199
B – Le parti socialiste: persistance de l’éclectisme idéologique ou social-démocratie moderne ?	202

TROISIÈME PARTIE

LES NATIONALISMES

Chapitre I – Le nationalisme idéologique originaire	211
<i>SECTION I</i>	
LA RÉVOLUTION FRANÇAISE : APPROPRIATION ET CÉLÉBRATION COLLECTIVES DE LA NATION	
I. La dissociation de la royauté et de la nation	211
A – La subordination de la royauté à la nation	212
B – La suppression de la royauté et la nation républicaine	213
II. La théorie de la souveraineté nationale	214
A – Les utilités politiques de la théorie	214
B – Le problème de la légitimité nationale	215

III. Le nationalisme, religion civile et politique	215
A – Le culte national et républicain	215
B – La «nationalisation» de la société civile	216
SECTION II	
LA PROPAGATION EN EUROPE	
DU NATIONALISME RÉVOLUTIONNAIRE	218
I. Religion et politique du nationalisme italien	218
A – G. Mazzini, à l'imitation	
de la Révolution de France	218
B – V. Gioberti: mission divine	
de la nation italienne	219
II. Naissance du pangermanisme idéologique	220
A – J.-G. Fichte et les attributs divins de la nation	220
B – La légitimation panthéiste du nationalisme:	
G.W. Hegel	222
III. Le national-libéralisme	224
A – L'impérialisme économique	
de la nation britannique	224
B – L'économie nationale selon F. List	224
 Chapitre II – L'accomplissement	
du nationalisme européen	229
SECTION I	
L'ÉTHIQUE SOCIALE DU NATIONALISME DOMINANT	230
I. La matrice scolaire et l'idéal impérialiste	230
A – Thèmes et symboles	230
B – La confusion des sentiments au profit	
de la seule nation	233
II. Du nationalisme xénophobe au racisme	235
A – La race comme critère de la nation	235
B – L'inégalité et la haine raciale de l'antisémitisme	237

SECTION II	
L'APOGÉE DE LA THÉORISATION IDÉOLOGIQUE	239
I. Éloge d'une passion: F. Nietzsche, M. Barrès et C. Péguy	239
A – F. Nietzsche trahi par les siens	239
B – M. Barrès: « Nationalisme est acceptation d'un déterminisme »	240
C – La sacralisation de la nation France selon C. Péguy	242
II. C. Maurras et la prétention au «nationalisme scientifique»	244
A – Insuffisances épistémologiques du maurrassisme	244
B – Alliés et adversaires du nationalisme intégral	246
SECTION III	
LE POUVOIR NATIONALISTE D'ÉTAT	248
I. Les constantes du nationalisme fasciste	249
A – Le néobonapartisme	249
B – Une société en voie de militarisation	250
C – La réaction	251
II. Formes historiques du nationalisme à tendance totalitaire	251
A – Le national-socialisme allemand	251
B – Le fascisme italien	253
C – Le phalangisme espagnol	255
 Chapitre III – Recul du nationalisme idéologique et retour de l'hétéronomie religieuse	 261
SECTION I	
LE GAULLISME	262
I. L'éthique du pouvoir	263
A – Nation et foi: la continuation de C. Péguy	263
B – La sacralité politique: l'indépendance nationale	264

C – Les deux morales: un certain néomachiavélisme ...	265
II. L'exercice du pouvoir	266
A – Autorité et légitimité de l'État	266
B – Le mariage de la monarchie et de la République ...	267
C – Le pragmatisme de l'homme d'État	268
SECTION II	
NATIONALISME ET DÉCOLONISATION	270
I. Les deux sources des nationalismes extra européens	270
A – Le nationalisme hérité de la colonisation	270
B – Un nationalisme spécifique ?	272
II. La monocratie nationaliste	273
A – Les légitimations	
du pouvoir personnel autoritaire	273
B – Les formes de monocratie	274
SECTION III	
NATIONALISME ET INTÉGRISMES RELIGIEUX	276
I. Le sionisme: la légitimation religieuse de l'État d'Israël	277
A – Le peuple hébreu, «nation sainte»	277
B – La création d'un État juif	278
II. Nation religieuse et politique de l'intégrisme musulman .	279
A – Nation islamique, nation arabe, État-nation	279
B – Le khomeynisme	280
 <i>Éléments de bibliographie générale</i>	 283
<i>Index des noms d'auteurs et d'acteurs politiques cités</i>	289

Chapitre I

La pensée politique à l'ère idéologique

Les implications aussi bien théoriques qu'historiques de l'irruption du phénomène idéologique, dans la pensée et le comportement social au sein des sociétés occidentales (section I), permettent de discerner les inspirations multiples et entrecroisées qui se font jour au fil de la Révolution française (section II), tout comme les limites et l'insuccès de l'école contre-révolutionnaire (section III).

SECTION I

LA RÉVOLUTION IDÉOLOGIQUE

I. L'idéologie politique: essai de caractérisation

A – La naissance de l'idéologie: la substitution de la référence transcendante par un projet immanent

Une partie de l'élite pensante en Europe occidentale, de manière isolée à partir du XVI^e siècle, de manière plus étendue à partir de la fin du XVII^e siècle, tend à faire triompher dans tous les domaines de l'agir de l'homme, des morales nouvelles guidées par le principe d'immanence ou d'autonomie, au lieu et place du principe de transcendance ou d'hétéronomie.

Par hétéronomie il faut entendre une représentation de l'homme et du monde faisant de la divinité comme principe et réalité suprêmes, la

source et la référence permanentes des comportements individuels et sociaux. Les sociétés qualifiées ainsi d'hétéronomes reposent sur l'altérité religieuse, tout à la fois constitutive en permanence de l'univers et extérieure à lui. Ces sociétés qui répondent à la presque totalité de celles qui existent à travers le temps et l'espace, ne se confondent pas nécessairement avec le concept de «sociétés closes» selon Popper. Elles ont cependant en commun avec elles une orthodoxie socialement reconnue et inculquée par des lois et des normes de vie individuelle et sociale découlant du fait religieux qui les fonde.

À partir du ^{xvi}^e siècle, au sein de l'Europe occidentale chrétienne, on assiste à la naissance et au développement d'un projet de vie sociale et individuelle visant à rompre avec la référence transcendante et religieuse. Correspondant à un glissement simultané d'une culture artistique théocentrique vers une anthropocentrie généralisée, la société dite autonome est intellectuellement conçue comme s'autolégitimant au nom d'une rationalité individuelle et collective, de type géométrique et mécaniste au moins dans une première étape. Le rapport de totalité inscrit dans l'hétéronomie religieuse subit alors un transfert vers l'objet immanent le plus proche, l'activité politique.

La nouveauté de ce phénomène constitutif de la modernité réside dans la volonté pure et simple de substitution de la religion par la politique. Jusqu'alors l'histoire des sociétés humaines est jalonnée d'interpénétrations réciproques entre les deux sphères religieuse et politique, le pouvoir politique cherchant le plus souvent à renforcer sa légitimité et son obéissance auprès des gouvernés par le secours de l'obligation morale religieuse. Le pharaon égyptien, le roi perse, l'empereur romain, au sein du polythéisme antique revendiquent à leur profit la qualité divine soit comme condition d'accès au pouvoir, soit comme résultat de son exercice. Dans le cadre du monothéisme judéo-chrétien une telle déification des gouvernants étant impossible, le pouvoir royal cherche à lier son sort à la religion en développant l'idée de la ministérialité divine: le roi est le représentant de Dieu sur la terre pour le temporel. Il n'est cependant nullement question d'éclipser la religion par la politique jusqu'au point de prétendre la remplacer.

Ce reniement progressif et sans bruits du fait religieux emporte avec lui à terme l'abandon du travail philosophique dans son aboutissement

logique qu'est l'ontologie et notamment le principe de raison d'être, on ne peut plus gêner pour le dessein d'autonomie¹.

Pour contourner cet obstacle, la pensée fondamentale sustentatrice de la modernité naissante emprunte trois voies: ignorer le problème ontologique, le déclarer sans objet en affirmant purement et simplement le matérialisme, l'intégrer au projet d'immanence grâce à l'hypothèse panthéiste.

L'absence de réflexion proprement philosophique est illustrée par les pensées politiques de Machiavel comme de Rousseau (même si ce dernier est classé parmi les «philosophes» français du XVIII^e siècle qui sont plutôt des écrivains et des penseurs que de véritables philosophes au sens de Descartes ou de Kant). Pour l'un et pour l'autre, selon des modalités différentes, le pouvoir politique est sans autre justification érigé en instance suprême et dernière du destin de l'homme et de la société. Une seule chose importe pour le citoyen de Florence: accéder au pouvoir et le conserver. Là est le bonheur de l'homme du moins de celui que le métier politique attire, et la morale qui en découle: n'est bon que ce qui sert cette seule finalité, est mauvais ce qui s'y oppose. Et le citoyen de Genève retient un critère semblable mais démocratiquement exercé: est vrai, bon et saint (La sainteté des lois, dernier chapitre du *Contrat social*) ce qui surgit du vote direct et majoritaire de l'ensemble des membres de la communauté politique, à savoir la sacro-sainte volonté générale, substitut de la volonté divine.

