

Jacques GUILHAUMOU

Historien, ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE, LYON

(2006)

“La modernité politique
de la Révolution française.”

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES

CHICOUTIMI, QUÉBEC

<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Jacques Guilhaumou

“La modernité politique de la Révolution française.”

Un article publié dans la revue *Mélanges de la Casa de Valázquez*,
vol. 36, no 1, 2006, pp. 17-34. Numéro intitulé : “Transitions politiques
et culturelles en Europe méridionale (XIX^e-XX^e siècles).” OpenEdition
Journals.

<https://doi.org/10.4000/mcv.2262>



Courriel : Jacques Guilhaumou : j.guilhaumou@free.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008
pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

Édition numérique réalisée le 11 juillet 2021 à Chicoutimi, Québec.



Jacques GUILHAUMOU
Historien, ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE, LYON

“La modernité politique
de la Révolution française.”



Un article publié dans la revue *Mélanges de la Casa de Valázquez*, vol. 36, no 1, 2006, pp. 17-34. Numéro intitulé : “Transitions politiques et culturelles en Europe méridionale (XIX^e-XX^e siècles).” OpenEdition Journals.

Table des matières

Résumés

Français / Espagnol / Anglais

Introduction

La première modernité : de l'humanisme civique à la civilité révolutionnaire (XVI^e-XVIII^e siècles)

La seconde modernité : l'avènement de l'individu moderne

Kant et la modernité esthétique de la Révolution française

En guise de conclusion : la postérité antimoderne de la Révolution française

Jacques GUILHAUMOU
Historien, ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE, LYON

“La modernité politique de la Révolution française.”

Un article publié dans la revue *Mélanges de la Casa de Valázquez*, vol. 36, no 1, 2006, pp. 17-34. Numéro intitulé : “Transitions politiques et culturelles en Europe méridionale (XIX^e-XX^e siècles).” Open Edition Journals.

Résumés

[Retour à la table des matières](#)

Français

Notre objectif est d’aborder la manière dont la dialectique de la continuité et de la rupture peut s’avérer heuristique, en particulier dans le cas d’un événement aussi radical que la Révolution française. À ce titre, nous proposons une investigation, en histoire des concepts, se situant à l’horizon des temps modernes, de l’humanisme civique de la Renaissance à la Révolution française. Il s’agit alors de prendre en compte toute une série de figures nouvelles déployées dans le temps de l’avènement de l’individu moderne : le citoyen dans la Cité face au Prince bien sûr, mais aussi le législateur-prophète face à l’individu vertueux, l’ingénieur face au philosophe pratique, l’orateur face au législateur-philosophe, etc. La Révolution française occupe dans ce mouvement figural une place centrale par l’invention ultime de la métaphysique politique de l’individu-nation. Invention relayée par la traduction que donnent les philosophes allemands contemporains de l’événement révolutionnaire, essentiellement Humboldt, Kant et Fichte. En fin de compte, il s’agit de déployer la prospective de la Révolution française dans une métaphysique du sujet, et sa part de reconnaissance de la dignité du moi.

Mots clés : Discours, Individu, Kant, Modernité/Anti-modernité, Révolution française, Sieyès

Español

Nuestro objetivo es abordar la forma en que la dialéctica de la continuidad y de la ruptura puede revelarse heurística, particularmente en el caso de un acontecimiento tan radical como la Revolución francesa. Con tal fin proponemos una investigación en el ámbito de la historia de los conceptos, centrada en el horizonte de los tiempos modernos, desde el humanismo cívico del Renacimiento a la Revolución francesa. Resulta pues preciso tomar en consideración toda una serie de nuevas figuras que se despliegan con el nacimiento del individuo moderno: el ciudadano en la Ciudad frente al Príncipe, por supuesto, pero también el legislador-profeta frente al individuo virtuoso, el ingeniero frente al filósofo pragmático, el orador frente al legislador-filósofo, etc. En este elenco de nuevas figuras, la Revolución francesa ocupa un lugar capital con la invención última de la metafísica política del individuo-nación, invención continuada por la interpretación que hacen de ella los filósofos alemanes contemporáneos del episodio revolucionario, esencialmente Humboldt, Kant y Fichte. Se trata, finalmente, de mostrar la perspectiva de la Revolución francesa en una metafísica del sujeto, y su parte de reconocimiento de la dignidad del yo.

Palabras clave: Discurso, Individuo, Kant, Modernidad/Antimodernidad, Revolución francesa, Sieyès

English

This article addresses the way in which the dialectic of continuity and rupture may prove to be heuristic, particularly in the case of so radical an event as the French Revolution. To that end we propose an investigation into the history of concepts at the beginning of modern times, of civic humanism from the Renaissance to the French Revolution. The idea is to take into consideration a whole series of new figures which developed at the time of the emergence of the modern individual: the citizen in the City versus the Prince, of course, but also the legislator/prophet versus the virtuous individual, the engineer

versus the practical philosopher, the orator versus the legislator/philosopher, etc. In this succession of figures the French Revolution occupies a central place thanks to the ultimate invention of the political metaphysics of the individual/nation. This invention then passed through the interpretation of the German philosophers of the time of the Revolution, essentially Humboldt, Kant and Fichte. In short, what we seek to achieve is to place the forward vision of the French Revolution within a metaphysics of the subject, along with that part of it that recognised the dignity of the self.

Keywords: Discourse, French Revolution, Individual, Kant, Modernity/Anti-modernity, Sieyès

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

La rupture historique majeure de la modernité politique est généralement associée à la formation de l'État-nation en Europe avec, en son centre, son moment de radicalité : la Révolution française. Cet événement majeur introduit en effet, avec la reconnaissance de la dignité humaine au regard de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, de nouvelles expérimentations historiques à l'horizon d'une perspective forte d'émancipation.

Une des réflexions les plus abouties en ce domaine est celle d'Immanuel Wallerstein ¹. Cet auteur précise en quoi la Révolution française met en place le dispositif de la modernité politique dans la mesure où elle normalise l'idée de changement politique. Une telle normalisation du changement est associée conjointement aux figures de l'individu et de l'État, et elle s'investit dans des programmes d'action politique permettant la construction d'un système-monde libéral.

Ne souhaitant pas emprunter la voie d'une telle analyse systémique, nous laisserons de côté les questions suivantes toujours en débat : le dispositif de la modernité politique issu de la Révolution française est-il épuisé ? En d'autres termes, a-t-il vraiment consommé toutes ses potentialités ? Participe-t-il encore de « la bifurcation majeure » que prend la tentative actuelle de réinventer un système-monde dans la diversité des libéralismes ?

Nous ne retiendrons de ce débat que le problème d'une modernité révolutionnaire qui fait rupture non seulement dans l'événement même mais aussi, en amont, dans l'émergence progressive de nouvelles formes de citoyenneté tout au long des Temps modernes et, en aval, dans la figure antimoderne de l'écrivain.

