Réflexions autour du cas de la Révolution française

Haim Burstin

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/elh/1417>

DOI : 10.4000/elh.1417

ISSN : 2492-7457

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 20 novembre 2018

Pagination : 81-88

ISBN : 978-2-271-12431-9

ISSN : 1967-7499

Référence électronique

Haim Burstin, « Réflexions autour du cas de la Révolution française », *Écrire l'histoire* [En ligne], 18 |

2018, mis en ligne le 20 novembre 2018, consulté le 16 février 2021. URL : [http://](http://journals.openedition.org/elh/1417)

journals.openedition.org/elh/1417 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.1417>

Réflexions autour du cas de la Révolution française

Je dois d'emblée avouer, en tant qu'historien de terrain, un certain embarras à affronter le thème des révolutions sur un plan général. C'est pourquoi je me bornerai ici à quelques remarques portant sur la Révolution française, la seule que je connaisse de près.

D'un point de vue strictement technique, et pour ce qui est de la pratique historique, affirmer qu'une révolution s'inscrit dans la discontinuité relève de la tautologie. Si un régime de discontinuité – aussi fort et marqué soit-il – ne tourne pas forcément en révolution, à l'opposé il est certain qu'il n'y a pas de révolution sans discontinuité. Tout dépend, il est vrai, de la signification que l'on donne à *révolution* ; aussi faut-il essayer – sans entrer dans une discussion terminologique qui nous mènerait très loin – de s'accorder sur ce dont on parle. Car non seulement ce concept a connu plusieurs changements au fil des siècles, mais l'emploi qu'on en fait communément est souvent très variable.

Actuellement, en politique par exemple, tous ceux qui prétendent opérer de grands changements n'hésitent pas à recourir à cette image, pour épater l'opinion publique et souligner le caractère radical des transformations souhaitées. Certes, il s'agit d'une revendication d'intentions tout à fait métaphorique, qui n'a rien à voir avec une révolution au vrai sens du mot, mais qui fait appel au caractère positif que cette notion devrait évoquer dans l'imaginaire collectif. C'est un emploi démagogique typique, par exemple, des formations néopopulistes.

Mais de nos jours, l'idée de révolution suscite également une réaction moins flatteuse dans l'imaginaire collectif. Même chez les plus jeunes, cette notion semble inspirer de la méfiance, à la différence de ce qu'il pouvait se passer il y a seulement quelques dizaines d'années. L'éventualité d'une révolution comme modalité de changement s'accompagne ici d'une baisse d'attrait et de sympathie. L'époque de Che Guevara et de l'emprise

des héros révolutionnaires sur l'imaginaire des jeunes est bien lointaine !

Un autre exemple. Songeons à l'emploi, somme toute générique, que l'on fait du mot *révolution* dans nos médias actuels, notamment à propos de ces soulèvements essentiellement pacifiques qui se vérifient de temps à autre et qui ont fait surface même récemment ; voilà encore un emploi impropre et éminemment métaphorique du terme, bien éloigné d'un concept de révolution à part entière. À partir de la révolution des œillets au Portugal, et ce jusqu'aux printemps arabes, on tend à proposer un modèle de révolution *soft* qui représente, à mon sens, une sorte de contradiction dans les termes, voire un véritable oxymore conceptuel. Le risque, dans ce cas, est donc celui de diluer un concept dans des emplois multiples et variés, jusqu'à ne plus savoir très bien à quoi il correspond.

À ce propos, et pour en revenir à mon sujet spécifique, j'aimerais proposer un passage d'Albert Mathiez qui introduit significativement son histoire de la Révolution française de 1922 :

Les révolutions, les véritables, celles qui ne se bornent pas à changer les formes politiques et le personnel gouvernemental, mais qui transforment les institutions et déplacent la propriété, cheminent longtemps invisibles avant d'éclater au grand jour sous l'effet de quelques circonstances fortuites. La Révolution française, qui surprit, par sa soudaineté irrésistible, ceux qui en furent les auteurs et les bénéficiaires comme ceux qui en furent les victimes, s'est préparée lentement pendant un siècle et plus. Elle sortit du divorce, chaque jour plus profond, entre les

réalités et les lois, entre les institutions et les mœurs, entre la lettre et l'esprit.¹