Thomas Hobbes, le noyau dirigeant de *l'Encyclopédie* (d'Alembert, La Mettrie, Diderot, Helvetius, d'Holbach), le théoricien principal de l'utilitarisme, Bentham, refusent la démarche ontologique en posant *a priori* le matérialisme comme un donné acquis (de manière voilée dans

1. Le projet de société autonome ne peut éviter d'affronter le problème de la causalité s'exprimant dans le principe de raison d'être selon lequel tout ce qui n'a pas en soi sa raison d'être l'a nécessairement en un autre. L'homme qui prétend forger une nouvelle société supposée répondre ici-bas à la plénitude de ses aspirations, ne peut que constater qu'il n'a pas en lui-même sa raison d'être. Hormis l'hypothèse panthéiste en définitive peu satisfaisante pour l'esprit comme pour la destinée humaine, il faut en conclure qu'il l'a nécessairement en un autre: l'homme est alors ramené à l'hétéronomie fondatrice de ses comportements et donc de la société qui en découle.

le cas de Thomas Hobbes). Le principe de l'action individuelle et sociale qui en découle est d'une extrême simplicité dans son critère initial: le bonheur étant identifié au plaisir sensible, il s'agit de fuir la douleur; cette dernière incarne symétriquement le mal jusqu'à son stade suprême, la mort, cessation des facultés matérielles et sensibles. Le pouvoir politique confié aux gouvernants éclairés que sont les législateurs-philosophes, est alors investi d'une mission de détermination historique et collective de la morale en fonction d'une appréciation toute contingente des régulations jugées nécessaires à chaque société.

La solution panthéiste, la seule de ces trois voies qui réponde aux exigences au moins théoriques d'une démarche philosophique, a abondamment servi le projet d'autonomie: la divinité est confondue avec l'univers tout entier et notamment avec sa dimension la plus consciente et la plus achevée qu'est l'humanité et les sociétés qu'elle constitue. L'homme et la société se trouvent ainsi déifiés, quoiqu'il arrive légitimés, et l'activité politique en tant que pouvoir directeur de la globalité sociale tend à se confondre avec une providence désormais immamentisée².

Les trois grandes idéologies qui ont rassemblé aux XIX^e et XX^e siècles l'essentiel de la pensée politique, à savoir le libéralisme, le socialisme et le nationalisme ont puisé dans ces trois interprétations à portée philosophique variable pour se légitimer intellectuellement. Pour le socialisme et le nationalisme, seule la collectivité permet la réalisation de l'individu dont les aspirations et les intérêts doivent se fondre au profit de la totalité de classe ou de nation. Dès lors, le pouvoir politique devient l'enjeu pour la réalisation d'un tel dessein. Au contraire, le libéralisme est moins politiquement ostentatoire du fait d'ériger l'individu non seulement en destinataire, mais en principe même de l'harmonie sociale. L'acquisition

2. Le concept philosophique d'immanence recouvre plusieurs sens. Il s'agit ici de l'enclosure de la vie humaine et de sa destinée entière dans l'«ici-bas» récusant l'existence d'un «au-delà». La quête du bonheur et de la réalisation de soi de chaque être humain comme de l'ensemble de l'humanité doit s'accomplir dans la vie présente, ce qui permet de comprendre pourquoi les thèses historicistes ont connu par la suite un tel développement: il faut nécessairement reporter dans un processus historique tourné vers un avenir meilleur ce qui manifestement ne s'est pas encore réalisé pour chaque individu ni pour l'humanité tout entière, à savoir cette plénitude de réalisation.

du pouvoir politique ne constitue nullement une priorité, mais l'instrument d'une dérégulation, d'une suppression d'entraves antérieures, pouvant aller jusqu'à la fonction d'orthopédie sociale provisoire : fournir un cadre pour le développement des stratégies individuelles.

La fonction substitutrice de l'idéologie par rapport à la religion conduit la première à emprunter à la seconde la double dimension affective et rationnelle, mais selon des proportions variables. Le libéralisme et le socialisme, enfantés par une partie de l'élite intellectuelle de l'Europe occidentale aux XVIII^e et XIX^e siècles, participent de la naissance des sciences sociales (science économique, sociologie, science politique) et se présentent comme des applications du rationalisme philosophique. Le nationalisme au contraire parce qu'il recourt de manière prédominante à l'affectivité trouve rapidement une assise et une emprise sociale bien plus larges.

B – La définition de l'idéologie politique

Le concept d'idéologie a connu nombre de définitions, d'autant plus variées et contradictoires qu'il s'est trouvé longtemps au cœur du combat politique. Cet antagonisme partisan autour du concept, a contribué à le rendre suspect et d'un usage douteux au regard de la science politique. Longtemps colonisé par l'école de pensée marxiste, au point que certains ont cru devoir en faire un concept exclusivement utilisable dans le cadre de cette pensée («Le concept d'idéologie est un concept scientifique qui ne reçoit son statut qu'à l'intérieur de la théorie générale du matérialisme historique», André Tosel), le concept d'idéologie a également fait l'objet d'un emploi et d'études non négligeables de la part du courant fonctionnaliste. Autant l'interprétation marxiste peut apparaître sectaire et systématique, autant l'analyse fonctionnelle semble souvent s'enfermer dans une phénoménologie à courte vue.

Chez Marx en effet, il est possible de discerner deux conceptions différentes de l'idéologie. Dans *L'idéologie allemande*, Marx et Engels identifient l'idéologie à l'aliénation religieuse et philosophique : image renversée de la réalité elle découle de l'aliénation sociale, à savoir la division de la société en deux classes antagonistes où l'une domine nécessairement l'autre (le dualisme manichéen noir-blanc de l'image

photographique utilisée par Marx répondant au dualisme réducteur des classes sociales). L'idéologie n'est alors qu'une représentation faussée de la réalité au profit de la classe dominante et ayant pour objet la perpétuation de l'aliénation qu'elle engendre à l'encontre de la classe dominée.

À côté de cette première conception identifiant l'idéologie à une pathologie sociale appelée à disparaître avec la cessation de l'antagonisme de classes et l'avènement du communisme (fin de l'histoire au sens du *Manifeste du Parti communiste* de 1848), Marx en retient une seconde plus large et comme constitutive de la structure permanente de l'esprit humain: la conscience immédiate du réel social vécu par des groupes d'hommes historiquement situés. Source possible d'erreur, l'idéologie pourrait s'expliquer par le rôle de l'inconscient: ce sont là surtout des interprétations néomarxistes influencées par le structuralisme et le freudisme.

Karl Mannhein (*Ideologie und utopie*, 1929) opère la jonction entre les thèses marxistes et le développement ultérieur des analyses fonctionnalistes. De Marx, il conserve l'idée que l'idéologie serait le produit d'un rapport de domination sociale; mais en même temps, cette domination serait un élément structurel et permanent de l'histoire des sociétés humaines: un constat de type machiavélien et non la raison motivante d'une praxis politique révolutionnaire.

La sociologie fonctionnaliste américaine quant à elle décrit l'idéologie tantôt dans sa fonction d'intégration sociale («Un système de croyances reçues par tous les membres d'une collectivité et orienté vers l'intégration de cette collectivité», Parsons), tantôt dans sa fonction de changement social («Une idéologie totale est un système embrassant la totalité du réel, corps de croyances animées par la passion et tendant à la transformation totale des modes de vie», Bell).

Toutes ces approches du concept tendent à assimiler l'idéologie soit au fait religieux, soit aux attributs et fonctions de la religion (totalité, intégration), mais de manière imprécise et selon un postulat plus ou moins explicite d'immanence en vertu duquel la religion ne serait qu'un produit de l'esprit humain. C'est peut-être sur ce point que peut se faire jour la différence fondamentale entre la religion et l'idéologie, en référé-

rence au passage de l'hétéronomie à l'autonomie. L'idéologie est une construction de l'esprit humain qui prétend se substituer au rapport d'altérité (référence à un être suprême) de toute religion. L'origine historique de l'utilisation du terme «idéologie» renvoie à cette conception immanente de l'école sensualiste de Destutt de Tracy et Condillac, contemporaine de la Révolution et de l'Empire, qui prétendait à une explication complète de l'homme par son activité sensitive: les idées seraient le produit des sens. L'emploi péjoratif du terme par Napoléon recouvre une double critique à l'égard de la prétention systémique et monoexplicatrice, comme à l'égard d'intellectuels créateurs de théories éloignées de la réalité. Construction savante et intellectualiste, l'idéologie s'opposerait ainsi à la perception commune et universelle des peuples s'adressant à l'altérité divine par les voies de la religion, elle-même éclairée par la raison, notamment dans le cas de la théologie chrétienne.