Certes, les seuls événements de la Révolution française et leur signification propre auraient pu nous occuper tout au long de cette réflexion sur ce moment fort de l'avènement de la modernité politique.

¹ Voir WALLERSTEIN, 1999. La confrontation de cette réflexion avec d'autres positions plus classiques, par exemple dans les termes d'une « révolution bourgeoise », a été présentée dans FEHÉR (éd.), 1990.

Cependant, il convient de considérer, avec les philosophes allemands contemporains de la Révolution française, principalement Kant, Fichte et, dans la même lignée, l'historien Reinhart Koselleck, que cet événement est une rupture : en effet, il inscrit un nouveau champ d'expérience, avec ses ouvertures et ses perspectives, à l'horizon d'un droit naturel inédit. Mais il n'en reste pas moins qu'une telle radicalité politique puise ses origines dans une *métaphysique pratique de l'individu* formulée et mise en œuvre bien antérieurement, au moins dès la Renaissance humaniste, et qu'elle se prolonge tout au long du XIX^e siècle dans une métaphysique politique, certes perçue négativement.

D'un point de vue méthodologique, notre démarche relève de ce qu'on appelle aujourd'hui *l'histoire des concepts socio-politiques* dont les auteurs les plus connus, sont essentiellement américains, anglais, allemands, italiens et français : John Pocock, Quentin Skinner, Reinhart Koselleck, Antonio Negri, François Furet, Pierre Rosanvallon et bien d'autres. Précisons enfin que la part de la sémantique historique, c'est-à-dire l'analyse des conditions langagières d'émergence des concepts révélateurs de la modernité politique, est fort importante dans la plupart de ces travaux : elle fait partie intégrante de l'approche historique même si nous n'avons pas la possibilité de la développer dans le présent article ².

² Pour une vue d'ensemble de l'histoire des concepts et du rôle de la sémantique historique en son sein, voir HAMPSHER-MONK, TILMANS et VAN VREE (éd.), 1998. La part française relative à la Révolution française est représentée par GUILHAUMOU et PIGUET (dir.), 2003. Signalons aussi le grand œuvre en cours sur le XVIII^e siècle français de LÜSEBRINK, REICHARDT et SCHMITT (éd.), 1985.

La première modernité : de l'humanisme civique à la civilité révolutionnaire (XVI^e-XVIII^e siècle)

[Retour à la table des matières](#)

Sur le temps long, mais sans « descendre » jusqu'à la cité antique, la première rupture significative de l'avènement de la modernité politique est introduite par l'apparition de l'humanisme civique dans la république florentine du début du XVI^e siècle. Ainsi se met en place ce que l'historien politiste américain John Pocock appelle le « moment machiavélien », titre d'un ouvrage publié en 1975 et tardivement traduit en français ³.

En effet, il apparaît dans la pensée et la pratique républicaine florentine un « être politique » fondé sur un modèle *d'idéal civique de la personnalité*. Alors que la philosophie médiévale, nourrie d'Aristote, valorise des universaux au détriment des circonstances — donc de l'appréhension du sens de l'événement singulier —, la pensée florentine de l'humanisme civique oppose à la *fortuna* comme simple providence l'action propre à la *vita activa* et au *vivere civile*, donc l'aptitude humaine à produire de l'universel sans aller pourtant jusqu'à l'affirmation de la dimension universelle de la singularité événementielle, propre à la Révolution française. Ainsi se mettent très tôt en place les premières figures innovantes du sujet politique :

- * le citoyen et le rhétoricien, dont la présence est attestée par leur volonté de participer à l'action entre particuliers, à des relations politiques spécifiques entre individus ;
- * le Prince et le législateur-prophète, qui innove au sein même de la relation entre *virtù* et *fortuna* : le Prince impose ses qualités vertueuses à la matière de la *fortuna* par un comportement stratégique adéquat aux circonstances ; « le législateur naturel » fait advenir une communauté politique stabilisée par la *virtù*.

³ POCK, 1997.

Pocock montre également que des éléments de cette pensée civique s'introduisent dans la pensée monarchique anglaise pour l'amener jusqu'à une position de rupture — le contexte de la guerre civile s'y prêtait — avec le mouvement d'anglicisation de la république poussé à son terme. Il revient à Harrington et à sa pensée de l'individu politique, défenseur de la vertu civique, de mener à bien ce processus.

Une des conséquences majeures d'une telle ouverture de l'espace civique à la singularité réside dans la possibilité de faire accéder, dès la Renaissance, l'art du mécanicien à la dignité d'une « science pratique ». Il s'agit ici de développer une science de l'action délibérée, qui s'élabore et s'exerce dans l'échange entre des hommes, une « science de l'artificiel » en quelque sorte, dont le lien à la future « science politique » passe par l'action des hommes dans la Cité. Il convient donc de ne pas négliger la perpétuelle « réduction en art » qui s'opère aux abords de toute opération scientifique. Nous entendons par là, avec Hélène Vérin⁴, l'ensemble des prescriptions et procédés qui permettent de résoudre les difficultés circonstanciées par la réduction de cas singuliers à du général, du commun, au moyen de combinaisons de figures réglées. L'art n'est alors qu'une augmentation des effets par une dépense moindre des moyens, une manière de ménager ces moyens pour diversifier et multiplier les effets. Les figures de l'ingénieur et de l'entrepreneur ne peuvent donc être dissociées de la construction progressive de « l'intelligence politique » sous la figure enfin advenue de l'individu. L'art de la politique saura, jusqu'à Sieyès, associer à l'exigence de vérité dans la recherche de la meilleure société possible une réflexion sur l'efficacité « mécanique » des combinaisons politiques, donc sur l'ordre pratique.

Cependant, la réflexion la plus adéquate pour notre propos réside dans la manière dont l'opérativité du *paradigme civique* ainsi mis en valeur introduit une rupture de dimension scientifique au sein même de la politique : la découverte, avec Hobbes, de la « science des vertus » comme « science civile ». L'avènement d'une politique citoyenne est désormais rapporté à la conceptualisation d'un programme d'actions au sein d'une communauté civique donnant à chaque acte particulier une signification politique universelle. Désormais, l'intelligibilité du

⁴ VÉRIN, 1993.

politique passe par la description d'une organisation conceptuelle qualifiée de « science » et de ses conditions langagières, donc située dans le mouvement même de la langue.

Ainsi, le mérite principal de Quentin Skinner dans son ouvrage *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* est d'avoir montré en quoi la « science civile » du philosophe anglais Hobbes — acteur majeur de la formation de la philosophie politique moderne — se met en place sur la base de la culture rhétorique de la Renaissance associée à l'humanisme civique⁵. La politique de l'éloquence, avec en son centre la figure de l'individu vertueux, s'avère de première importance : la rationalité des arguments de la « science civile » comme « science des vertus » se mesure en effet dans le déploiement des descriptions d'actions singulières sur une scène imagée.

