JACQUES

JULLIARD

Les Gauches françaises 1762-2012

Histoire et politique

Champs histoire

Jacques JULLIARD

Les gauches françaises (1762-2012)

Histoire et politique

Champs essais

Jacques JULLIARD

Les gauches françaises (1762-2012)

Histoire et politique

Champs essais

© Flammarion, 2012.
Dépot légal : août 2013
ISBN Epub : 9782081315457

ISBN PDF Web : 9782081315426

Le livre a été imprimé sous les références :
ISBN : 9782081307865

Ouvrage composé et converti par Meta-systems (59100 Roubaix)

Ce livre est la première synthèse sur les gauches françaises, du xviiie siècle à nos jours, des philosophes des Lumières à François Hollande. Il montre ce que la gauche a retenu de chaque période historique : l'idée de progrès du xviiie siècle finissant, les droits de l'Homme de la Révolution, le parlementarisme de la monarchie censitaire, le suffrage universel de 1848, la laïcité de la IIIe République, la civilisation du travail du Front populaire, la patience du pouvoir de François Mitterrand. Pour finir, il distingue quatre gauches : libérale, jacobine, collectiviste, libertaire.
Cette édition au format de poche de l'œuvre magistrale de Jacques Julliard reproduit intégralement l'édition originale, à l'exception des portraits croisés des hommes politiques, qui scandaient le récit, et qui feront l'objet d'une édition ultérieure.
Les Gauches françaises fera date pour ses analyses brillantes et novatrices de notre histoire politique et intellectuelle, et a déjà été couronné de nombreux prix, dont le prix Jean Zay, le prix de l'Œuvre politique de l'année 2012 et le grand prix Gobert 2013 de l'Académie française.

Jacques Julliard, historien, ancien directeur délégué de la rédaction du Nouvel Observateur, éditorialiste à Marianne, est l'auteur de nombreux ouvrages de référence, sur le syndicalisme révolutionnaire et les cultures politiques. Pour la collection Café Voltaire, il a signé Le Malheur français et La Reine du monde, essai sur la démocratie d'opinion (Prix du livre politique 2008).

DU MÊME AUTEUR

Pour repartir du pied gauche, Flammarion-Libération, 2010.
La Reine du monde : essai sur la démocratie d'opinion, Flammarion, 2008 ; Champs, 2009.
Le Choix de Pascal : entretiens avec Benoît Chantre, Desclée de Brouwer, 2003 ; Flammarion, Champs, 2008.
L'Argent, Dieu et le diable : Péguy, Bernanos, Claudel face au monde moderne, Flammarion, 2008.
Le Malheur français, Flammarion, 2005.
Que sont les grands hommes devenus ? : essai sur la démocratie charismatique, Saint-Simon, 2004 ; Perrin, 2010.
Rupture dans la civilisation : le révélateur irakien, Gallimard, 2003.
Dictionnaire des intellectuels français : les personnes, les lieux, les moments (dir. avec Michel Winock), Seuil, 2002.
La mort du roi : autour de François Mitterrand. Essai d'ethnographie comparée (dir.), Gallimard, 1999.
La Faute aux élites, Gallimard, 1997 ; 1999.
L'Année des fantômes : journal 1997, Grasset, 1998.
Pour la Bosnie, Seuil, 1996.
La Droite et la Gauche (avec Claude Imbert), Robert Laffont, 1995 ; LGF, 1995.
L'Année des dupes : journal 1995, Seuil, 1996.
Ce fascisme qui vient…, Seuil, 1994.
Chroniques du septième jour, Seuil, 1991.
L'État et les conflits (dir.), Seuil, 1990.
Le Génie de la liberté, Seuil, 1990.
La République du centre, la fin de l'exception française (avec François Furet et Pierre Rosanvallon), Calmann-Lévy, 1988.
Autonomie ouvrière : études sur le syndicalisme d'action directe, Seuil, 1988.
« La Ville, lieu politique », dans *Histoire de la France urbaine*, tome V : *La Ville aujourd'hui*, Seuil, 1985 ; 2001.
La Faute à Rousseau : essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire, Seuil, 1985.
Le Monde de Beuve-Méry ou Le métier d'Alceste (avec Jean-Noël Jeanneney), Seuil, 1979.
Contre la politique professionnelle, Seuil, 1977.
La CFDT aujourd'hui (avec Edmond Maire), Seuil, 1975.
Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe, Seuil, 1971 ; 1985.
La Quatrième République, Calmann-Lévy, 1968.
Clemenceau briseur de grèves, Julliard, Archives, 1965.

Les gauches françaises (1762-2012)

Histoire et politique

« On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la politique. Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la politique. »

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*.

Note de l'éditeur

Ceci est l'édition au format de poche de l'œuvre magistrale de Jacques Julliard, *Les Gauches françaises, 1762-2012 : Histoire, politique et imaginaire*, couronnée de plusieurs prix, parmi lesquels le prix Jean Zay, le prix de l'Œuvre politique de l'année 2012.

On trouvera ici la reproduction intégrale de l'édition originale (2012). Seuls en ont été extraits les portraits croisés des principaux hommes politiques, qui scandent le récit, et qui feront l'objet, en 2014, d'une édition à part, augmentée de nouveaux portraits, ainsi que du texte intégral de l'anthologie parue conjointement, *La Gauche par les textes, 1762-2012*, par Jacques Julliard et Grégoire Franconie.

Les deux volumes de l'édition de poche paraîtront donc sous le titre unique : *Les Gauches françaises, 1762-2012*

1– Histoire et politique

2– Figures et paroles.

Introduction

GAUCHE ET DROITE, LE PROBLÈME

Gauche et droite sont, pour le sens commun, des notions évidentes dont la signification ne cesse pourtant de se dérober quand on cherche à l'approfondir. Au point que l'on est tenté de leur appliquer la célèbre formule de saint Augustin à propos du temps : quand on ne me demande pas ce qu'est le temps, je sais parfaitement ce que c'est. Mais si l'on me le demande, je ne le sais plus. Gauche et droite seraient-elles au champ politique ce que le temps et l'espace sont au champ cognitif, des formes pures et a priori de la sensibilité politique, connaissables seulement à travers les phénomènes qu'elles nous révèlent, mais transcendantes par rapport à ces phénomènes eux-mêmes ? Longtemps, la majorité des Français l'ont cru. De même que dans notre corps et dans nos membres, nous sommes droitiers ou gauchers, c'est-à-dire neurologiquement *latéralisés*, nous serions dès la naissance *de droite* ou *de gauche* dans nos options, c'est-à-dire politiquement latéralisés en vertu de notre hérédité, de notre environnement familial, de notre milieu social et des influences qui s'exercent sur nous.

D'autres au contraire nient qu'il s'agisse de catégories universelles et exclusives l'une de l'autre. Ils pensent que ce sont là des choix arbitraires des individus. Ainsi José Ortega y Gasset à propos du *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* de Benjamin Constant : « Être de gauche ou être de droite, c'est choisir une des innombrables manières qui s'offrent à l'homme d'être un imbécile ; toutes deux, en effet, sont des formes d'hémiplégie morale[1]. »

Des catégories universelles ?

Mais pour la plupart, ce sont des catégories universelles du champ politique et peut-être au-delà, puisque l'on a soutenu qu'il y a une droite et une gauche en

esthétique, en religion, et même au dire des Soviétiques de l'ère Lyssenko, en psychologie ou en biologie…

Certes, contre cette tendance à l'universalisation de deux catégories essentielles du monde politique français, on remarquera qu'elles n'existent pas comme telles dans bon nombre de pays, et que là où elles existent, c'est souvent à l'imitation explicite de la France, qui tout au long du XIXe siècle a exporté son modèle à travers le monde. Sans doute. Mais la France n'a jamais eu le monopole de la bipolarité politique : tories et whigs en Angleterre, c'est-à-dire conservateurs et libéraux ; républicains et démocrates aux États-Unis, malgré leurs changements de forme et de périmètre ; parti *blanco* et parti *colorado* en Uruguay ; mais aussi parti sénatorial et parti de la plèbe à Rome ; *popolo grasso* et *popolo minuto* dans la Florence du XVe siècle, ne désignent-ils pas, malgré les différences, des formes politiques comparables au bilatéralisme français ?

On notera, dans la distribution gauche-droite, l'importance des couleurs qui les désignent[2]. Si un peu partout – et pas seulement en France – le blanc sert à désigner la droite, la gauche, elle, est symbolisée par des couleurs variables : tantôt le bleu, tantôt le rouge. Les bleus de Vendée (de la couleur de l'uniforme des soldats envoyés de Paris) deviennent bientôt des rouges. Le changement n'est pas sans importance : dans la symbolique des couleurs, le bleu est résolument politique, tandis que d'emblée, le rouge revêt une connotation sociale. Et s'il faut suivre Maurice Agulhon[3] pour qui il existe en réalité trois grands partis en France, la droite, la gauche, et la révolution, sans qu'il soit possible de confondre ces deux dernières, alors, on sera tenté de dire qu'il existe en France un parti bleu, un parti blanc et un parti rouge… Mais il s'agit là d'une rationalisation a posteriori. Dans les faits, en dehors des périodes chaudes (juin 1848, Commune de Paris en 1871) la gauche réformiste et la gauche révolutionnaire font cause commune.

S'il en est ainsi, et quel que soit le nombre des partis à un moment donné, il existerait, inscrit dans l'univers politique comme dans les sensibilités individuelles, un bipartisme politique. Ce bipartisme constituerait même l'invariant fondamental qui, sans abolir les diverses variables, les relativise et les transcende. C'est pourquoi, plus que dans les structures de la politique, c'est dans celles de l'être humain lui-même, voire dans celles de son inconscient, qu'il faudrait aller chercher les racines du phénomène. Fernand Braudel avait opéré la distinction entre le temps court, celui de l'événement, le temps moyen, celui des structures économiques et sociales, le temps long, celui des structures mentales. À ce compte, le politique, au même titre que le religieux, appartient au temps long, à ce temps quasi immobile et pour ainsi dire intemporel où, à l'abri des entreprises de la raison comme des accidents de la conjoncture, se tapissent les

certitudes immémoriales de la croyance. Dans le schéma braudélien, la politique est ainsi écartelée entre le temps court, celui de la poussière de l'événement et de l'écume des jours, qui recouvre comme une fine couche d'insignifiance notre vie quotidienne, et le temps long, qui est comme le conservateur des hypothèques qui pèsent sur notre moi fondamental. Écartelées ainsi, aux deux bouts de notre temporalité, entre l'éphémère et l'immuable, entre *la* politique et *le* politique, les catégories de gauche et de droite recouvriraient tout le champ de l'expérience humaine, de la plus subie, la plus héritée, jusqu'à la plus volontaire.

D'où viennent les opinions ?

Qu'est-ce donc que la politique ? Le point aveugle où s'exercent sur moi, sans que j'en aie conscience, le poids écrasant du passé historique, cette masse d'expériences accumulées à travers les siècles, de préjugés, de traditions familiales ou nationales, d'accidents individuels qui finissent par confluer dans ce que l'on appelle une opinion, ou bien au contraire ce champ dégagé d'où ma raison, appuyée sur mes jugements moraux, part pour se donner carrière ? La politique est-elle le lieu de ma dépendance ou le champ de ma liberté ? Les choses sont moins assurées qu'on ne le croit.

Toute ma vie, je me suis posé la même question, à laquelle je n'ai jamais su donner de réponse satisfaisante : d'où viennent nos opinions ? J'ai consulté les œuvres des philosophes, les articles des sociologues, les causeries des politologues. Je n'ai jamais trouvé qu'un amas d'hypothèses plus ou moins fondées, plus ou moins étayées, qu'une fois sorti de la fascination du modèle, un quart d'heure de réflexion me suffisait à révoquer en doute.

Pourquoi deux hommes issus du même milieu social, ayant reçu la même instruction, exerçant la même profession et recevant le même salaire votent-ils de façon différente, voire opposée ? Le plus souvent, la raison, l'explication, ou bien, pour être plus prudent, « l'antécédent le moins substituable », comme disait notre maître Ernest Labrousse, se trouve être la tradition familiale. L'adhésion à une tendance politique exprimerait donc moins un choix personnel que l'appartenance à une certaine lignée, déterminée d'abord par des facteurs naturels et biologiques, moins une affiliation qu'une filiation, pour employer l'heureuse distinction d'Edgar Morin[4]. L'opinion libre n'existerait pas, elle ne serait qu'un luxe d'intellectuel ou la bizarrerie d'un déraciné. « Vous devez voter, monsieur, avec votre famille, et non avec vos opinions, comme un aventurier », déclarait superbement un lord anglais à son fils. L'un est issu d'une famille de gauche, l'autre d'une famille de droite ? Nous voilà bien avancés. Nous voilà renvoyés, en guise d'explication, au mystère même de la chose que nous voulions

expliquer. Au « mystère même des personnalités individuelles », comme finit par dire, à bout d'arguments, André Siegfried, dans un des livres qui s'est avancé le plus loin dans la tentative d'explication causalisante des attitudes politiques, je fais allusion, bien entendu, au célèbre *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la Troisième République*. Quel est l'apprenti en sociologie politique qui n'a pas commencé par être ébloui par des corrélations célèbres ? Celle que Max Weber établit entre l'éthique protestante, en réalité calviniste, et l'esprit du capitalisme ; celle qu'André Siegfried établit entre les comportements électoraux et l'habitat : l'habitat dispersé des régions granitiques où l'eau est abondante favoriserait l'influence du seigneur, tandis que l'habitat groupé des régions calcaires où l'eau est rare favoriserait la communauté villageoise et donc la gauche. Ô joie de la cause enfin trouvée ! Ivresse de l'explication unique et du déterminisme triomphant ! Vous êtes la jubilation du sociologue et l'orgasme du chercheur !

Le malheur est que, dans les deux cas considérés, le taux de corrélation, quand on l'examine de près, ne dépasse guère 0,50. Autrement dit, qu'il existe à peu près autant d'exceptions que de cas obéissant à la règle, et que le hasard donne des résultats statistiques à peu près aussi satisfaisants que l'hypothèse. Non que celle-ci soit fausse ou inutile. Mais le nombre de cas où elle est contrebattue par des influences contraires est considérable. Il est surtout imprévisible.

J'ai animé pendant deux ans, aux côtés de François Furet, à l'École des hautes études en sciences sociales, un séminaire de recherches dont l'idée initiale revenait à Jacques Ozouf. Sous le nom de *Rouges et Blancs*, il se proposait d'examiner dans le cas de l'Ouest vendéen, bientôt étendu à d'autres régions de France, quels étaient les antécédents lointains des votes pour les rouges et pour les blancs, autrement dit pour la gauche et pour la droite. L'hypothèse principale était qu'à la campagne, là où la multiplicité des déterminismes sociologiques n'a pas effacé la trace initiale, la cause des comportements politiques – l'antécédent le moins substituable de Labrousse – était la pratique religieuse, et qu'au contraire, dans les villes, là où le brassage social et le blanchiment des influences originelles par les feux croisés du présent sont poussés le plus loin, cet antécédent est constitué par la situation économico-sociale de l'individu. L'hypothèse est assez satisfaisante pour l'historien qui est heureux et estime avoir répondu à sa vocation chaque fois qu'il fait reculer d'un siècle ou deux l'explication d'un problème. Que l'atavisme des croyances religieuses détermine encore largement la permanence des croyances politiques, même dans un pays largement déchristianisé comme la France, n'est guère douteux. Oui, mais d'où viennent les croyances religieuses ?

Autre exemple. Je suis originaire d'un village du Haut-Bugey, nommé Brénod en souvenir, paraît-il, du chef gaulois Brennus, à moins que la racine gauloise celtique *bren* ne désigne… quelques marécages, situés non loin de là. À quatre kilomètres se trouve le village de Champdor, d'où Aragon a tiré Champdargent dans *Les Voyageurs de l'impériale*. Ces deux villages connaissaient la même structure agraire : des petits paysans parcellaires, qui se partageaient entre l'élevage et l'exploitation de la forêt, avant que la « fin des paysans » et une nouvelle colonisation, faite de résidents secondaires lyonnais, ne viennent modifier profondément la population. Pourquoi le premier a-t-il voté massivement à droite[5] pendant tout le siècle écoulé, alors que le second votait non moins massivement à gauche ? Ce n'est pas le social-économique, autrement dit le marxisme, qui nous tirera d'affaire : il n'y a pas en ce domaine de différences significatives d'un village à l'autre. Toutefois le premier se caractérise, jusqu'à une date récente, par une forte pratique religieuse, alors que dans le second, elle fut, de mémoire de villageois, presque nulle. Nouveau mystère. Pour en proposer une explication plausible, il faut remonter, bien avant l'institution du suffrage universel, jusqu'au bas Moyen Âge, qui voit les paysans de Brénod soumis à l'autorité des moines de l'abbaye de Meyriat, dans la forêt voisine, tandis que ceux de Champdor dépendent de l'autorité du châtelain laïque, dont le château est encore présent au centre du village. Dans les deux cas, la part d'héritage à demi inconscient dans les choix politiques de ces hommes et de ces femmes, persuadés d'exercer en toute connaissance de cause leur libre arbitre, face à des problèmes qui n'ont rien à voir avec ceux des moines de Meyriat et du châtelain de Champdor, cette part est considérable. On dira qu'il ne s'agit ni plus ni moins que de l'application de ces règles sociologiques dégagées par Durkheim, qui veulent que les explications statistiques du comportement des acteurs, telles que les envisage la sociologie, n'aient rien à voir avec les motivations individuelles, telles qu'elles sont vécues par ces mêmes acteurs.

Soit. Je peux avoir le sentiment de poser un acte libre, tout en sachant que cet acte individuel prend place à l'intérieur d'une série statistique explicable par des facteurs totalement extérieurs à mes propres raisons. La preuve de ma liberté, c'est que je peux parfaitement, par jeu, par raison individuelle, et même par besoin de détraquer les déterminismes qui enserrent ma liberté, inverser ma décision, faire le contraire de ce que le sociologue attend de moi. Mais la preuve du caractère surdéterminé de ma situation, c'est que le sociologue pourra sans peine avoir raison de mes foucades individuelles et les insérer dans une série statistique plus large, où elles trouveront une place assignée.

Qu'est-ce à dire ? Que les notions de droite et de gauche, qui s'expriment dans nos démocraties policées par ce que les politologues appellent des conduites

faibles – le vote est une conduite faible par rapport à d'autres actes politiques comme la grève, la manifestation, la révolution –, sont en bout de ligne l'expression atténuée d'idées et de sentiments beaucoup plus forts, qui engagent la personnalité tout entière avec son histoire, sa condition, et pour ainsi dire son patrimoine génétique. Mesurer l'adhésion à la droite ou à la gauche des individus à travers cet acte symbolique qu'est le vote se justifie par la commodité méthodologique inhérente à toute conduite mesurable ; mais à condition de savoir qu'elle engage bien davantage. Le sociologue des religions sait bien que mesurer l'intensité de la croyance religieuse à travers des pratiques – comme par exemple l'assistance à la messe ou la communion annuelle – n'est qu'un pis-aller et qu'il ne faut pas confondre l'instrument de mesure avec la chose mesurée. De même l'historien ou le sociologue de la politique doit s'efforcer d'appréhender à travers les expressions organisées de la démocratie représentative une réalité anthropologique qui les excède de toutes parts.

Un anachronisme ?

Parler de la gauche au XVIIIe siècle, ou même dans les trois premiers quarts du XIXe, c'est traiter d'un sujet qui n'existe pas encore, ou en tout cas qui n'est pas appréhendé comme tel par les contemporains. Non que le mot soit absent du vocabulaire politique. Mais comme l'ont montré des auteurs comme Marcel Gauchet[6] ou Marc Crapez[7], il ne s'applique guère depuis la Révolution qu'à l'univers parlementaire, et ce n'est que progressivement que son usage s'est étendu à la population tout entière. Cela ne signifie pas qu'il fût absent de celle-ci. Si François Goguel, dans un livre classique[8], a préféré les mots d'« ordre » ou de « mouvement » au diptyque classique droite-gauche, il n'a fait qu'en confirmer la réalité profonde. Qu'une réalité politique préexiste aux mots qui permettraient de la désigner ne saurait surprendre l'historien, pour qui il est des anachronismes légitimes et d'autres qui ne le sont pas. Parler du chemin de fer au XVIIIe siècle, du cinéma sous Napoléon III relèverait évidemment de pures erreurs factuelles sans aucune justification. En revanche, lorsque Jacques Le Goff intitule un de ses livres *Les Intellectuels au Moyen Âge*[9], il sait très bien qu'il désigne ces catégories de clercs par un vocable qui n'existe pas alors, mais qui a le mérite d'attirer l'attention sur l'existence de la fonction. Il arrive, en sens inverse, que le mot préexiste à la fonction telle que nous l'entendons aujourd'hui : ainsi, l'« opinion publique » du XVIIIe siècle, à une époque antérieure à la démocratie et à l'instruction généralisée, ne prend en compte que les classes privilégiées, alors qu'elle s'entend aujourd'hui de la population tout entière. Il est donc naturel qu'à propos de la gauche et de la droite, on voie au

XIXe siècle, jusqu'à l'affirmation du suffrage universel sous la IIIe République, le mot s'appliquer presque exclusivement aux couches sociales « utiles », c'est-à-dire actives : celles qui sont représentées au Parlement dans le cadre du suffrage censitaire. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de gauche et de droite dans l'ensemble de la population ; mais ces notions n'y sont pas désignées comme telles. Faut-il pour autant les ignorer ?

Une illusion ?

Souvent, ceux qui soulignent justement cet anachronisme vont plus loin et prétendent que la division canonique de la société politique en deux camps repose elle-même sur une erreur. Ce qu'ils ont en tête, c'est que la société française – peut-être même toute société – relève d'un schéma tripartite. Mais il n'y a pas entente sur la nature de ce tiers parti. Pour les uns, il se nomme le centre ; pour les autres il se nomme la Révolution. Tout ce que l'on peut concéder à l'argumentation « centriste », c'est qu'il existe en effet, dans toutes les grandes démocraties occidentales, un groupe résiduel pour refuser la dichotomie droite-gauche, qui se situe généralement au centre de l'échiquier politique. Mais ce groupe est toujours minoritaire et, comme tel, obligé de basculer au moment de gouverner vers l'un des camps, généralement celui de la droite. De la même façon qu'il exista quelque temps, entre la Deuxième Internationale (sociale-démocrate) et la Troisième Internationale (bolchevique), un groupe refusant de choisir qu'on désignait généralement comme l'Internationale 2 ½, il existe en effet entre la gauche et la droite un centrisme 2 ½ qui ne peut vivre qu'à l'ombre des deux grands pôles qu'il entend tantôt abolir tantôt réconcilier.

Pour les tenants du centrisme, il y a donc depuis la Révolution française une sorte de tiers parti qui vient contredire la division manichéenne de la société entre droite et gauche, ou l'ordre et le mouvement. Pour Jean-Pierre Rioux[10], les monarchiens (Mounier) puis le « triumvirat » avec Barnave ont représenté ce tiers parti. Sous la monarchie censitaire, de Guizot à Benjamin Constant en passant parfois par Chateaubriand, il existe, entre la réaction et la Terreur, l'aspiration à un gouvernement de « juste milieu ». Sous la IIIe République, Gambetta, Ferry, Waldeck-Rousseau, Herriot, Briand, Poincaré prolongent ce même état d'esprit. Il n'est pas à ses yeux jusqu'à de Gaulle qui, en refusant de se réclamer de la droite comme de la gauche, ne participe de cette mentalité. Sans compter Valéry Giscard d'Estaing qui distinguait, socialement et politiquement, un groupe central représentant « deux Français sur trois ».