Ce rapport de l'idéologie politique à la religion, Julien Benda en 1927 (*La trahison des clercs*), Raymond Aron dès 1945 (*L'âge des empires et l'avenir de la France*), l'ont caractérisé et défini. C'est en ces termes que Julien Benda décrit ce qu'il appelle les «religions du temporel»: «Aujourd'hui, je vois chaque passion politique munie de tout un réseau de doctrines fortement constituées dont l'unique fonction est de représenter, sous tous les points de vue, la suprême valeur de son action, et dans lesquelles elle se projette en décuplant naturellement sa puissance passionnelle.» Cette propension gnostique (de savoir absolu) de l'idéologie s'inscrit dans une fonction que Raymond Aron définit ainsi: «Je propose d'appeler "religions séculières" les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité.»

Selon ces interprétations, la fonction idéologique comporterait trois notes dominantes: substitution, immanence et salut. La première, déjà évoquée dans les présents développements, vise à opérer un transfert de la foi supposée évanouie au profit de «doctrines» politiques: le besoin anthropologique d'absolu et de totalité trouverait ainsi un «succédané» de la religion. Le contenu de cette substitution, c'est l'immanence (l'«ici-bas» face à l'«au-delà»), dans sa forme politique («l'ordre social à créer»). L'idéologie politique est alors avancée comme étant la vérité

seule capable de fournir à l'humanité les voies du bonheur: le salut dès lors qu'il est immanentisé, ne peut que se situer «dans le lointain de l'avenir», perpétuelle fuite en avant historique provoquée par l'insatisfaction, l'imperfection et l'incomplétude du présent.

II. Le processus historique de formation et d'accomplissement des idéologies

Le déploiement du processus idéologique dans le temps semble obéir à une loi de progressivité qui peut schématiquement se ramener à deux grandes étapes comportant chacune deux phases.

Le phénomène idéologique au cours d'une première étape historique présente une faible cohérence. L'absence d'homogénéité qui le caractérise traduit la volonté primordiale de faire reconnaître chaque fois davantage la sacralité de la société humaine dans son instance dirigeante, le pouvoir politique. C'est le propos d'auteurs aussi différents et séparés dans le temps et l'espace que Nicolas Machiavel, Thomas Hobbes ou Jean-Jacques Rousseau (Pierre Manent, *Naissance de la politique moderne, Machiavel, Hobbes et Rousseau*, 1977). Ils ont en commun de rompre de manière implicite avec l'hétéronomie religieuse en ordonnant leur cosmologie politique autour de l'élément du champ politique jugé par eux comme déterminant: le gouvernant (Le Prince), l'État (Le Léviathan), le peuple (Le Contrat social). À cette première phase s'en adjoint une seconde au sein de cette première étape historique de l'idéologie: le passage de l'idée à sa réalisation collective, par un bouleversement social et institutionnel ayant à terme pour objet de configurer la société à l'image du projet nouveau d'autonomie précédemment esquissé.

Or, simultanément et chevauchant historiquement la première étape, la seconde étape est déjà entamée par l'abandon pur et simple de toute transcendance religieuse ou philosophique. Cette rupture intellectuelle avec la religion, significative d'une volonté de complète substitution à son égard, emporte deux conséquences déterminantes pour l'idéologie politique: en premier lieu, son homogénéité intellectuelle qui, s'appuyant sur l'universalité d'un discours emprunté à la

philosophie, vise à une emprise en totalité du champ social; désormais l'idéologie se présente sous le jour d'un savoir absolu (discours à propension rationnelle ou prophétique), clef unique de la libération de l'humanité. En second lieu, ce n'est plus une institution politique symbolique de l'ensemble du phénomène politique qui en constitue le centre, mais un acteur déterminant du champ social (individu, nation, classe) auquel s'ordonne le pouvoir politique. Ainsi, libéralisme, socialisme et nationalisme intellectuellement constitués en idéologies rivales à partir du XVIII^e siècle et de la première moitié du XIX^e siècle, se propagent socialement en Europe pour s'étendre ensuite progressivement au monde entier, en raison de l'hégémonie de puissance dont a joui l'Europe, en raison du rayonnement culturel qu'elle conserve.

Au sein de ce processus historique, les intellectuels jouent un rôle non négligeable. *L'idéologue* en constitue une première catégorie: théoricien du champ social et finalement de l'homme lui-même et de son destin, il est incarné de manière typique par Rousseau dans la première étape et par Marx dans la seconde. *Le révolutionnaire* opère quant à lui la jonction entre l'idéologie et le bouleversement des structures sociales. Au nom de la première qu'il maîtrise intellectuellement, il entend façonner d'une nouvelle manière l'homme et la société: Robespierre et Lénine dans chacune des deux étapes en sont les fidèles représentants. À eux s'ajoute enfin la foule souvent anonyme des *éducateurs* assumant, parfois même de façon inconsciente, la reproduction collective des principes idéologiques nouveaux comme de leurs applications sociales.

La Révolution, tantôt spectaculaire lorsqu'elle comporte une dimension politique, tantôt plus discrète lorsqu'elle opère un bouleversement social apparemment hors de la sphère de l'État, apparaît nécessaire: l'imitation de la conversion religieuse personnelle et transcendante conduit dans le processus de substitution caractérisant l'idéologie, à la révolution politique et sociale immanente. Les deux révolutions, dont la Révolution française et la Révolution russe, font figure de prototypes, reflètent bien les idéologies qui les préparent: incomplétude et non-homogénéité dans le premier cas, visée totalisante et homogène dans le second.

La pensée politique des deux derniers siècles est pour l'essentiel représentée par la seconde étape du développement idéologique (les trois

parties de l'ouvrage: libéralisme, socialisme, nationalisme). Mais elle s'accompagne dans le temps de la réalisation et de l'épuisement du projet idéologique de la première étape: c'est pourquoi, les deux sections suivantes du présent chapitre cherchent à mettre en évidence les éléments d'idéologie qui se font jour au cours de la Révolution française jusque dans ses ultimes prolongements internes (les débuts de la III^e République en France) et internationaux (la SDN et l'idée d'une démocratie parlementaire internationale). Symétriquement, l'école contre-révolutionnaire cherche à offrir une réplique à cette émergence idéologique.

La pensée politique des deux derniers siècles s'est constituée ensuite sur le terreau de systèmes philosophiques qui se sont développés tout aussi simultanément (XVIII^e siècle et début XIX^e siècle). Leur évocation, même succincte, apparaît nécessaire à la compréhension de la prétention de savoir absolu que véhiculent les idéologies: ce sera l'objet du chapitre second de cette introduction.

SECTION II

L'IDÉOLOGIE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Il est assez habituel d'user du même terme de «révolution» pour désigner les événements qui conduisirent à l'indépendance des colonies britanniques d'Amérique (1776) et le bouleversement affectant la société française à partir de 1789. Cette symétrie d'appellation peut abuser. Dans les deux cas, il y a bien substitution d'un ordre politique par un autre, mais il ne s'agit en Amérique que de l'indépendance de colonies dont le territoire et la population sont lointains et limités par rapport à la métropole. Dans le cas français, c'est la métropole elle-même qui subit tout entière cette mutation soudaine, et sa nature n'est pas simplement politique, mais également sociale dans la mesure où elle sanctionne légalement le reniement de structures ancestralement établies. L'exil aux Amériques supposait, il est vrai, individuellement pour les colons britanniques, une certaine rupture avec le passé. L'indépendance de ces colonies à l'implantation récente, actualisait cette rupture sur un plan désormais politique en la rendant collective et simultanée.

Ces raisons permettent de comprendre la double nouveauté à laquelle les insurgents d'Amérique vont être conduits: une constitution écrite et une république. En 1789 et 1792, la France imitera ces deux innovations, mais dans un tout autre esprit parce que les réalités respectives ne sont nullement comparables. C'est sans enthousiasme, mais de manière laborieuse et réaliste que fut votée par la Convention de Philadelphie, la constitution du 17 septembre 1787. C'est dans la pure tradition de la pensée pragmatique anglaise que les treize anciennes colonies devaient trouver un accord pour leur gouvernement commun: la théorie contractuelle sur l'origine du pouvoir politique si en vogue chez certains esprits européens était rendue nécessaire ici par les circonstances comme par les intérêts en présence. L'absence de structures héréditaires légitimant l'exercice du pouvoir politique et social (ni royauté, ni aristocratie de naissance), la culture individualiste du protestantisme dominant, conduisait à la République démocratique, c'est-à-dire à une nouvelle aristocratie fondée sur la liberté d'action et le mérite individuels.

En France, tout au contraire, le passé est un immense présent que les révolutionnaires veulent transformer avec empressement, mus par un projet où se mêlent les éléments idéologiques et d'autres qui ne le sont pas. Cette combinaison d'hétéronomie subsistante (référence à Dieu et à des principes tirés de l'éthique chrétienne) et d'autonomie projetée (immanence et naturalisme implicites) confère aux textes révolutionnaires un caractère composite et idéologiquement non homogène. Il est cependant possible de parler d'un esprit de la Révolution française, parce que l'élément proprement idéologique (dessein d'autonomie) tend à dominer les réalisations révolutionnaires et parce qu'il est le fait d'un ensemble d'individualités assez aisément identifiables: comme le confirment des travaux contemporains sur l'histoire de la Révolution française (Alfred Cobban, *Le sens de la Révolution française*, 1964-1984; François Furet, *Penser la Révolution française*, 1978), les clercs, à savoir, de nombreux juristes et certains hommes d'Église, sont les principaux instigateurs de ces textes juridiques façonnant le nouvel ordre politique et social. Ayant en commun, par formation et par profession, une maîtrise du verbe écrit et oral (*Les orateurs de la Révolution: 1) Les Constituants*, François Furet, Ran Halevi, 1989), leur culture était nourrie de lectures véhiculant les thèmes dominant des cercles de pensée autour de l'*Encyclopédie*.