Ici, la figure du philosophe est indissociable de la figure de l'orateur qui déploie l'action qu'il veut décrire à l'aide d'images composites d'objets. De fait, le lecteur, citoyen en puissance, peut « voir » les nouveaux arguments-ressources de l'action mis en mouvement par l'effet rhétorique, il peut alors s'y impliquer comme spectateur, voire devenir un protagoniste de la « société civile » ainsi mise en place. Soulignons d'emblée l'importance d'une telle apparition de la figure du spectateur dans la modernité politique. Cette relecture de l'œuvre de Hobbes, particulièrement attentive au contexte langagier, permet *in fine* de comprendre l'action politique dans le mouvement pratique des arguments et, par là même, d'en mesurer le potentiel de rupture dans une « société civile » en formation.

C'est le siècle des Lumières qui introduit une novation majeure, objet du premier grand travail de Jürgen Habermas : la formation d'une opinion publique où peuvent s'échanger des arguments rationnels sans limites, la fameuse « sphère publique bourgeoise⁶ ». Dans la même lignée, Habermas insiste sur le fait que la dynamique culturelle produite par la Révolution française n'est en rien épuisée⁷ dans la mesure où il conçoit cet événement comme un « laboratoire à arguments », une

⁵ SKINNER, 1996.

⁶ HABERMAS, 1978.

⁷ HABERMAS, 1989. Sur le rôle et l'actualité des analyses d'Habermas, voir ELEY et al., 2005.

« chaîne d'événements bardés d'arguments »⁸. En effet, il montre que la concurrence entre le libéralisme économique et la démocratie radicale, puis entre le libéralisme et le socialisme, procède des potentialités de la Révolution française⁹. La procédure de formation de l'opinion publique et de la volonté politique passe ici par une pratique intersubjective de délibération et de décision qui se concrétise dans un « pouvoir engendré communicativement », distinct du « pouvoir appliqué administrativement ». Un tel « pouvoir communicationnel » marque en profondeur la modernité politique, certes avec l'émergence de procédures démocratiques de l'État de droit susceptibles d'institutionnaliser ces formes nouvelles de communication politique, mais aussi du fait de la persistance de ces formes subjectives dans un réseau communicationnel constamment réactivé par les associations libres et les sujets émergents¹⁰.

Cependant, le mérite d'avoir marqué au mieux le potentiel de rupture d'une telle réalisation pratique de la figure de l'individu-citoyen dans la pensée des Lumières revient à l'historien Reinhart Koselleck¹¹ qui particularise ainsi une période, le *Sattelzeit*, temps intermédiaire des années 1750-1850 où la rupture se mesure de quatre manières :

1. par la temporalisation avec l'émergence d'une « philosophie de l'histoire¹² », et pratiquement par de nouvelles expérimentations historiques à l'horizon des droits de l'homme et du citoyen proclamés par la Révolution française ;
2. par la démocratisation avec l'avènement de la « nouvelle langue politique » (Sieyès) qui nous situe bien sûr au cœur de la Révolution française ;

⁸ Notre ouvrage, GUILHAUMOU, 1998 a, s'inscrit dans une telle perspective.

⁹ Sur la question du libéralisme politique et, tout particulièrement, sur la contribution de Skinner en la matière, voir GAUTHIER et GUILHAUMOU (dir.), 2002.

¹⁰ Voir aussi, l'ouvrage de HABERMAS, 1992.

¹¹ Voir KOSELLECK, 1990 ainsi que BRUNNER, CONZE et KOSELLECK (dir.), 1972-1996. Ce grand œuvre comprend 115 concepts présentés dans 11 000 pages à double colonne.

¹² Sur ce sujet, voir BINOCHÉ, 1994.

3. par l'idéologisation avec l'apparition de notions-concepts à valeur généralisante (« l'histoire », « la liberté », « la révolution »...) du « nouvel ordre des choses »¹³ ;
4. par la politisation avec la formation d'un univers de groupes politiques antagonistes, un temps pris sous la figure généralisante du jacobinisme¹⁴.

Remarquons enfin que la mise en argument des concepts dans le mouvement politique ne relève plus désormais de la seule conjugaison entre rationalité et rhétorique, mais que le poids proprement dit de la langue s'accroît ne serait-ce qu'au niveau du travail néologique. Les linguistes parlent alors de la prééminence, au XVIII^e siècle, d'un « sujet politique de la langue » entre normes et usages¹⁵ au titre du français déclaré langue commune. Ainsi se mettent en place, tout au long du siècle des Lumières, les conditions sémiotiques de la formation de l'individu-nation au regard du français, langue nationale¹⁶.

La seconde modernité : l'avènement de l'individu moderne

[Retour à la table des matières](#)

C'est la Révolution française au sens large (1770-1815) qui concentre le plus fort du potentiel de rupture au sein de la modernité politique, du moins si l'on suit les travaux de Reinhart Koselleck, François Furet, Florence Gauthier, Michel Vovelle et d'autres.

¹³ Voir, par exemple, à propos de la Révolution française, GUILHAUMOU et MONNIER (dir.), 2003.

¹⁴ Une telle culture de la généralité politique a été étudiée, dans le cas français, par ROSANVALLON, 2004.

¹⁵ Voir AUROUX (dir.), 1989-2000, t.II, p. 378.

¹⁶ Voir GUILHAUMOU, 2001.

De fait, une partie de l'œuvre de l'historien français François Furet¹⁷ est centrée sur le problème de la radicalité de 1789, le jacobinisme n'introduisant, selon lui, qu'une rupture seconde, voire une dérive par rapport à l'extrême nouveauté de la « langue politique » de 1789. Analysant avec une grande finesse le travail des députés des états généraux, leur invention de l'Assemblée nationale — l'expression et son concept —, Furet montre comment l'individu s'impose au centre du nouvel ordre social, donc en quoi se manifeste « l'avènement de l'individu moderne, autonome, égal à n'importe quel autre individu¹⁸ ».

La figure de l'individu-citoyen, mise en place par les Républicains florentins, toucherait alors à son achèvement : sa singularité même est preuve d'universalité. L'unité de la nation procède d'une mise en commun des droits réciproques des individus ; mais chacun conserve sa liberté, n'en concède que les éléments communs avec d'autres pour amplifier ses moyens d'accès au bonheur social.

Le principal théoricien de la « nouvelle science politique », équivalente à une « langue politique » inédite, n'est autre que le législateur Sieyès. Les travaux en cours sur ses écrits récemment publiés¹⁹ ont souligné la complexité de sa conception de la modernité politique²⁰. Certes, il s'agit de faire rupture avec le passé au nom du refus de l'histoire et au titre d'un devoir-être ouvert vers le futur. Mais la nouvelle « science politique », que Sieyès pense un temps définir dans sa dimension pratique par le mot de « socialisme »²¹ (il en est donc l'inventeur en français !), avant de choisir l'expression d'« art social », relève aussi d'une « métaphysique politique », d'une métaphysique du moi et de son activité.