Sous cette forme, le centrisme n'est rien d'autre que le grand parti des honnêtes gens qui, transcendant les clivages sociaux et politiques, aspire à un

gouvernement « équilibré » et modéré. Une telle conception confond deux choses différentes, voire opposées : le gouvernement *au* centre et le gouvernement *par* le centre. Quand Giscard déclare que « la France veut être gouvernée au centre », il énonce une banalité : tous les gouvernements, quelle que soit leur nature, s'efforcent d'occuper sur l'échiquier politique une position centrale qui leur assure la plus grande stabilité possible. Ainsi Robespierre occupait sous la Terreur une position centrale entre la droite de Danton et la gauche de Hébert. De même, sous la Révolution russe, Staline s'installa au centre, avec sur son flanc droit la « droite » de Boukharine et sur l'autre, la « gauche » de Zinoviev. Pour autant, peut-on dire que Robespierre ou Staline aient été des centristes ? Le centrisme positionnel, b.a.-ba de la stratégie politique, n'a rien à voir avec le centrisme idéologique. Autrement dit, toute communauté aspire à être gouvernée par le centre. Les faux « centristes » de Jean-Pierre Rioux avaient d'ailleurs jusqu'à la guerre de 1914 pour devise « pas d'ennemis à gauche ! ».

Quant au centre comme famille politique, il est toujours minoritaire. Les « doctrinaires », tels Guizot ou Rémusat, estimaient que cette position faisait d'eux un parti d'appoint et d'équilibre : il ne faut pas confondre le fléau de la balance avec les deux plateaux.

L'autre façon de récuser le bipartisme fondamental de la vie politique, c'est celle qui affirme que le tiers parti ne se nomme pas « centre », mais « révolution ». Telle est la position de Maurice Agulhon – bien que l'ensemble de son œuvre d'historien, notamment ses travaux sur 1848, présuppose une alliance à géométrie variable, mais bien réelle, entre la bourgeoisie progressiste (la « gauche ») et le peuple (la « révolution »). C'est aussi le point de vue de Marc Crapez, déjà cité, et plus encore Jean-Claude Michéa[11]. Pour ce dernier, jusqu'au « compromis historique » passé à l'occasion de l'affaire Dreyfus entre la bourgeoisie progressiste et le mouvement ouvrier et socialiste, ce dernier vivait à l'écart des conflits internes à la bourgeoisie et restait sur son Aventin politique. La gauche globale, la gauche œcuménique, la gauche supraclassique ne se serait imposée comme concept unificateur qu'au XXe siècle.

La vérité, je le crains, est exactement inverse. Qu'est-ce en effet que la Révolution française, sinon, dès le XVIIIe siècle, le « compromis » historique entre la bourgeoisie progressiste et les couches populaires des campagnes et des villes ? Compromis conflictuel, sans doute, comme en témoignent les sanglantes luttes intestines au sein du camp de la Révolution, mais compromis qui se reconstitue obstinément après chaque guerre civile interne, comme les journées de juin 1848 et la Commune. Qu'est-ce donc que la IIIe République naissante, sinon le renouvellement solennel et durable du compromis entre les diverses

couches de la bourgeoisie progressiste – y compris les couches sociales nouvelles de Léon Gambetta – et le peuple des paysans et des ouvriers ? Chaque fois du reste que la République bourgeoise de gauche est menacée, le peuple se dresse pour la protéger, comme en 1899, à la fin de l'affaire Dreyfus, contre les menées factieuses. C'est ce qu'avait compris Jaurès qui opposait à la lutte des classes à l'allemande l'alliance du peuple et de la gauche bourgeoise à la française, faisant obligation à cette dernière de pousser la logique républicaine jusqu'au socialisme. Mystification ? Peut-être, et il ne manque pas de dirigeants ouvriers d'origine libertaire pour la dénoncer vivement au sein du syndicalisme d'action directe. Mais dans les profondeurs de la société française, notamment en province, la connivence est réelle. En vérité le mystère de la coexistence entre la dissidence anarcho-syndicaliste de Griffuelhes et la synthèse républicano-socialiste de Jaurès existe dans la conscience de chaque prolétaire. C'est le même qui rêve de la grève générale du premier et de la social-démocratie du second. C'est seulement au sein des élites dirigeantes que le clivage est net, et d'ailleurs provisoire. En revanche, c'est au XXe siècle, avec la constitution du communisme en société fermée, en marge de la République bourgeoise, que la gauche s'est profondément divisée et que, selon le mot de Guy Mollet, les communistes ne sont pas à gauche, mais à l'Est.

Les thèses de Jean-Claude Michéa ont l'immense mérite de faire toute sa part à la culture séparatiste au sein de la gauche et de montrer le solide môle de résistance qu'elle constitue par rapport à une gauche bourgeoise phagocytée par l'idéologie libérale. Il existe à cet égard, en termes de relation peuple-bourgeoisie, un étrange chiasme franco-allemand. En Allemagne, les ouvriers ont été depuis Bismarck socialement intégrés, mais sont restés tenus politiquement à l'écart. En France, c'est exactement l'inverse : ils ont été politiquement intégrés et socialement tenus à l'écart. On ne saurait donc comprendre les étranges figures de ballet dont l'ensemble constitue l'histoire de la gauche si l'on néglige la tension permanente entre son unité politique et sa diversité sociale.

C'est pourquoi, en dépit des inflexions introduites par les critiques du bipartisme, celui-ci demeure le fait politique fondamental et constitue la colonne vertébrale de ce livre.

Pour conclure sur ce point, faisons une convention. Nous poserons comme postulat que la gauche est parvenue à son complet développement historique dans le dernier quart du XIXe siècle, quand elle s'est donné un nom, des références, une doctrine, un début d'organisation et qu'elle a distribué ses forces entre diverses composantes, stables et distinctes. Un tel choix n'implique aucun jugement de valeur : il repose sur le constat que la gauche des années 1890-1910

a acquis une pleine conscience d'elle-même. Et que cette maturité la met provisoirement à l'abri des formes de dégénérescence et de division qu'elle connaîtra ultérieurement, avec le vieillissement de l'idée républicaine et l'irruption de la révolution bolchevique dans le paysage politique intérieur. Ce zénith de la IIIe République commençante correspond au moment où cette gauche se cherche des ancêtres dans les époques antérieures, notamment dans celle des Lumières et dans celle des révolutions de 1789 et de 1793, mais aussi de 1848, voire, pour une partie de ses membres, dans la Commune de 1871. Nous avons donc pris le parti de considérer, dans toutes les périodes qui vont de l'ère des Lumières à la IIIe République, les idées, les hommes et les événements qui ont contribué à l'élaboration de la pensée de gauche et qui ont été revendiqués comme tels par la gauche dans sa phase zénithale. L'inventaire rétrospectif opéré par la gauche, ou mieux par les gauches de la fin du XIXe siècle, nous servira donc de fil directeur.

On ne manquera pas de critiquer ce parti pris. On m'accusera de téléologisme ; ou bien, à l'inverse, on me reprochera de n'avoir pas su m'y tenir. J'accepte, d'avance, ce second reproche, imputable à mes insuffisances ; mais je récuse le premier car ce parti est le seul qui donne au sujet sa cohérence, tout en respectant la diversité de son développement au cours de l'histoire.

Ainsi, il serait absurde, en l'absence du concept de gauche, d'identifier celle-ci avec l'idéologie des Lumières. On va d'ailleurs insister longuement sur ce qui les distingue. Il est en revanche incontestable que la gauche de la IIIe République a opéré un tri sélectif dans ce patrimoine et s'en est approprié une partie, de sorte qu'il est absurde de dire que les Lumières sont de gauche, mais qu'il est légitime de soutenir que la gauche est le parti des Lumières. Dans la formation des idéologies politiques, mais aussi philosophiques, religieuses ou artistiques, le choix des ancêtres est un moment capital, et la captation de l'héritage une figure imposée. Renan l'a fort bien montré à propos de la nation : « La nation, comme l'individu, est l'aboutissement d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements. Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime ; les ancêtres nous ont fait ce que nous sommes[12]. »

Trois définitions

La gauche, donc : faut-il partir d'une définition a priori, ou au contraire, attendre la fin du parcours pour la proposer ? Les deux, bien entendu. Comment en effet aborder un sujet en feignant de l'ignorer complètement ? Il faut bien au chercheur une idée préconçue, une sorte de morale provisoire. Inversement, comment l'auteur, s'il est historien, peut-il éviter de se laisser démentir par son

enquête ? Partons donc de trois définitions, quitte à les voir évoluer en cours de route.

1-La gauche est née de la rencontre de deux grandes idées, l'idée de progrès, l'idée de justice. La première est un produit de la raison judéo-chrétienne, qui s'est incarnée dans l'esprit scientifique, auquel les Lumières du XVIIIe siècle et surtout l'*Encyclopédie* ont donné un nouvel élan, grâce à son prolongement pratique : la technique. La seconde idée est le fruit d'un sentiment que l'on peut dire éternel, dont le mouvement ouvrier naissant, victime d'une société profondément inégalitaire, a fait au XIXe siècle une exigence fondamentale : le sentiment de justice.

Ôtez l'une ou l'autre de ces deux idées, et il ne reste rien de ce que l'on appelle la gauche. Sans le progrès, elle n'est plus qu'une entreprise de bienfaisance, incapable de s'attaquer aux causes de l'injustice. Sans la justice, elle se réduit à un lobby technocratique, qui fait une confiance aveugle à l'évolution naturelle de la société moderne.

Il fallait que la science s'incarnât dans la technique, et le désir de justice dans le mouvement ouvrier pour que la rencontre eût lieu. Le théâtre de cette rencontre, c'est le XIXe siècle. Le moment où elle se prépare, plus que la Révolution elle-même, c'est le moment prérévolutionnaire, jalonné de trois livres essentiels, l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772) ; *Du contrat social* de Rousseau (1762) et l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet (1794).

Que dit Condorcet, dans ce livre-testament, qui exprime au plus profond la pensée politique de la gauche jusqu'à une période récente ? D'abord qu'il existe une philosophie de l'Histoire, que celle-ci progresse grâce à des étapes successives, au nombre de dix selon lui. Ce progrès est avant tout celui de l'esprit humain à travers ses diverses manifestations, de la religion et de la politique jusqu'à la science et à la technique. Ensuite, que ce progrès scientifique, mis en œuvre par la technique, va transformer les conditions sociales d'existence des hommes. Enfin que ce progrès social engendrera à son tour un progrès moral de l'humanité.

Formidable optimisme que celui de Condorcet, alors que la Révolution qu'il a voulue et qu'il a servie s'apprête à le dévorer ! Cet engendrement successif du progrès technique par le progrès scientifique, puis du progrès social par le progrès technique, enfin du progrès moral par le progrès social, c'est très exactement la philosophie de l'Histoire des pères fondateurs de la République, un peu moins d'un siècle plus tard.

Mais bien peu parmi les penseurs sociaux du XIXe siècle croient que le passage d'une phase à l'autre dans le cheminement du progrès pourra se faire

naturellement et sans heurts. Saint-Simon sans doute, à cause d'une foi dans le progrès technique qui déplace les montagnes des contradictions sociales. Mais Marx, qui est à d'autres égards disciple de Condorcet, pense que pour mettre les acquis du progrès technique au service du plus grand nombre, il faudra recourir à la force : celle de ceux qui réclament la justice, c'est-à-dire les prolétaires. C'est en ce sens qu'Auguste Comte avait pu dire que le prolétaire est un philosophe spontané et que le philosophe est un prolétaire systématique. Rejoignant le thème chrétien de l'éminente dignité des pauvres, Marx pense que c'est parce qu'il est dénué de tout que le prolétariat sera l'agent de cette grande arche d'alliance des temps modernes : celle du progrès et de la justice.

C'est pourquoi notre histoire de la gauche commence au XVIIIe siècle, s'épanouit au XIXe et se prolonge au XXe. Non sans mal : c'est que, sous le coup de la barbarie totalitaire ainsi que des désillusions de la technique, la foi dans le progrès, qui est le fil directeur de cette histoire, tend à décliner, voire à disparaître à mesure que l'on se rapproche de notre époque.

2-Mais nous n'avons considéré ici que l'aspect socio-scientifique de la question. Cette montée de la philosophie du progrès va de pair avec l'individualisme, celui qui s'affirme avec la Révolution française. La philosophie du progrès s'associe à l'épanouissement politique et moral de l'individu, alors que la doctrine absolutiste de l'Ancien Régime donne la priorité aux valeurs communautaires, celles qui reposent dans la famille, la corporation, la province et l'État lui-même. La « révolution des droits de l'homme » (Marcel Gauchet) est essentiellement une révolution des individus. Ce sont eux et eux seuls qui sont porteurs de droits et qui, à ce titre, constituent la cellule de base de la société. Certes, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 ne prononce pas le mot individu. Mais « l'homme » dont il est question n'y est jamais situé dans un rapport parental, ou dans un contexte social particulier. Ce qui est visé, c'est la partie commune, le substrat identique à tous les êtres humains. Pour que les droits soient égaux et universels, il ne faut pas qu'ils s'appliquent à des humains désignés comme frères et fils, encore moins comme hommes et femmes, bourgeois et paysans, nobles et roturiers, riches et nécessiteux : il n'y a pas d'identité possible entre toutes ces catégories. La Déclaration postule qu'il existe un invariant commun, et que c'est dans cet invariant que réside la condition humaine, dont chacun a sa part et que tous ont en entier. C'est sur ce postulat philosophique qu'est fondée l'égalité car il n'est d'égalité politique envisageable qu'entre des semblables, au sens anthropologique du terme. C'est ce qu'a fortement souligné l'anthropologue Louis Dumont : historiquement, la gauche a eu partie liée à l'individualisme, tandis que la droite est imbue de

valeurs sociétales, voire « holistes »[13]. La gauche est le camp qui, dès le XVIIIe siècle, a revendiqué ce patrimoine.

3-En outre, cet individualisme a partie liée à la démocratie, considérée comme doctrine de la souveraineté du peuple. C'est l'objet même de la Révolution française que l'affirmation de cette souveraineté qui sera longtemps contestée par les partisans du principe monarchique. Lorsque les États généraux se proclament Assemblée nationale, puis Assemblée constituante, ils affirment de façon éclatante un principe nouveau et même, par excellence, le principe des temps nouveaux. Il serait anachronique d'affirmer que le principe de la souveraineté populaire a été imposé par la gauche ; mais c'est en référence à ce principe que la gauche prend corps ; et c'est en s'en réclamant qu'elle s'affirme tout au long du XIXe siècle.

Parti du progrès, parti de l'individu, parti du peuple : ces trois façons d'envisager la gauche ne sont évidemment pas exclusives les unes des autres ; selon les moments, elles n'ont pas la même vertu discriminante par rapport à la droite. Ainsi, quand la droite s'est résignée prudemment et progressivement à la doctrine de la souveraineté populaire, la gauche n'a pu continuer à en revendiquer le monopole. Il y a même davantage. Quand, vers le milieu du XIXe siècle, sous la pression montante de la classe ouvrière, la gauche s'est faite sociale et même socialiste, la droite, sans renoncer à ses valeurs communautaires, en a profité pour épouser la cause de l'individu. Ce chassé-croisé est essentiel à l'intelligence de notre sujet, et fait du milieu du XIXe siècle un grand tournant, une « période axiale », pour parler comme Karl Jaspers et Marcel Gauchet. Cette translation des valeurs d'un camp à l'autre, qui fait parfois penser à la communion des saints dans la théologie catholique, fait toute la difficulté du sujet, mais aussi tout son intérêt comme contribution à l'histoire de l'imaginaire dans la France contemporaine.

Questions de méthode

Un mot enfin sur la méthode. Cette histoire des gauches commence au XVIIIe siècle, parce que c'est alors que les grands concepts que l'on vient d'évoquer, c'est-à-dire le progrès, l'individualisme, la démocratie commencent à prendre sens.

J'y insiste : si les Lumières ne sont pas la gauche – il s'en faut de beaucoup –, la gauche, tout au long de son histoire postérieure, se réclamera des Lumières.

Je n'ai pas cru pouvoir renoncer à une démarche chronologique, parce que la gauche, telle que nous l'appréhendons aujourd'hui, est le résultat d'une sédimentation continue. Et aussi parce que sa forme et son contenu sont à chaque

époque tributaires de sa confrontation avec la droite. Dans cette confrontation souvent violente et même inexpiable, ce ne sont pas les problèmes qui créent le conflit, c'est le plus souvent le conflit qui une fois installé sécrète les problèmes. La culture politique française est d'essence agonistique ; le feu de la controverse est sans cesse à la recherche de nouveaux aliments, *quaerens quem devoret*. Ce primat de la guerre sur la définition des buts de guerre n'a d'ailleurs rien d'une anomalie. On sait que c'est au cours de la Première Guerre mondiale, et non avant, que chacun des deux camps s'est avisé de définir ses objectifs.

Si donc la chronologie s'imposait dans une première partie, ce n'est pas pour autant que l'on a affaire ici à un récit continu. Certaines périodes ont été délibérément traitées par prétérition, tels le premier et le second Empire, ou encore les deux guerres mondiales du XXe siècle. J'ai choisi de mettre l'accent sur les moments forts de cette histoire, correspondant à ce que Soljenitsyne appelle des « nœuds ». C'est ainsi que j'ai distingué le XVIIIe siècle ou le moment philosophique ; 1789 ou le moment révolutionnaire ; la monarchie censitaire ou le moment libéral ; la deuxième moitié du XIXe siècle ou le moment républicain ; l'avant-1914 ou le moment radical ; l'entre-deux-guerres ou le grand schisme. L'après-1945 fait l'objet in fine d'un traitement à part, parce qu'à partir de ce moment-là, l'identité de la gauche se fait moins nette, pour conduire aux incertitudes et aux interrogations actuelles.

Mais avant d'en arriver là, on a voulu, dans la deuxième partie de l'ouvrage, réunir de façon synthétique les acquis de cette longue traversée de l'époque contemporaine pour aboutir à une typologie.

Les quatre familles que nous avons distinguées, la gauche libérale, la gauche jacobine, la gauche collectiviste, la gauche libertaire, sans être immuables, ne se confondent pas avec des partis politiques. Plusieurs d'entre elles – on pense ici au libéralisme et au libertarisme – ne relèvent qu'en partie de l'ordre proprement politique. Leur influence ne se mesure pas exclusivement en nombre de suffrages, encore moins d'élus. Elles se sont affirmées à des moments différents de la période envisagée. Mais elles structurent notre univers mental ; elles trouvent des harmoniques à l'intérieur du paysage de la droite elle-même : ce n'est pas une des moins marquantes des particularités de la vie politique que ces correspondances d'un camp à l'autre.

Notre traversée se termine par des interrogations et des incertitudes. Comment pourrait-il en être autrement, si l'on veut bien admettre que la problématique politique issue de la Révolution, qui a durablement sous-tendu le conflit gauche-droite tout au long du XIXe siècle au XXe siècle, jusqu'au retour de De Gaulle au pouvoir (1958), est aujourd'hui épuisée ? C'est un fait : les Français ne se combattent plus à propos de la forme du gouvernement, ni de la place de l'Église

catholique, ni même du régime social. Derechef, le feu de la controverse a cherché un nouveau combustible. Il l'a trouvé à propos des mœurs, de l'environnement, de l'intervention humanitaire. Le cycle révolutionnaire s'achève ; un nouveau cycle commence où la confrontation entre les hommes se complique d'une confrontation entre les hommes et la nature.

Un dernier mot : il a trait à la position de l'auteur par rapport à son sujet. Par ma famille, par ma formation, par mes tendances naturelles j'ai toujours appartenu à cette gauche que comme historien, comme journaliste, comme citoyen, j'analyse depuis que je me suis ouvert au monde politique. Je crois pourtant pouvoir dire que je me suis toujours gardé de transformer mes préférences en préjugés. C'est bien le moins que l'on puisse attendre de qui a toujours privilégié l'observation sur l'action. Un homme d'action finit toujours par penser ce qu'il est de son intérêt de penser. Un observateur met son point d'honneur à conserver l'écart, fût-il douloureux, entre le réel et le souhaitable. C'est au lecteur de dire si mon comportement d'historien se montre ici effectivement à la hauteur de mes exigences.

Ce livre ne constitue donc pas une histoire continue de la gauche du milieu du XVIIIe siècle à nos jours. Un tel travail eût dépassé mes forces. Sauf exception, j'ai été plus attentif à la conséquence des événements qu'à leur description détaillée, bien que je n'aie jamais méprisé l'histoire dite événementielle.

Fidèle à mes habitudes de pensée, je n'ai jamais hésité à anticiper sur la suite des événements chaque fois qu'un rapprochement avec la période que j'étudiais me paraissait utile : j'ai toujours trouvé faussement objective la fiction qui incite l'historien à s'attarder sur l'état de la France en 1788 en feignant d'ignorer ce qui allait se passer l'année suivante.

REMERCIEMENTS

C'est un plaisir pour moi de remercier ceux qui m'ont permis de mener à bien cet ouvrage.

Après Pierre Nora qui le premier en a accueilli l'idée, c'est Teresa Cremisi qui a accepté de l'héberger aux éditions Flammarion. Son amitié, sa disponibilité, sa ténacité ont été pour moi le plus indispensable des encouragements. Alice d'Andigné a été une relectrice et une éditrice infiniment précieuse, irremplaçable. Marie-Claude Deville a assumé avec perspicacité la lourde tâche de la dactylographie ; Anavril Wollman et Emma Saudin ont pris une part importante de ce travail minutieux.

Mon ami Christophe Prochasson n'a cessé de m'aider de ses conseils ; et sa relecture du manuscrit m'a permis de corriger quelques-uns de ses défauts. Grégoire Franconie, qui signe avec moi l'anthologie de textes sur la gauche qui accompagne cette étude, m'a donné des avis très utiles.

Enfin je veux associer à ces remerciements mes anciens étudiants de l'École des hautes études en sciences sociales, qui, souvent, ont essuyé les plâtres et ont été mes premiers interlocuteurs.