Trois traits principaux semblent définir cet esprit éparé dans les textes: le cartésianisme, le légalisme et le jacobinisme.

I. Le cartésianisme politique

«Ajouterai-je, pour pousser plus loin l'apparence de paradoxe donnée à une certitude historique que c'est au siècle de Louis XIV que s'est formé l'esprit révolutionnaire?... Je parle du rationalisme de Descartes, auquel le siècle suivant n'a ajouté que bien peu... Le représentant Chénier n'avait pas une mauvaise opinion quand il demandait en 1793 qu'un hommage national vengeât les cendres de René Descartes.» Ces propos d'André Tardieu sur l'esprit de la Révolution française (*Le souverain captif*, 1936) font apparaître au grand jour le rôle d'un philosophe mort un siècle et demi plus tôt et qui n'a pas écrit une seule ligne sur la politique. En revanche, la méthode qu'il a établie pour la réflexion philosophique fut étendue à toutes les démarches de l'esprit humain: les révolutionnaires français en sont les héritiers, parfois même inconscients, dans leur manière d'envisager les institutions et la société nouvelles.

La révolution intellectuelle qui a fait le succès de Descartes comme sa postérité dans l'école philosophique idéaliste, tient à l'idée d'une transposition de la logique mathématique (n'était-il pas géomètre?) en philosophie. Trois temps de la progression de l'esprit caractérisent cette démarche:

- la table rase ou le doute méthodique;
- la mise en évidence des postulats qui résistent au doute et relèvent de l'indémontrable;
- la construction du raisonnement jusqu'à ses résultats sur la base de ces mêmes postulats.

Pour la première fois de manière systématique, les révolutionnaires français vont pratiquer une «géométrie politique» imitant en tout point ces trois temps.

1. La table rase tout d'abord s'accomplit dans la négation du passé: à l'abolition des droits féodaux et de l'ancien ordre social dans la nuit du 4 août 1789, le texte fameux du préambule de la Constitution de 1791

fait écho dans une litanie de négations: «Il n'y a plus ni noblesse, ni pairie, ni distinctions héréditaires, ni distinctions d'ordres, ni régime féodal, ni justices patrimoniales (...), ni aucun ordre de chevalerie (...), ni vénalité, ni hérédité d'aucun office public, ni jurandes, ni corporations de professions, arts et métiers...» Sieyes refuse l'enseignement de l'histoire et de l'expérience, et il ne craint pas d'affirmer que «... juger de ce qui se passe par ce qui s'est passé, c'est juger du connu par l'inconnu». Pour Condorcet, détruire le passé c'est mettre une barrière éternelle entre le genre humain et les vieilles erreurs de son enfance. Pour Barère, c'est recommencer l'histoire et Rabaut de Saint-Étienne s'exclame: «Pour rendre le peuple heureux, il faut le renouveler, changer ses idées, changer ses lois, changer les mœurs, changer les noms, changer les choses, changer les mots: tout détruire, oui! tout détruire, parce que tout est à recréer!»

Les provinces chargées d'histoire sont remplacées par un découpage géométrique en départements dénommés géographiquement, tandis que le peintre David est chargé d'inventer et de dessiner un costume national appelé à remplacer les traditions vestimentaires des anciens pays: jusqu'au calendrier révolutionnaire (la naissance de la République) se substituant selon une arithmétique abstraite au calendrier romain (la naissance du Christ)...

2. La mise en évidence des postulats: la lecture des préambules des déclarations des droits de 1789 et de 1793 bien plus que l'énoncé des articles égrenant des garanties juridiques ou des principes politiques, permet d'en dégager les postulats philosophiques implicites que l'on peut ramener au nombre de quatre: naturalisme, immanentisme, progressisme et rationalisme.

À la suite des conceptions de Rousseau, l'homme est considéré comme *naturellement bon*: si «l'ignorance, l'oubli et le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics» (1789), «des malheurs du monde» dira même la Déclaration de 1793, le mal n'est pas enraciné dans l'homme, mais extérieur à lui. L'homme n'est pas entaché d'une imperfection de nature (la nature blessée par le péché originel dans la conception chrétienne), c'est la société qui est mal construite et qu'il suffit de changer pour atteindre le bonheur.

Ce bonheur est lui-même conçu comme *immanent*, purement terrestre et illustrant le projet d'autonomie: dès lors le bonheur de l'homme devient essentiellement tributaire de l'instance politique. Pour les rédacteurs de 1789, les réclamations des citoyens doivent désormais tourner «toujours au maintien de la constitution et au bonheur de tous». Ceux de 1793 veulent que «le peuple ait toujours devant les yeux les bases de sa liberté et de son bonheur», car «le but de la société est le bonheur commun» (art. I^{er}).

Dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Condorcet développe sa conception d'un *progrès linéaire indéfini* («la nature n'a marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines») et l'affirmation d'une telle croyance n'est nullement explicite dans les deux déclarations précitées. Cependant, l'idée de bonheur achevé que véhiculent les rédacteurs de ces textes contient implicitement le recours nécessaire à l'idée de progrès universel et croissant en raison même des maux et des imperfections socialement constatables au présent. L'instrument de ce progrès, présidant désormais à toute l'organisation de la société, c'est la raison.

Raison individuelle rejoignant la raison commune ou générale, elle est conçue comme toute-puissante à terme pour résoudre tous les problèmes se posant à l'humanité. Préfigurant le scientisme du siècle suivant, cette prétention rationaliste rejoint les idées claires et distinctes de Descartes en fondant le système politique et social «sur des principes simples et incontestables». La lourde insistance des rédacteurs de la déclaration de 1789 sur l'exigence de publicité («déclaration solennelle», «constamment présente à tous les membres du corps social», «leur rappelle sans cesse», «à chaque instant comparés») n'en est que la conséquence logique: dès lors que l'ignorance ou l'oubli des droits et principes fondamentaux seront rendus impossibles, la raison commune exprimée par le législateur sera suivie par les raisons individuelles des gouvernants comme des gouvernés. Cette *ratio scripta*, cette raison écrite, revêt la forme du droit.

3. La Constitution, puis les lois s'ordonnent alors selon une double logique tout aussi mathématique: une cohérence par rapport aux postulats ainsi définis et une cohérence interne aux textes et aux institutions qui procèdent de cet esprit de système. La croyance dans la pertinence

d'une telle méthode conduit les constituants des années 1789 à 1791 à conférer à la première constitution ainsi construite une qualité de quasi-perfection et donc de pérennité que confirme la difficile procédure de la révision. L'écart entre ces conceptions, tout à la fois esprit de système et systèmes de l'esprit, et la réalité, ne tarde pas à apparaître : votée définitivement en septembre 1791, la première constitution révolutionnaire était abolie moins d'un an plus tard.

II. Le légalisme ou culte de la loi

A – La rationalisation du phénomène politique par le droit

Jusqu'alors les lois étaient l'expression de la politique d'un homme, le Roi. Désormais, la politique des hommes est soumise au respect de la loi. La politique n'est plus le fait du prince, elle est le fait de la loi, d'une loi commune à tous. Cette rationalisation du phénomène politique par le droit s'inscrit, avec la généralisation des procédures électives, dans le vaste mouvement d'appropriation collective de la chose politique par les gouvernés. Jusqu'alors, seule la finalité du pouvoir avait été publicisée dans le cadre de la royauté d'Ancien Régime : le roi ne possédait plus le pouvoir à titre privatif, il l'exerçait en vue du bien commun. Cette « République », au sens où Bodin utilise le concept, cède le pas à la « République » au sens plénier et révolutionnaire du terme : non seulement les gouvernés sont les destinataires du pouvoir, mais ils en deviennent les titulaires potentiels par l'éligibilité.

Si le raisonnement mathématique avait envahi l'ensemble de la logique philosophique avec Descartes, avec les constituants français, le raisonnement juridique s'empare des mécanismes politiques. C'est l'avènement tout à la fois de l'État de droit et du droit public (jusqu'ici confiné à quelques lois fondamentales de succession à la couronne). Le droit, selon le mot de Mirabeau, devient « le souverain du monde » et ainsi passe-t-on d'un système politique faiblement encadré par le droit à une croyance quasi absolue dans le droit, instrument jugé adéquat de la raison en politique.