¹⁷ L'écho de son œuvre auprès des chercheurs anglophones est essentiel pour en comprendre la portée, bien plus que les débats franco-français à son propos. Voir GUILHAUMOU, 1998 b.

¹⁸ FURET et HALÉVI (éd.), 1989, t. I, p. LXX. Signalons également l'importance de l'ouvrage de TACKETT, 1996, qui met en évidence la manière dont les députés du tiers état adhèrent progressivement au processus révolutionnaire.

¹⁹ SIEYÈS, Des manuscrits de Sieyès ; un second volume est en préparation.

²⁰ Au-delà de l'ouvrage classique de BASTID, 1989, pour une vue d'ensemble des travaux récents sur Sieyès et la modernité politique, voir GUILHAUMOU, 2002.

²¹ Voir GUILHAUMOU et BRANCA-ROSOFF, 1998.

Le nouvel ordre social s'ancre donc dans la métaphysique moderne du sujet à tel point que Sieyès rejette jusqu'en l'an III la notion de souveraineté, jugée trop proche de la théorie de l'absolutisme, donc inapte à rendre compte de la genèse de l'individu moderne. L'ordre de la loi, de « la centralité législative » selon l'expression des montagnards, procède ici d'un dispositif socio-historique ancré dans un ordre métaphysique. Paradoxe apparent donc d'une modernité politique qui se pense comme rupture dans une approche de la subjectivité du sujet en tant qu'instance fondatrice des passions, des actions et des connaissances, donc de l'agir et du savoir.

La biographie intellectuelle de Sieyès sur plus de quarante ans, c'est-à-dire de 1773 à 1816, permet alors de décrire toute une série de figures du sujet annonciatrices, puis constitutives, de la modernité politique :

- * Il s'agit d'abord, dans les textes de jeunesse, du spectateur philosophe qui perçoit le développement du moi — à la différence du moi limité dans sa conscience — jusqu'à son organisation ultime, qui peut donc rendre compte du potentiel de rupture du mouvement de réalisation de la liberté individuelle.
- * Puis apparaît la figure de l'écrivain patriote qui fait passer, par l'usage de métaphores, les notions métaphysiques de la « science politique » dans le sens commun ; ces notions qui nous sont aujourd'hui si familières de *nation*, *constitution*, *assemblée nationale*, *pouvoir législatif*, etc.
- * Enfin, le cours même des événements révolutionnaires impose la figure du législateur-philosophe.

Reste un dernier personnage qui fait son apparition au moment où, en l'an III, Sieyès pense l'achèvement de son système constitutionnel, celle du philosophe analyste qui concentre, dans la méthode analytique de Condillac, et ses fondements génétiques (avec l'invention cognitive de la statue dans le *Traité des sensations* de 1754), l'ensemble des perspectives de rupture de la nouvelle pensée politique. Cette figure persiste dans les derniers manuscrits philosophiques de Sieyès, écrits dans les années 1810 et de nature essentiellement métaphysique.

De fait, dans ses discussions avec les philosophes allemands en 1798, Sieyès oppose au « système à la manière allemande » le « véritable système de métaphysique des Français », dont il conçoit la supériorité sur deux points essentiels :

- * l'articulation systémique de « l'ordre du moi », ou « ordre des connaissances », sous la forme d'un « Traité des lois de la connaissance », avec « l'ordre pratique », ou « ordre social », au titre d'un « Traité des lois d'une société » ;
- * et, une fois l'unité du système constituée, son organicité procède alors d'une progression par la ressemblance entre les progrès de la connaissance et ceux de la politique. La dynamique du sujet constituant se transmet, par extension du droit naturel et sans rupture contractuelle, jusque dans une progression politique fondée sur les concepts de *liberté* et de *nation*.

C'est ainsi que les Français trouvent dans le système représentatif, et sa « langue politique », le moyen d'accéder à la société politique la meilleure possible, à la différence des Allemands incapables de « parler allemand » au sein d'un État-nation.

François Furet peut donc, à juste titre, tenir Sieyès pour le penseur le plus profond de la Révolution française ²², ajoutons le plus prospectif de tous.

Cependant, la question demeure de savoir si nous sommes véritablement arrivé, avec ce penseur politique et les événements d'assemblée de 1789 (du serment du jeu de Paume à l'adoption de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen) auxquels il contribue de manière décisive ²³, à la pleine compréhension de l'universelle singularité de l'événement saisi dans ses circonstances politiques, si

²² Dans FURET, 1988, p. 62 : « Sieyès. Il faut s'attarder un peu sur ce nom, qui est le meilleur symbole de la Révolution française [...]. C'est qu'il est, de la Révolution française, non pas le plus grand homme d'action, mais le penseur politique le plus profond. »

²³ Voir à ce propos GUILHAUMOU, 1998 a.

l'on considère qu'il s'agit bien là de l'élément central de la modernité politique de la Révolution française.

En terme de représentation politique, le diagnostic de l'historien est confirmé : l'artifice politique de la représentation restera, même pendant la Terreur, l'élément central du nouvel ordre social. Un tel artifice façonne encore notre conception actuelle du gouvernement de la République avec, certes, des paradoxes qu'il serait trop long ici d'explorer ²⁴.

À ce titre, Sieyès et Robespierre sont les deux plus grands penseurs de la rupture révolutionnaire en terme de « centralité législative » : ils participent d'une même conception de « l'unité d'action » au sein d'un gouvernement révolutionnaire avec la loi toute-puissante en son centre, et sous l'étroit contrôle de l'Assemblée nationale. Certes, Sieyès reproche aux jacobins, dont il fut l'un des membres en 1790 avant de prendre ses distances, de confondre « unité d'action » et « action unique », et d'avoir ainsi introduit, sous la pression du mouvement populaire, la « république-totale » (encore un néologisme !) à la place du gouvernement représentatif de la « république ».

Plus avant, la construction d'un espace/temps national, au terme de « la découverte de la politique » pour reprendre le titre d'un des livres de Michel Vovelle ²⁵, marque l'importance de la décennie de rupture révolutionnaire, même si elle se joue, nous l'avons déjà dit, dans la confrontation entre un héritage humaniste républicain et la création d'un « républicanisme de droit naturel », soulignée dans les travaux de Florence Gauthier ²⁶.

Kant et la modernité esthétique de la Révolution française

[Retour à la table des matières](#)

Cependant, l'achèvement de la modernité politique sous la Révolution française devait échapper en partie à Sieyès. De l'échec de

²⁴ Voir la minutieuse étude de ROSANVALLON, 1998.

²⁵ VOVELLE, 1993.

²⁶ GAUTHIER, 1992.

son dialogue avec Kant, en dépit de son intérêt marqué pour la métaphysique allemande — Sieyès est de fait plus proche de Fichte — , ressort un lien plus complexe entre Kant et Robespierre, souvent souligné par la tradition marxiste, du jeune Marx à Gramsci ²⁷.