Première partie

Les gauches dans l'histoire contemporaine

I

Le moment philosophique : le XVIIIe siècle

1. L'héritage intellectuel

Contrairement à une idée reçue, le XVIIIe siècle n'est pas le siècle du progrès. Il est trop attaché à la perfection de la nature et à son éternelle sagesse pour l'imaginer sujette à une constante amélioration. Certes, à l'image de tous les mots clés dans lesquels une époque se reconnaît – par exemple « progrès » pour le XIXe siècle, « peuple » et « démocratie » pour le XXe –, celui de nature est suffisamment ambigu pour se prêter aux emplois les plus divers et souffrir tous les abus de sens possibles. On n'entreprendra pas ici de faire, même succinctement, l'histoire de ce mot au XVIIIe siècle. Qu'il nous suffise de renvoyer ici au grand livre de Jean Ehrard[1]. On en retiendra seulement pour le sujet qui nous occupe que le mot nature a alors, entre autres, un sens polémique : c'est une machine de guerre contre la religion ; tout ce qui est attribué à la nature a été d'abord enlevé au surnaturel. L'étude de la nature, la voix de la nature : toutes ces expressions relèvent d'un mot d'ordre scientifique, voire scientiste ; d'une méthode horizontaliste qui s'oppose directement au verticalisme religieux dans l'étude de l'homme et des phénomènes. Les lois de la nature sont mises en avant pour récuser la loi divine. D'où la forte liaison que la nature du XVIIIe siècle entretient avec la raison. Qui dit nature dit déterminisme. La célèbre définition de Montesquieu, au début de *L'Esprit des lois* : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses », signifie assez qu'à l'âge des Lumières on dit volontiers nature là où, à la fin du XIXe siècle, on parlera de science expérimentale.

Il n'importe : soulignons ici qu'au XVIIIe siècle la nature est une idée subversive ou, si l'on nous permet cet anachronisme, une idée de gauche. Et cela, dans le domaine des sciences physiques, dans celui des sciences de l'homme, comme dans celui des mœurs : « Elle est partout, elle envahit tout, morale, médecine, religion, science, art et politique[2]. »

Quand un mot est affecté d'une pareille polysémie, il finit par désigner, non plus un objet précis, mais l'esprit d'une époque. De fait même, il en souligne aussi les points aveugles. Comme le dit encore Jean Ehrard, « idée-force du siècle, la nature est aussi une idée frein ». C'est pourquoi le progrès, conséquence même de ce mouvement de l'esprit qui se déplace sous la bannière de la nature – en cela le XIXe siècle ne fera que prolonger la leçon du XVIIIe –, ce progrès est comme occulté jusqu'à l'extrême fin du siècle, c'est-à-dire jusqu'à l'apparition des écrits de Turgot et de Condorcet. À une exception près : Rousseau, qui comme à l'ordinaire, véhicule dans son œuvre les germes de son dépassement, ou peut-être de son accomplissement.

Rousseau n'est-il pas celui qui, plus que tout autre, a placé la nature sur son piédestal philosophique, qui, dans le deuxième Discours[3] consacré à l'inégalité, fait de la « perfectibilité » – néologisme créé par lui[4] – l'une des facultés distinctives de la nature humaine ? À la différence du reste de la création et notamment de l'animal, il est de la nature de l'homme de ne pas être immuable – on est tenté de dire de ne pas être entièrement naturelle[5], puisqu'elle est susceptible de perfectionnement. Alors Rousseau, premier philosophe du progrès en son siècle ? Non pas, car perfectibilité n'est pas synonyme de progrès ; ce dernier mot comporte une connotation morale qui n'est pas dans le premier. Le revers de la perfectibilité, qui fait de l'homme un être en perpétuelle évolution par opposition à l'animal qui atteint presque immédiatement sa perfection, c'est en effet la déchéance pour l'individu, et la décadence pour l'espèce.

> « Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive et presque illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire à force de temps de cette condition originaire dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents, que c'est elle qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue tyran de lui-même et de la nature[6]. »

Le même mouvement qui est à la source du mieux est aussi à la source du pire ; et cela aussi bien dans le domaine moral que dans le domaine physique. Il ne servirait à rien, comme on le fait parfois, par piété envers Rousseau, de tenter de réduire l'ampleur de la contradiction chez un homme qui, selon ses propres termes, a toujours préféré être un homme à paradoxes plutôt qu'un homme à préjugés. Car ces paradoxes sont le fondement de sa fécondité. La catastrophe,

au sens propre du terme, qui préside au développement scientifique et technique n'enlève rien aux bienfaits contenus par ailleurs dans ce développement. Le progrès scientifique et technique, pour employer notre vocabulaire, est source de souffrance, de malheur et de déchéance morale. À l'éternelle question : « progrès ou décadence ? », Rousseau est l'un des rares, peut-être le seul, à répondre d'un seul mouvement : « Mais les deux, bien entendu ! » Il en vient donc à proclamer intrépidement qu'en somme progrès et décadence sont une seule et même chose. C'est pourquoi sa descendance est légion.

> « Il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable[7] … »

Pas question du reste de revenir en arrière. Qu'il soit une hypothèse historique ou une simple convention philosophique, l'âge d'or, une fois révolu, ne se retrouvera pas. *Natura non facit saltus* : la nature ne fait pas de saut, pas même de saut en arrière. Comme dans la parabole biblique de l'Éden avant la chute – à laquelle il ne peut pas ne pas avoir pensé –, l'âge d'or rousseauiste, fait d'une heureuse ignorance, ne résiste pas à la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire à la connaissance tout court. Il est impossible à l'homme instruit, quand bien même il le désirerait, de redevenir ignorant et de retrouver les bienfaits de la sauvagerie originelle. Nous sommes donc condamnés à subir, bon gré mal gré, les effets tout à la fois bénéfiques et maléfiques de la civilisation ; il ne nous reste qu'à en prendre notre parti, ou mieux d'en tirer parti au maximum.

Ce pessimisme de Rousseau sur l'évolution historique est le plus radical d'un siècle plutôt porté à l'optimisme. Pourtant, il est loin d'être resté isolé. Morelly, l'auteur de la *Basiliade*, Mably dans une œuvre posthume[8], ou encore Rétif de la Bretonne, à travers un système qui voudrait faire le bonheur du genre humain[9], et surtout Montesquieu dans les *Lettres persanes* (1721)[10] avec le mythe des Troglodytes et les réserves qu'il multiplie sur les effets du progrès technique, insistent tous sur la dégradation de l'espèce humaine quand elle a abandonné la nature pour se complaire dans l'artifice.

Quant à Voltaire, on sait qu'il n'a cessé d'osciller entre l'optimisme et le pessimisme. S'il récuse la décadence, il est tout de même l'auteur d'un *Candide* où l'optimisme systématique attribué à Leibniz subit le traitement que l'on sait, et d'un *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1755) où il s'en prend au « tout est bien » de la philosophie rationaliste. En réalité, il ne cessera d'osciller, en un véritable « chaos d'idées claires[11] » (Faguet), entre le pessimisme d'un Rousseau et l'optimisme qui sera plus tard celui de Condorcet.

Turgot n'a pas de ces hésitations. Le véritable précurseur de la philosophie du progrès élaborée par Condorcet à la fin du XVIIIe siècle, c'est lui. Dès 1750, c'est-à-dire avant même le deuxième Discours de Rousseau, il esquisse une véritable philosophie de l'Histoire marquée par un perfectionnement continu. Le 11 décembre 1750, il prononce un discours sur les progrès successifs de l'esprit humain[12] : c'est déjà, à quelques mots près, le titre de Condorcet quarante-trois années plus tard. Il est remarquable que chez les deux auteurs, comme chez la plupart de leurs contemporains qui se saisissent du problème, le mot progrès ne soit jamais employé absolument ; il est presque toujours rapporté à l'esprit humain : le progrès est spirituel avant d'être matériel, et la technique, contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, ne se fraie que difficilement et tardivement son chemin.

> « L'intérêt, l'ambition, la vaine gloire changent perpétuellement la scène du monde, inondent la terre de sang ; et au milieu de leurs ravages, les mœurs s'adoucissent, l'esprit humain s'éclaire […] et la masse totale du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitations, de biens et de maux, marche toujours, quoiqu'à pas lents, à une perfection plus grande[13]. »

Les causes de ces progrès ? D'abord, selon Condorcet, auteur d'une *Vie de Turgot*[14], la « perfectibilité », terme dont il attribue, à tort, la paternité à Turgot lui-même ; ensuite, l'existence d'esprits exceptionnels, capables de faire avancer les idées de leur époque ; puis l'éducation, naturellement ; et encore les passions qui incitent les hommes à innover et à étendre leurs connaissances ; et enfin l'influence du christianisme, qui a préservé l'humanité de la barbarie. C'est sur ce dernier point que Condorcet se sépare de son ami Turgot, prieur en Sorbonne[15]. Pour le révolutionnaire au contraire, anticlérical décidé, « le mépris des sciences humaines était un des premiers caractères du christianisme[16] ».

Il faut en outre noter que Turgot est le premier, comme l'a signalé Buchez, à avoir esquissé la loi des trois états, dont Auguste Comte fera l'un des fondements de la doctrine positiviste. Dans l'*Ébauche du second discours sur l'histoire universelle*, il distingue trois périodes dans l'histoire de l'humanité. Au cours de la première, les phénomènes de la nature sont rapportés à ceux que les hommes trouvent en eux-mêmes. Cela correspond très bien à l'âge théologique. Au cours de la seconde, les hommes expliquent les phénomènes par des expressions abstraites qui jouent le rôle des divinités antiques : c'est l'âge métaphysique. Au cours de la troisième, enfin, on en vient à étudier l'action mécanique des corps les uns sur les autres : c'est l'âge positif. Il y a là une philosophie de l'histoire qui, en dépit des convictions religieuses de Turgot, repose sur l'élimination de l'explication par les dieux : elle a non seulement servi de modèle à Auguste

Comte, mais elle annonce le positivisme qui sous-tend la philosophie républicaine de la fin du XIXe siècle.

Il est temps d'en venir à l'homme qui, plus que tout autre, a inspiré avec près d'un siècle d'avance cette philosophie, c'est-à-dire Condorcet.

Un homme se lève à la fin du siècle pour contester radicalement le pessimisme un rien complaisant, un rien artificiel de Rousseau. Cet homme, c'est Condorcet, dont l'optimisme tragique est une réponse directe à celui-ci. L'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*[17], le grand livre sur le progrès du XVIIIe siècle finissant, est écrit dans des conditions matérielles qui paraissaient la négation même de ses thèses, et qui auraient pu, chez un homme d'une moindre fermeté d'âme, l'amener à y renoncer. Hostile à la condamnation à mort de Louis XVI et principal rédacteur du projet de constitution dite « constitution girondine », il est décrété d'arrestation par la Convention. C'est donc un homme traqué, caché rue Servandoni chez Mme Vernet, menacé d'une mort prochaine, qui met à profit les derniers mois de sa vie d'homme libre (juillet 1793 - mars 1794) pour écrire le livre le plus empreint d'espérance dans le futur de l'humanité que l'on ait écrit en France avant Victor Hugo. En réponse directe à Rousseau, on y lit :

> « Ce n'est pas l'accroissement des Lumières, mais leur décadence, qui a produit les vices des peuples policés… Loin de jamais corrompre les hommes, les Lumières les ont adoucis, lorsqu'elles n'ont pu les corriger ou les changer[18]. »

Et plus loin :

> « Nous montrerons comment la liberté, les arts, les Lumières ont contribué à l'adoucissement, à l'amélioration des mœurs ; nous ferons voir que ces vices des Grecs, si souvent attribués aux progrès mêmes de leur civilisation, étaient ceux des siècles plus grossiers, et que les lumières, la culture des arts les ont tempérés, quand elles n'ont pu les détruire ; nous prouverons que ces éloquentes déclamations contre les sciences et les arts sont fondées sur une fausse application de l'histoire ; et qu'au contraire, les progrès de la vertu ont toujours accompagné ceux des Lumières[19] … »

Qu'on nous permette d'anticiper un instant sur la suite de notre propos. La position de Condorcet, celle de l'optimisme progressiste, est celle qui va triompher tout au long du XIXe siècle, à travers philosophes et écrivains, de Saint-Simon et Auguste Comte jusqu'à Victor Hugo, tandis que celle de Rousseau, que l'on aurait pu croire définitivement démentie par le mouvement des idées et des faits, a retrouvé à la fin du XXe siècle et au début du XXIe, à travers l'écologie et une partie substantielle de la gauche, convaincue des « dégâts du progrès », une nouvelle vitalité…

Nous n'en sommes pas encore là. À la fin du XVIIIe siècle, sous l'influence de Turgot et de Condorcet, bientôt relayés par la Révolution française, l'idée de progrès est à l'aube de son triomphe ; elle s'apprête à devenir le cœur de la nouvelle religion civique que prêchera la République et la poutre maîtresse de l'édifice philosophique de la gauche.

En quoi consiste cette croyance ? D'abord dans l'idée que l'histoire, en dépit d'inévitables périodes de stagnation, voire de recul momentané, poursuit une marche en avant continue, qui mènera le genre humain vers l'unité, grâce à la destruction des inégalités entre les nations et entre les individus d'une même nation ; d'autre part que l'homme lui-même va vers le perfectionnement de ses facultés physiques, intellectuelles et morales. Autrement dit, que la chaîne du progrès est ininterrompue, qui part des améliorations « dans les sciences » et « dans les arts » (c'est-à-dire dans les techniques) ; que le progrès technique améliore la condition matérielle des hommes et que cette amélioration matérielle engendrera à son tour le progrès moral de l'humanité. C'est en ce sens que le tableau général du progrès esquissé par Condorcet est bien d'abord celui du progrès de l'esprit. Il y a là l'esquisse de ce que le marxisme nommera matérialisme historique ; doctrine qui n'a de matérialiste que le nom puisqu'au départ, chez Marx aussi bien que chez Condorcet, c'est le développement des facultés mentales et leurs applications scientifiques qui sont à l'origine du processus. Le prétendu « matérialisme historique » est en dernière analyse une espèce de spiritualisme technologique rendu possible par l'activité cognitive de l'esprit humain.

Autre point de convergence entre les deux philosophes : la foi en un déterminisme appliqué aux phénomènes sociaux ; une fois la réaction déclenchée, elle ne manquera pas de développer ses conséquences en chaîne. Troisième similitude enfin, que l'on retrouvera aussi chez Saint-Simon et Auguste Comte : le progrès aboutira à l'unification – ou à la réunification – de l'humanité par destruction progressive des inégalités entre les riches et les pauvres, les savants et les ignorants, les hommes et les femmes, *etc.* Sous la houlette du progrès, l'humanité est en marche vers son unité fondamentale. En revanche, Marx est beaucoup plus évasif sur le dernier maillon de la chaîne du progrès, tel que Condorcet l'a décrit dans l'*Esquisse,* à savoir le passage du progrès technique, puis social au progrès moral de l'humanité. Certes, dans ses rares textes prophétiques, voire eschatologiques, Marx nous laisse entrevoir le tableau d'une humanité enfin réconciliée avec elle-même, libérée des contraintes de la production et du salariat au profit de l'activité libre et créatrice des individus. Mais ces aperçus ne font pas vraiment partie intégrante de sa philosophie de l'Histoire, qui ne s'aventure guère au-delà – c'est déjà beaucoup –

de l'abolition de la lutte des classes. Chez Condorcet au contraire, le perfectionnement moral de l'individu est un objectif capital, qu'on ne saurait laisser dans l'ombre. Il est l'objet final de tout le processus de l'homme au travail. C'est pourquoi Alain Pons, dans le texte cité plus haut, n'a pas tort de voir dans le progrès selon Condorcet comme une revanche tardive de l'hérésie pélagienne sur l'augustinisme. L'homme est un être libre qui, à travers ses œuvres, a les moyens de forger son destin. Certes, il y a dans l'idée de progrès, on l'a souvent souligné, une version laïcisée de la Providence ; mais une Providence qui ne saurait être une prédestination, et qui laisse l'initiative à l'action de l'humanité sur elle-même.

Dans l'économie grandiose du tableau des progrès de l'humanité de Condorcet, le mal a très peu de place. Il n'a pas d'existence intrinsèque. Il n'est que la version morale de l'ignorance. Nul n'est méchant volontairement. C'est grâce à la lutte contre l'ignorance que le progrès pourra parvenir à bon port.

Il y a un rapport étroit entre l'idée de Condorcet sur le progrès et celle qui a trait à l'éducation ; entre l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* et son « Rapport » à la Législative (1792) sur l'instruction publique. Dire que l'homme est susceptible de progrès et dire qu'il est un animal éducable sont deux expressions presque synonymes ; elles concernent aussi bien l'individu que le « genre humain », selon l'expression de Lessing[20]. Cela est si vrai que Rousseau, l'inventeur du terme de perfectibilité, est aussi l'auteur du grand traité d'éducation du siècle, l'*Émile*. Mais alors que celui-ci voit dans cette grandiose caractéristique de l'homme l'origine de ses malheurs – tout progrès physique est en définitive une décadence morale –, Condorcet au contraire regarde cette aptitude comme la source de tout perfectionnement matériel et moral de l'humanité et la condition même de son bonheur. Quel est le but de l'instruction ? D'« offrir – ainsi débute son rapport de 1792 – à tous les individus de l'espèce humaine les moyens de pourvoir à leurs besoins, d'assurer leur bien-être, de connaître et d'exercer leurs droits, d'entendre et de remplir leurs devoirs ». Tout est dit d'emblée : l'éducation s'adresse à l'ensemble du genre humain et non à la seule nation française. Par l'éducation, l'homme trouvera les moyens de son bien-être matériel, de son émancipation politique et de son instruction civique. L'ensemble de ce texte, d'une grande ambition et d'une non moins grande élévation, peut être considéré comme le parfait manifeste de ce que l'on pourrait nommer une démocratie pédagogique, ou pédocratie, telle que la IIIe République commençante l'a rêvée. Il jette un pont par-dessus le XIXe siècle, entre les idéaux intellectuels de l'ère des Lumières et les ambitions politiques des républicains rationalistes :

« Vous devez à la nation française une instruction au niveau de l'esprit du XVIIIe siècle, de cette philosophie qui, en éclairant la génération contemporaine, présage, prépare et devance déjà la raison supérieure à laquelle les progrès nécessaires du genre humain appellent les générations futures[21]. »

Nous sommes ici au point nodal de ce que l'on peut appeler la gauche *sub specie aeternitatis* : il s'agit de mettre la science au service de la justice, et cela grâce à une diffusion toujours plus poussée de l'éducation. Que l'on examine l'idéal des hommes de progrès tout au long du XIXe siècle, d'Auguste Comte à Jules Ferry en passant par Victor Hugo et Renan, on y retrouvera sous des modalités diverses cet idéal. Jusqu'à Turgot et Condorcet, les hommes des Lumières n'avaient porté que l'idée de raison et de science ; à l'inverse, après Condorcet, les hommes de la Révolution française ont exalté l'idée d'égalité au mépris des moyens « scientifiques » d'y parvenir. Condorcet, seul ou presque seul, parvient à concevoir la synthèse des deux idéaux, par le truchement de l'éducation : « diriger l'enseignement de manière que la perfection des arts augmente les jouissances de la généralité des citoyens[22] ». En ce sens, il doit être considéré, avant même les grandes barbes rationalistes de la IIIe, comme le père fondateur de la République, d'une République dont l'idéal s'identifie avec ce qu'aujourd'hui nous nommons communément la gauche.

C'est pourquoi on a délibérément rattaché à l'héritage des Lumières ce qui devait normalement appartenir à l'héritage de la Révolution. Les innombrables projets issus de l'ère révolutionnaire proprement dite appartiennent à une autre nature et procèdent d'une autre inspiration ; c'est pourquoi ils seront étudiés en leur temps. Celui de Condorcet les domine et s'en distingue. Alors que presque tous les autres sont tentés par une idée exigeante, pour ne pas dire tyrannique, de l'égalité, le sien est traversé par un grand souffle libéral et presque libertaire. Il fallait beaucoup de courage et d'indépendance d'esprit, à un moment où la Révolution commençait à laisser voir les facettes les plus autoritaires de son génie, pour proclamer en matière d'éducation le primat de la société civile sur l'État et même sur la nouvelle reine du monde : l'opinion publique.

Contre les tendances à l'ingérence de cet État, Condorcet affirme, au nom de l'idéal de vérité qui doit imprégner l'enseignement, la nécessité de son indépendance à l'égard de la puissance publique ; c'est seulement ainsi qu'il échappera à la corruption, et que sous l'influence des citoyens les plus éclairés il sera « le moins ennemi du progrès des Lumières ». C'est pourquoi l'auteur du projet se prononce en faveur de la liberté totale de l'enseignement, à l'abri de tout monopole. Point de ministre de l'Éducation nationale, mais un directoire de trois personnes choisies parmi « la société nationale des sciences et des arts », sorte de super-académie qu'il propose de placer à la tête du système français de

recherche et d'enseignement. Pour les mêmes raisons, Condorcet n'est pas favorable à l'obligation scolaire, considérant que la gratuité, qu'il estime indispensable, suffira à assurer son universalité. Les révolutionnaires, eux, affirmeront la nécessité de l'obligation, et seront en cela suivis par la IIIe République.

En revanche, Condorcet les devance largement en hardiesse sur deux points essentiels, qui font de lui notre contemporain, beaucoup plus que les purs jacobins : le principe de l'éducation permanente tout au long de l'existence, et plus encore l'égalité entre les femmes et les hommes, là où les plus émancipateurs de nos révolutionnaires continuent d'estimer que la place de la femme est au foyer. De ce point de vue, Condorcet apparaît comme un pur révolutionnaire, de la race de ceux dont le radicalisme ne se mesure pas au degré de violence introduit dans la vie politique, mais au non-conformisme, c'est-à-dire au refus de se plier aux conventions régnantes, au-delà des clivages politiques ordinaires. Voyez encore comment il s'oppose aux privilèges exorbitants accordés au latin, quel que soit l'usage qui peut en être fait, comme s'il s'agissait d'une discipline générale au même titre que les mathématiques ou la langue maternelle[23]. Ajoutons à ces nouveautés pédagogiques un parti pris remarquable, fait de fidélité épistémologique à la démarche propre de la science, dans l'apprentissage de la science elle-même. Il faut, dit Condorcet, « distribuer les sciences d'après les méthodes qu'elles emploient[24] ».

Pour tous ceux qui après lui feront de la démocratie la science de la liberté, le rapport de Condorcet, dernière floraison d'un siècle qui a vu dans l'éducation la condition de tout progrès de l'humanité, est bien plus qu'un plan de réforme de l'enseignement, comme il s'en est fait des centaines depuis cette date. Il incarne le projet intellectuel de la gauche. Ou plus exactement, d'une certaine gauche : celle qui se définit, non par l'inculcation d'un certain corps de doctrine à contenu politique républicain, voire révolutionnaire, mais par la confiance faite au développement organique de l'esprit humain appliqué à la généralité des citoyens. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait été critiqué sous la Convention montagnarde, taxé de « modérantisme » – nous avons vu qu'il n'en est rien – et plus justement soupçonné de viser à garantir la liberté du sujet citoyen et de la vie intellectuelle contre tous les empiétements de l'État. Un siècle plus tard, le même débat réapparaîtra, à propos de la laïcité et de l'enseignement, entre partisans de la liberté et partisans du monopole. Plus largement, ce sont là deux visions de la gauche qui s'opposent : celle qui s'efforce de ranger la liberté au service de sa cause ; celle qui se met au service de la liberté elle-même, quels que soient les sacrifices partisans qu'implique une telle attitude.