B – La déification de la loi et de son auteur

Comme la Révolution française se trouve à bien des égards dans le prolongement et comme l'une des réalisations de la première étape de la formation des idéologies modernes, il n'est pas étonnant d'y retrouver les caractéristiques essentielles déjà discernées chez ses premiers précurseurs et notamment la déification du politique dans l'une ou l'autre de ses composantes fondamentales. Si la déité politique de Machiavel était le gouvernant monarchique (monocratique), celle de Hobbes, l'institution étatique, et celle de Rousseau le peuple, celle des révolutionnaires français semble bien être la loi et son auteur. La loi issue de la volonté générale est conçue, à l'imitation de Rousseau (*La sainteté des lois*), comme parfaite. Incontestable, irrécusable, la loi ne peut être abolie que par une autre loi. Elle prétend définir elle-même les critères de la moralité, comme la légitimité des volontés particulières: «Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas» (art. 5 de la Déclaration des droits de 1789); «la loi ne reconnaît plus ni vœux religieux, ni aucun autre engagement qui serait contraire aux droits naturels ou à la constitution» (préambule de la Constitution de 1791). Comme se sont plu à le souligner les commentateurs de la Déclaration du 26 août 1789, c'est le mot «loi» et non le mot «liberté» qui revient le plus souvent dans le texte. En fait, la liberté découle de la loi et de son exercice: là où est la loi, là est la liberté pour les révolutionnaires français.

Cette loi conçue comme parfaite, parce que conforme à la raison, a un auteur abstraitement désigné sous le nom de «législateur». Or ce législateur peut avoir plusieurs visages: formellement, c'est le peuple lui-même (référendum, mandat impératif), ou bien ses représentants (les députés); matériellement, c'est presque nécessairement un représentant de la nation ou du peuple, prenant les traits du penseur guidé par les lumières de la raison, sorte de dieu caché créateur de l'ordre social. Conseiller éclairé d'un genre nouveau puisque le souverain est devenu peuple, il ressemble à cet auxiliaire que Rousseau décrit dans le *Contrat social* comme l'inspirateur secret du peuple, anticipant ses choix et modelant ses mœurs. Il n'est donc pas étonnant que la souveraineté politique désormais présentée comme suprême dans le cadre du dessein d'autonomie, soit bien vite captée par une nouvelle aristocratie de légis-

lateurs potentiels: les représentants ou députés jouissant du quasi-monopole de la légitimité populaire comme de la législation et les «intellectuels» inspirant indirectement ces législateurs.

III. Le jacobinisme

Si le cartésianisme est la méthode, le légalisme le principe fondamental de cette idéologie incomplète animant la Révolution française, le jacobinisme semble bien être la morale individuelle et sociale qui en découle. À s'en tenir à la période historique de la Convention, il s'agit d'une doctrine née au sein du club des Jacobins et dont il est malaisé de trouver une formulation précise. Fluctuant au gré des événements que furent la déclaration de guerre, la chute du roi et la dictature de salut public, ses lignes de force se dégagent des discours de Robespierre (1758-1794) de la politique montagnarde comme des écrits de Saint Just (1767-1794), notamment les *Institutions révolutionnaires*. Chez ces deux hommes, le jacobinisme est à la fois une attitude de l'homme politique et une politique pour changer l'homme.

A – Le jacobinisme, une morale politique

Le jacobinisme, tout d'abord, est une morale parce que, nous l'avons vu, l'idéologie de la Révolution française tend à identifier la loi et la morale au profit de la première. C'est une morale vertueuse, individuelle et volontaire.

Non sans rapport avec certains aspects du protestantisme, le jacobinisme est une morale de l'exemplarité sociale, à l'imitation de la religion d'État selon Hobbes ou de la religion civile selon Rousseau. N'ayant qu'un faible fondement philosophique (le rationalisme déiste ou athée), elle tend à exagérer et à simplifier par une austérité ostentatoire ce qui peut faire défaut à sa raison d'être. Pouvant prendre les aspects d'un puritanisme laïque (*cf.* la morale civique mise sur pied à partir des lois scolaires de Jules Ferry au début de la III^e République en France en sera le prolongement), l'agir de l'homme, du gouverné comme du gouvernant, est conçu comme devant épouser la rectitude recherchée dans les lois. Cette rigidité légale du comportement moral a pour objet de

donner l'exemple, d'établir une corrélation étroite entre l'intégrité de la conduite personnelle et l'ordre social désiré.

Cette morale est individualiste dans la mesure où la conception de l'histoire et de l'homme sur laquelle elle repose retient l'idée que les transformations politiques et sociales ne s'appuient pas sur la force du nombre, la pression d'un collectivisme, mais sur les valeurs et les mérites des individus. Le philosophe Alain, inspirateur du radicalisme sous la III^e République en France, prolonge ainsi la pensée de Robespierre et de Saint Just dans cette même méfiance à l'égard de la foule, dans le modèle commun de la petite propriété individuelle, expression des vertus simples et modérées idéalement attribuées à une antiquité spartiate.

Cette insistance sur l'individu ne peut qu'entraîner enfin l'exaltation des volontés individuelles. Le rationalisme aidant, il s'agit de vouloir efficacement ce qui a été clairement et droitement conçu, pour parvenir nécessairement à une fin heureuse, rejaillissant pour le bonheur de tous. Le destin de la nation et de la République repose sur le volontarisme, individuel et collectif, en temps de paix, comme en temps de guerre, de ses citoyens. Il s'alimente d'un culte des héros tendant à remplacer celui des saints.

B – Le jacobinisme, une politique morale

Le jacobinisme conçoit la politique comme une révolution morale, empruntant les traits d'une démarche religieuse: la reconnaissance d'une croyance célébrée affectivement (*La fête révolutionnaire 1789-1799*, Mona Ozouf, 1996), à savoir le culte de l'unité de la nation au nom de la République et la volonté de répandre cette croyance par le prosélytisme politique (militantisme, guerre de libération) et par la pédagogie (propagande, système éducatif).

La politique jacobine s'identifie en premier lieu au nationalisme naissant: l'homme devenu tout à la fois gouverné actif (le citoyen) et gouvernant potentiel (la république), électeur et éligible, se voue à lui-même un culte dans la collectivité (nation) à laquelle il appartient et qu'il concourt activement à réaliser. Ainsi s'opère, au sein du jacobinisme, le mariage entre un certain individualisme et un collectivisme

naissant. L'élément commun en est la quête d'unité par le recours à des structures (principes, institutions) volontairement imposées: la centralisation, la République une et indivisible, la levée en masse (le tribut du sang versé par le citoyen et le don éventuel de sa vie à la collectivité nationale), la dictature républicaine de salut public, les envoyés en mission, etc. Cette militarisation du gouvernement civil et politique, commandée par les circonstances et que Napoléon scellera dans des institutions durables, vient servir ce désir d'unité en le réduisant souvent à l'uniformité, parfois à la contrainte.

C'est pourquoi la République démocratique des Jacobins est surtout une démocratie militante: il s'agit de gagner des adeptes pour convaincre. Un club, un parti est censé détenir la vérité, ne serait-elle qu'historiquement passagère et changeante, et puisque le peuple-nation est constitué en source de toute légitimité (dessein d'autonomie), il ne peut vouloir que cette vérité: encore faut-il l'éclairer, éventuellement le détromper, le libérer de ses erreurs, «le forcer à être libre» comme l'avait écrit Rousseau. Ainsi la «démocratie dogmatique» cherche-t-elle à se légitimer dans le cadre de la démocratie de consentement. Le parti au nom du peuple, les comités au nom de l'assemblée, préfigurent, là encore de manière timide et incomplète, la logique idéologique présidant à la Révolution russe de 1917 et au pouvoir qui en sera issu.

L'analogie peut être prolongée si l'on évoque l'attitude du gouvernement révolutionnaire en matière de relations extérieures: la guerre et la diplomatie ont-elles pour objet de «libérer» les autres peuples au prix même de la conquête (conception missionnaire de la guerre révolutionnaire avec les républiques-sœurs) ou bien s'agit-il de renforcer le nouveau système politique dans un seul pays, y compris par la création d'un glacis stratégique d'annexions, pour espérer à terme une contagion universelle en vertu de sa supériorité supposée?

L'instrument de ce prosélytisme idéologique c'est la pédagogie collective, celle du moment en premier, à savoir la propagande dont les jacobins découvrent l'usage et les vertus, conduits par les circonstances: la guerre aux frontières, les soulèvements dans les provinces. Il leur faut marquer les esprits de la double empreinte du mot d'ordre et de la terreur, du verbe et de la force. Aux formules comme «la patrie en danger», «le salut public», «la République ou la mort», s'adjoint la

violence affichée (jugements sommaires sur simple dénonciation, guillotine en place publique, massacres collectifs) où l'exemplarité sociale le dispute à des motivations variées.

L'autre volet de cette pédagogie politique vise l'inculcation idéologique des citoyens à long terme à travers le système éducatif. Les plans d'Éducation nationale de Condorcet que la Convention ne pourra réaliser, seront repris presque un siècle plus tard sous la III^e République, dans une perspective de prolongement et d'achèvement de l'œuvre révolutionnaire. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de soustraire les citoyens à l'enseignement confessionnel pour implanter collectivement, tout à la fois le régime républicain et ces conceptions idéologiques révolutionnaires qui ne lui sont unies que de manière historique et accidentelle. Là réside l'une des causes de l'antagonisme prolongé en France entre la République et le catholicisme, en fait, entre ces prétentions idéologiques et la conception chrétienne, dans ce qu'elles avaient d'incompatibles dès les premiers textes révolutionnaires³. Cette contradiction, plus ressentie affectivement que rationnellement résolue, permet de comprendre les attitudes des penseurs contre-révolutionnaires.