Ce lien relève de ce que nous appelons *une esthétique de l'événement*. Aussi bien les jacobins, et plus particulièrement les montagnards en l'an II, que Kant posent les bases d'une approche esthétique de l'événement révolutionnaire qui permet aux individus agissants et souffrants de penser leur devenir au-delà de l'état des choses. Le potentiel de rupture de l'action politique s'en trouve ainsi décuplé.

Le déploiement des formes de l'expérience esthétique, de l'enthousiasme au sublime, de l'événementiel de la Révolution française à sa traduction dans l'esthétique kantienne, caractérise alors pleinement l'universelle singularité de l'événement, c'est-à-dire le point ultime de la modernité politique de la Révolution française y compris, nous le verrons, dans son retournement négatif au XIX^e siècle.

Nous souhaitons donc, en troisième lieu, caractériser la façon dont Kant, confronté à l'expérience révolutionnaire française, associe à la manière réflexive de penser une faculté de juger définie dans son équivalence à un pouvoir de présentation situé au plus près de l'imagination et susceptible d'élargir au maximum l'appréhension du divers, du particulier par une forme abstraite et universelle. C'est bien par la mise en valeur d'une telle dimension esthétique du jugement que la Révolution française est encore lue aujourd'hui, au plus près de l'archive, comme un « événement de notre temps » prouvant « la tendance morale de l'humanité ».

À plusieurs reprises et, en particulier, dans les premiers paragraphes du chapitre « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point » (1793), Kant insiste sur le rôle essentiel d'intermédiaire de la faculté de juger en tant que capacité du sujet à subsumer les cas particuliers sous les règles générales, dans la connexion entre la théorie et la pratique. Alors que la théorie consiste

²⁷ Dans les Quaderni del carcere, Gramsci revient à plusieurs reprises sur la valeur méthodologique d'une telle association et, plus largement, sur la « traductibilité réciproque » entre la pratique politique jacobine et la philosophie pratique allemande (GRAMSCI, 1975).

en des règles associées à des principes pourvus d'une certaine universalité et que la pratique permet « la mise en œuvre d'une fin » à partir de « certains principes de conduite » représentés de manière universelle, l'acte de la faculté de juger associe la règle à la conduite ²⁸. La faculté de juger est bien « le pouvoir de subsumer le particulier sous l'universel ». S'il existe bien une « règle procédant originairement de la faculté de juger », il s'agit « du concept d'une finalité de la nature vis-à-vis de notre pouvoir de la connaître », concept qui n'est autre que celui « d'une expérience en tant que système ordonné selon des lois empiriques » d'une diversité infinie, dans leur corrélation à l'hétérogénéité des formes de l'expérience particulière. Kant précise également que ce concept est celui de « la nature comme art » qui ne fonde aucune théorie, mais « donne simplement un principe pour progresser d'après les lois de l'expérience ». À ce titre, la faculté de juger « est un pouvoir qui n'est à même que de subsumer sous des concepts donnés par ailleurs ²⁹ ».

Nous entrons ici dans le domaine d'une « manière de penser qui consiste à faire de la pensée un usage conforme à sa fin ³⁰ », d'un « jugement réfléchissant » où « seul le particulier est donné », la faculté de juger devant ainsi trouver l'universel par sa seule réflexion. Nous quittons par là même le terrain fortement cognitif de la « pure » méthode transcendantale, basée sur un « jugement déterminant » où le principe universel (la règle) est donné au titre de l'*a priori* transcendantal : il s'agissait alors de s'intéresser à ce qui précède l'expérience, c'est-à-dire aux « concepts *a priori* des objets » et à leur application *a posteriori* dans l'expérience. Nous pouvons désormais évoluer dans un espace de réflexion où « la finalité elle-même est considérée uniquement comme subjective ³¹ » à distance de ce qui peut être tenu pour objectif par un sujet en fonction de règles données de l'entendement.

Il est donc maintenant question d'un pouvoir de présentation permettant de promouvoir la réflexion par elle-même et pour elle-même, et donc d'aller au-delà de la simple compréhension rationnelle

²⁸ Voir KANT, Œuvres philosophiques, t. III : Les derniers écrits, p. 251.

²⁹ KANT, Critique de la faculté de juger, pp. 93-95.

³⁰ *Ibid.*, p. 280.

³¹ *Ibid.*, p. 111.

des phénomènes, en d'autres termes toujours empruntés à Kant, d'« élargir esthétiquement le concept lui-même de manière illimitée ». Ce pouvoir si étendu correspond à une imagination créatrice qui met en mouvement le pouvoir de la raison d'une manière apte à penser au-delà de la clarté habituelle de la méthode.

Dans une telle perspective esthétique, l'usage de l'imagination, selon une libre causalité, nous renvoie au *génie* philosophique que Kant définit dans les termes suivants :

Ainsi le génie réside-t-il à proprement parler dans l'heureuse relation, qu'aucune science ne peut enseigner et qu'aucune application ne fait acquérir par apprentissage, qui permet d'une part de découvrir des Idées pour un concept donné, et d'autre part d'obtenir pour ces Idées l'expression grâce à laquelle la disposition subjective de l'esprit ainsi suscitée, en tant qu'accompagnant un concept, peut être communiquée à autrui ³².

Une telle définition du génie n'est-elle pas traduite pratiquement dans la figure du législateur-philosophe de l'an II, dont des travaux récents ont montré la position centrale dans le domaine de la mise en mouvement du libéralisme politique ³³ ? De fait, l'expressivité du discours montagnard nous renvoie à une totalité rationnelle en devenir par le déploiement constant d'une conviction commune associée à l'idée de droit. Ainsi s'opère, au sein des Institutions civiles (l'instruction publique, la langue nationale, la bienfaisance sociale, etc.) instaurées par le gouvernement révolutionnaire de l'an II, un appel immédiat et universel à la communauté des citoyens, au titre du lien social qui les unit. Communauté des affects qui peut aller jusqu'au sublime et qui permet alors d'opérer la quête rationnelle du devenir. En effet, elle valorise, par le déploiement du sentiment d'humanité, une faculté suprême de jugement moral en tant que raison active, socialisée, transformée, achevée. C'est surtout l'intervention morale des spectateurs et, plus particulièrement, celle des citoyennes exclues par ailleurs de la scène politique représentative qui confère à la singularité de l'événement sa dimension universelle ³⁴.

³² *Ibid.*, p. 303.

³³ En particulier par BRUNEL, 1989 et GAUTHIER, 1992.

³⁴ Sur la question des femmes pendant la Révolution française, voir GUILHAUMOU et LAPIED, 1997.

À ce titre, et pour en revenir à Kant, la présence de « tous les spectateurs » dans le nouvel espace républicain mis en place par la Révolution française constitue bien une totalité rationnelle en devenir par le déploiement d'une conviction commune. Alors s'impose un appel direct de valeur universelle à la communauté des citoyens dont les jacobins montagnards de l'an II font sans cesse usage au nom du lien qui unit le législateur et le citoyen.