« L'homme descend plus sûrement du singe que l'intellectuel engagé du philosophe des Lumières », écrit Jean-Marie Goulemot dans un livre incisif, qui reflète une vie entière passée dans la fréquentation du XVIIIe siècle[25]. Et pour qu'aucun doute ne subsiste sur la portée de cet aphorisme, l'auteur le complète par cet autre : « Le bonapartisme, sous ses formes diverses, est peut-être la seule authentique incarnation des Lumières politiques[26]. » Voilà qui est dit. Certes, la tournure abrupte de ces propositions reflète en partie – l'auteur ne s'en cache pas – l'agacement du « dix-huitiémiste » devant l'accommodation à toutes les sauces de la « philosophie des Lumières ». Ce que Jean-Marie Goulemot critique avec raison, c'est la vulgate qui a cours aujourd'hui encore, et qui se traduit par une série d'équivalences successives : philosophie des Lumières = Révolution = droits de l'homme = intellectuel de gauche. Certes, il subsiste bien, même aux yeux du spécialiste, un air de parenté entre ces diverses entités. Pour s'en convaincre, il suffirait d'imaginer un instant des équations de sens inverse : philosophie des Lumières = Ancien Régime =principe d'autorité = intellectuel de droite… La cause est entendue. La solidarité existe, dès lors qu'elle est revendiquée comme telle. Solidarité rétrospective, comme nous allons le voir, mais solidarité tout de même.

En attendant, l'identification de la philosophie des Lumières à celle de la gauche repose sur une série d'approximations et d'anachronismes. D'abord parce que, à propos des problèmes politiques comme de tant d'autres, les Lumières sont loin d'être concordantes. Entre Rousseau et les Encyclopédistes, pour ne prendre que cet exemple, les différences vont souvent jusqu'à l'opposition. Si l'on peut faire légitimement de l'auteur du *Contrat social* l'ancêtre de l'idée moderne de démocratie, les Encyclopédistes, eux, continuent d'en tenir, avec des nuances, pour le système autocratique. Seul Montesquieu échappe à cette tendance. Il est le père du libéralisme comme Rousseau est celui de la démocratie, mais, de façon significative, lorsque l'on évoque les « philosophes » du XVIIIe, c'est rarement à lui que l'on pense d'abord, mais plutôt à Voltaire, à Diderot, à d'Holbach ou Helvétius. Or ceux-là ne sont nullement des démocrates, en dépit de leur légende rose, mais des partisans du despotisme éclairé ou, comme on l'a dit parfois, de l'« absolutisme éclairé ». À la différence des modernes, qui feignent de croire que les institutions sont presque tout et les hommes qui les servent presque rien, ils pensent que le « bon gouvernement » dépend essentiellement d'un bon monarque.

— Que faut-il donc pour que le monarque soit bon ?

— Qu'il soit bien conseillé !

Et qui saura mieux le conseiller que les philosophes eux-mêmes ? Nous restons dans la problématique platonicienne du roi et du philosophe. D'où les

efforts qui sont faits par ces philosophes du XVIIIe siècle pour devenir les conseillers du Prince. Curieusement, on y parvient plus facilement à l'étranger que chez soi. Il est plus facile de décerner au souverain d'un pays que l'on ne connaît pas des brevets d'excellence qu'au sien propre, dont il est malaisé d'ignorer les faiblesses et les mensonges. C'est ainsi que Voltaire accepte de traiter Frédéric II en égal dans l'ordre littéraire, dans l'espoir que ce dernier lui reconnaîtra quelque compétence dans l'ordre politique. Ainsi fait Diderot avec Catherine II. Voltaire ne craint pas de justifier par avance le partage de la Pologne entre Russie, Autriche et Prusse, et de dénoncer la révolte des Polonais : « L'impératrice de Russie non seulement établit la tolérance universelle dans ses vastes États, mais elle envoie une armée en Pologne, la première de cette espèce depuis que la terre existe, une armée de paix qui ne sert qu'à protéger les droits des citoyens et à faire trembler les persécuteurs[27]. » Sur ce point au moins, la filiation des intellectuels de notre siècle et des hommes politiques en voyage, de Romain Rolland à Bernard Shaw en passant par Édouard Herriot, avec les « philosophes » du XVIIIe, cette filiation-là n'est pas usurpée[28]. Ce Voltaire dénonçant les Polonais et vantant « l'armée de paix » de Catherine fait irrésistiblement penser à Georges Marchais félicitant les Soviétiques d'avoir envahi l'Afghanistan pour l'arracher au fanatisme (1980). Quant aux convictions démocratiques de Rousseau, si éclatantes dans *Du Contrat social*, elles font place à une vision aristocratique et patriarcale de la société dès qu'il s'agit de politique concrète, comme pour la Pologne – encore elle ! – et la Corse – déjà elle !

Ce n'est donc pas pour rien que l'on a ici naturellement évoqué Platon. Lorsqu'un intellectuel songe à la mise en application de ses idées, dépourvu de moyens qu'il est, il songe alors à un commanditaire. Deux images, et deux seules, se présentent alors à l'esprit : le Prince ou le Mécène. Il faudra attendre l'avènement de la démocratie pour que le pouvoir du peuple apparaisse comme le troisième levier. C'est alors seulement que l'intellectuel, jusqu'ici compagnon des Puissants, se transforme en courtisan du Nombre. Au XIXe siècle encore, on verra des « socialistes » comme Saint-Simon ou Fourier fonder leurs espoirs sur quelque prince éclairé ou quelque riche capitaliste, susceptibles de se laisser séduire par leurs idées. Il faudra attendre Marx pour voir soutenir que l'on n'est jamais convaincu que par les idées qui servent son intérêt, celles qui ont un statut social correspondant au sien. Jusqu'alors, le réformateur social reste le désastreux idéaliste qu'il a dénoncé ; c'est-à-dire celui qui, par paresse, imagine que l'on peut s'appuyer sur le pouvoir pour détruire le pouvoir. C'est pourquoi, comme le dit Jean-Marie Goulemot, « il existe une rencontre presque inévitable entre les philosophes et le pouvoir absolu[29] ».

Malgré les apparences, le XVIIIe siècle est beaucoup plus matérialiste que le nôtre ; il ne croit guère, en dépit de tant de discours, à l'influence politique des idées. Un faiseur d'utopies qui remet en cause les fondements mêmes de la société n'est pas nécessairement un révolutionnaire. À l'époque, on peut être « socialiste » et fermier général, défendre le peuple et vilipender la canaille, critiquer durement l'ordre établi sans songer un instant à le changer. Un esprit malicieux dirait peut-être que rien à cet égard n'a bougé, et que le XVIIIe siècle est justement resté le modèle français par excellence, celui où la critique de l'ordre établi est le fait des privilégiés, peu désireux de le voir vraiment évoluer. Il y aurait quelque vérité dans ces sarcasmes ; une vérité relevant de la psychologie des élites. Cependant, l'Histoire nous a appris depuis que les idées, à défaut de changer le monde en profondeur, peuvent exercer quelque influence sur son évolution naturelle ; et assez rarement, il faut en convenir, dans le bon sens. Il existe, dans le domaine monétaire, une loi de Gresham, selon laquelle la mauvaise monnaie chasse la bonne et demeure la seule en circulation. Il y a hélas aussi une loi de Gresham au chapitre des idées, qui veut que les mauvaises chassent les bonnes. Toute l'histoire du socialisme du XXe siècle pourrait être relue comme une illustration de ce principe.

Il faut en outre se résigner à ne pas voir dans les philosophes des Lumières, à défaut de démocrates ou de révolutionnaires, des militants des droits de l'homme. Ici, c'est Voltaire, à cause des affaires Calas et Sirven, qui tient lieu d'exception et crée l'équivoque. Son mérite est grand. C'est celui d'un précurseur courageux. Mais il est le seul à coller des noms propres sur les grands principes. C'est-à-dire à descendre dans l'arène politique, fût-ce épisodiquement, et à prendre des risques en même temps que des précautions. Tous les autres observent une prudente réserve. Rousseau, si prompt à invoquer la justice et le souci des humbles, ne s'intéresse guère à leur sort réel et passe sa vie avec les grands, quand ce n'est pas à leurs crochets. Ne parlons pas des autres : ni Diderot, ni Montesquieu, ni Helvétius ne se sont « engagés ». Il faut attendre la Révolution pour voir un Condorcet faire de la politique au service de ses idées et au prix de sa vie.

Aussi bien, la notion d'engagement est-elle une idée moderne, et même récente. Certes, au XIXe siècle, un Chateaubriand, un Tocqueville, un Lamartine, un Hugo ont fait de la politique. Mais ils la considéraient comme un second métier, non comme le prolongement obligé de leur activité littéraire. C'est seulement lors de l'affaire Dreyfus que l'on verra des écrivains, des artistes, des « intellectuels » s'engager en tant que tels, et Sartre pour théoriser sur le tard cet engagement et le pratiquer encore plus tardivement. Au XVIIIe siècle, l'« engagement » est tout simplement un anachronisme.

Ajoutons qu'une partie des œuvres littéraires dont nous faisons aujourd'hui de véritables actes politiques n'a été connue que tardivement. La plupart des livres de Diderot qui, à nos yeux, font de lui l'un des esprits les plus subversifs du siècle, n'ont été publiés qu'après sa mort : c'est le cas de *Jacques le Fataliste*, du *Supplément au voyage de Bougainville*, de *La Religieuse*, du *Rêve de d'Alembert*, et plus tard encore du *Neveu de Rameau*. Songeons encore que le *Contrat social* de Rousseau, dont on est tenté de faire la grande machine de guerre du siècle contre l'absolutisme, n'eut qu'un succès limité, bien inférieur à l'*Émile*[30] ou à *La Nouvelle Héloïse*, et ne joua pas toujours envers la Révolution le rôle de modèle qu'on lui attribue volontiers[31]. Quant à l'œuvre du curé Meslier, auquel les marxistes ont, au siècle dernier, fait une place considérable, il n'a été connu de son temps qu'à travers le « digest » fort tendancieux qu'en a publié Voltaire en 1761 sous le nom de *Testament*[32].

Son livre, d'une « audace effrayante[33] », va bien au-delà de l'œuvre déiste et anticléricale à laquelle Voltaire a voulu la réduire, conformément à ses propres convictions. L'athéisme déclaré de Meslier est le point de départ d'une véritable critique sociale, et c'est en cela qu'il anticipe sur le siècle à venir, y compris sur Feuerbach. Mais une chose est certaine : comme tel, il ne joue aucun rôle dans le mouvement des idées de son temps.

Il ne serait pas difficile de multiplier les exemples de ce genre. Le XVIIIe siècle n'est pas la répétition générale des révolutions démocratiques et sociales des deux suivants. Les philosophes ne sont ni des socialistes, ni des militants des droits de l'homme, ni des républicains. Leur souci des humbles, quand il se manifeste, est empreint de condescendance. Il va rarement au-delà d'une sorte d'apologie moralisante, comme en témoignent les nombreuses « utopies » qui fleurissent alors. Le passage de l'idée à l'acte, dont Marx fera la pierre de touche du socialisme réel, leur est étranger.

Alors, faut-il en conclure que la filiation, que l'on a évoquée plus haut, des « Lumières » à la pensée progressiste de la gauche moderne est entièrement artificielle ? Assurément non. Mais à une condition qui change tout et qui modifie la lecture que nous pouvons faire de l'époque. Cette filiation existe, mais elle est rétrospective. Ce ne sont pas les pères qui ont engendré les fils, ce sont les fils qui se sont inventé des pères. Le XVIIIe siècle de gauche est une pieuse légende républicaine, le résultat d'une reconstruction historique, où chacune des composantes est effectivement présente, mais a été choisie en fonction du résultat recherché. De même que notre idée de la République française a varié à chaque époque qui l'a suivie, de même le XVIIIe siècle : celui qui a cours aujourd'hui est le résultat d'une double reconstruction. D'abord celle qu'a opérée la Révolution elle-même, qui est allée se chercher des ancêtres du côté de

Voltaire et de Rousseau. Puis le bloc XVIIIe siècle - Révolution a fait l'objet d'un « réemploi » ultérieur, notamment sous la IIIe République. Comme on disait en Union soviétique par allusion aux retouches successives apportées à l'histoire de la révolution bolchevique, on ne sait jamais de quoi hier sera fait…

Les valeurs que la IIIe République a reconnues pour siennes, dans la filiation des Lumières et de la Révolution, sont facilement identifiables : elles se nomment liberté de pensée, esprit critique, tolérance, primat de la raison, recherche du bonheur grâce au développement du progrès[34]. C'est là en effet le fond de la doctrine républicaine, telle qu'elle a été élaborée en son âge d'or, c'est-à-dire de 1871 à 1914. Pour autant, son application a laissé parfois à désirer : dans sa lutte contre l'Église au nom de la raison et du progrès, la République n'a pas toujours été un modèle de tolérance, loin de là. Dans sa phase combiste, elle a pratiqué des méthodes discriminatoires, inquisitoriales qui aujourd'hui feraient se soulever en bloc tous les militants des droits de l'homme[35].

Mais surtout, cette « philosophie de la République » (Blandine Kriegel[36]) ne saurait être considérée comme celle de toute la gauche. Pour le dire en un mot, elle est celle de Jules Ferry, et même de Jean Jaurès, elle n'est pas celle de Maurice Thorez, encore moins Jean-Paul Sartre. Longtemps hostile à la philosophie des droits de l'homme, dans laquelle elle a vu une mystification bourgeoise, l'extrême gauche n'a jamais professé la tolérance, bien au contraire. Ou alors à la manière de l'Union soviétique des années staliniennes, dotée, ne craignait-on pas de dire, de « la constitution la plus démocratique du monde ». Enfin, en dépit du célèbre hommage de Maurice Thorez à Descartes[37], les communistes n'ont jamais été, à proprement parler, des rationalistes. Dans leur propagande, comme dans leur démarche intellectuelle, ils ont presque toujours fait prévaloir les raisons du sentiment sur celles de la raison.

Il en va de même des gauchistes, tels qu'on les a vus s'exprimer en mai 1968. Un rejet affirmé du rationalisme qualifié de bourgeois, un goût prononcé pour le paradoxe surréaliste et pour la provocation, l'horreur de toute limitation du possible, considérée comme un piège (« Soyez réalistes, demandez l'impossible »), ont fait de Mai 68 le mouvement le plus délibérément « déraisonnable » et même irrationaliste des temps modernes.

Or communistes et gauchistes – autrement dit l'extrême gauche – ont toujours constitué une part notable, à l'occasion majoritaire, de la gauche française depuis la Deuxième Guerre mondiale. Leur identification aux valeurs de la philosophie des Lumières n'est guère soutenable, sinon de manière formelle et contredite dans les faits. En définitive, seule la gauche de tendance radicale et, pour partie, socialiste, peut se retrouver dans l'inspiration philosophique et politique des Lumières. Mais à bien des égards, cette gauche partage cette inclination avec la

frange libérale de la droite. De sorte que l'attachement aux Lumières ne saurait être tenu pour un critère discriminant entre la gauche et la droite.

À quoi il faut ajouter que la raison des philosophes n'est pas la même que celle des républicains de la IIIe. Le rationalisme de Rousseau, voire de Voltaire, n'est pas le positivisme de Littré ou de Ferry. Ce XVIIIe siècle a découvert en même temps des valeurs qui depuis nous sont apparues opposées : celle de la raison et celle du sentiment appliquées à la politique. La raison est individualiste et diviseuse. C'est le grief que lui font les contre-révolutionnaires, quand il s'agit d'invoquer les grandes appartenances : famille, patrie, chrétienté. C'est la raison qui ouvre la voie à l'individualisme démocratique, tandis que le sentiment a été exalté par toutes les doctrines communautaires comme le fascisme et le communisme.

Au XVIIIe siècle, cette contradiction n'apparaît pas encore. La philosophie politique de Rousseau est d'essence rationaliste : sa volonté générale annonce l'universalisme kantien ; mais elle se fonde sur un sentiment moral, qui est inné. La conscience, cet « instinct divin » (Rousseau), n'est pas différente de l'impératif catégorique du philosophe de Koenigsberg : c'est même cette volonté de concilier le sentiment et la raison qui fait de l'indissociable couple Rousseau-Kant l'ancêtre de la démocratie moderne. Mably ne pense pas autrement : son « socialisme » est tout imprégné de l'impératif moral.

De plus, les hommes du XVIIIe siècle, en héritiers de Descartes, n'ont pas manqué de faire une place considérable au rôle des passions dans la vie politique. La classification des régimes politiques par Montesquieu dépend étroitement des sentiments qui les définissent et assurent leur survie : la crainte dans le despotisme, l'honneur dans les régimes aristocratiques, la vertu et le sens du devoir dans les démocraties. On peut même dire que, jusqu'à Montesquieu, Hume et Adam Smith, la politique s'identifie presque entièrement à la gestion des passions[38]. Un « socialiste » du XVIIIe siècle comme Morelly esquisse lui aussi une réconciliation des passions et de la raison qui est dans l'esprit du temps : « Rien de plus naturel à l'homme que ses passions ; il n'est sensible que parce qu'il peut être heureux, et il n'est raisonnable que parce qu'il peut être sensible[39]. » Dans son ouvrage le plus important, *Le Code de la nature* (1755), toutes les passions sont subordonnées à l'amour, qu'il appelle aussi l'« attraction morale[40] ». En quoi Morelly apparaît comme le véritable prédécesseur de Charles Fourier. Or sous l'effet des deux grandes philosophies dominantes du XIXe siècle, libéralisme et marxisme, l'accent mis sur les passions dans l'explication des phénomènes politiques disparaît à peu près complètement. Les deux systèmes rivaux, foncièrement économistes, ne veulent considérer en l'homme que la recherche de son intérêt. Cette anthropologie à courte vue

explique en grande partie l'échec de l'économie politique moderne à rendre compte de la politique tout court ; et cela jusqu'à nos jours. Une philosophie politique digne de ce nom, et soucieuse de rendre compte des phénomènes collectifs, devra nécessairement renouer avec l'étude des passions, qui a dominé les XVIIe et XVIIIe siècles français et anglais. Or, la gauche est restée prisonnière de cet économisme à courte vue, au lieu d'embrasser hardiment les vastes ambitions de l'anthropologie classique.

2. L'héritage politique et social

C'est au XVIIIe siècle que sont apparus les intellectuels comme groupe social autonome influent, en surplomb par-dessus la société, et capable de l'influencer en profondeur. Sans aller jusqu'à composer la mélodie, c'est eux qui donnent le ton. Le premier à avoir décrit avec pénétration le phénomène, c'est Tocqueville, dans un chapitre célèbre de *L'Ancien Régime et la Révolution*.

Pour la nation la plus littéraire d'Europe, remarque-t-il, les « gens de lettres » – nous dirions aujourd'hui les intellectuels – occupent une situation singulière. Ils ne sont pas mêlés à la pratique quotidienne des affaires publiques, comme en Angleterre ; mais ils ne se tiennent pas non plus en dehors de la politique, comme en Allemagne. Ils se mêlent bel et bien des affaires de gouvernement et même de façon assidue ; mais sans gouverner, de manière purement spéculative.

D'où leur prédilection pour les théories abstraites sur les droits de l'homme, le principe de l'autorité, les rapports entre les citoyens, le fondement des lois. C'est pourquoi ils inclinent à substituer des règles simples et rationnelles aux coutumes compliquées et traditionnelles qui ont cours dans la société de leur temps – et cela d'autant plus qu'« aucune expérience ne venait tempérer les ardeurs de leur naturel » – et prétendre rebâtir ladite société « d'après un plan entièrement nouveau ». Du passé faisons table rase !

Et voici le point essentiel. Cette ignorance du concret, loin de les éloigner de l'ensemble de la population, les en rapproche, puisque cette dernière est elle aussi tenue à l'écart. Le résultat, c'est cette connivence immédiate entre le peuple et les intellectuels de l'époque. On s'en voudrait de ne pas citer cet admirable fragment sur la « politique littéraire » à la française.

> « Il n'y eut pas de contribuable lésé par l'inégale répartition des tailles qui ne s'échauffât à l'idée que tous les hommes doivent être égaux ; pas de petit propriétaire dévasté par les lapins du gentilhomme son voisin qui ne se plût à entendre dire que tous les privilèges indistinctement étaient condamnés par la raison. Chaque passion politique se déguisa ainsi en philosophie ; la vie politique fut violemment

refoulée dans la littérature, et les écrivains, prenant en main la direction de l'opinion, se trouvèrent un moment tenir la place que les chefs de parti occupent d'ordinaire dans les pays libres[41]. »

Cette situation particulière à l'intelligentsia, jointe au déclin d'influence de l'aristocratie, aboutit à une revendication générale de changement : « Je m'aperçois avec une sorte de terreur, poursuit Tocqueville, que ce qu'on réclame est l'abolition simultanée et systématique de toutes les lois et de tous les usages ayant cours dans le pays. »

Voilà donc la France politique divisée en deux : d'un côté on administre et de l'autre, on jette en toute liberté les principes nouveaux de l'administration. Et voilà l'esprit français définitivement installé au cœur de notre système politique.

Tocqueville s'insère ici dans une longue tradition critique du rôle des intellectuels dans la politique, qui tend à en faire, non la résolution empirique de questions concrètes, mais comme un grand tournoi intellectuel où la montée aux extrêmes et l'abstraction sont des tentations permanentes. Tel est l'un des thèmes favoris d'Edmund Burke dans ses *Réflexions sur la Révolution de France*[42], écrites à chaud (1790) : la volonté de faire table rase, la recherche systématique d'une égalité formelle et trompeuse, la fausse simplicité d'une organisation radicalement nouvelle de la société sont partout présentes.

La même critique de l'intellectualisme a été développée de nos jours par l'économiste libéral autrichien F. A. Hayek dans l'ensemble de son œuvre, et notamment dans son grand ouvrage *Droit, législation et liberté*[43], où il s'en prend à la philosophie cartésienne, coupable à ses yeux d'avoir développé un « rationalisme constructiviste » destructeur en dernière analyse de la liberté comme de la raison.

En quelques pages brillantes, Tocqueville a fait prendre à l'histoire littéraire un tournant décisif. Ce qu'il nous décrit en sociologue, c'est la naissance d'une intelligentsia, c'est-à-dire d'un groupe social particulier, qui se définit par sa production intellectuelle et par l'influence que celle-ci exerce sur la société et la politique de son temps. Tout ou presque est dit ici : le rapport des intellectuels au pouvoir, fait de frustration puis de confrontation ; le leadership qu'exercent ces mêmes intellectuels sur les groupes sociaux contestataires, et la place que, ce faisant, ils se taillent dans le système français, au point de jonction de la société civile et de la société politique. De cette place, ils ne seront désormais plus expulsés ; au contraire, la gauche politique, redoutant leur tendance naturelle à la dissidence, s'efforcera de les intégrer à son dispositif. C'est le début de cet étrange manège, fait d'avancées et de dérobades, d'engagement et de dégagement, de séduction et de méfiance, de volonté d'intégration et de recherche d'autonomie, par quoi se caractérise l'attitude de l'intelligentsia envers

la politique, et tout particulièrement la politique de gauche. La plupart des analystes de la fonction des intellectuels à partir du XVIIIe siècle ne feront que repartir des développements de Tocqueville. On citera ici Taine, Gramsci, Habermas, Bénichou.