3. Le commentaire contemporain du Pape Jean-Paul II sur l'inspiration de ces textes révolutionnaires français ne manque pas d'intérêt: «... On sait la place que l'idée de *liberté*, d'*égalité* et de *fraternité* tient dans votre culture, dans votre histoire. Au fond, ce sont là des idées chrétiennes. Je le dis tout en ayant bien conscience que ceux qui ont formulé ainsi, les premiers cet idéal, ne se référaient pas à l'alliance de l'homme avec la sagesse éternelle. Mais ils voulaient agir pour l'homme» (Paris-Le Bourget, 1^{er} juin 1980); et encore: «Ainsi, voici deux siècles, c'est en opposition au christianisme qu'a été proclamé l'idéal humaniste qui devait fonder une société renouvelée. Cependant, avec le recul du temps, ne peut-on reconnaître en quelque sorte dans les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité affirmées avec tant d'éclat, le fruit d'une culture aux racines chrétiennes?» (Église Saint Louis des Français à Rome, 25 novembre 1989).

SECTION III

L'IDÉOLOGIE PAR SIMPLE RÉACTION : LA PENSÉE CONTRE-RÉVOLUTIONNAIRE

Trois hommes vont connaître une renommée certaine en entreprenant de mettre en lumière les défauts de la pensée révolutionnaire : il s'agit d'Edmond Burke (1729-1797), de Joseph de Maistre (1753-1821) et de Louis de Bonald (1763-1840). Leur critique graduelle dans le temps – Burke écrit au tout début de la Révolution, en 1790, Maistre et Bonald à la fin, en 1796 – est inégale dans l'argumentation utilisée : par-delà quelques similitudes et quelques imitations aussi, les propos de Burke s'attaquent principalement au cartésianisme, ceux de Maistre cherchent à opposer un déterminisme transcendant au progressisme immanent, tandis que Bonald offre l'image de la réaction systématique.

I. E. Burke ou la critique du cartésianisme

Né à Dublin en 1729, Burke devient membre de la Chambre des communes en 1766. Il fait partie des *whigs*, des libéraux qui défendent les libertés du Parlement face aux prérogatives de la Couronne. Lorsque survient la Révolution américaine, il plaide avec fougue la cause des insurgents dans les débats au Parlement. Mais voici qu'éclate la Révolution en France, et alors même que ses amis *whigs* célèbrent avec enthousiasme l'événement, il s'insurge. Il exprime longuement son désaccord dans une lettre adressée à M. de Menonville, jeune député de la noblesse à l'Assemblée nationale française : cette lettre devient un livre terminé en novembre 1790 et portant le titre *Réflexions sur la Révolution de France*. Trois thèmes constituent l'argumentation de Burke : la critique de la raison géométrique, la politique naturelle et l'identification de la politique à la morale.

A – La critique de la raison géométrique

Burke commence par refuser la méthode cartésienne de la table rase : «... parvenir à un degré si élevé de présomption que son pays ne lui semble plus qu'une carte blanche sur laquelle il peut griffonner à

plaisir... Un bon patriote et un vrai politique considérera toujours quel est le meilleur parti que l'on puisse tirer des matériaux existant dans sa patrie.»

Il refuse tout autant la construction géométrique et abstraite des institutions nouvelles: «Lorsque j'entends vanter la simplicité d'invention avec laquelle on prétend arriver dans de nouvelles constitutions politiques, je ne puis m'empêcher de conclure que ceux qui y travaillent ne savent pas leur métier ou qu'ils sont très négligents pour leur devoir. Les gouvernements simples sont fondamentalement défectueux, pour ne rien dire de plus.»

La clarté intellectuelle des principes ne leur donne aucune qualité à présider au fonctionnement politique réel, tout au contraire: «... ils (les droits naturels) sont beaucoup plus clairs et beaucoup plus parfaits dans leur abstraction, mais cette perfection abstraite est leur défaut pratique en ayant droit à tout, on manque de tout».

À la raison cartésienne de l'individu repensant totalement le monde – ici l'organisation sociale – Burke oppose la raison générale faite d'expérience collective, l'accord d'une chaîne d'esprits ayant pensé le réel au fil de l'histoire et aboutissant à ce qu'il appelle les «préjugés généraux».

B – La politique naturelle

Cette reconnaissance de la richesse de l'expérience commune conduit à la sagesse d'accepter l'héritage ainsi légué par les générations antérieures. Mais Burke, sous-estimant les mutations qu'a connu son propre pays, enferme l'héritage dans la pure transmission – tradition (en latin: *tradere*, transmettre) – de ce qui a été reçu. Jouant même sur les mots, il glisse indûment du concept d'héritage à celui d'hérédité pour justifier la royauté et la noblesse :

«La politique permanente de ce royaume est de regarder nos franchises et nos droits les plus sacrés comme un héritage... Nous avons une couronne héréditaire, une pairie héréditaire, et une Chambre des Communes et un peuple qui tiennent par l'héritage d'une longue suite d'ancêtres leurs privilèges, leurs franchises, leurs libertés...» Pour légitimer cette assimilation de l'héritage à l'hérédité, Edmund Burke avance un double argument: l'imitation de la nature et l'harmonie avec l'ordre de la nature et du monde. Mais de quelle nature s'agit-il?

Dans l'esprit de Burke, comme dans celui des autres tenants de l'école traditionaliste, il s'agit de la nature non rationnelle, entièrement déterminée selon les lois de la physique et de la biologie. Si l'homme est soumis à ces mêmes lois, rien ne dit qu'il y soit totalement assujéti : toute la tradition philosophique s'accorde à dire au contraire que son être comporte rationalité et liberté en même temps qu'animalité et qu'en conséquence, l'homme opère des choix qui peuvent transcender ces déterminants manifestant ainsi sa maîtrise sur la nature. L'agir politique de l'homme et les institutions qui en découlent ne peuvent donc être ramenés, sans démonstration, à un déterminisme physique. La «symétrie» et «l'accord parfait avec l'ordre du monde» dont parle Burke, ne sont point le fait d'un seul type de système politique – le britannique en l'occurrence – mais d'une variété assez grande, justement parce que «l'ordre du monde» comprend l'humaine nature avec ses facultés de créativité et d'invention sur le fondement d'un ensemble de déterminations premières.

C – L'identification de la politique à la morale

Le dernier argument de Burke consiste à remettre en cause le rôle joué par certains penseurs contemporains dans leur volonté de bouleverser l'ordre moral au nom d'une conception immanente ou matérialiste : « Nous ne sommes pas les adeptes de Rousseau, ni les disciples de Voltaire ; Helvetius n'a pas fait fortune parmi nous ; des athées ne sont pas nos prédicateurs, ni des fous nos législateurs. Nous savons que nous n'avons pas fait de découverte et qu'il n'y a pas de découverte à faire en moralité... »

À aucun autre moment de ses propos Burke n'a peut-être paru aussi proche d'une perception de la portée idéologique de la Révolution. Pourtant, celle-ci ne peut être ramenée aux seuls auteurs cités, et surtout, la politique en elle-même n'est pas réductible à la seule moralité. Si les principes fondamentaux de la morale peuvent paraître immuables, les principes fondamentaux de la politique n'y sont pas réductibles. La pertinence des critiques de Burke à l'encontre du cartésianisme des constituants français ne s'est pas accompagnée d'une identique perspicacité à l'égard de l'esprit de la Révolution française.

II. J. de Maistre ou le providentialisme

Aux «Réflexions» de Burke font écho les «Considérations» de Joseph de Maistre, sujet d'un royaume – la Savoie – aussi proche de la France par la géographie et l'histoire que celui de son prédécesseur; le magistrat de Chambéry comme le Dublinois, apporte sur les événements de France un regard extérieur mais aussi un jugement passionné. L'entrée des troupes révolutionnaires, en Savoie en 1792, conduit Joseph de Maistre à l'exil en même temps qu'à une réflexion fondamentale sur la politique, déjà amorcée par la lecture de Burke. À *L'Étude sur la souveraineté* de 1794 font suite les *Considérations* sur la France de 1796, écrites à Lausanne en réplique à l'argumentation de Benjamin Constant en faveur du Directoire (*De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier*, 1796). Envoyé en ambassadeur en Russie par son roi (Sardaigne), ses réflexions se prolongent dans les ouvrages suivants: *Essai sur le principe générateur des Constitutions*, 1814; *Du Pape*, 1819 et *Les soirées de Saint-Pétersbourg* publié à titre posthume en 1821.

Si Joseph de Maistre reprend à son compte la critique burkienne du cartésianisme, il s'en sépare dans sa volonté de contrer la Révolution au nom d'une théocratie politique immanente: Dieu serait le seul souverain, le seul auteur des constitutions, sa Providence dont fait partie l'ordre naturel, ne laissant que peu de place à la liberté d'action et d'intervention de l'homme.