Cependant, ce détour, certes bien trop succinct, par la manière dont Kant conçoit la dimension foncièrement esthétique du « pouvoir de porter des jugements appréciatifs », permet de restituer, en partie, la portée interprétative de sa lecture de la Révolution française³⁵ à partir de la série suivante d'énoncés de facture kantienne : la conviction commune, la manière de penser proprement subjective, la disposition subjective de l'esprit et, donc, « l'expression qui convient ». Il s'agit bien d'autant de formulations manifestant « un pouvoir de présentation » de la faculté de juger qui ouvre « la possibilité de porter son regard sur un champ infini de représentations apparentées³⁶ ».

Une fois ces formes de l'expérience esthétique désignées, nous pouvons comprendre la façon dont Kant, évoquant le spectacle de la Révolution française, y trouve une manière de penser exemplaire de la manifestation d'une émotion esthétique significative du progrès de l'humanité. Le texte concerné est bien sûr le célèbre chapitre intitulé « Conflit des facultés » à propos « d'un événement de notre temps qui prouve cette tendance morale de l'humanité³⁷ ». Ce texte « colle » en effet parfaitement à notre propos dans la mesure où la Révolution française y apparaît comme la quintessence historique de toute considération esthétique sur la modernité du droit.

Première question posée par Kant à « l'événement de notre temps » : comment s'y déploie « la manière de penser proprement subjective » qui nous situe d'emblée dans un espace esthétique ? Réponse : « Cet

³⁵ Bien sûr, nous ne réduisons pas la lecture kantienne de la Révolution française à son approche esthétique. La complexité même de cette lecture a été précisée par LOSURDO, 1993.

³⁶ KANT, Critique de la faculté de juger, p. 49. Nous avons également tenu compte de la traduction d'A. Philonenko (Paris, éditions Vrin, 1984).

³⁷ Voir le commentaire de ce texte proposé par RAULET, 1996, chap. V, pp. 143-148.

événement ne consiste pas, par exemple, en d'importants faits ou méfaits accomplis par des hommes [...]. Non, il s'agit simplement de la manière de penser des spectateurs qui se traduit publiquement à l'occasion de ce jeu des grands bouleversements. » C'est bien la manière d'être, de penser du spectateur, et non de l'acteur déjà constitué, qui fait sens, qui constitue la Révolution française comme signe de progrès ³⁸. Qui plus est, cette manifestation révolutionnaire de « l'esprit de tous les spectateurs » équivaut à une « sympathie d'aspiration » ou, mieux encore, à une « prise de position » qui « confine à l'enthousiasme ».

Nous sommes ainsi confrontés, avec la Révolution française, à un signe-événement, à la fois signe pour la sensibilité esthétique et signe d'un intérêt pour une liberté à valeur émancipatoire. Précisons qu'une telle expérience esthétique historiquement attestée connaît sa concrétisation maximale dans la manifestation d'un enthousiasme en tant qu'affection sublime où se succèdent immédiatement répulsion et attraction pour le même objet ³⁹.

C'est bien le sentiment du sublime qui, en créant une communauté des affects pouvant aller jusqu'à l'expression esthétique, permet de faire « sens commun » pour l'ensemble des spectateurs des événements. Ces spectateurs ne sont donc pas des sujets passifs. Engagés par le fait de l'enthousiasme, ils deviennent les protagonistes de l'événement sans pour autant s'y confondre avec les acteurs constitués. Dans leur participation commune à une même expérience morale ⁴⁰, acteurs et spectateurs finissent par ne faire qu'un. Nous pouvons alors décrire une communion de sujets issue de la « grandeur d'âme » suscitée par le « pur concept de droit ». La sympathie que le public, distinct de l'engagement militant de certains, éprouve pour la

³⁸ Ainsi que Michel Foucault l'a souligné avec force dans FOUCAULT, 1994, pp. 679 sqq.

³⁹ L'événement le plus significatif en ce domaine est la mort de Marat que nous avons étudiée dans GUILHAUMOU, 1986 et 1989.

⁴⁰ Hannah Arendt, après avoir commenté la Critique de la faculté de juger, précise que c'est le spectateur qui achève l'histoire, tant dans sa forme narrative — il en crée la mémoire — que dans sa forme pensée, à condition d'étendre la notion de spectateur de la personne assistant à l'événement même au philosophe la contemplant à distance, à l'exemple des philosophes allemands. Voir, en particulier, ARENDT, 1961.

manifestation sublime du droit constitue bien la dynamique d'une telle communauté citoyenne.

La seconde question abordée par Kant est étroitement liée à la première : qu'en est-il de « la disposition subjective de l'esprit » manifestée par les spectateurs de l'événement révolutionnaire saisis dans leur totalité ? La réponse ne se fait pas attendre : la « prise de position » de « tous les spectateurs » ne peut donc « avoir d'autre cause qu'une disposition morale dans l'espèce humaine ». En associant ainsi le jugement des spectateurs enthousiastes à une « disposition morale du genre humain », Kant rend compte de la toute-puissance de l'idée de droit pendant la Révolution française et de son effectivité à travers l'expression de « constitution d'un peuple ». « La constitution républicaine », telle est donc l'expression qui convient aux circonstances révolutionnaires en tant que signe du progrès humain.

La manifestation d'une conviction commune, dans l'événement révolutionnaire, n'est donc pas dissociable de la responsabilité qui incombe à ses acteurs, du porte-parole au législateur, dans la réalisation effective de l'idée de droit. Qui plus est, à suivre encore Kant, la prise de position des spectateurs dans le mouvement vers le politique et, de surcroît, révolutionnaire dont nous avons déjà analysé la force agissante est une émotion, qui « ne semble pas être un jeu, mais une affaire sérieuse dans l'activité de l'imagination ⁴¹ ». Cependant, d'ouverture à l'illimité de l'événement révolutionnaire, l'approche esthétique de la Révolution française prend, chez les écrivains du XIX^e siècle, une tout autre forme, avec l'accent mis, de façon particulière, sur son lien à la force et l'émotion suscitées par la terreur, donc sur sa dimension antimoderne.

**En guise de conclusion :
la postérité antimoderne
de la Révolution française**

[Retour à la table des matières](#)

⁴¹ KANT, Critique de la faculté de juger, p. 226.

Si l'on considère que l'antimoderne est « le revers, le creux du moderne, son repli indispensable, sa réserve et sa ressource » et que « sans l'antimoderne, le moderne courrait à sa perte, car les antimodernes sont la liberté des modernes, ou les modernes plus la liberté ⁴² », il n'est pas sans intérêt de constater que le fait même de la Révolution française instaure au XIX^e siècle « une nouvelle sensibilité historique antimoderne », au premier abord fort différente de la sensibilité à l'humanité agissante et souffrante que nous venons de caractériser.

Ici se mêlent, au travers de figures de grands écrivains, histoire nationale et aventure personnelle. De fait, l'aventure intellectuelle antimoderne, hantée par la Révolution française, relève d'écrivains parmi les plus grands du siècle, de Chateaubriand à Baudelaire, en passant par Stendhal, Balzac et Flaubert ⁴³.