La contribution la plus originale de Taine, c'est l'attribution à l'« esprit classique » de cette tendance à l'abstraction et à la généralisation propre aux intellectuels engagés dans la politique. La raison classique, fille de Descartes, a accouché d'un individu abstrait, soigneusement dépouillé de tous ses particularismes, de sa couleur, de ses origines, de sa langue :

> « On suppose les hommes nés à vingt et un ans, sans parents, sans passé, sans tradition, sans obligations, sans patrie, et qui, assemblés pour la première fois, vont pour la première fois traiter entre eux[44]. »

Cet homme n'existe pas dans la nature. Il est le fruit d'une distillation fractionnée, dont il surgit comme une essence abstraite, dépourvue de coordonnées spatio-temporelles. C'est de ce sujet qui n'est d'aucun temps ni d'aucun pays que les philosophes tirent la matière première de leur contrat social et de leur République.

En somme, pour Taine, la faute de Rousseau est d'abord celle de Descartes.

> « Il s'agit de montrer que Boileau, Descartes, Lemaistre de Sacy, Corneille, Racine, Fléchier, *etc.* sont les ancêtres de Saint-Just et de Robespierre. Ce qui les retenait, c'est que le dogme monarchique et religieux était intact ; une fois ce dogme usé par les excès et renversé par la vue scientifique du monde (Newton apporté par Voltaire), l'esprit classique a produit fatalement la théorie de l'homme naturel abstrait et le contrat social[45]. »

En somme, l'homme des Lumières est une sorte d'intellectuel spontané, forgé par les intellectuels systématiques que sont les philosophes. Même place centrale des intellectuels chez Habermas[46]. La naissance d'un « espace public » issu de la société civile déplace l'axe de la politique de la sphère étatique vers des lieux privés dominés par l'intelligentsia : les salons, les cafés, les journaux et, plus généralement, ce que l'on pourrait nommer l'espace littéraire. L'écriture atteint une légitimité qu'elle ne doit qu'à elle seule, à travers le roman, l'autobiographie, le journal, les mémoires, les confessions, consacrant une véritable « publicité de l'intime » (Jean-Marie Goulemot)[47]. Habermas voit dans cette promotion de la littérature à la dignité d'espace nouveau le fait d'une bourgeoisie montante qui aspire à des moyens d'expression politique qui lui soient propres et qui lui permettent d'imposer ce que Gramsci avait appelé son « hégémonie ».

Or, l'imposition d'une telle hégémonie suppose un corps d'agents spécialisés dans la transmission d'un ordre intellectuel et spirituel particulier, autrement dit

un clergé. Pour Gramsci, la France révolutionnaire est « le type achevé de développement harmonieux de toutes les énergies nationales, et en particulier des catégories intellectuelles[48] ». De sorte que lorsqu'en 1789, un rassemblement social inédit s'empare du pouvoir, il a à sa disposition des cellules intellectuelles de type nouveau qui depuis longtemps ont remis en cause les anciennes. Entendez que les philosophes du XVIIIe siècle ont fortement ébranlé la suprématie traditionnelle du clergé et donné au nouveau bloc au pouvoir sa légitimité intellectuelle. C'est, aux yeux du philosophe italien, cette parfaite organisation de l'hégémonie qui explique le rayonnement exceptionnel de la culture française aux XVIIIe et XIXe siècles, y compris à l'étranger, où elle prend un caractère impérialiste. On ajoutera que ce rôle précoce, organique et fédérateur des intellectuels français par rapport aux couches populaires et bourgeoises qui ont fait la Révolution française se retrouvera tout au long de l'histoire de France contemporaine : que l'on songe par exemple à la place qu'ils ont tenue dans la naissance et l'affirmation du Front populaire.

Un clergé ! Une formation politique, un bloc social au pouvoir a donc besoin d'un clergé. À sa manière, qui reste beaucoup plus proche de l'analyse littéraire, Paul Bénichou ne dit pas autre chose, quand sous la formule de « sacre de l'écrivain », il désigne – c'est le sous-titre de son livre – « l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne » entre 1750 et 1830[49]. Dans le nouveau système, qui substitue la foi en l'homme à la foi en Dieu, s'est fait jour un nouveau sacerdoce « sous la forme d'une corporation intellectuelle d'allure et de composition nouvelles assumant le rôle de guide spirituel de la société en concurrence avec l'ancienne Église[50] ». Il importe peu ici que le XVIIIe siècle ait élevé à la nouvelle prêtrise l'homme de lettres, à la fois penseur et publiciste, tandis que le XIXe siècle a sacré de préférence le poète. Le fait essentiel, c'est, transcendant les coupures historiques et les époques, une place particulière faite à l'écrivain dans la vie sociale ; une place qui n'est pas qu'ornementale, mais bien « organique » au sens de Gramsci, c'est-à-dire correspondant à une fonction précise : prêtre, mage, mais surtout porte-parole. Cet écrivain peut bien être de droite, comme le sera Chateaubriand, à sa manière qui est inimitable, ou encore comme le seront les romantiques à leurs débuts, tels Hugo et Lamartine ; leur fonction n'en est pas moins populaire. Voyez comme Chateaubriand tient à cette « popularité », c'est-à-dire à cette proximité du peuple : à ce titre, elle appartient presque d'emblée à l'imaginaire de la gauche et non de la droite. Au point que l'on pourrait attribuer à de tels écrivains ce que l'auteur des *Mémoires d'outre-tombe* dit des journalistes : qu'ils sont, comme vecteurs de l'opinion, une « électricité sociale ».

On ne saurait donc imaginer de démocratie sans opinion publique ; mais on peut parfaitement concevoir une opinion publique sans démocratie : à preuve, la France du XVIIIe siècle.

Qu'est-ce en effet que la démocratie, sinon une opinion publique organisée ? Autorisez la presse et les autres médias ; mieux : donnez-leur les moyens de se développer librement. Permettez aux idées de s'échanger grâce à la liberté de réunion, et tout le reste, notamment les institutions démocratiques, vous sera un jour ou l'autre donné par surcroît. Vue sous cet angle, la Révolution n'est pas autre chose que le passage d'un état de la société où la liberté croissante des opinions bat en brèche la nature du pouvoir, à un état où la société civile et la société politique fonctionnent selon les mêmes principes. Du moins en théorie…

La monarchie française du XVIIIe siècle, notamment à partir de 1750, était en état d'équilibre instable, parce qu'elle avait autorisé, ou n'avait su empêcher, le débat politique de se développer en dehors d'elle, sur sa marge, là où, selon les principes de l'Ancien Régime, il n'avait pas sa place, c'est-à-dire dans la société civile. Là-dessus, les principaux historiens de la question, Jürgen Habermas[51], Keith Baker[52], Mona Ozouf[53] sont d'accord. Sans parler du premier d'entre eux, je veux dire Tocqueville, qui au milieu du XIXe siècle voyait dans cette discordance entre la société politique et le pouvoir l'une des causes majeures de la Révolution française. Dans son chapitre déjà cité consacré aux intellectuels, Tocqueville parle alors des hommes de lettres. Il montre comment, faute d'avoir été intégrés à l'appareil d'État, ceux-ci constituent progressivement une espèce de pouvoir parallèle, celui de l'opinion, qui se fait le porte-parole de tous les mécontentements, de toutes les frustrations, de toutes les espérances. En somme, la monarchie d'Ancien Régime se trouva condamnée du jour où, loin de constituer une fraction minoritaire à l'intérieur de la société politique, comme il convient à un régime sain, l'opposition en était venue à s'identifier à la société civile presque tout entière, y compris dans ses classes privilégiées. Ces dernières ne tarderont pas à réaliser qu'elles avaient joué, par exigence intellectuelle, par générosité ou par frivolité, un jeu extrêmement dangereux et même mortel. Mais cet effritement de la légitimité des classes dominantes, y compris à leurs propres yeux, n'était-elle pas le signe d'une mutation révolutionnaire en cours ? C'est en somme la société civile qui, face à un gouvernement « conservateur », était en train, pour employer un vocabulaire anachronique, de « basculer à gauche » et c'est ce basculement qu'enregistrait l'opinion publique.

Cette mutation, Jürgen Habermas l'enregistre quand il fait de l'*Öffentlichkeit*, c'est-à-dire d'un « espace public » non étatique, la création originale de la bourgeoisie du XVIIIe siècle à la recherche de moyens d'expression correspondant à sa puissance économique. Cet espace public est quelque chose de beaucoup

plus large que la simple publicité du débat (*Publizität*)[54]. Mais les deux notions sont étroitement dépendantes l'une de l'autre. Grâce notamment aux lieux de sociabilité créés par la littérature (salons, académies), le débat politique peut désormais se dérouler au grand jour, en dehors du « secret du roi ». L'échange des opinions suppose cette visibilité. Ainsi, la notion d'« opinion publique » traduit à la fois la diversité des points de vue, la publicité de l'échange et la légitimité du débat : en un mot, une part essentielle de ce que nous sommes accoutumés à désigner sous le nom de « politique ». Il n'est pas sans conséquences qu'en France (comme dans la Russie tsariste au siècle suivant) la politique soit fille de la littérature. Cette « politique littéraire » (Tocqueville) est naturellement sensible à l'art oratoire, à l'esthétique des idées autant et parfois plus qu'aux idées elles-mêmes ; mais c'est aussi une « politique philosophique », sensible aux présupposés abstraits des idées politiques, et prompte à la généralisation à l'humanité entière de situations particulières à la France et de la législation qui en résulte.

> « Une conscience politique se développe au sein de la sphère publique bourgeoise et elle formule, face au pouvoir absolu, l'exigence et la notion de lois abstraites et générales, en apprenant ainsi à s'affirmer enfin elle-même, en tant qu'opinion publique, comme l'unique source légitime de ces lois[55]. »

« Opinion publique », c'est vite dit. Sans parler de ceux qui, tels Pierre Bourdieu[56], ont à son égard une méfiance systématique, au moins sous la forme que prétendent explorer les sondages, l'expression est fort ambiguë. À l'époque, elle entre en concurrence avec d'autres, telles « esprit public », « conscience publique ». Et surtout, elle n'a pas la même extension qu'aujourd'hui. De nos jours, elle est censée désigner la totalité de la population. Elle est comme un suffrage universel en dehors du vote. Au XVIIIe siècle, elle désigne l'élite pensante qui se recrute dans la société cultivée.

Que l'on lise le plus célèbre des textes sur le sujet, celui qui fait référence, d'autant plus qu'il est dû à Malesherbes, qui fut directeur de la Librairie – on serait tenté de dire ministre de la Culture, mais aussi de la Censure –, fonction qu'il exerça toujours dans un sens très libéral.

> « Il s'est élevé un tribunal indépendant de toutes les puissances et que toutes les puissances respectent, qui apprécie tous les talents, qui prononce sur tous les gens de mérite. Et dans un siècle éclairé, dans un siècle où chaque citoyen peut parler à la nation entière par la voie de l'impression, ceux qui ont le talent d'instruire les hommes, ou le don de les émouvoir, les gens de lettres en un mot, sont au milieu du public dispersé ce qu'étaient les orateurs de Rome et d'Athènes au milieu du peuple assemblé[57]. »

« Un tribunal »… Par ce mot alors fort à la mode en un sens métaphorique, le futur avocat de Louis XVI dit assez la fonction de jugement et d'arbitrage exercé

par les hommes de lettres vis-à-vis de tous les pouvoirs. Un tribunal « indépendant » n'est pas nécessairement au-dessus de ceux qu'il juge ; mais son existence signifie que personne n'est au-dessus de ses arrêts, et que tous les pouvoirs ont des comptes à lui rendre. Et si une telle règle ne souffre pas d'exception, n'est-ce pas l'arrêt de mort de l'absolutisme, administré, non par l'émeute, mais par un contre-pouvoir situé au sein de la société civile, celui des « gens de lettres », c'est-à-dire des intellectuels ? Dans le chapitre de *L'Ancien Régime et la Révolution* cité plus haut, Tocqueville ne dit pas autre chose. Indépendamment du contenu de leurs écrits, la fonction arbitrale exercée ici notamment par ceux que l'on nomme « philosophes » contient en germe la destruction de l'absolutisme opérée par la Révolution quelques années plus tard. Installer les intellectuels en surplomb par rapport à la société tout entière, et leur laisser s'arroger le pouvoir de la juger, c'est à terme se condamner à subir une autre volonté que la sienne, c'est-à-dire renoncer à sa souveraineté.

Il est clair que l'« opinion publique » n'est pas ici celle du public, mais celle d'une instance très restreinte, à qui est reconnu le droit de parler au nom de chacun. Car désormais, ce droit existe, puisque « chaque citoyen peut parler à la nation entière par la voie de l'impression » (c'est-à-dire de l'imprimerie), mais que d'une certaine manière elle a délégué ce droit à ceux qui se sont fait reconnaître de tous par leurs qualités intellectuelles et par leur talent littéraire ; en un mot, aux « capacités ».

Un tel pouvoir, exorbitant de tous les autres, y compris du pouvoir suprême, n'a été possible que par le truchement de l'imprimé, qui démultiplie le pouvoir de l'écrit grâce à sa capacité de s'introduire dans l'intimité de chacun et de créer ce qu'un siècle plus tard Gabriel Tarde désignera comme la foule à distance[58] par opposition aux foules assemblées.

Il y a toujours eu, jusqu'à une date récente et quelles que soient les conditions techniques, une différence fondamentale entre l'émetteur et le récepteur de l'opinion. Le premier est actif, le second est passif ; le second a nom légion, et le premier… intellectuels. Si l'on ne prend pas garde d'emblée à distinguer entre *opinion opinante* et *opinion opinée*, on s'expose aux plus grands contresens ; on court le risque de confondre l'opinion de l'orateur et celle de ses auditeurs ; celle de l'écrivain ou du journaliste et celle de son lecteur. Ce faisant, on attribue injustement aux premiers le label démocratique qui n'appartient qu'aux seconds.

Est-ce pourtant si sûr ? L'alchimie démocratique qui s'opère à l'intérieur du débat d'idées a pour effet une mise à niveau de l'émetteur et du récepteur. Certes, le premier exerce une sorte de ministère de l'opinion – *opinion maker*, dit-on en anglais – voire de ministère des masses, comme on a dit en 1936 du Parti communiste, sous le gouvernement du Front populaire. Un tel ministre a le

pouvoir d'influencer ses assujettis. Mais une expérience constante démontre aussi qu'une telle influence ne peut s'exercer qu'à l'intérieur de la fourchette d'acceptabilité que tolèrent les récepteurs. Cette opération conjointe de l'opinant et de l'opiné à l'intérieur de la boîte noire du débat constitue à proprement parler le mystère de l'opinion et le fondement implicite du régime démocratique. C'est au fond ce que n'ont cessé de signifier au cours de l'histoire les politiques et les intellectuels de gauche. En ce sens, il y a bel et bien connivence entre la politique progressiste et l'extension du domaine de l'opinion dans la vie publique.

L'opinion, qui est d'abord individuelle avant d'être collective, implique en effet un parti pris de libre examen qui contredit la vision autoritaire et unanimiste du pouvoir qui est à la base de l'autocratie. La prétention à juger des choses par soi-même, et non au sein de la communauté, est génératrice de toutes les dissidences. Écoutons un orfèvre en la matière, Bossuet lui-même :

> « L'hérétique est celui qui a une opinion ; et c'est ce que le mot même signifie. Qu'est-ce à dire, avoir une opinion ? C'est suivre sa propre pensée et son sentiment particulier. Mais le catholique est le catholique ; c'est-à-dire qu'il est universel ; et sans avoir de sentiment particulier, il suit sans hésiter celui de l'Église[59]. »

Considérée dans la longue durée, l'opinion se présente tantôt comme un en deçà, tantôt comme un au-delà de cette institution démocratique de base que l'on nomme le suffrage, et notamment le suffrage universel. Avant l'apparition de celui-ci, elle est, comme on vient de le voir, un signe avant-coureur et même un préalable obligé : par l'institution du débat public qu'elle suppose, la diffusion de l'opinion publique prépare l'avènement du suffrage. Plus tard, une fois celui-ci installé, elle tend à se présenter comme son dépassement. Le vote est une opération ponctuelle qui n'intervient qu'à plusieurs années d'intervalle ; d'où, aux yeux de ses critiques, le caractère formel, voire mystificateur, de la souveraineté qu'il est censé exprimer. À l'inverse, l'opinion, notamment quand elle est mesurée par les sondages, est un suffrage de tous les instants et sur tous les sujets. À ce titre, elle devient constitutive de la démocratie moderne. Beaucoup dénoncent la tyrannie qu'elle représente, la pression qu'elle exerce pour sacrifier sans cesse le long terme à l'immédiat. Si gouverner c'est prévoir, elle contrarie tout gouvernement en interdisant toute prévision. Elle conduit à une politique de réactivité immédiate, d'impulsions soudaines et de crises de nerfs.

De plus, à la différence du droit de suffrage, l'opinion sous ses différentes formes (médias, sondages) n'est pas intégrée à l'appareil institutionnel. Elle est, cette opinion, le passager clandestin de la démocratie, dont la présence obsédante, voire menaçante, paralyse ou affole les comportements des acteurs.

Mais au XVIIIe siècle, nous n'en sommes qu'au début du processus. Ni le peuple ni les intellectuels n'ont encore pris conscience des difficultés de la démocratie permanente, de cet autocontrôle qu'elle exerce sur elle-même. Nous n'en sommes qu'au début de l'irrésistible processus démocratique qui tend insensiblement à transférer à l'ensemble du peuple les qualités de jugement dont on crédite sans discussion les couches éclairées. À défaut, la conception de l'opinion qui prévaut est de nature fondamentalement élitiste. Loin d'organiser la circulation et l'échange des idées, elle tend à figer les situations acquises.

Écoutons Condorcet :

> « Quand on parle d'opinion, il faut en distinguer trois espèces : l'opinion des gens éclairés, qui précède l'opinion publique et finit par lui faire loi ; l'opinion dont l'autorité entraîne l'opinion du peuple ; l'opinion populaire enfin, qui reste celle de la partie du peuple la plus stupide et la plus misérable[60]. »

C'est le lieu de rappeler que Condorcet, qui s'est fait durant la Révolution l'apôtre de l'instruction publique, est l'un des premiers de cette longue lignée d'hommes de gauche qui prêcheront l'extension de la démocratie, tout en restant méfiants à l'égard du peuple, aussi longtemps que ses opinions et ses suffrages n'auront pas été éclairés par l'instruction. Nous touchons ici du doigt la formule même de la démocratie tout au long du XIXe siècle, à savoir le pouvoir du peuple à la lumière de la science.

C'est dire que la place des gens de lettres, ou intellectuels, considérés comme porteurs des Lumières et du savoir, n'est pas secondaire, voire ornementale, dans l'idée que l'on se fait alors de la politique ; ils sont par excellence ceux par qui la démocratie peut advenir.

La politique comme projet, c'est-à-dire comme action publique volontaire, dans un but déterminé : voilà en quoi consiste l'innovation politique majeure du XVIIIe siècle, celle qui rompt avec les siècles antérieurs et en fait le prélude aux temps modernes. Non qu'antérieurement les politiques n'aient pas eu de politique, c'est-à-dire de principes de gouvernement. La centralisation administrative ou l'opposition à l'Empire des Habsbourg, pour ne citer que deux exemples, étaient des constantes de l'action des rois de France ; mais, pour l'essentiel, le gouvernement était une fonction en quelque sorte passive, qui s'identifiait à l'occupation du trône de France par un souverain. Régner est un verbe intransitif, qui désigne un état autant et plus qu'une action. La gestion des affaires de l'État était l'affaire de spécialistes choisis par le roi. Ce choix n'était évidemment ni gratuit, ni anodin. Lorsque Louis XIII prend le parti du cardinal de Richelieu contre les intrigues de sa mère Marie de Médicis (journée des Dupes, 10 novembre 1630), il opte délibérément pour une orientation générale

de la politique de la France, hostile au parti dévot et aux Habsbourg. Mais il s'agit d'une décision personnelle.

Avec le XVIIIe siècle, c'est-à-dire avec l'ouverture d'un « espace public », l'intervention des « intellectuels » et d'une partie des classes supérieures, la formation du « tribunal » de l'opinion, la politique en somme tend à devenir une affaire collective dont on discute dans les salons, les cafés, les académies, les sociétés littéraires, les salles de lecture. Le « secret du roi » est désormais sur la place publique. Discuter des affaires de l'État, c'est délibérer sur le parti à prendre.

Du coup, la notion de réforme prend une importance décisive, et l'État devient l'instance réformatrice par excellence. En ce sens, la confiance dans l'État comme instrument du changement de la société, qui appartient à la tradition monarchique depuis le Moyen Âge, est au XVIIIe siècle reprise à son compte et confortée par ce que l'on n'ose pas encore appeler l'opposition. Depuis le XVIIIe siècle, en dépit des efforts des libéraux, l'idée est fortement ancrée dans les mentalités que c'est à l'État qu'il incombe de modeler la société ; pour employer le vocabulaire du XXe siècle, c'est sous l'influence des Lumières que l'idée étatiste commence cette longue dérive qui la conduira des parages de la monarchie absolue à ceux de la gauche. Ce que l'on appelle en France la politique, ce sont les efforts entrepris pour déclencher la puissance réformatrice de l'État. C'est pourquoi, depuis cette époque, la politique, notion en principe neutre, appartient de facto au patrimoine conceptuel de la gauche.

> « Les réformes, écrit Bronisław Baczko, sont pensées comme autant de réponses pratiques aux questions qui travaillent les Lumières : comment redéfinir et rationaliser l'ordre social ? Comment changer l'homme, son esprit et son cœur ? La réalisation des projets de réformes incomberait au pouvoir éclairé […] C'était reconnaître implicitement *la politique comme instance décisive* de tout changement social[61]. »

Ainsi que l'avait souligné Rousseau, l'homme est un être perfectible, et la politique, appuyée sur la pédagogie, est le moyen par excellence du perfectionnement humain. Penser ainsi, c'était attaquer d'un même coup deux dogmes, l'un institutionnel, lié à la perfection naturelle d'un pouvoir de droit divin ; l'autre, cher aux philosophes, de l'immuabilité de la Nature.

Quant aux partis, ils ne sont pas chose nouvelle dans l'histoire de la France. Il en existe sous l'Ancien Régime, bien avant l'institution du suffrage universel. Armagnacs contre bourguignons au XVe siècle, protestants contre catholiques au XVIe, frondeurs contre Mazarin au XVIIe, parlementaires contre partisans du pouvoir royal au XVIIIe : la liste est loin d'être exhaustive. À toute époque se dessine une opposition entre tenants de l'absolutisme et défenseurs d'une

monarchie limitée ou « mixte ». Cette opposition recouvre le plus souvent celle qui existe traditionnellement entre la ligne centralisatrice des rois de France et les tendances plus autonomistes – nous serions tentés de dire fédéralistes – représentées par les grands féodaux, ainsi que par les minorités, comme par exemple les protestants. Ces constantes de la politique française – mais aussi de toute politique : songeons par exemple aux États-Unis – ne sauraient être identifiées à des partis, au sens moderne du terme. Par exemple, selon les moments ou selon les problèmes, la ligne centralisatrice peut être qualifiée de novatrice ou au contraire de conservatrice ; l'opposition du Parlement au pouvoir royal, d'inspiration libérale et parfois prédémocratique, bascule brutalement dans le conservatisme en 1789.