A – La reprise de la critique de E. Burke

Le cartésianisme repoussait méthodologiquement l'expérience et l'histoire pour que la raison du penseur-géomètre accouchât d'une vérité solide parce que démontrable; Joseph de Maistre repousse cette raison théorique et intellectuelle au nom des leçons de sagesse que dispensent l'expérience et l'histoire: «Ce fut un singulier ridicule du dernier siècle que celui de juger de tout d'après les règles abstraites, sans égard à l'expérience» (1819).

Au goût révolutionnaire pour le général et l'impersonnel, pour l'abstrait et l'universel (l'homme, le citoyen, la loi, la constitution...) il entend opposer la réalité concrète et particulière: «Il n'y a point

d'homme dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes, etc. Je sais même grâce à Montesquieu, que l'on peut être persan, mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie. S'il existe, c'est bien à mon insu...» Cet humour quelque peu nominaliste tourne à la fausse querelle et il faut avouer que l'universalisme des révolutionnaires français comme le particularisme du gentilhomme savoyard donnent dans l'outrance respective qu'un moyen terme pourrait concilier. Si les Français ne sauraient imposer des principes abstraits au monde entier, Joseph de Maistre ne saurait nier à son tour l'existence du genre humain dans ses concrétions variables; faute de quoi, il devait admettre que sa pensée ne pourrait être comprise... hors de Savoie.

B – Souveraineté et constitution

C'est une conception anthropomorphiquement réduite de Dieu, de son intelligence, de son pouvoir, qui conduit de Maistre à une explication de la notion de souveraineté, tout aussi insuffisante au regard de la théologie chrétienne que vis-à-vis des entreprises révolutionnaires. Employant de manière univoque le concept de souveraineté, il opère une confusion entre ses deux significations philosophique et politique.

Selon la conception chrétienne dont Joseph de Maistre se réclame ouvertement, Dieu est souverain universel aussi bien du temps que de l'espace, des êtres libres et rationnels que de ceux qui ne le sont pas. Lorsqu'il écrit que «l'origine de la souveraineté se montre toujours hors de la sphère du pouvoir humain», que «tout mode particulier de gouvernement est œuvre divine, comme la souveraineté en général», il se situe dans le cadre de cette définition philosophique de la souveraineté. Mais lorsqu'il affirme que «comme c'est le principe religieux qui a tout créé, c'est l'absence de ce même principe qui a tout détruit», il ne peut être suivi: les destructions politiques réalisées par la Révolution ne vont pas à l'encontre de la souveraineté ontologique de Dieu sur toute la création, y compris sur le champ politique des sociétés humaines. La définition politique du concept de souveraineté relève des causes secondes et non directement des causes premières: la Révolution française n'est pas un acte portant atteinte à la création divine. Dieu ne gouverne point immédiatement les hommes et même, ces derniers rendent gloire à Dieu en usant de leur libre arbitre pour le choix d'un souverain

politique qui, *volens, nolens*, détient toujours selon cette même conception, son pouvoir ontologiquement de Dieu (le fameux *omnis potestas a Deo*).

Cette légitimité divine et ultime peut donc s'accommoder des formes les plus variées du pouvoir politique. Elle ne peut servir à la justification exclusive d'une seule d'entre elles comme le fait Joseph de Maistre en faveur de la royauté: «C'est une loi du monde politique. Dieu fait les rois au pied de la lettre. Il prépare les races royales. Il les mûrit au milieu d'un nuage qui cache leur origine...» L'élection, le tirage au sort, sont des procédures tout aussi «divines» ontologiquement parlant que l'hérédité, et la légitimité politique peut être également attribuée à tous, à quelques-uns comme à un seul. Joseph de Maistre accorde volontiers qu'il y a toujours un certain consentement des gouvernés à l'égard de leurs gouvernants, mais le passage brusque d'un consentement tacite et présumé acquis en faveur d'une succession dynastique, à un consentement explicite et périodiquement remis en cause par la généralisation du système électif, excède ce que ses sentiments peuvent accepter.

Cette dualité de sens de la souveraineté se retrouve dans la définition du concept de constitution. Joseph de Maistre parle principalement de la constitution «naturelle», c'est-à-dire d'une définition quasi physiologique d'un système politique et social: «Étant donné la population, les mœurs, la religion, la situation géographique, les richesses, les bonnes et les mauvaises qualités d'une nation, trouver les lois qui lui conviennent.» La constitution «écrite», juridico-politique ne lui semble être qu'un pur reflet de la première. D'une part, il n'imagine pas que les nouvelles constitutions révolutionnaires puissent être le fruit d'un changement antérieur et progressif de la société humaine, ne serait-ce que dans son élite; et d'autre part, il semble peu enclin à admettre le caractère prospectif d'un droit tourné vers une finalité de changement social. Ce second aspect offense sa croyance en un déterminisme que guiderait la providence.

C – Déterminisme et providence

En réaction contre le volontarisme rationaliste des révolutionnaires français, Joseph de Maistre défend un déterminisme qui se situe dans le prolongement de la politique naturelle selon Burke. L'argumentation s'appuie sur deux analogies, celle de l'arbre et celle du fleuve : « L'homme ne crée rien. Il peut tout modifier dans la sphère de son activité, mais il ne crée rien. Il peut planter un pépin, élever un arbre, le greffer, le tailler de milles manières, mais jamais il ne s'est figuré qu'il avait le pouvoir de créer un arbre. Comment s'imaginerait-il qu'il a celui de faire, de créer une constitution ? » et « L'homme doit agir comme s'il pouvait tout et se résigner comme s'il ne pouvait rien. Si un homme tombe au milieu d'un fleuve, certainement il doit nager, car s'il ne nage pas, il sera certainement noyé ; mais il ne s'ensuit pas qu'il aborde où il veut, car le courant toujours conserve ses droits. Nous sommes tous plongés dans le courant et, dans les révolutions, il est plus rapide. »

Ce qui est frappant dans ces deux textes, c'est la limitation de la sphère d'action et d'inventivité laissée à l'homme par rapport à une détermination fondamentale à caractère physique ou biologique. Joseph de Maistre qui raille volontiers ceux qui veulent faire une constitution « comme un horloger fait une montre », n'est guère plus heureux dans son recours au modèle du jardinier. Certes l'analogie végétale convient mieux à la constitution en tant que structure complexe d'un corps social et l'analogie mécanique à la constitution juridico-politique. Mais, si l'on écarte l'équivoque déjà mentionnée entre les deux significations du terme « constitution », le problème central réside dans la répartition au sein du politique entre ce qui relève de lois nécessaires et ce qui revient à la libre créativité de l'homme.

Le jugement péremptoire de Joseph de Maistre sur l'impossibilité pour l'homme de créer repose également sur un problème de signification du concept de « création ». Que l'homme ne puisse créer quelque chose à partir de rien, au sens du pouvoir créateur de la divinité, il faut en convenir avec l'auteur des « Réflexions ». Mais le mot « créer » est également utilisé pour désigner la réalisation d'une entité nouvelle à partir d'éléments épars et premiers. La création artistique par exemple ne se confine pas à l'activité du jardinier et il est étonnant que Joseph de Maistre n'ait pas eu présent à l'esprit l'analogie de l'architecte ou du

sculpteur à propos de la confection des institutions politiques: le bloc de marbre à partir duquel l'homme fera surgir la statue offre l'image d'un rapport inversé entre détermination physique et créativité du génie humain qui, à son tour, n'est pas exempt d'autres conditionnements plus subtils comme la culture, l'éducation, etc.

Cette sphère étroite d'activité que le magistrat chambérien concède à l'homme, et qui échapperait au déterminisme naturel, n'échappe pas par contre, à la providence divine. Là encore, et selon la conception chrétienne, à un niveau de considération ontologique et théologique, rien n'échappe à la providence de Dieu, ni les lois nécessaires à l'univers, ni les actes libres des hommes; mais nul ne peut percer l'intelligence parfaite de Dieu qui la régit. Cette providence par sa supériorité inaccessible à l'intelligence humaine transcende les actes libres des hommes, sans leur retirer leur réalité objective ni la responsabilité morale, personnelle et collective, qui peut en découler.

Le providentialisme que professe Joseph de Maistre tend, au contraire, à réduire la liberté de l'homme à une apparence n'ayant pour toute consistance que la conviction subjective. Il conduit à une vision fataliste de l'homme et de l'histoire, à une sagesse quelque peu désabusée, plus stoïcienne, à vrai dire, que chrétienne.

III. L. de Bonald ou le traditionalisme

Le vicomte Louis de Bonald est né en 1754 dans le Rouergue. Bien qu'élu à l'Assemblée du département de l'Aveyron en 1790, il émigre en Allemagne l'année plus tard. Il rentre en France sous l'Empire, auquel il se rallie à contrecœur. La Restauration qui le voit figurer dans le parti ultra à la Chambre des députés, puis à partir de 1823 à la Chambre des pairs, ne le satisfait guère plus par la compromission que manifeste la Charte de 1814 avec certaines idées révolutionnaires. L'avènement de la monarchie de Juillet le conduit à se retirer de la vie politique et il meurt en 1840, fidèle aux convictions politiques qu'il n'a cessé de réaffirmer dans ses écrits. À la *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* parue en 1796 et qui l'a fait connaître, font suite, entre autres, les *Essais sur les lois naturelles de l'ordre social*, la *Législation primitive*, et la *Démonstration philosophique du principe constitutif des sociétés* (1827).