Parmi les traits spécifiques de ces grands penseurs antimodernes, le sublime y occupe une place centrale. Là où Kant nous a laissés sur une esthétique du sublime qui marque le signe même de la modernité de la Révolution française, les antimodernes s'évertuent à décrire la part sublime, mais maudite, d'une « politique expérimentale » de la Révolution française qui prend le nom, avec de Maistre, de « métaphysique de la politique ⁴⁴ ». Entre l'énoncé de ce dernier (« Le sang est l'engrais de cette plante qu'on appelle génie ») et celui de Burke (« Tout ce qui agit d'une manière analogue à la terreur est une source sublime ») ⁴⁵, se précise la modernité antimoderne de la Révolution française dans la dualité même entre l'extase et l'horreur, le bourreau et la victime.

Ainsi, la littérature du XIX^e siècle est travaillée en permanence par le sublime de l'expérience révolutionnaire, mais « en négatif », par le fait même de résister au positivisme ambiant et responsable d'une vision « plate » du progrès humain. Elle est la modernité même de la Révolution française dans le siècle du triomphe de la société

⁴² COMPAGNON, 2005, p. 447.

⁴³ Antoine Compagnon en dresse un portrait, sur la base de leur génie prospectif, dans *ibid.*, p. 111 sqq.

⁴⁴ Voir le chap. V de la première partie dans *ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 15 et 113.

bourgeoise, héritière d'une image dégradée, d'une voix quasi inaudible de la politique révolutionnaire ⁴⁶.

Plus largement, une écriture romanesque prise dans une vision antimoderne de l'héritage de la Révolution française se déploie avec Flaubert et ses maîtres, Stendhal et Balzac. Le discours social de la bourgeoisie triomphante est alors au zénith. Sa dimension consensuelle est telle que les formes démocratiques héritées de la Révolution française — l'opinion, l'éloquence de la tribune, la voix du publiciste — sont devenues sans contenu par la multiplication des auditeurs sans conscience. L'idéal révolutionnaire d'une langue en adéquation avec la pensée, contre l'abus des mots, n'est plus, au regard du romancier, qu'un instrument de domination de la bourgeoisie à la recherche de la persuasion sans la conviction. Le propos de l'écrivain consiste alors à multiplier les procédés fictionnels de mise à distance d'une telle langue mimétique en y introduisant de la rectification, de l'explication, du dialogue.

Dans *La Comédie humaine*, Balzac joue de l'alternance entre la voix authentique et la voix décevante, pour ne pas dire bête, en promouvant le langage d'action dans le but de souligner l'ambiguïté de la langue consensuelle. Chez Flaubert, on peut même entendre le langage politique de 1789 devenu simplement bourgeois comme une parole agressive, haletante, absolue, stérile sous l'emprise à la fois des notables sophistes et d'une multitude irrationnelle. Il en ressort, dans *Madame Bovary*, des corps stupéfaits, chancelants, haletants sur une scène verbale où se déploient ordinairement les propos « démocratiques » de tribune.

Le romancier devient ethnolinguiste, ses romans sont avant tout d'ordre philologique. Alors que la société bourgeoise a disqualifié la nation, il fragmente la langue consensuelle par l'affirmation d'une « sociologie des langages » où la représentation réaliste de la parole, et tout particulièrement populaire, occupe une place centrale grâce au dialogue. Le discours revient à l'histoire. Le réalisme linguistique s'impose dans le déploiement imaginaire de la division des langages, la redistribution fictionnelle des sociolectes à l'encontre du discours du juste milieu, de la médiocrité régnante. Les discours finissent par

⁴⁶ Nous suivons présentement l'analyse de DUFOR, 2004.

s'indifférencier dans une parole « démocratique » assimilée à un terrifiant consensus couvrant la voix de la différence.

En fait, tout se joue autour de la défaillance du langage, de la dissemblance des sentiments reconnus sous le consensus des expressions « démocratiques ». La simple mention d'un mot pris dans un contexte « démocratique » en subvertit même l'emploi et souligne ainsi une écriture angoissée face à l'impuissance du verbe. Au départ, Stendhal, à l'égal des jacobins, déclare la guerre à la rhétorique en s'efforçant de renouer avec la vérité du langage contre l'abus des mots. Un vrai héros condillacien prend figure avec Fabrice dans *La Chartreuse de Parme*. Mais l'obscurcissement des mots est tel, l'opinion à ce point manipulée, que le romancier doit d'abord résister à cette configuration fantastique des mots en renonçant à l'idéal des Lumières par le déploiement d'un style ironique et d'une écriture en mouvement. Face à l'échec d'un certain héritage condillacien — celui des Idéologues à vrai dire —, il s'autorise à jouer du dérèglement du langage. Flaubert mène à terme cette entreprise distinctive en partant du constat d'un langage « démocratique » tellement perverti par son emprisonnement absolu dans le discours social qu'il devient incommunicable. Tout est devenu bête, même l'amour ; les mots sont pris au piège.

Face au triomphe des idées reçues de la société bourgeoise, la posture antimoderne, même si elle relève souvent de traits réactionnaires, devient la condition d'une « révolution littéraire » qui concrétise à sa manière les potentialités de la Révolution française, donc en achève la modernité. Le tournant kantien vers l'esthétique du sublime avait déjà singulièrement modifié l'idéologie des Lumières. La révolution littéraire rompt avec cet héritage pour mieux préserver la modernité critique de la Révolution française. Paradoxalement, il revient peut-être aux antimodernes du XIX^e siècle de concrétiser la valeur critique de la Révolution française, sa modernité même.

S'interrogeant sur le devenir de la révolution littéraire, Julien Gracq étend sa réflexion à l'histoire dans les termes suivants :

Il y a en littérature comme en histoire une grande difficulté, une difficulté presque insurmontable : ce n'est pas pour les historiens et les critiques de s'apercevoir qu'il se produit une révolution, c'est plutôt de

surprendre le moment, difficile à saisir, où une révolution se stabilise, où une révolution cesse d'être révolutionnaire. Le dégagement d'énergie dans une révolution est en effet tel, il imprègne pour si longtemps de passion et de force entraînant que le vocabulaire qui l'exprime, que les mots ici plus qu'ailleurs survivent indéfiniment à la chose signifiée, si bien que longtemps encore, dans une société qui se refroidit, les maîtres mots et le vocabulaire du temps de l'éruption restent à l'ordre du jour ⁴⁷.

Ainsi, la modernité littéraire, certes tardive, de la Révolution française se constitue à travers la subversion du vocabulaire révolutionnaire devenu chose commune et marque, peut-être mieux que sa modernité politique souvent contestée, la potentialité critique du phénomène révolutionnaire.

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

ARENDE, Hannah (1961), *Condition de l'homme moderne*, Georges FRADIER (trad.), Paris.