Il en va différemment au XVIIIe siècle, où l'intervention de l'opinion éclairée et le début de débat public donnent à certaines options politiques la forme d'une mouvance intellectuelle, avec des relais dans les allées du pouvoir. On a déjà dit que les philosophes étaient loin de défendre des positions politiques communes, au-delà d'un parti pris général en faveur de la tolérance. Mais l'appui apporté à certains hommes publics, tels par exemple Malesherbes, grand commis libéral de la monarchie à la tête de la Librairie, c'est-à-dire de la censure, de 1750 à 1763, ou Turgot, sorte de technocrate éclairé au service de l'intérêt général, donne à la politique l'allure de ce qu'elle est devenue à l'ère démocratique : la violence en est absente, mais le tournoi des idées y est permanent, et l'action de groupes cohérents pour défendre certains projets va bien au-delà de la lutte traditionnelle des factions pour gagner la faveur du souverain.

Faut-il prendre au sérieux les utopies du XVIIIe siècle ? À titre de projet politique, certainement pas ; à titre de symptôme de l'évolution des esprits, assurément. Il n'y a pas à proprement parler, en dépit du titre du livre d'André Lichtenberger (1895), de « socialisme » au XVIIIe siècle[62], mais beaucoup d'idées sont présentes, que l'on retrouvera plus tard, soit dans les utopies que produira à son tour le XIXe siècle, soit même dans le socialisme « réel ».

Certes, les utopies du XVIIIe siècle ne sont pas les premières. De *La République* de Platon, au *Télémaque* de Fénelon, en passant par l'*Utopie* de Thomas More et *La Cité du Soleil* de Campanella, il s'agit d'un genre littéraire avec ses conventions, la principale étant justement de permettre à l'auteur de s'affranchir de toute règle et de dire le souhaitable sans se préoccuper du possible. Mais la prolifération de ce genre au XVIIIe siècle a une signification : si l'on imagine si souvent un « ailleurs », c'est que l'« ici-même » n'est pas satisfaisant. Personne ne prétend qu'un autre monde soit possible, mais chacun, à sa manière propre, affirme qu'un autre monde est souhaitable.

Il y a un fond commun aux utopies de toutes les époques, et spécialement du XVIIIe siècle : il consiste en l'aspiration à l'égalité[63]. Il faut dire de l'égalité ce que Saint-Just dira bientôt du bonheur, et sans doute à plus juste titre : que c'est une idée neuve en Europe. L'utopie égalitaire porte donc en filigrane l'idée que la société actuelle est mauvaise à cause de ses inégalités. À côté du foisonnement des utopies égalitaires, il existe certes des utopies libertaires, qui sont d'essence aristocratique, et qui comportent nécessairement un certain degré d'inégalité. Mais elles sont fort peu nombreuses et n'ont jamais constitué des « mythes » au sens sorélien, c'est-à-dire des représentations collectives génératrices d'action : on peut citer l'abbaye de Thélème de Rabelais, ou, en un sens très particulier, l'univers de Sade et notamment le « Français encore un effort si vous voulez être républicains ».

Encore une fois, c'est Rousseau qui, sans l'avoir pratiqué, se révèle être le maître du genre. Son discours sur l'inégalité[64] n'est pas une utopie, mais en reconstituant les étapes dans la formation de l'inégalité moderne sous la forme d'une parabole des origines, en rejetant dans un passé révolu ce que les utopistes projettent dans un futur imaginaire, il définit la règle du jeu, tout en montrant fortement que l'on ne revient pas en arrière. Comme les penseurs de la « chute », tels Pascal ou Joseph de Maistre, il décrit la civilisation comme un long chemin vers la décadence et la corruption. À la différence des utopistes béats qui prétendent mettre tous les atouts de leur côté et opérer un tri sélectif entre le bon et le mauvais dans les développements de la civilisation, Rousseau a une idée très vive des dégâts du progrès. Il convient que c'est la « perfectibilité » de sa nature qui distingue l'homme de l'animal et le rend capable de progrès ; mais il proclame en même temps que c'est cette perfectibilité qui est à la base du mal, et non quelque malédiction, ou quelque volonté mauvaise extérieure à l'homme. Il est donc inexact, de son propre point de vue, d'affirmer, comme il ne cesse par ailleurs de le faire, que l'homme est intrinsèquement bon et que c'est la société qui le corrompt. Car cette société, c'est lui-même qui la sécrète ; l'homme est un être sociable et un être qui réfléchit : deux raisons de courir à sa perte (« l'homme qui médite est un animal dépravé[65] »). Ajoutons que contrairement à ce qu'a souvent prétendu une lecture trop rapide du second Discours, toutes les inégalités ne sont pas artificielles ; il y a bel et bien des inégalités naturelles qui produisent des différences de propriété.

Rousseau est ainsi à la fois le père des utopistes du XVIIIe siècle et l'antidote le plus radical à toute pensée utopiste. Utopiste, il l'est en décidant d'« écarter tous les faits[66] » et en faisant de l'inégalité le fondement de tout le mal social. Tel est en effet le point de départ de toutes les utopies de son temps. Mais anti-utopiste,

il ne l'est pas moins en proclamant l'inévitable processus de différenciation entre les hommes ; en faisant des qualités mêmes dont l'homme s'enorgueillit légitimement, la perfectibilité et la sociabilité, l'origine même de sa corruption et de son malheur. Le Rousseau du second Discours est le plus désespéré des philosophes du progrès ; c'est un Pascal sans l'idée de salut. Ce dernier ne viendra qu'ensuite, non sous les espèces d'une rédemption divine, mais sous la forme d'une construction politique qui, prenant acte de la chute, fait en quelque sorte de celle-ci le ressort même du rachat.

Il ne semble pas que la gauche ait intégré à sa vision du monde cette dimension pessimiste et littéralement désespérée qui sous-tend les constructions ultérieures, celle notamment du *Contrat social*. Elle est, cette gauche, plus proche des utopistes purs, ceux qui, en toutes choses, estiment qu'il est possible de garder le bon en éliminant le mauvais.

Prenons l'exemple le plus achevé de ces utopistes. Je veux parler de Morelly, dont le *Code de la nature* est aux yeux de Lichtenberger « le grand livre socialiste du XVIIIe siècle ». On ne sait à peu près rien de lui, sinon que la *Basiliade* qu'il a publiée antérieurement est déjà, sous une forme confuse, une utopie communiste. Il est si mal connu qu'on a longtemps attribué son livre majeur à Diderot ; de plus, il joue de malchance, car en 1754, l'année précédant la parution du *Code de la nature*, Rousseau a publié avec le fracas que l'on sait son *Discours sur l'inégalité*. Or Morelly est un Rousseau monomaniaque. Tout le mal, pour lui, vient de l'institution artificielle de la propriété ; toute solution passe par sa suppression radicale.

La parenté entre les deux hommes va loin, à commencer par le projet initial, auquel Morelly donne une forme très « rousseauiste ».

> « Trouver une situation dans laquelle il soit presque impossible que l'homme soit dépravé, ou méchant, ou du moins *minima de malis*[67]. »

Mais à la différence de Rousseau, Morelly croit à une espèce de sociabilité primitive que le législateur a tuée en instituant la propriété, et qu'il s'agit tout simplement de reconstituer. Alors que chez Rousseau l'état de nature et la société civile sont deux choses distinctes et même incompatibles, pour Morelly, il suffira d'abolir la propriété pour que tout se remette en place. Il ne s'agit en somme que d'aider la nature à reprendre le dessus.

> « Les lois d'institution ne devraient être faites que pour rappeler et remettre en vigueur la première loi naturelle de sociabilité[68]. »

Cette sociologie et cette anthropologie sont évidemment à courte vue. Mais l'originalité de Morelly est de combiner de façon harmonieuse, qui à l'usage pourrait se révéler tyrannique, une confiance en la nature commune aux hommes du XVIIIe siècle, avec un sens très affirmé de la planification et de l'administration des hommes. Le paradoxe de Morelly est le même que celui de Rousseau. Si l'homme est innocent et la société coupable, est-il raisonnable de confier à celle-ci un rôle accru ? C'est pourtant ce que fait Rousseau dans *Du contrat social* ou Morelly dans la quatrième partie, la seule à proprement parler utopique, du *Code de la nature*. On ne donnera pas ici le détail des lois esquissées par Morelly, non sans scepticisme, « puisqu'il n'est malheureusement que trop vrai qu'il serait comme impossible, de nos jours, de former une pareille république ».

Il y a dans ce livre de quoi rendre jaloux les inventeurs des réductions jésuites du Paraguay ou des communes chinoises à l'ère maoïste. Ce trait commun à toutes les utopies, c'est l'abolition de la propriété et surtout de la monnaie, cet équivalent universel. C'est pourtant l'argent qui permet la mobilité et le voyage, l'abolition des contraintes qui pèsent sur les individus dans les sociétés patriarcales, l'indépendance de la famille à l'égard du père. L'absence de monnaie suppose une comptabilité énorme, des contrôles, des queues, l'institution de bons de marchandises. Elle suppose que l'individu soit attaché au sol, que ses activités professionnelles soient imposées par la communauté. C'est ce qui se produit dans la communauté morellyenne, où, depuis le plan de la ville avec ses cercles concentriques jusqu'aux lois somptuaires concernant le vêtement, tout est codifié et prévu d'avance ; le statut des enfants qui sont enlevés à leur famille dès l'âge de cinq ans pour être confiés à l'État fait penser aux kibboutzim les plus rigoureux des temps héroïques d'Israël. Dès dix ans, les jeunes sont introduits dans les ateliers ; à quinze, obligés de se marier, ils rentrent chez leurs parents, et de vingt à vingt-cinq, sont tenus de travailler la terre. Tout cela pour prévenir les suites de « l'aveugle indulgence des pères pour leurs enfants ». Il ne fait pas bon, chez Morelly, être parent d'élève. Il existe aussi des lois « pour empêcher les égarements de l'esprit humain et toute rêverie transcendante ». Il est bien connu que les régimes totalitaires exercent un contrôle appuyé sur ces deux domaines où chacun pourrait laisser libre cours à son individualisme : la sexualité et la religion.

Morelly, en réinventant les règles supposées d'une sorte de communisme primitif, n'a certainement pas pensé qu'il était en train d'imaginer ce que nous nommons totalitarisme, c'est-à-dire le contrôle intégral de l'individu, jusque dans ses fonctions les plus personnelles, par la communauté et par l'État. Il est cependant l'un des précurseurs de la « démocratie populaire », où l'égalitarisme et surtout la réglementation font bon marché de la liberté. Ajoutez qu'à la

différence de Rousseau, il n'est pas ennemi des arts et des techniques ; il croit aux progrès de la civilisation, comme on y croyait en Union soviétique. Il croit même, car il est optimiste, à une sorte d'harmonie préalable des passions humaines. Il faut mentionner sa parenté avec Fourier ; parmi les premiers, il croit à une attraction morale, qui est le pendant psychologique de l'attraction physique de Newton. Il n'est pas en effet un faiseur d'utopie qui n'ait rêvé d'un équivalent moral de la loi unique qui, dans le domaine des phénomènes physiques, semble gouverner le monde. Comme Fourier, il pense que les enfants tiendront lieu d'esclaves volontaires, et même enthousiastes, pour libérer les adultes des corvées de la vie quotidienne, et même du travail professionnel. « Remuer la terre, planter, semer, recueillir ou serrer les fruits, pétrir l'argile, en former des vases, prendre soin des animaux […] étaient autant d'emplois sagement partagés entre les membres de cette petite République. La parfaite union […] faisait de ces exercices, non des travaux, mais des amusements variés[69]. » À la lecture de ce texte, on peut inférer deux choses : qu'il ne devait pas avoir d'enfants, et qu'il n'a jamais eu affaire à un inspecteur du travail…

Si l'on s'est attardé sur Morelly, c'est que sa critique sociale et son système égalitaire contiennent en leur sein tous les traits que l'on rencontre chez ses confrères en utopie, dont l'énumération serait lassante. Il y a chez le curé Meslier, chez Mably – considéré à son époque comme l'égal de Rousseau –, chez Raynal, chez dom Deschamps et combien d'autres moins célèbres, le retour quasi obsessionnel de trois composantes, qui resteront essentielles, à travers les âges, pour définir le socialisme à la française : la critique virulente de la propriété et la haine de l'argent, l'idéal d'une réorganisation égalitaire de la société et le rôle prépondérant de l'État pour y parvenir. Le libéral Frédéric Bastiat écrit au XIXe siècle :

> « Il suffit d'ouvrir à peu près au hasard un livre de philosophie, de politique ou d'histoire pour voir combien est fortement enracinée dans notre pays cette idée fille des études classiques et mère du socialisme, que l'humanité est une matière inerte recevant du pouvoir la vie, l'organisation, la moralité et la richesse[70]. »

Et de citer Bossuet, Fénelon, Montesquieu, Rousseau, Mably… « Cette idée fille des études classiques et mère du Socialisme… » Toute l'immense investigation de Taine dans *Les Origines de la France contemporaine*[71] est contenue dans ce membre de phrase de Frédéric Bastiat. Si l'on examine la tradition socialiste anglo-saxonne, ces trois éléments sont ou bien absents, ou bien présents à faible dose. Que l'on pense par exemple à Owen. Il y a bel et bien, en matière de socialisme, une manière d'exception française, partagée avec la Russie puis l'URSS, qui a perduré jusqu'à nos jours, et donné aux partis

politiques qui se réclament en France du socialisme cette disposition si particulière qui, même chez les plus modérés, ne saurait se passer d'une touche d'utopie.

Il n'est pas douteux que dans ce domaine, le XVIIIe siècle soit l'ancêtre de la gauche : car la passion pour l'égalité, notamment dans les textes utopiques, est dans les deux cas constitutive du genre. La Révolution française pourra bien y ajouter la liberté, et celle de 1848, la fraternité : deux passions qui peuvent être partagées par la droite. Jamais au contraire cette dernière ne lui a disputé l'égalité. Voilà pourquoi, de Morelly à la social-démocratie moderne, la gauche est, pour le meilleur ou le pire, le parti de l'égalité.

3. L'héritage spirituel : les origines religieuses de la gauche

a. L'exception janséniste

La Révolution française est-elle fille de la bulle *Unigenitus*[72] ? Si personne n'ose poser la question avec cette brutalité, beaucoup pourtant sont tentés d'y répondre par l'affirmative. Nous sortons d'une longue période à dominante économique et sociale, que le marxisme incarnait philosophiquement et dont l'école des Annales, qui n'était pourtant pas marxiste, donnait la traduction historique : défiance à l'égard de l'histoire intellectuelle – on ne disait pas encore culturelle –, place aux infrastructures !

Les temps ont changé. En 1978, *Penser la Révolution française*[73] de François Furet fut à la fois un symptôme et un manifeste. La Révolution redevenait un phénomène politique, dont il fallait examiner les causes mais surtout les conséquences politiques. L'histoire culturelle s'engouffra dans la brèche. Daniel Roche pour les académies de province[74], Robert Darnton[75] pour le rôle de l'écrit, Keith Baker[76], après Habermas[77], pour le rôle de l'opinion publique, Mona Ozouf[78] pour la fête révolutionnaire renouvelaient notre vision du cheminement des phénomènes politiques dans les mentalités. Roger Chartier pouvait publier en 1990 *Les Origines culturelles de la Révolution française*[79].

Dans ces conditions, il fallait bien que la religion eût son tour. Certes, l'histoire religieuse du XVIIIe et de la Révolution n'avait jamais été complètement négligée. Des travaux comme ceux de Préclin[80], de Latreille[81] avaient enrichi notre connaissance de la période révolutionnaire, sans toutefois prétendre faire jouer à la question religieuse un rôle déterminant. Dans son *Désenchantement du monde*[82], Marcel Gauchet datait même du XVIIIe siècle commençant la « période

axiale », où le religieux pivote sur son axe et de principe directeur de l'organisation sociale tend par étapes à se rétracter dans la sphère du privé. Et pourtant, Dale K. Van Kley, dans un livre discutable mais important[83], envisage tout le XVIIIe siècle sous l'angle du religieux, à travers le renouveau de la querelle janséniste, et ne craint pas d'en parler comme du « siècle de la bulle *Unigenitus* ». Même si elle aboutissait à un résultat sensiblement plus nuancé, Catherine Maire[84], étudiant elle aussi le jansénisme au XVIIIe siècle, partait bien de « la cause de Dieu » pour aboutir à « la cause de la nation ». Nous y reviendrons.

Certes, cette manière de remettre le religieux au poste de commandement n'était pas nouvelle. La plupart des grands historiens du XIXe siècle ont vu dans la Révolution française le point d'aboutissement d'un long travail de désacralisation de la croyance, de la société et du pouvoir monarchique, opéré par les philosophes et les élites intellectuelles. Pour Edgar Quinet[85], cet effort qui se situait dans la logique de la réforme protestante du XVIe siècle avait finalement échoué, faute d'une hardiesse suffisante de la part des hommes de 89 comme de 93 : la Révolution aurait été moins radicale que la Réforme ! Trop respectueux du catholicisme établi, les révolutionnaires, qui avaient le droit et les moyens de changer la religion, s'étaient arrêtés en route. Étrange Quinet en vérité ! Viscéralement hostile à toute violence, critique impitoyable des hommes de 93, c'était pourtant le même à qui la Vendée ne suffisait pas, et qui aurait voulu que la Révolution déclenchât une nouvelle guerre de religion ! Au contraire, pour les contre-révolutionnaires du XIXe siècle comme Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Félicité de Lamennais[86] – première période – mais aussi Hippolyte Taine, cet assaut contre l'Église n'avait que trop réussi, aboutissant à une société indifférente en matière de religion, faite d'individus à l'état moléculaire, sans racines ni références, et comme abandonnés à eux-mêmes.

En quoi ces débats nous concernent-ils, s'agissant d'une histoire générale des gauches françaises ? En vérité, ils nous intéressent au premier chef. C'est que, si la mutation la plus profonde opérée par la Révolution n'est pas à rechercher dans les structures sociales, ni même peut-être dans les structures politiques, en dépit de l'invention du jacobinisme, mais bien dans les tréfonds religieux de l'âme française, cette mutation a dû nécessairement avoir des conséquences sur le parti qui a voulu s'identifier à cette révolution, à savoir la gauche française. C'est le moment de se souvenir que presque tout au long de son histoire, celle-ci s'est définie plus aisément par rapport au contexte religieux que par rapport au contexte social. Nulle part ailleurs il n'y a eu comme en France quasi-impossibilité de concilier des convictions progressistes avec des croyances religieuses. Qu'il suffise, pour s'en convaincre, de comparer la situation française

à celle des États-Unis. Outre-Atlantique, religion et démocratie font bon ménage. Mieux que cela : il y a entre elles une connivence évidente, qu'a soulignée Tocqueville : la religion est là-bas l'un des fondements de la liberté ; et la liberté, pour subsister, a besoin à tout moment de se ressourcer dans la foi. Cette connivence que l'on a encore vue à l'œuvre au début du XXIe siècle étonne fort les Français. Ils y voient une bizarrerie et oublient de se demander si ce n'est pas cette quasi-incompatibilité française entre religion et démocratie qui serait l'exception. Vue sous cet angle, la gauche française sera à la fois le fruit des hardiesses révolutionnaires en matière de désacralisation, voire de déchristianisation, mais aussi des réticences à envisager la question religieuse dans sa réalité sociale : ainsi se dessinera progressivement une laïcité d'abstention et d'ignorance du fait religieux, qui sera la doctrine des républicains de la IIIe République.

Mais une telle affirmation mérite immédiatement d'être nuancée. Les révolutionnaires n'étaient pas, jusqu'au mouvement de déchristianisation de 1794, qui ne touche qu'une minorité d'activistes, des négateurs du fait religieux, bien au contraire. « L'athéisme est aristocratique », a dit un jour Robespierre. De sorte que les hommes de la IIIe République apparaissent de ce point de vue beaucoup plus comme les héritiers des Lumières que de la Révolution. Car en dépit des apparences, il n'y a pas, sur la question religieuse, de continuité évidente de celle-ci à celle-là.

Certes, les philosophes et les révolutionnaires s'accordent à considérer l'Église et la monarchie d'Ancien Régime comme un bloc monolithe, hostile à la liberté, notamment celle de l'esprit. Mais tout au long du XVIIIe siècle, c'est l'Église qui représente pour les Encyclopédistes l'ennemi principal, le bastion du fanatisme, tandis que l'institution monarchique fait l'objet d'un jugement plus nuancé. Les révolutionnaires adoptent le point de vue inverse. Pour eux, c'est l'absolutisme monarchique qui est la cible principale, l'ennemi à abattre, alors que, jusqu'aux difficultés d'application de la Constitution civile du clergé, et notamment de l'obligation du serment, l'Église ne faisait pas figure d'ennemie irréconciliable. En somme, pour les Encyclopédistes, il fallait détruire l'Église et réformer la monarchie, alors que pour la Révolution commençante, jusqu'en 1791 au moins, c'est l'inverse : il fallait abattre l'Ancien Régime et réformer l'Église catholique.

De là l'interrogation : la Constitution civile du clergé, qui repose sur l'intervention de l'État dans la gestion des affaires religieuses, ne serait-elle pas plus conforme au gallicanisme janséniste qu'à l'irréligion des philosophes ? Si la réponse est oui, c'est la généalogie de la Révolution et de la gauche qui est à réviser.

Voyons cela. Au cœur de l'interrogation sur les origines religieuses de la Révolution française, voici un étrange objet qui s'inscrit d'emblée dans notre exception nationale : le jansénisme qui a joué notre histoire un rôle comparable à celui de la Réforme ailleurs.

Les innombrables travaux[87] consacrés à Port-Royal et à sa descendance témoignent de la fascination qu'a toujours exercée cette bizarrerie historique, sans équivalent ailleurs. Une foi ardente associée à une sensibilité sans cesse à vif, d'autant plus obsédante qu'elle refuse de s'avouer comme telle ; un naturel austère et même chagrin, un tempérament contestataire et même querelleur ; une passion jamais démentie pour la chicane ; un esprit pessimiste, aux frontières du masochisme ; une imagination exaltée par la persécution, à la logique inflexible et cependant passionnelle, empreinte du sentiment aristocratique de sa supériorité intellectuelle et surtout morale, gagée sur un désintéressement absolu et un oubli de soi ostentatoire. Il faut bien l'ensemble de ces dispositions psychologiques pour accepter la thèse, extravagante d'un point de vue chrétien, de la prédestination, c'est-à-dire d'un Dieu capricieux, imprévisible, indifférent aux fautes comme aux mérites de sa créature. Tout cela fait des jansénistes, au sens étymologique, de véritables sectaires, intrépides, orgueilleux, irréductibles, ne reculant jamais, pas même devant les précipices où les a conduits leur intransigeance ; ne se rendant à personne ni à rien, pas même à l'évidence de leurs contradictions. Au cours du long siècle où ils ont tenu le devant de la scène nationale, du traité *De la fréquente communion* d'Arnauld (1643) à la proscription de la Compagnie de Jésus (1764), les jansénistes n'auront jamais craint de cumuler, au gré de leur vertigineuse apologétique, les inconvénients du catholicisme et du protestantisme, du gallicanisme et de l'ultramontanisme, de l'absolutisme et du parlementarisme, du fidéisme et de l'esprit d'examen.