Certes Bonald rend, lui aussi, hommage à Burke, le précurseur de la réaction contre la Révolution française, et il partage une bonne partie de son argumentation avec la pensée de Maistre (l'un et l'autre se connaissent et s'estiment). Mais l'originalité du gentilhomme cévenol tient dans la croyance en une interprétation philosophique et religieuse, qui forme avec ses prolongements politiques et sociaux une doctrine, le traditionalisme.

A – Le traditionalisme pur: du langage à la société

Dans la *Législation primitive* Bonald écrit: «... Le genre humain à son origine a reçu d'un être supérieur à l'homme la parole, par le moyen de laquelle il connaît ses propres pensées...» Une telle conception suppose que Dieu révèle au premier homme le langage et sa signification et qu'ensuite cette révélation primitive se soit transmise par les générations successives au moyen de l'éducation devenant ainsi seule source de connaissance et de vérité. Il s'en suit que l'homme soit incapable d'atteindre une connaissance vraie par sa seule raison individuelle: tout repose sur l'autorité initiale de Dieu et sur la fidélité des sociétés humaines assurant cette transmission, la famille au premier chef. Les corps sociaux investis d'une telle mission sont exaltés par rapport à l'homme («L'homme n'existe que pour la société, et la société ne le forme que pour elle...»). La révélation est ainsi étendue hors de son domaine spécifique, la foi chrétienne, à l'ensemble des connaissances humaines: il n'y a qu'une vérité absolue en toute chose et la sacralité univoque de la foi se trouve communiquée au vaste champ des opinions et des conjectures qui affectent les attitudes et les connaissances des hommes. En politique, comme en toute chose il n'y aurait qu'une vérité et une seule solution.

Ce dogmatisme explique assez bien le jugement de Proudhon rapprochant paradoxalement, en apparence seulement, les pensées de Bonald et de Rousseau. La systématique de Bonald n'est pas moindre que celle qu'il dénonce chez ses adversaires rationalistes: une même rigueur interne empruntant une logique simplifiée par rapport à la réalité. L'autorité de l'Église rejettera cette épistémologie fidéiste que développe également au même moment Félicité de Lamennais (1782-1854).

B – Le dogmatisme politique

«La Révolution a commencé par la déclaration des droits de l'homme, elle ne finira que par la Déclaration des droits de Dieu.» Absolue est la vérité politique qui guidait l'Ancien Régime, absolue donc est l'erreur qui inspire le nouveau. La Révolution française est une hérésie à rejeter en bloc: c'est l'homme s'opposant à Dieu, et, comme selon Bonald, la vérité est transmise par les corps sociaux, l'individu n'est rien sans eux. La société globale est un corps constitué de corps premiers comme la famille, l'atelier, la commune, et non d'une poussière d'individus ainsi que le prétend vainement la Révolution.

La «Théorie du pouvoir politique» repose comme chez Joseph de Maistre sur la souveraineté politique de Dieu seul et obéit à un aménagement trinitaire de distribution des fonctions entre un pouvoir unique, des ministres et des sujets. Ainsi, Dieu est le souverain, le pouvoir politique des gouvernants légitimes le médiateur, le ministre entre Dieu et les hommes, et enfin les gouvernés, les sujets. Dans la famille, le père est le pouvoir, la mère la médiatrice, et les enfants, les sujets. Au sein même du pouvoir politique, le roi est le monarque, ses ministres ou ses agents, les médiateurs entre lui et ses sujets, ces derniers étant les destinataires passifs et soumis du gouvernement politique.

Ce qui légitime ce pouvoir du roi comme celui du père, c'est qu'il est conçu à l'exacte copie des attributs de Dieu et non selon une analogie relative: Dieu est un, absolu et totalement libre, sans la moindre dépendance. Ainsi il doit en être du pouvoir paternel comme du pouvoir politique: une monarchie absolue totalement indépendante à l'égard des gouvernés, héréditaire en raison de sa mission de transmission d'un savoir totalement divin. Comment Bonald ne s'est-il point rendu compte que les attributs convenant à la perfection divine ne pouvaient être semblablement conférés à l'imperfection humaine?

La pensée de Louis de Bonald comme celle de Joseph de Maistre aboutit à un résultat paradoxal. Pour contrer ce qu'ils perçoivent confusément comme contraire à l'entremêlement de leur foi religieuse et de leurs convictions politiques, ils idéologisent politiquement la religion. Face au projet de déification de la politique immanente, ils sont conduits, faute d'une réflexion philosophique et théologique à la mesure

de leur ambition, à une politisation de la divinité transcendante. Ainsi parviennent-ils à la création d'une nouvelle idéologie, l'idéologie purement réactionnaire (au sens originel du terme) qui, pour cette raison même, mérite également le qualificatif de contre-révolutionnaire.

BIBLIOGRAPHIE

- ARON Raymond, *L'Opium des intellectuels*, Gallimard, 1955.
- BADINTER Élisabeth et Robert, *Condorcet*, Fayard, 1988.
- BASTID Paul, *Sieyès et sa pensée*, Hachette, 1970.
- BENDA Julien, *La Trahison des clercs*, Pluriel, 1977.
- BREDIN Jean-Denis, *Sieyès, la clé de la Révolution française*, Éd. Fallois, 1988.
- CASSIRER Ernst, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, préface de Jean Starobinski, Hachette-Littérature, 1987.
- CHARTIER Roger, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, « Points Histoire », 2000.
- CHEVALLIER Jean-Jacques, *Barnave ou les deux faces de la Révolution*, PUG, 1979.
- CIORAN E.M., *Essai sur la pensée réactionnaire*, F. Morgana, 1977.
- CLAUSEWITZ Carl (Von), *De la guerre*, édition abrégée et présentée par Gérard Chaliand, nouvelle traduction de l'allemand par Laurent Murawiec, Perrin, 2000.
- COBBAN Alfred, *Le Sens de la Révolution française*, Julliard, 1964 et 1984.
- COCHIN Augustin, *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, Plon, 1921, réédité par Jean Baechler, *L'Esprit du jacobinisme*, PUF, 1979.

DERATHE Robert, J.-J. *Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1950, 2^e éd. 1988.

DUCLOS Pierre, *L'Évolution des rapports politiques depuis 1750*, préface de B. Mirkine-Guetzévitch et Marcel Prélot, PUF, 1950.

DUPRONT Alphonse, *Qu'est-ce que les lumières?*, Gallimard, «Folio Histoire», 1996.

FOISNEAU Luc, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, «Fondements de la politique», 2000.

FURET François, *La Révolution française (avec Denis Richet)*, Hachette-Réalités, 2 vol. 1965 ; *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978 ; *Dictionnaire critique de la Révolution française*, (en codirection avec Mona Ozouf), Flammarion, 1988 ; *La Révolution 1770-1880*, Hachette 1988 ; *Les Orateurs de la Révolution: 1) Les Constituants*, (avec Ran Halévi), Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1989.

GAUCHET Marcel, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1989 ; *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1995.

GODECHOT, *La Contre-Révolution, doctrine et action (1789-1804)*, PUF, 1961.

GOYARD-FABRE Simone, *La Philosophie des lumières en France*, Klincksieck, 1972.

GOULEMOT Jean-Marie, *Le Règne de l'histoire. Discours historique et révolutions XVII^e-XVIII^e siècle*, Albin Michel, 1996.

GROETHUYSEN Bernard, *Philosophie de la Révolution française*, Gallimard, 1950.

HOBBS Thomas, *Le Léviathan*, traduction inédite de Gérard Mairet, Gallimard, «Folio essais», 2001.

MACHIAVEL Nicolas, *Œuvres*, édition établie et traduite de l'italien par Christian Bec, Robert Laffont, «Bouquins», 1996 ; *Le Prince (De principatibus)*, traduction et commentaire de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, texte italien établi par Giorgio Inglese, PUF, 2000.

MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne*, Machiavel, Hobbes, Rousseau, Payot, 1977.

MILLET Louis, *La Pensée de Rousseau*, Bordas, 1966.

MORNET Daniel, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787*, A. Colin, 1933, 6^e éd. 1967.

RIALS Stéphane, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, « Pluriel », 1988.

SIEYES, *Qu'est-ce que le tiers État ?*, préface de Jean-Denis Bredin, Flammarion, « Champs », 1988.

TAINE Hyppolite, *Origines de la France contemporaine*, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2 vol., 1987.

TARDIEU André, *La Révolution à refaire*, t. 1: « *Le souverain captif* », Flammarion, 1936.

TULARD Jean (sous la dir. de), *La Contre-Révolution, origines, histoire, postérité*, Perrin, 1990.

VOVELLE Michel, *Les Jacobins, De Robespierre à Chevènement*, La Découverte, coll. « Poche Sciences humaines et sociales », 2001.