Ici, Mathiez souligne comme caractéristiques d'une vraie révolution sa longue incubation, la soudaineté de son explosion, sa portée et son caractère radical, irréductible à un simple changement de régime politique ou de gouvernement. Bien sûr, Mathiez est un historien passionné de la Révolution française, qui en défend la spécificité ; mais il est aussi le témoin enthousiaste de la révolution d'Octobre. « La nouvelle du renversement du régime tsariste en mars 1917, écrit son biographe, provoqua chez Mathiez une explosion de joie. Dans un article intitulé "Vive la Russie !", publié après l'abdication de Nicolas II, Mathiez félicita le peuple russe d'avoir suivi l'exemple de la France révolutionnaire². » D'ailleurs, l'analogie lui paraissait évidente : « Les événements semblent s'être déroulés en Russie selon le même scénario. Ils ont été seulement plus rapides et plus décisifs. Les Russes ont profité des leçons de notre histoire. » La démocratie française est néanmoins indiquée comme la mère de toutes les démocraties.

« Jusqu'en 1917, remarque Alice Gérard, le jeu des comparaisons entre la Révolution française et les révolutions sociales avortées du XIX^e siècle pouvait paraître tout spéculatif. L'événement de 1917 [...] impose une confrontation sans précédent. La Révolution française y perdit une sorte de monopole et y gagna une actualité remarquablement accrue. La nouvelle révolution était-elle sa fille authentique, ou son antithèse ? C'est en ces termes de continuité ou de discontinuité historique que la question fut débattue³. »

Je suis frappé par le traitement parfois assez rude que l'historiographie a réservé dernièrement à Mathiez : son bolchevisme primaire, certainement naïf, allié à un robespierrisme militant, a soulevé des critiques et même une certaine hostilité chez les historiens. Or, il n'est pas question ici des options idéologiques de Mathiez (sa fréquentation du parti communiste fut d'ailleurs de courte durée). Je crois cependant qu'il faut savoir appliquer un regard d'historien à la pratique historiographique même, afin d'imaginer ce qu'a pu représenter pour un intellectuel né en 1874, qui a consacré sa vie de chercheur à la Révolution française, somme toute déçu de la III^e République et des révolutions du XIX^e siècle, le fait de voir réapparaître une « vraie » révolution, comparable en ampleur et en envergure à celle qu'il étudiait. En l'absence d'une théorie des révolutions contemporaines, un rapprochement même anachronique entre les deux « grandes » révolutions, voire un télescopage, s'imposait presque naturellement. Octobre 1917 pouvait bel et bien être lu comme une sorte de réincarnation de juillet 1789.

Au moment où, dans la France de la III^e République, le souvenir de la Révolution française tendait à s'estomper, celle-ci trouvait dans la révolution russe une légitimation historique rétrospective. La récurrence d'une révolution « vraie » relançait le thème des révolutions axées sur une discontinuité radicale, et par là même tout un champ d'études auquel Mathiez était d'ailleurs émotionnellement lié.

Quoi qu'il en soit, l'axe Révolution française / révolution bolchevique crée un paradigme de la révolution radicale, violente, qui bouleverse le cadre

politique et social : il ne s'agit donc plus d'un emploi métaphorique du terme, ni de son application à des formes de révolte épisodiques.

Si aujourd'hui cette problématique ne semble plus à l'ordre du jour, elle a tout de même mobilisé une génération entière d'historiens ; d'abord l'historiographie marxiste traditionnelle, mais plus récemment, et au même titre, François Furet et son école, hantés par le rapport de légitimation réciproque que ces deux révolutions entretenaient entre elles aux yeux même du grand public, et ce malgré leur caractère radical, violent, voire totalitaire.