Ajoutez à cela une tendance naturelle à s'organiser et à vivre en petites communautés fermées, à cultiver des réseaux que favorisent leurs multiples relations mondaines, et aussi, cela va de soi, la semi-clandestinité à laquelle les condamne la vindicte royale. De là le goût pour les pseudonymes, les écrits anonymes, les pétitions bourgeonnantes, les journaux clandestins, la procédure juridique sans fin ; une certaine propension à la mise en scène compassionnelle des persécutions dont ils sont victimes, qu'ils rapprochent sans modestie de celles encourues par les Justes de l'Ancien Testament et de l'Église primitive. De là encore le « figurisme », c'est-à-dire l'interprétation des événements actuels à la lumière des grands épisodes de l'Histoire sainte. Enfin la passion de la controverse intellectuelle, qui fait d'eux des kabbalistes au moins autant que les « calvinistes rebouillis » qu'on les a accusés d'être. Et cela jusqu'à la pratique de la casuistique et de la restriction mentale qu'ils reprochaient si fort à leurs

adversaires jésuites. Tous ces traits ne sont pas absents de Port-Royal. Mais c'est surtout au XVIIIe siècle qu'on les voit se développer.

Des exemples, des illustrations de ces tendances profondes ? Elles abondent dans la grande étude de Catherine Maire sur le jansénisme au XVIIIe siècle[88]. Des réseaux ? Voyez par exemple le séminaire de Saint-Magloire, non loin de Saint-Jacques-du-Haut-Pas, qui devient l'épicentre d'un néo-jansénisme intransigeant, organisé en véritable parti intellectuel militant sous la direction de l'abbé d'Étemare et l'inspiration de Jacques-Joseph Duguet, oratorien et principal promoteur du figurisme. Ce sont eux qui suscitent « l'appel contre la constitution *Unigenitus* » rédigé par l'un d'entre eux, Laurent-François Boursier, et signé le 1er mars 1717 par quatre évêques et le cardinal Louis Antoine de Noailles, archevêque de Paris. C'est le début de la grande bataille contre la bulle *Unigenitus*, qui durera plus de dix ans, jusqu'à ce que le jansénisme parlementaire prenne le relais du jansénisme ecclésiastique. Pour mener une telle bataille contre les autorités religieuses et civiles du pays, il faut que la faction soit organisée quasi militairement en parti. Ce sera notamment le rôle de Saint-Magloire. Il faut aussi des relais dans l'opinion publique.

Ce sera la fonction des *Nouvelles ecclésiastiques*, hebdomadaire créé en janvier 1728, qui sortira régulièrement jusqu'en 1803. Avec un tirage moyen qui varie de 500 à 6 000 exemplaires[89] et une diffusion clandestine que la police ne parvient pas à démanteler, grâce à des imprimeurs, des libraires, des niches ecclésiastiques et des distributeurs bénévoles, le jansénisme d'opposition dispose d'un incomparable organe de propagande, qui préfigure la presse d'opinion du XIXe siècle. Ajoutez à cela les livres et les brochures qui prolifèrent dans l'anonymat, dans la clandestinité, mais aussi au grand jour. Catherine Maire a recensé quelque 3 400 titres qui de 1640 à 1785 touchent de près ou de loin au jansénisme avec des pointes au moment de l'appel cité plus haut (1717), les convulsions du cimetière Saint Médard (1727-1732), du refus des sacrements aux mourants (1752), de l'expulsion des jésuites en 1764. Une telle organisation demande de l'argent : c'est l'objet de la légendaire « boîte à Perrette[90] », qui désigne un office de collecte et d'administration des legs faits en faveur des œuvres jansénistes, qui en 1734 dépasseront un million de livres.

Il existe donc bel et bien une « machine propagandiste » janséniste qui fonctionnera à plein régime pendant la plus grande partie du XVIIIe siècle, y compris lorsque l'agitation religieuse autour de la bulle *Unigenitus* puis l'exaltation mystico-pathologique autour des convulsionnaires de Saint-Médard font place à un traitement beaucoup plus politique de la question religieuse, par l'intermédiaire du parlement de Paris.

Au fur et à mesure que l'on avance dans le siècle en effet, les aspects proprement religieux de la grande querelle du jansénisme s'estompent au profit d'un débat sur la souveraineté royale et le rôle du Parlement comme gardien des lois fondamentales du royaume et même comme représentant du peuple. Certes, une certaine flambée de jansénisme religieux se produit encore en 1749 lorsque le nouvel archevêque de Paris, Mgr Christophe de Beaumont, entend subordonner l'administration des derniers sacrements et l'octroi d'une sépulture chrétienne à la révélation par le mourant du nom de son confesseur ou la présentation par celui-ci d'un billet de confession signifiant son acceptation de la bulle *Unigenitus*. C'est contre cette police des consciences par l'autorité religieuse que s'élève, sous l'influence d'une ardente minorité janséniste conduite par l'avocat Louis Adrien Le Paige, le parlement de Paris, prenant fait et cause pour un prêtre oratorien à qui Bouettin, curé de Saint-Étienne-du-Mont, refuse les derniers sacrements pour cause de jansénisme (1752). Le Parlement multiplie les remontrances et finit par interdire la pratique des billets de confession. On notera au passage que l'on ne se situe nullement ici dans ce qui deviendra sous la IIIe République une pratique de laïcité ou d'ignorance du religieux, mais au contraire dans l'affirmation du droit pour une assemblée « laïque » de légiférer en matière théologique et d'administrer ce fait religieux lui-même. Le refus royal de recevoir en avril 1753 les grandes remontrances du Parlement sur la question aboutit à un fait inédit et spectaculaire : la grève du Parlement auquel le roi réplique par le transfert ou l'exil hors de Paris des parlementaires. Le conflit religieux, et c'est là le point essentiel, tourne à l'affrontement proprement politique entre le parlement de Paris et la monarchie. Celle-ci finira par céder en rappelant et en amnistiant l'année suivante ledit Parlement, qui exploite sa victoire en décidant en mars 1755 que la bulle *Unigenitus* ne sera pas article de foi dans le royaume. L'année suivante (1756), l'encyclique pontificale *Ex omnibus* supprime l'obligation des billets de confession, et surtout, en 1764, l'expulsion des jésuites, sorte de « Révocation à l'envers » inaugure, en pleine monarchie chrétienne un véritable « *Kulturkampf* avant la lettre[91] ».

De façon surprenante, mais non illogique, les succès remportés sur la monarchie et surtout le bannissement des jésuites, en enlevant aux jansénistes la palme du martyre dont ils avaient su si bien se parer, les firent apparaître pour ce qu'ils étaient : des hommes du passé. Plus que leur doctrine, c'est la persécution dont ils furent les victimes depuis Louis XIV qui leur permit de tenir le devant de la scène et de s'identifier à la résistance à l'absolutisme.

Résumons. La « machine janséniste » (Catherine Maire) au service de cette résistance a connu un remarquable essor, longtemps sous-estimé, tout au long du XVIIIe siècle. Peut-on, à ce titre, faire des jansénistes les ancêtres lointains des

révolutionnaires et, à travers ces derniers, le ferment de ce qui se nommera plus tard la gauche ? Un certain nombre d'arguments, on vient de le voir, plaident en ce sens : le principal étant l'appel à l'opinion la plus large de la part d'hommes qui, pourtant, se considèrent comme une élite étroite. La conquête des « larges masses » au service d'une idéologie que celles-ci sont loin de maîtriser est, tout au long du XIXe siècle et même du XXe siècle, une des caractéristiques des partis de gauche. À cet effet, le recours à un appareil militant disposant d'instruments de propagande les rapproche. À quoi il faut ajouter l'anticléricalisme, en dépit de l'anachronisme du mot.

L'identification du pouvoir royal, plus tard celui des forces conservatrices, à l'Église et à sa puissance temporelle est une attitude constante de la gauche française au cours de son histoire. Ici « l'exception janséniste » propre à l'histoire religieuse de la France se retrouve en grande partie dans l'exception anticléricale propre à la gauche française.

Anticléricalisme d'esprits religieux, voire d'ecclésiastiques sans doute. Mais est-ce si surprenant ? Après tout, celui que l'on peut regarder, par certains de ses traits, comme le dernier grand représentant de l'esprit janséniste après la disparition du parti janséniste, on veut dire l'abbé Grégoire, est bel et bien un ecclésiastique. Prêtre et révolutionnaire, fidèle à sa foi et à ses idées politiques, il assure la liaison symbolique entre la résistance janséniste à l'absolutisme royal du XVIIIe siècle et les temps nouveaux inaugurés en 1789. La figure du « curé sincère », en révolte contre les compromissions et les turpitudes de sa propre Église sur les tréteaux de la Révolution, témoin privilégié de l'alliance organique du Christ et du peuple, est un des grands classiques de l'imagerie de gauche, de 1789 aux tribunes du Front populaire et au mouvement de la Paix, d'obédience communiste, en passant par 1848 et la plantation des arbres de la liberté.

Représentatif de l'état d'esprit janséniste, Grégoire l'est à plus d'un titre. D'abord parce qu'il est celui qui bien avant Sainte-Beuve a fait revivre la mémoire de Port-Royal. Son livre de 1801, *Les Ruines de Port-Royal des Champs*, fortement augmenté en 1809, n'est pas, comme on pourrait l'imaginer, une contribution précoce au goût romantique des ruines, mais au contraire un manifeste de l'actualité de Port-Royal. Il se situe au carrefour de quatre traditions : le gallicanisme propre à l'Église de France, le jansénisme de Port-Royal, le figurisme de Duguet et enfin le richerisme, du nom d'Edmond Richer (1559-1631).

Attardons-nous un instant sur ce dernier phénomène. Selon son principal historien, Edmond Préclin[92], le richerisme, doctrine d'Edmond Richer, ancien ligueur converti et devenu syndic de la faculté de théologie de Paris, correspond à un courant démocratique particulièrement vivace dans le bas clergé, qui

proclame que l'infaillibilité n'appartient pas au pape, mais à l'Église universelle représentée par les évêques et les prêtres. Dans la pratique, le richerisme vise à renforcer le pouvoir des curés vis-à-vis de leur évêque et à organiser une sorte de démocratie cléricale : nous parlerions aujourd'hui de « basisme ». Le richerisme s'oppose à l'ultramontanisme, qui fait de l'Église une monarchie pontificale ; il incline en revanche du côté du gallicanisme sous sa double forme : gallicanisme royal qui fait du roi le protecteur, sinon le chef de l'Église de France ; gallicanisme théologique qui affirme la supériorité des conciles généraux sur le pape. Il n'est pas sans évoquer parfois le calvinisme, avec les deux principes de l'élection des pasteurs par les fidèles et de la participation des laïcs aux délibérations des synodes. Enfin et surtout, le gallicanisme n'a pu manquer de rencontrer sur sa route le jansénisme : le rapprochement s'opère à la fin du XVIIe siècle. Il y a des tendances « parochistes » chez le père Quesnel, ancêtre du second jansénisme, favorable au droit des fidèles d'élire les évêques et les prêtres, selon la règle de l'Église primitive. En 1707, Guy Drappier, curé de Saint-Sauveur de Beauvais, publie *Du gouvernement des diocèses en commun par les évêques et les curés*. Selon Préclin, à la suite de la mobilisation des curés contre la bulle *Unigenitus* et en faveur des convulsionnaires de Saint-Médard, un véritable renouveau richeriste se fait jour dans l'Église de France, orchestré par un Nicolas Travers[93] qui affirme, à l'instar du richerisme, que les curés tiennent directement de Dieu leur autorité et des fidèles leur nomination. Certes, richerisme et jansénisme divergeront à la fin du XVIIIe siècle, quand ce dernier tentera de se rapprocher de Rome, cependant qu'une partie de ses dirigeants, comme l'avocat Nicolas Maultrot, désapprouvera la Constitution civile du clergé, où les influences richeristes sont évidentes.

C'est ici que nous retrouvons l'abbé Grégoire. Certes, celui qui deviendra le premier évêque à prêter solennellement serment à la Constitution civile du clergé n'est pas à l'origine du mouvement du bas clergé qui le conduit à rejoindre en 1789 le tiers état : mais il ne tardera pas à l'incarner. Il est représentatif de ce « janséno-richerisme » qui est aux yeux de beaucoup de ses historiens[94] à la base du courant favorable à la Révolution dans le clergé de France ; il est même, aux côtés de l'abbé Claude Fauchet et du lazariste Adrien Lamourette, l'un des animateurs de cette « Révolution française catholique » (Rita Hermon-Belot) qui voit dans 1789 une « révolution providentielle », qui proclame que c'est « l'aristocratie qui a crucifié le fils de Dieu » (Lamourette) et qu'en prenant la Bastille, « nous avons donc suivi les vrais principes du christianisme » (Fauchet).

Cette volonté de régénérer le christianisme par le biais de la Révolution et de spiritualiser la Révolution par le biais du christianisme était sans doute conforme

à l'état d'esprit des Français de 1789-1790. En somme, la France de l'époque était potentiellement démocrate-chrétienne. Mais elle est venue se briser sur la Constitution civile du clergé, (12 juillet 1790) ou plutôt sur l'obligation faite aux prêtres de lui prêter serment (27 novembre 1790).

Constitution : le mot est à souligner, car il annonce une intention, celle de refonder la religion catholique dans ses rapports avec le pouvoir civil. La Constitution civile instaure une véritable « religion d'État[95] ». Cadeau inappréciable pour le catholicisme qui doit en échange accepter une sorte de « droit divin de l'État » en matière de gestion, sinon de doctrine, de la religion. Les révolutionnaires ne rompent pas, bien au contraire, avec le gallicanisme. Ils commettent la même erreur que Louis XIV quand il voulut en 1657 obliger tous les évêques à signer le « formulaire » condamnant cinq erreurs sur la grâce en spécifiant qu'elles étaient explicitement contenues dans l'*Augustinus* de Jansénius, mais non dans saint Augustin lui-même ; que Louis XV, ou plutôt son ministère Fleury, quand il fit de la bulle *Unigenitus*, qui déjà obligeait les clercs, une loi de l'État.

Où vit-on ailleurs dans le monde une telle extension du pouvoir de la politique, une telle affirmation de la légitimité du gouvernement des consciences ? S'il est un domaine où, conformément au paradigme de Tocqueville, la Révolution est l'héritière de l'Ancien Régime, c'est bien celui-là.

On touche ici du doigt les origines de l'hégémonie du politique en France, la confiance inouïe que chacun met en sa toute-puissance. Elle est assurément d'ordre théologique : une théologie soumise à la raison et respectueuse des volontés humaines, que nous nous sommes permis de rapprocher du césaro-papisme byzantin. Nous sommes ici plus proches de saint Thomas d'Aquin que de saint Augustin : d'où l'échec final du jansénisme en France.

« Nous sommes une Convention nationale ; nous avons assurément le pouvoir de changer la religion, mais nous ne le ferons pas », s'écriait au cours de la discussion sur la Constitution civile du clergé, le 31 mai 1790, l'avocat janséniste Camus. Edgar Quinet ne dira pas autre chose, quitte à regretter que les constituants ne soient pas passés à l'acte. Changer la religion !

Cette Constitution civile du clergé, qui a commandé l'histoire politique du XIXe siècle, comme la bulle *Unigenitus* a commandé celle du XVIIIe, fut-elle pourtant, comme on l'a souvent suggéré, l'œuvre du jansénisme ? Si l'on répond affirmativement à cette question, la gauche est-elle, par voie de conséquence, la lointaine héritière de cette faction dissidente, contestataire, tentée par certaines formes de populisme, et pourtant imbue du principe d'autorité ? La question est capitale pour la suite de notre enquête. Il faut pourtant lui apporter une réponse nuancée.

Que cette Constitution soit le fruit des tendances dominantes du catholicisme français, fussent-elles parfois souterraines, n'est guère contestable. Œuvre gallicane assurément, comme on vient de le voir, puisqu'il s'agit d'une réorganisation de l'Église de France, décidée en France même par une assemblée laïque, indépendamment du pape. Ici se fait sentir l'opinion des légistes, nombreux dans l'Assemblée et présents dans la discussion : ils diminuent le nombre des évêchés, suppriment les chapitres, confient aux tribunaux civils les conflits canoniques. En un mot, ils réduisent le clergé à une assemblée de fonctionnaires, soumise aux autorités civiles, et en dernier ressort à la volonté du peuple. Œuvre richeriste aussi comme en témoignent, plus encore que le texte final, les travaux préparatoires et les discussions à l'Assemblée. Le rapport de l'avocat Martineau, qui semble avoir eu des tendances jansénistes, prévoit le choix du clergé par les corps électoraux, des curés par l'assemblée du district et des évêques par les électeurs du département. L'évêque devenant un simple *primus inter pares*… Contre Grégoire, qui voudrait que l'élection du clergé soit le fait des seuls catholiques, contre les jansénistes purs qui s'inquiètent de la dépossession du clergé, le juriste Camus, au nom du principe rousseauiste de la volonté générale, fait voter que l'élection sera le fait de tous les citoyens. L'Église n'est plus la propriété de ses prêtres, ni même de ses fidèles, elle devient service public, comme plus tard le gaz ou le chemin de fer.

D'où l'embarras des jansénistes et leur division finale : gallicans certes, mais non étatistes ; s'appuyant à l'occasion sur la religiosité populaire, mais fondamentalement élitistes et représentatifs d'une conception aristocratique de la religion et même du salut. Si *Les Nouvelles ecclésiastiques* qui continuent de paraître sont favorables à la Constitution civile du clergé, leurs principaux intellectuels comme Maultrot et Jabineau regrettent les empiétements du pouvoir civil et ne peuvent accepter cette espèce de nationalisation de l'Église. Favorables à la démocratie, oui, mais à l'intérieur des paroisses. On a remarqué que dans le débat sur l'élection, les « jansénistes » comme Lanjuinais et Saurine se taisent, tandis que Grégoire se fait discret, et finit, non sans réserves, par donner le signal du ralliement. Mais la plupart des évêques refusent le serment ; très peu de jansénistes purs seront jureurs. La Constitution civile du clergé donne le coup de grâce au mouvement janséniste, que l'expulsion de ses ennemis jésuites avait paradoxalement affaibli. Il en va du jansénisme comme du Parlement d'Ancien Régime : sa complicité avec le mouvement révolutionnaire pouvait difficilement dépasser le cap de la lutte contre l'absolutisme. Les premiers succès de la Révolution les firent vite apparaître comme les hommes d'un passé honorable mais révolu.

Est-ce tellement surprenant ? Peut-on dire comme Pidansat de Mairobert, publiciste qui est une des références obligées de l'historiographie sur le sujet, que « le jansénisme ayant perdu son grand mérite, son mérite, son intérêt véritable, par l'extinction des jésuites en France, s'est transformé en parti du patriotisme[96] » ?

Deux thèses ici s'affrontent, que j'ai évoquées en commençant : celle de Dale K. Van Kley qui, tout au long de ses études résumées dans un livre important : *Les Origines religieuses de la Révolution française,1560-1791*[97], fait remonter les origines religieuses de la Révolution à la régence de Catherine de Médicis durant la minorité de Charles IX. Elle y inclut donc les guerres de Religion et suggère une continuité entre celles-ci et les combats ultérieurs. Et de fait, l'historien américain ne craint pas de dessiner, tout au long de trois siècles de l'histoire de France, l'action contestataire d'un parti d'opposition d'essence prédémocratique, toujours le même sous ses divers avatars, des monarchomaques du XVIe jusqu'aux jansénistes parlementaires du XVIIIe, en passant par Port-Royal.

> « Le jansénisme, tout en restant visiblement catholique, transmet une partie de l'héritage monarchomaque protestant au XVIIIe siècle, tout en devenant plus protestant lui-même[98]. »

Face à ce parti anti-absolutiste inspiré par le protestantisme au XVIe siècle, par le jansénisme aux XVIIe et XVIIIe siècles, auxquels se joignent un certain nombre de catholiques libéraux, il existerait un parti catholique institutionnel, étroitement lié à l'absolutisme, fondé sur « l'humanisme dévot » des jésuites, et adhérant à la passion pour l'unité du royaume qui a toujours animé la monarchie française avant d'inspirer à son tour la République. Car l'unité est le nom philosophique et politique de la centralisation.

La thèse est séduisante. Elle introduit dans notre histoire moderne un principe d'intelligibilité rétrospective qui charmera quiconque, à la manière de tant de sociologues, est attiré par la recherche de la cause unique. Elle est une aubaine pour l'historien du contemporain soucieux de faire reculer au maximum dans le temps les antécédents des phénomènes qu'il décrit. Une gauche et une droite rangées en ordre de bataille depuis le XVIe siècle, quelle aubaine ! Il ne s'agit plus dès lors que de dérouler les conséquences de ce monocausalisme économique exténué du marxisme de naguère. À ma gauche, la Réforme ! À ma droite, les jésuites ! Nous voilà en pleine inspiration wébérienne, dont le succès intellectuel provient en grande partie de sa capacité à substituer l'explication religieuse à l'explication économique. Un jour, Frédéric Rauh avait qualifié le marxisme de « spiritualisme économique[99] ». Nous voici en plein sécularisme religieux.

Démarche séduisante, répétons-le. C'est pourquoi il convient de la considérer avec circonspection. Une des règles principales de la méthode historique consiste en effet – c'est ainsi du moins que je la comprends – à révoquer en doute les arguments et les exemples qui viennent trop docilement étayer nos hypothèses.

La thèse de Dale K. Van Kley n'est pas vraiment nouvelle. La plupart des historiens de la Révolution au XIXe siècle l'ont caressée[100]. À la suite de l'abbé Grégoire, Michelet, Quinet, Henri Martin, Jaurès ont vu dans les jansénistes des républicains avant la lettre, et même les tenants d'un *parti* républicain, aux sens que nous avons défini plus tôt :

> « Le jansénisme, écrit l'abbé La Viguerie, présente de bonne heure, en effet, tous les caractères d'un parti, un gouvernement occulte, dont Port-Royal était le centre ; un chef de qui l'on prenait le mot d'ordre, des émissaires, des courriers, des imprimeurs et des libraires, des financiers même, et ce ne serait pas le moins curieux de notre histoire que celle des jansénistes, depuis la donation faite par le Grand Arnauld jusqu'à la boîte à Perrette[101]. »

Mais de tous les historiens, c'est sans doute Louis Blanc qui pousse le plus loin le rapprochement. Un siècle avant Lucien Goldmann[102], le leader socialiste, animé d'une passion anti-jésuite au moins égale à celle qui animait le jansénisme, fait de celui-ci l'habillage religieux des aspirations de la grande bourgeoisie ascendante dans sa lutte contre l'absolutisme royal. La démonstration est du reste laborieuse, car l'auteur reconnaît que les jésuites sont les tenants du libre arbitre et même de la liberté humaine, à condition d'en régler l'emploi, tandis que le jansénisme, qui n'est au fond qu'un « protestantisme bâtard », est un « compromis entre le principe d'individualisme et le principe d'autorité ». Or, soutient Louis Blanc, c'est cette ambiguïté même qui séduit la grande bourgeoisie récusant à la fois l'absolutisme monarchique et l'égalitarisme populaire. D'où le succès de la « secte » au Parlement et chez les gens de robe.