Auroux, Sylvain (dir.) (1989-2000), *Histoire des idées linguistiques* (3 t.), Liège.

BASTID, Paul (1989), *Sieyès et sa pensée*, Paris.

BINOCHE, Bertrand (1994), *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris. DOI : [10.3917/puf.binoc.1994.01](https://doi.org/10.3917/puf.binoc.1994.01)

BRUNEL, Françoise (1989), *Thermidor : la chute de Robespierre, 1794*, Bruxelles.

BRUNNER, Otto, CONZE, Werner et KOSELLECK, Reinhart (dir.) (1972-1996), *Geschichtliche Grundbegriffe : Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (4 vol.) [« Les concepts fondamentaux en histoire : Dictionnaire historique du langage politico-social en Allemagne »], Stuttgart.

COMPAGNON, Antoine (2005), *Les antimodernes : de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris.

⁴⁷ GRACQ, 1989, p. 869.

DUFOUR, Philippe (2004), *La pensée romanesque du langage*, Paris.

ELEY, Geoff, CIVILE, Giuseppe, CAGLIOTI, Daniela Luigia, RYAN, Mary P. et GUILHAUMOU, Jacques (2005), « Storia e critica dell'opinione pubblica di Jürgen Habermas », *Contemporanea. Rivista di storia del '800 e del '900*, anno VII, 2 (aprile), pp. 337-370.

FEHÉR, Ferenc (éd.) (1990), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, Berkeley.

FOUCAULT, Michel (1994), « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans Michel FOUCAULT, *Dits et écrits [1954-1988]* (4 vol.), Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Paris, t. IV, pp. 562-577.

FURET, François (1988), *La Révolution : de Turgot à Jules Ferry (1770-1880)*, Paris.

FURET, François et HALÉVI, Ran (éd.) (1989), *Orateurs de la Révolution française*, Paris.

GAUTHIER, Florence (1992), *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution (1789-1795-1802)*, Paris.

GAUTHIER, Florence et GUILHAUMOU, Jacques (dir.) (2002), « Les libéralismes au regard de l'histoire », *Actuel Marx*, 32 [numéro thématique].

GRACQ, Julien (1989), *Œuvres complètes*, Bernhild BOIE (éd.), Paris.

GRAMSCI, ANTONIO (1975), *Quaderni del carcere* (4 vol.), Valentino GERRATANA (éd.), Turin.

GUILHAUMOU, Jacques (1986), « La mort de Marat à Paris (13 juillet-16 juillet 1793) », dans Jean-Claude BONNET (dir.), *La mort de Marat*, Paris, pp. 39-81.

GUILHAUMOU, Jacques (1989), *La mort de Marat : 1793*, Bruxelles.

GUILHAUMOU, Jacques (1998 a), *L'avènement des porte-parole de la République (1789-1792). Essai de synthèse sur les langages de la Révolution française*, Lille.

GUILHAUMOU, Jacques (1998 b), « Un débat franco-américain autour de la Révolution française », *Dix-huitième siècle*, 30, pp. 245-256. DOI : [10.3406/dhs.1998.2236](https://doi.org/10.3406/dhs.1998.2236)

GUILHAUMOU, Jacques (2001), « L'histoire des événements linguistiques de "La langue française" au XVIII^e siècle », dans Gilles SIOUFFI et Agnès STEUCKARD (éd.), *La norme lexicale*, Montpellier, pp. 157-177.

GUILHAUMOU, Jacques (2002), *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris.

GUILHAUMOU, Jacques et BRANCA-ROSOFF, Sonia (1998), « De "société" à "socialisme" (Sieyès) : l'invention néologique et son contexte discursif. Essai de colinguisme appliqué », *Langage et Société*, 83-84 (mars-juin), pp. 39-77.

GUILHAUMOU, Jacques et LAPIED, Martine (1997), « L'action politique des femmes pendant la Révolution française », dans *Encyclopédie historique et politique des femmes*, Paris, pp. 139-168.

GUILHAUMOU, Jacques et MONNIER, Raymonde (dir.) (2003), *Des notions-concepts en révolution autour de la liberté politique à la fin du XVIII^e siècle. Actes de la journée d'études (Sorbonne, 23 novembre 2002)*, Paris.

GUILHAUMOU, Jacques et PIGUET, Marie-France (dir.) (2003), *Notions théoriques : charlatanisme, division du travail, grande nation, langue de l'économie politique, production, socialisme, travail*, vol. 7 du *Dictionnaire des usages socio-politiques [1770-1815]* (7 vol.), Paris, 1985-2003.

HABERMAS, Jürgen (1978), *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris.

HABERMAS, Jürgen (1989), « Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff von Öffentlichkeit », *Merkur*, 43, pp. 465-477.

HABERMAS, Jürgen (1992), *Faktizität und Geltung : Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main [trad. : Droit et démocratie : entre faits et normes, Paris, 1997].

HAMPSHER-MONK, Iain, TILMANS, Karin et VAN VREE, Frank (éd.) (1998), *History of Concepts : Comparative Perspectives*, Amsterdam.

KANT, Immanuel, *Œuvres philosophiques* (3 t.), Ferdinand ALQUIÉ (dir.), Paris, 1980-1986.

KANT, Immanuel, *Critique de la faculté de juger*, Paris, 1995.

KOSELLECK, Reinhart (1990), *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris.

LOSURDO, Domenico (1993), *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, Villeneuve-d'Ascq.

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, REICHARDT, Rolf et SCHMITT, Eberhard (éd.) (1985-), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820* (20 fasc.) [« Manuel des concepts politiques et sociaux fondamentaux en France de 1680 à 1820 »], Munich.

POCOCK, John Greville Agard (1997), *Le moment machiavélien : la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris.

RAULET, Gérard (1996), *Kant, histoire et citoyenneté*, Paris.
DOI : [10.3917/puf.raule.1996.01](https://doi.org/10.3917/puf.raule.1996.01)

ROSANVALLON, Pierre (1998), *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris.

ROSANVALLON, Pierre (2004), *Le modèle politique français : la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris.

SIEYÈS, Emmanuel-Joseph, *Des manuscrits de Sieyès (1773-1799)*, Christine FAURÉ (dir.), Paris, 1999.

SKINNER, Quentin (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge. DOI : [10.1017/CBO9780511598579](https://doi.org/10.1017/CBO9780511598579)

TACKETT, Timothy (1996), *Becoming a Revolutionary : the Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790)*, Princeton.

VÉRIN, Hélène (1993), *La gloire des ingénieurs : l'intelligence technique du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris.

VOVELLE, Michel (1993), *La découverte de la politique : géopolitique de la Révolution française*, Paris.

WALLERSTEIN, Immanuel (1999), *L'après-libéralisme : essai sur un système-monde à réinventer*, Paris.

Référence papier

Jacques Guilhaumou, « La modernité politique de la Révolution française », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 36-1 | 2006, 17-34.

Fin du texte