Cela dit, pour les historiens qui travaillent concrètement sur ce chantier et s'interrogent sur la dynamique et les modalités de la Révolution française, la définition qu'en donne Mathiez – et que l'on vient d'évoquer – se révèle tout à fait pertinente, si bien que parler à ce sujet d'une discontinuité demeure un truisme. Et pourtant, cet argument a fait naguère l'objet d'importants débats parmi les historiens de la Révolution française, quoique sous la forme plus traditionnelle du rapport continuité/rupture. L'enjeu de cette querelle ancienne, qui apparaît aujourd'hui sans doute surannée, était évidemment idéologique : il y avait ceux qui voyaient dans la Révolution française un moment de rupture radicale avec le passé, ouvrant le chemin à la modernité ; ceux qui tendaient à en minimiser la portée en soulignant l'importance des éléments subjacents de continuité ; et ceux, enfin, qui allaient jusqu'à affirmer que la Révolution avait été un facteur de blocage, une entrave au développement harmonieux des réformes.

Cette querelle, qui remonte aux années 1950-1970, divisa d'emblée les historiens

entre partisans et détracteurs de la Révolution, dans le sillage d'une tradition de longue durée. C'étaient d'ailleurs les traditions libérale d'abord et marxiste ensuite – héritières du ^{xix}^e siècle – qui avaient fait de la Révolution française la plaque tournante, l'événement fondateur de la modernité française, voire européenne et même universelle : un point de rupture radical à partir duquel l'État d'Ancien Régime laissait la place à l'État bourgeois, le féodalisme au capitalisme, l'aristocratie à la bourgeoisie, le privilège à l'égalité. La grande difficulté de ce schéma tout à fait mécanique résidait dans sa prétention à synchroniser les différents terrains politique, économique et social ; si bien que, en affrontant le concept de « révolution bourgeoise », les historiens marxistes avaient conçu – dans un débat qui s'était déroulé dans les années 1950 et 1960 – l'idée d'une période de transition qui étalait les divers plans de rupture sur des temps différenciés⁴. Pour ce qui est de la Révolution française, Régine Robin était intervenue en clôture du débat en essayant de relire la rupture à travers le recours à la notion gramscienne de « crise organique » appliquée à l'État et à la société française d'Ancien Régime, responsables d'avoir instauré un système de discontinuités qui allaient déboucher sur la Révolution⁵.

Il est assez surprenant de constater qu'il ne reste plus grand-chose de ce débat dans l'historiographie actuelle, si ce n'est le souvenir d'un exercice de style au sein d'un système de pensée compact : le témoignage d'une façon très datée de poser les problèmes, typique du siècle dernier. Il en va de même pour ce qui est de l'attitude opposée, à savoir la volonté de relativiser l'impact et l'importance de

la rupture révolutionnaire par l'inventaire des secteurs qui en auraient subi les conséquences négatives : une attitude mûrie à l'époque des derniers feux de la guerre froide, qui reflétait une fois de plus des contrastes d'ordre idéologique et même militant. Cette attitude allait conduire – au moment du bicentenaire de la Révolution – au *revival* tocquevillien promu par la relecture de *L'Ancien Régime et la Révolution* opérée par François Furet, visant à démontrer que la Révolution était en fait une fausse rupture qui masquait une réelle continuité par rapport au passé. D'après Furet, Tocqueville aurait mis en lumière un déphasage entre la conscience des contemporains, convaincus de vivre dans la rupture, et le bilan conceptuel de l'événement, qui s'inscrit au contraire dans la continuité.

« Tocqueville, écrit Furet, a donc élaboré une critique radicale de toute histoire de la Révolution, fondée sur le vécu des révolutionnaires⁶. » Selon cette lecture, les gens ne savent pas réellement ce qu'ils font et peu importe ce qu'ils pensent cependant que l'histoire se déroule à travers eux, mais malgré eux ; ils croient vivre dans la discontinuité alors qu'ils s'inscrivent dans une continuité. Tout cela rappelle de près une conception providentielle de l'histoire que l'on retrouve aussi dans la pensée idéaliste, toute repliée sur le plan conceptuel et indifférente à la révolution dans sa matérialité concrète.

Malgré son impact médiatique et sa rentabilité polémique, ce point de vue s'est révélé heuristiquement très faible, comme le prouve le fait que Furet et ses élèves aient rapidement abandonné la recherche de terrain portant spécifiquement sur la Révolution française. Cette polémique, qui, à l'instar du

débat marxiste sur la transition, avait néanmoins animé toute une saison historiographique, allait bientôt s'enliser, emportée, après le bicentenaire, par un changement d'enjeux et de sensibilités chez les historiens ainsi que par la volonté de sortir d'un certain nombre d'impasses.

Pour ceux qui croient que les contemporains de la Révolution ne vivaient pas une hallucination, mais qu'ils disposaient au contraire d'une capacité d'action et d'initiative consciente, il a été inévitable de revenir à la courte durée, aux chronologies fines, à une observation plus attentive du phénomène révolutionnaire impliquant la prise en compte d'une dialectique entre continuités et discontinuités dans un cadre inédit de bouleversement radical. Ayant consacré mes recherches à explorer la matérialité même d'une révolution, et donc sa dynamique et son fonctionnement, je ne crois pas à l'opposition entre concept et vécu ; au contraire, j'ai essayé de saisir les vécus pluriels et les différentes façons d'appréhender la révolution. Sur ce plan, le thème de la perception de la discontinuité demeure tout à fait central et ouvert à la recherche⁷.

Cela nous ramène à la révolution *in fieri*, autrement dit au moment même où elle est faite. C'est sur ce terrain qu'il faut se demander comment se forme une idéologie de la rupture et quelles sont ses composantes. Bien sûr, j'ai été personnellement conditionné par le type de sources que j'ai traitées et par l'échelle que j'ai choisie dans ma recherche ; l'échelle micro – *a fortiori* dans une histoire vue « d'en bas » – ne peut se borner aux débats parlementaires ni aux discours des principaux dirigeants révolutionnaires, mais doit interroger autant

que possible des secteurs plus vastes de la société.

Car les grandes révolutions produisent chez les individus un sentiment répandu et largement partagé de discontinuité. Il faut donc identifier les facteurs concrets qui produisent cette sensation diffuse. S'agit-il d'une discontinuité réelle ou simplement perçue, ou, au contraire, d'une impression tout à fait fictive et mystifiante ? Et si jamais ces trois cas de figure coexistent, encore faudrait-il savoir comment ils s'articulent réciproquement. Car ce qui importe, c'est de comprendre d'où découle ce sentiment de rupture et comment les individus s'y adaptent, matériellement et psychologiquement.

Voilà qui implique un certain degré d'auto-identification avec le phénomène de discontinuité ; de même, il faut qu'une véritable idéologie de la rupture devienne hégémonique et largement partagée.

Essayons de voir cela de plus près, à la lumière de quelques exemples.

Prenons le cas du libraire Hardy, qui écrit un célèbre *Journal*, minutieusement tenu pendant plus de trente ans : huit tomes in-folio, pour le plus grand bonheur des chercheurs. Hardy est très au fait des événements politiques, des habitudes et des formes de la sociabilité parisienne dont il rend compte au fil des jours. Mais son récit s'arrête soudainement au début de la Révolution, le 14 octobre 1789, juste après les journées des 5 et 6 octobre, lorsque le roi est ramené de Versailles à Paris par la foule ; cet acte dramatique de lèse-majesté engendre une coupure désormais irrévocable avec le passé. Après quoi le silence. En commentant cette fin abrupte du *Journal* de Hardy, Daniel Roche et Pascal

Bastien concluent leur préface à l'édition critique, renonçant à toute explication : « à moins que pour lui la Révolution ait tragiquement représenté la fin de l'Histoire⁸ »...! Tout du moins, notre libraire perd vraisemblablement ses repères et, par suite, la compréhension de ce qui se passe ; le changement rapide des paramètres de jugement des actions politiques, individuelles ou collectives, est un effet collatéral de la discontinuité.

Un autre exemple qui me semble significatif est celui du vitrier Ménétra, qui nous a laissé lui aussi un journal manuscrit⁹. Cet artisan était particulièrement à son aise dans la société parisienne de la fin du XVIII^e siècle ; une société qu'il connaissait bien, notamment du point de vue de son réseau corporatif. Mais la Révolution le met soudainement en porte-à-faux : « Les valeurs les plus établies, les normes les plus admises, écrit Daniel Roche, sont progressivement transgressées et bouleversées. » « Les choses qui paraissent les plus stables depuis la nuit des temps sont désormais le jeu d'une érosion insidieuse¹⁰. » Il donne ainsi l'impression de ne pas bien saisir ce qui se passe autour de lui. Son *Journal* commence à présenter des incohérences dans le langage et le contenu. C'est un cas des plus révélateurs où la discontinuité produit un métabolisme complexe et tâtonnant : Ménétra, habitué au monde compagnonnique, a du mal à comprendre la nouvelle sociabilité révolutionnaire et ses valeurs renouvelées.

Les deux exemples que l'on vient de citer sont représentatifs d'un premier groupe d'individus : ceux qui subissent la discontinuité et réagissent par le silence ou par un certain malaise qui les pousse, quoi qu'il en soit, à quitter la scène publique. Et puis, il y a ceux

qui savent s'adapter au rythme accéléré des changements et au régime de discontinuité inauguré en 1789. Ils mettent leur talent spécifique et leurs énergies au service du nouveau cours ; pour ces hommes, effectivement *nouveaux*, s'ouvrent maintes opportunités de se mettre en vue et d'occuper les places qui se libèrent dans l'administration publique ou dans les organes de la nouvelle sociabilité politique.

Le rythme accéléré des événements et des changements oblige les individus à se positionner plus promptement que d'habitude, sous peine de rester décalés. En effet, cette capacité à se recentrer rapidement opère une sélection à chaud qui favorise certains secteurs de la société ou certains milieux, au détriment d'autres. Les derniers représentants des Lumières sont, par exemple, parmi les premiers à en faire les frais, car la saison qui commence est tout à fait différente et ne peut guère être envisagée comme la simple continuation des Lumières par d'autres moyens.

La discontinuité engage donc l'intervention de plusieurs variables, inconnues auparavant, mais aussi un certain nombre de *unintended consequences*, autrement dit des conséquences imprévues, produites par des actions qui avaient été conçues dans un tout autre but. Et ce dans un crescendo où, comme l'avait bien remarqué Paolo Viola, « *not only an ancient world was collapsing, but the old way of thinking was failing*¹¹ », jusqu'à former un *empty mental space*. Ce phénomène, qui priva d'un côté l'action des révolutionnaires d'une partie de sa cohérence, allait permettre, de l'autre, le développement d'une nouvelle vague de créativité au sein de l'événement, notamment sur le terrain de la politique ; voilà qui dément

toute vision déterministe qui prétendrait concevoir le déroulement de la révolution comme implicite dans ses prémisses. C'est justement ce nouveau régime de discontinuité qui ouvre tout un champ de possibilités à ceux qui savent le mieux s'accorder au diapason du changement, et s'adapter à un rythme non linéaire, propice à l'essor d'un protagonisme individuel au sein de l'événement. Ce mécanisme libère d'importantes énergies individuelles et collectives, et la gestion de ces énergies aboutit au grand thème de l'hégémonie politique.

Car la Révolution française met en exergue un cas de figure encore plus surprenant. À côté de ceux qui réagissent en s'éclipsant et de ceux qui, au contraire, émergent, favorisés par la conjoncture, il y a ceux qui se montrent en mesure de maîtriser la discontinuité par un projet hégémonique. Le problème ici consiste non seulement à prendre acte de la rupture, mais aussi à l'entériner publiquement, à en faire une idéologie partagée, accessible à de larges secteurs de la population, tout en la transformant en moteur de changement.

De ce point de vue, le recours à l'outillage typique du discours utopique joue un rôle inédit. L'idée d'une révolution comme *tabula rasa*, commencement absolu et date de naissance de l'homme nouveau, ne correspond pas simplement, comme on l'a longtemps prétendu, à une pulsion autoritaire de la part du pouvoir révolutionnaire ; il s'agit plutôt d'un dispositif fonctionnel, d'une sorte d'*instrumentum regni*, visant à agréger un front aussi vaste que possible autour d'un projet de transformation. À cet égard, le rapport entre utopie et révolution apparaît plus complexe et articulé que la vulgate qu'on en fait habituellement.

L'utopie, lorsqu'elle se conjugue concrètement avec une phase de rupture ou de discontinuité, acquiert un contenu plus politique que messianique. C'est le champ des possibles qui s'ouvre et qu'il s'agit désormais de remplir. L'utopie quitte donc un plan abstrait et spéculatif pour endosser une fonctionnalité politique précise : celle de stimulateur d'un affrontement de grande envergure, souvent inégal, avec le vieux système idéologique en place depuis des siècles. Ce qui caractérise la révolution, ce n'est pas l'effacement de l'utopie au nom d'un projet réformateur concret, mais plutôt la façon particulière dont l'utopie rencontre la politique et l'alimente. Elle devient une sorte de carburant de la révolution, un générateur d'énergie, au service du conflit en cours. Cela permet non seulement de façonner une idéologie de la discontinuité et de la rupture, mais également de lui associer un grand nombre de citoyens en canalisant leurs attentes et leurs espoirs. Le mécanisme révolutionnaire doit en effet produire une adhésion, et notamment une nouvelle identité collective fondée sur la discontinuité, par le biais de tout un arsenal pratique, mais aussi idéologique, rhétorique et symbolique.

Cet ensemble fait partie d'une opération complexe de restructuration de l'imaginaire qui s'opère à une vitesse assez surprenante. Elle permet un changement de paramètres ainsi qu'un réaménagement des critères de jugement et des valeurs ; ces derniers s'imposent et s'avèrent particulièrement invasifs, jusqu'à devenir des lieux communs de la nouvelle mentalité révolutionnaire.

On soulignera ici la capacité qu'a la révolution de renouveler à chaud les points de repère de la mémoire

historique ; il n'est pas simplement question de créer après coup un mythe des origines, mais de construire en temps réel un *epos* qui valorise la participation personnelle et l'adhésion à l'événement fondateur. La séquence des insurrections qui scandent le temps révolutionnaire représente autant de jalons de cet *epos* en construction qui permet aux citoyens de s'inscrire activement dans l'événement fondateur. Il en est de même de la nouvelle sociabilité révolutionnaire, qui, pour la première fois, annexe à la politique des secteurs traditionnellement aux marges de la citoyenneté. Les résultats sont surprenants quant à sa capacité à entériner la rupture par la mise en place,

dans un temps somme toute très court, de ce que je n'hésiterais pas à appeler une vraie civilisation révolutionnaire.

Si l'on songe à l'importance de la dimension pédagogique, à la capacité commémorative symbolisée par la fête révolutionnaire et à l'originalité de l'acculturation civique, on comprend l'ampleur d'un système d'hégémonie qui occupe l'espace politique et impose une idéologie de la rupture. Dans ce nouveau *Zeitgeist* révolutionnaire où la politique tend à saturer l'espace public, les parcours ne sont pas linéaires, ils sont parfois même tortueux et tâtonnants, mais ils gardent toujours le sens d'une grande aventure collective.

Notes

- 1 Albert MATHIEZ, *La Révolution française*, A. Colin, 1922, vol. 1, p. 13.
- 2 James FRIGUGLIETTI, *Albert Mathiez, historien révolutionnaire (1874-1932)*, traduit de l'anglais par Marie-Françoise Pernot, Société des études robespierristes, 1974, p. 135.
- 3 Alice GÉRARD, *La Révolution française. Mythes et interprétations (1789-1970)*, Flammarion, 1970, p. 80.
- 4 Maurice DOBB, Paul SWEEZY et al., *Du féodalisme au capitalisme. Problèmes de la transition*, Fr. Maspero, 1977.
- 5 Régine ROBIN, « La natura dello Stato alla fine dell'« Ancien Régime ». Formazione sociale, Stato e transizione », *Studi storici*, vol. XIV, n° 3, 1973, p. 642-669.
- 6 François FURET, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978, p. 29.
- 7 Voir Haim BURSTIN, *Révolutionnaires. Pour une anthropologie politique de la Révolution française*, Vendémiaire, 2013.
- 8 Siméon-Prosper HARDY, *Mes Loisirs, ou Journal d'événemens tels qu'ils parviennent à ma connaissance*, publiés sous la direction de Pascal Bastien et Daniel Roche, Presses de l'Université Laval, 2008, vol 1, p. 29.
- 9 Jacques-Louis MÉNÉTRA, *Journal de ma vie*, présenté par Daniel Roche, Montalba, 1982.
- 10 Daniel ROCHE, *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Fayard, 1988, p. 374.
- 11 Paolo VIOLA, « What revolution means, and what it meant in 1789 », *History of European Ideas*, vol. 14, n° 1, 1992, p. 35-47.