> « En attaquant les jésuites, le jansénisme ne fit que poursuivre, sous une autre forme, la guerre déclarée par le Parlement à la royauté. Les jésuites soutenaient le trône ; les jansénistes serviraient d'appui à la haute bourgeoisie, impatiente déjà de mettre le trône en tutelle[103]. »

Où l'on voit qu'il n'y a pas eu besoin d'attendre Marx et son « matérialisme historique » pour voir développer des parallèles aussi hardis que rudimentaires entre le mouvement de la société et le mouvement des idées, entre la sociologie et l'idéologie.

Encore faut-il, pour que ce parallélisme soit recevable, qu'il existe quelque nécessité interne susceptible d'expliquer de façon plausible la rencontre de l'un et de l'autre. La raison que donne ici Louis Blanc – le jansénisme comme

compromis entre le catholicisme et le calvinisme – n'est guère convaincante. Anticipant sur les thèses de Max Weber qui fait du calvinisme la forme enfin trouvée de l'idéologie marchande, Louis Blanc suggère ici que l'idée de prédestination est la plus adéquate à cette idéologie.

Rien n'est plus discutable. Le joli paradoxe wébérien qui fait de la conscience de l'inutilité des efforts humains une incitation au développement de ces efforts a donné lieu à l'une de ces démonstrations tortueuses dont il arrive à la sociologie de se délecter. Mais en vérité, au bout de la démonstration, le paradoxe reste entier, et le parallélisme entre calvinisme et essor économique reste à expliquer, chez Weber comme chez Louis Blanc…

C'est ce que constate avec beaucoup de vigueur et de pénétration le grand philosophe polonais Leszek Kolakowski[104]. Selon lui, la dénonciation du jansénisme comme doctrine de la prédestination fut pour l'Église catholique un biais providentiel pour condamner un saint Augustin devenu encombrant sans prononcer son nom.

Examinant les Cinq Propositions[105] formulées en 1649 par Nicolas Cornet, syndic de la faculté de théologie et disciple des jésuites, comme émanant de Jansénius, Kolakowski démontre sans peine qu'elles sont conformes à la théologie de saint Augustin et à l'enseignement de l'Église jusqu'au concile de Trente.

Mais pourquoi la papauté a-t-elle saisi l'occasion de l'*Augustinus* pour condamner, par Jansénius interposé, la conception augustinienne du péché originel et de la grâce, qui jusqu'alors faisait autorité dans l'Église ? À cette question qu'il pose avec une acuité particulière, Kolakowski répond : parce que la vision janséniste d'un christianisme étroit, élitiste, convient à une secte intransigeante, à une assemblée de martyrs imbus de leur différence avec le reste de l'humanité. À l'inverse, le molinisme, c'est-à-dire la doctrine des jésuites, simple adaptation du semi-pélagianisme de Cassien[106], jadis condamné par l'Église, convenait à la noblesse et aux classes urbaines éduquées, « aux gens désireux de sentir qu'ils avaient un grand espace de respiration dans leur vie[107] ». Ce qui était en jeu, c'était donc l'adaptation du christianisme à une nouvelle civilisation éprise d'universel ; c'était le complément indispensable à l'humanisme chrétien tel que l'avait développé Érasme un siècle plus tôt.

En condamnant Jansénius – et à travers lui, sans le dire, saint Augustin –, l'Église condamne la doctrine qui voudrait que le Christ ne fût pas mort pour tous les hommes ; pour les jésuites, il n'y a pas d'universalisme possible du christianisme sans universalisme du salut. Kolakowski prend l'exact contre-pied de ceux qui voient dans le jansénisme l'expression intellectuelle des classes montantes ; il démontre, de manière beaucoup plus convaincante que ceux qu'il

critique, la liaison nécessaire de l'humanisme dévot défendu par les molinistes avec les couches montantes de la société. Ce sont les jésuites qui sont « progressistes » tandis que les jansénistes sont réactionnaires. Au-delà du jansénisme tactique des parlementaires et des avocats, c'est la doctrine semi-pélagienne de Molina et des jésuites qui ouvre la porte aux temps nouveaux.

Même point de vue chez le grand philosophe et historien des Lumières Ernst Cassirer[108]. Il a existé de Nicolas de Cues à Marsile Ficin, puis de celui-ci à Érasme et à Thomas More un humanisme religieux, nullement incompatible avec le christianisme, qui trouvera dans la Réforme un adversaire sans merci. Certes, entre la Réforme et l'humanisme de la Renaissance, il existe des passerelles, en particulier le souci d'intériorisation de la foi. Mais les fondements philosophiques sont différents et même opposés. Les humanistes sont pélagiens, tandis que les réformés sont étroitement augustiniens. Sur le péché originel, les positions sont donc incompatibles. Dès le *De servo arbitrio* de Luther, la rupture avec l'humanisme, qui défend, fût-ce avec prudence, la liberté humaine, est patente.

Les philosophes du XVIIIe ont bien vu le problème. Opposés à la doctrine du péché originel, ils achoppent sur la question de l'origine du mal. Voltaire dissimule mal son embarras. Sa plaisante réfutation de l'optimisme leibnizien dans *Candide* débouche sur une sagesse bien courte (« Cultiver son jardin ») et une certaine résignation d'inspiration pyrrhonienne…

> « Un jour tout sera bien, voilà notre espérance ;
> Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion[109]. »

De nature différente, la difficulté n'est pas moindre chez Rousseau. Il reprend à son compte le thème des deux natures, mais substitue au dualisme pascalien (misère de l'homme sans Dieu, grandeur de l'homme avec Dieu) un dualisme anthropologique (nature et culture). Le premier, il désigne comme coupable de la chute originelle la société elle-même. Solution qui aura une longue et nombreuse postérité, mais laisse entière la question des origines : comment des hommes naturellement bons peuvent-ils sécréter une société intrinsèquement mauvaise ?

Le XVIIIe des philosophes rompt avec l'anthropologie pessimiste de l'augustinisme, mais non avec la problématique chrétienne de la chute. Quitte à la laïciser et à se contenter d'une pétition de principe optimiste, plus proche de l'universalisme humaniste que du pessimisme janséniste ou calviniste.

Alors, droite jésuite contre gauche janséniste, comme le veulent Louis Blanc et une bonne partie de l'historiographie révolutionnaire ? Ou au contraire, gauche jésuite contre droite janséniste comme le suggèrent Kolakowski et Cassirer et de

façon ambiguë Lucien Goldmann[110] ? Dès le XVIIIe, Pascal avait eu conscience de la contradiction. Si *Les Provinciales* – génial pamphlet de circonstance – adoptent le point de vue janséniste, la chose est beaucoup moins sûre dans le cas des *Pensées*. Certes, « la religion triste » de Pascal, obsédée par la chute et la corruption de l'homme, correspond à une vision tourmentée du monde et du salut. Mais Pascal a conscience de la contradiction entre la doctrine de la prédestination – ou tout simplement de la toute-puissance de Dieu – et la doctrine christique du salut par la croix. S'il y a prédestination, à quoi bon la rédemption ? Est-il encore janséniste, l'homme qui fait dire à Jésus dans les *Pensées* : « J'ai versé telles gouttes de sang pour toi » ? Le jansénisme est un fondamentalisme inspiré par le pessimisme. C'est, pour citer encore Kolakowski, « une tentative désespérée de repousser la sévère menace des Lumières[111] ». Comme la suite le démontrera, l'alliance du jansénisme avec certaines élites antitotalitaires est une alliance de circonstance qui se brisera sur la dure réalité révolutionnaire. C'est pourquoi on ne saurait, comme Dale K. Van Kley, faire du jansénisme un maillon essentiel de ce grand parti progressiste à connotation protestante qui irait des monarchomaques aux républicains. Si l'on considère les origines politiques de la Révolution, et notamment la lutte acharnée du Parlement contre l'absolutisme d'Ancien Régime, on peut admettre une filiation du jansénisme à la gauche contemporaine ; mais si l'on se place du point de vue de la philosophie de la Révolution, on est tenté de dire « sa théologie », c'est la doctrine « jésuite » du libre arbitre et de la liberté humaniste qui annonce les temps modernes et se retrouve, laïcisée, dans la doctrine de la gauche, fondée sur l'universalité du genre humain et des droits de l'homme.

C'est ici qu'il faut prendre en compte les travaux récents de Nicolas Lyon-Caen sur le jansénisme parisien au XVIIIe siècle[112]. Plus intéressé par les jansénistes que le jansénisme lui-même, il établit fortement les rapports entre ce dernier et une « bourgeoisie » qui se réclame parfois elle-même de ce terme et recouvre des marchands, des négociants, des procureurs, des notaires, des avocats. Et cela à travers leurs pratiques professionnelles et les gestes de la vie privée. L'auteur, dont l'ambition est avant tout sociologique, renoue ainsi avec des travaux comme ceux de Taveneaux[113] et de Lucien Goldmann[114], même s'il se montre critique à l'égard de ce dernier. Il en ressort que la bourgeoisie du XVIIIe siècle, en lutte contre l'absolutisme royal, est loin d'être en toutes circonstances la classe montante et triomphante que l'on dit traditionnellement. Ses croyances et ses passions sont loin de refléter toujours, comme le voulait naguère un marxisme simpliste, une idéologie de classe fondée sur la raison et le progrès. Elle traduit aussi des nostalgies du passé, de l'angoisse sur l'avenir, et parfois une vision tragique de la condition humaine.

« Le jansénisme bourgeois, écrit Nicolas Lyon-Caen, correspond finalement plutôt à une attitude “réactionnaire” dans une phase de transition du religieux qu'à une volonté d'aller vers un aggiornamento de la croyance pour mettre en adéquation le catholicisme et les demandes du siècle[115]. »

C'est pourquoi, contre Dale K. Van Kley, Catherine Maire a raison de critiquer l'idée d'un grand parti contestataire prenant en écharpe toute l'histoire de France pour aboutir, via le jansénisme, au parti patriote de 1789[116]. Le jansénisme n'est pas d'essence progressiste. Sa réserve à l'égard des Lumières suffirait à le démontrer. C'est une mine que les circonstances et l'aveuglement de la royauté ont placée dans les combles de l'édifice absolutiste et qui a contribué à le faire sauter. Mais une fois achevé ce travail du négatif, le jansénisme s'est effacé de l'histoire de France, sinon des mentalités.

b. Catherine de Médicis apparaît en songe

Calvin est-il l'inventeur de la gauche française ? C'est le meilleur historien actuel de la France moderne, Emmanuel Le Roy Ladurie lui-même, qui ne craint pas de l'affirmer. Dans une interview fracassante donnée au *Monde* du 1er juillet 1997, en prévision du quatre centième anniversaire de la proclamation de l'édit de Nantes, qui devait être célébré l'année suivante, Le Roy Ladurie estimait : « Le coup de génie de Calvin, c'est qu'il a inventé la gauche et le monde moderne […]. Au niveau français, il n'y a une gauche et une droite que depuis Calvin. » Le calvinisme, ajoutait-il, idéologie des petits pays (Genève, Cévennes, Hollande, Écosse, Massachusetts), a eu l'idée d'Églises décentralisées. Et à René Lourau qui lui reprochait[117] de sous-estimer l'apport du jansénisme, l'auteur de *L'Ancien Régime* répliquait que le calvinisme avait été une « formidable tempête à côté de laquelle les attirantes méditations de Jansénius et du très janséniste père Quesnel font quand même assez pâle figure[118] ». Le calvinisme, « extraordinairement destructeur », n'a certes pas réussi en France, mais il a « donné le ton à ce radicalisme de la pensée française qui dure encore[119] ». Et surtout, c'est lui qui a conféré cette connotation anticléricale si typique.

« L'anticléricalisme, anticatholicisme ou antipapisme, qui, jusqu'à une date récente, court comme un fil rouge tout au long de l'histoire pluriséculaire de la gauche française remonte à la révolution protestante (chez nous, calviniste) du XVIe siècle […] [qui fut] une première étape de la guerre idéologique franco-française ignorée jusqu'aux huguenots[120]. »

Ce protestantisme est ainsi accusé d'avoir déchiré le tissu de l'unité française, celui qu'avait produit l'alliance du catholicisme et de la monarchie.

Certes, la thèse n'est pas nouvelle. Un des romans les moins connus de Balzac, mais l'un des plus révélateurs de sa pensée politique, *Sur Catherine de Médicis* (1842), développe la même idée avec une vigueur et une hardiesse qui ne le cèdent en rien à celles de notre fougueux historien. Pour lui, aucun doute n'est possible. Dans l'introduction du roman, il développe l'idée qu'en favorisant l'essor de l'individualisme et de la liberté de conscience, le protestantisme est à la base de la France moderne. D'où la défaveur dont pâtit la mémoire de Catherine de Médicis « qui écrivit un arrêt de mort contre cet esprit d'examen qui menaçait la société moderne[121] » (entendez la Saint-Barthélemy), arrêt que Louis XIV exécute tardivement (la révocation de l'édit de Nantes, 1685). Mais finalement, l'esprit du calvinisme triomphe : sa victoire coûtera infiniment plus cher que les massacres de la Saint-Barthélemy et les dragonnades, car « les sectes religieuses et politiques, humanitaires, égalitaires, *etc.* d'aujourd'hui sont la queue du calvinisme ; et à voir les fautes du pouvoir, son mépris pour l'intelligence, son amour pour les intérêts matériels […], le génie de la destruction l'emportera de nouveau sur le génie de la conservation[122] ».

Autrement dit, c'est là l'origine de la notion d'opposition. Le Roy Ladurie parlerait ici de la naissance de la droite et de la gauche. « L'opposition en France, poursuit intrépidement Balzac, a toujours été protestante, parce qu'elle n'a jamais eu que la *négation* pour politique […]. Le produit du libre arbitre, de la liberté religieuse et de la liberté publique (ne confondons pas avec la liberté civile) est la France d'aujourd'hui[123]. »

Ainsi, la démocratie moderne est fondée sur le débat à l'infini et paralyse la prise de position : « Le pouvoir est une *action*, affirme encore Balzac, et le principe électif est la *discussion*. » C'est le grand reproche adressé par les traditionalistes au suffrage universel. Ils sont suffisamment lucides pour comprendre que celui-ci n'est pas révolutionnaire, mais au contraire conservateur. Oui, mais il est paralysant. De Donoso Cortès[124], le grand traditionaliste espagnol du XIXe siècle, à Carl Schmitt[125], le juriste néoconservateur puis pro-hitlérien de l'Allemagne nazie, c'est le même reproche indéfiniment répété : « La démocratie, c'est la parlotte, alors que la politique requiert l'action. » La démocratie est, dans son essence, diviseuse, quand les exigences de la politique requièrent l'unité. Catherine a été vaincue, mais elle avait raison car « Catherine et l'Église ont proclamé le principe salutaire des sociétés modernes *una fides, unus dominus* », c'est-à-dire l'unité politique fondée sur l'unité religieuse. Mais là ne s'arrête pas la leçon politique conservatrice d'Honoré de Balzac. Tournons quelque deux cent cinquante pages et venons-en à la troisième partie, « Les deux rêves », qui sert de conclusion à cet ouvrage étrange et composite. Nous avons brusquement quitté le XVIe siècle. Nous voici

en août 1786, place Vendôme, dans le superbe hôtel particulier de Mme de Saint-James, femme du trésorier de la Marine, qui se pique de ne recevoir à sa table que des gens de qualité. En plus des convives habituels comme Beaumarchais, Calonne, Lavoisier, y figurent deux inconnus, dont l'un, issu d'une bonne famille de l'Artois, « pincé, propret, poupin, et qui a l'air d'avoir bu du verjus », ne tarde pas à raconter un rêve extraordinaire qu'il a eu récemment. La grande ombre de Catherine de Médicis lui est apparue en songe et a entrepris de justifier son action. « J'ai condamné les Huguenots sans pitié, mais sans emportement […] Reine d'Angleterre, j'eusse jugé de même les Catholiques, s'ils y eussent été séditieux. Pour que notre pouvoir eût quelque vie à cette époque, il fallait dans l'État un seul Dieu, une seule foi, un seul Maître[126]. » Ce n'est donc pas la raison d'Église qui l'a déterminée, mais la raison d'État.

Malheureusement, « l'entreprise mal conduite [a] échoué ». Entendez que des protestants ont réchappé du massacre. Le résultat, c'est cette malheureuse révocation de l'édit de Nantes qu'il a fallu faire et qui a coûté plus de larmes, plus de sang et d'argent que trois Saint-Barthélemy.

Mais voici le plus étrange. D'abord horrifié et s'élevant avec véhémence contre le cynisme politique de Catherine, l'inconnu finit par avouer : « Je trouvai tout à coup en moi-même une partie de moi qui adoptait les doctrines atroces déduites par cette Italienne[127]. »

La solution, que le lecteur perspicace ou cultivé a déjà devinée, éclate au coup de théâtre final, quand la maîtresse de maison prie son invité de reconduire en voiture l'autre inconnu de la soirée : « Monsieur de Robespierre, voulez-vous me faire le plaisir de mettre Monsieur Marat chez lui. » Voici donc, dévoilée par Balzac, l'une des grandes énigmes de l'histoire de France ! Voilà la source de cette fameuse continuité administrative et politique entre l'Ancien Régime et la Révolution, celle-là même que décrit Tocqueville : l'unité ! L'unité du royaume ou de la nation, c'est tout un. Le véritable héritier de Catherine de Médicis et de cette lignée de rois qui ont toujours subordonné la religion à la politique, c'est Robespierre, bien sûr ! Catherine de Médicis a bien pris soin de le préciser : en Angleterre, ce sont les catholiques qu'elle eût fait massacrer, et pour les mêmes raisons qui lui ont fait décider la Saint-Barthélemy des protestants. L'alliance traditionnelle du Trône et de l'Autel, gage de cette unité, aura donc son pendant sous le nouveau régime : ce sera la Constitution civile du clergé et plus tard, de façon plus rousseauiste, le culte de l'Être suprême. La face cachée du jacobinisme, c'était donc le catholicisme ! Jusqu'à une date récente – qu'on peut situer en 1969, au départ de De Gaulle –, la passion dévorante de tout pouvoir en France, celle devant laquelle toutes les convictions, toutes les factions, tous les

intérêts sont sommés de plier le genou, de Paris aux Pyrénées, des Vosges à l'Atlantique, mais aussi du XVIe siècle à nos jours, pour ne pas remonter plus haut, de l'extrême droite au gauchisme, c'est l'unité, c'est la robe sans couture d'une société politique bariolée ! Dévote ou athée, augustinienne ou pélagienne, fidéiste ou libre-penseuse, possédante ou partageuse, royaliste ou communiste, la France s'est toujours pensée dans l'union de ses membres, dans son universalité, c'est-à-dire sa catholicité. Que resterait-il de la France si elle devenait une Allemagne de raccroc, une Amérique mimétique, un remords de République helvétique ?

On ne sera pas surpris de trouver sous la plume de Joseph de Maistre des considérations analogues à celles de Balzac dans *Sur Catherine de Médicis*. Pour l'auteur des *Considérations sur la France*, la Providence s'est servie de la Révolution de deux manières[128] : d'une part pour châtier tous ceux qui par leur corruption ou par leur insouciance l'ont rendue possible (c'est le thème du fléau de Dieu) ; d'autre part parce que, en occupant la place du monarque laissée vide, notamment devant l'invasion étrangère, le jacobinisme a maintenu l'unité et l'intégrité du territoire. Ceux-là mêmes – ils sont nombreux, ils sont comme le terreau de la République future – qui voient dans cette passion unique de l'unité l'obstacle majeur au développement d'un libéralisme à l'anglaise, voire à l'américaine, sont au moins d'accord sur le constat. Témoin Edgar Quinet, historien jadis célèbre de la Révolution, que François Furet et Claude Lefort sont venus tirer de l'oubli dans lequel il était tombé. Ami et rival de Michelet, il développe dans son livre une double critique : celle de la Terreur et de ses excès, celle de la Constitution civile du clergé et de sa timidité. Toute la question posée par ce livre controversé[129] est de savoir si ces deux critiques ne sont pas contradictoires, et si le changement radical de religion, auquel il fait grief à la Révolution de n'avoir pas procédé, n'est pas porteur d'une Terreur en tous points comparable à celle qu'il reproche à la Montagne d'avoir pratiquée. Après une vive critique de la Profession de foi du vicaire savoyard, à cause de son insincérité et de son abstraction, Quinet affirme hautement le droit pour une assemblée souveraine de changer la religion, fût-ce en une nuit. Quelle erreur d'avoir laissé le bastion le plus menaçant de l'Ancien Régime au sein du Nouveau ! Quelle pusillanimité ! « Ô Jean Huss ! Ô Luther ! Zwingle ! Savonarole ! Arnauld de Bresse ! Humbles moines ! Pauvres solitaires ! rendez le courage à ces tribuns déchaînés[130] ! » Eux n'ont pas hésité à changer la religion avec la plus grande brutalité. Et que l'on n'évoque pas ici la liberté des cultes : elle ne peut être que le couronnement de l'édifice. Pas son fondement.

Il est, avouons-le, plaisant de voir le libéral Quinet reprocher au dictateur Robespierre… son esprit de tolérance. Car la timidité que Quinet reproche à la

Révolution ne se limite pas à la Constitution civile du clergé. Elle s'étend à la Convention et à la Terreur[131]. Dans le système de Robespierre, il n'y a que deux choses qui finissent par rester en présence : le culte catholique et le culte de l'Être suprême, « toute conception nouvelle, religieuse, individuelle ou générale, étant proscrite sous le nom d'athéisme ou de philosophisme[132] ».

Il y a en somme une parfaite symétrie entre la philosophie de Catherine de Médicis, telle que la rapporte ou l'imagine Balzac, et celle d'Edgar Quinet. Dans les deux cas, le regret est le même : celui que le travail n'ait point été achevé. Catherine regrette que l'on n'ait pas éradiqué le protestantisme ; Quinet que l'on n'ait pas éradiqué le catholicisme. La première ne conçoit l'unité que par l'extermination ; le second ne conçoit la liberté que par la dictature. Dans les deux cas, c'est un mauvais moment à passer… En dépit de ses insuffisances, la Révolution française est d'esprit protestant. Quinet, qui ne l'est pas lui-même malgré la légende, n'en démord pas. La Réforme, c'est avant tout le tête-à-tête de l'homme avec Dieu, c'est-à-dire l'individualisme moderne. Et la Révolution est la traduction politique de ce phénomène fondamental de la société occidentale. C'est pourquoi, pour tous ces hommes, l'origine de la Révolution est assurément religieuse, quand bien même son chemin passe par le politique. Guizot, qui lui est protestant, ne pense pas autrement que Quinet, même s'il n'est jamais allé jusqu'à regretter la « modération » religieuse de la Convention montagnarde. Cette révolution qu'il définit comme « l'insurrection de l'esprit humain contre le pouvoir absolu dans l'ordre spirituel[133] » a en somme inscrit dans l'ordre politique ce soulèvement spirituel qui est au cœur de la Réforme. Malheureusement, après le XVIe siècle, la France n'a pas suivi le mouvement. D'où son retard en matière de liberté de l'esprit ; 1789 a été un « rattrapage », une sécularisation de la Réforme.

Telle est la force, mais aussi la limite, de la pensée libérale française appliquée à la Révolution. C'est un grand lamento sur deux siècles d'histoire de France, une longue déploration de ce qu'elle a été, un long regret de ce qu'elle eût pu être ; et même de ce qu'elle aurait dû être : l'Angleterre, les Pays-Bas, ou même les États-Unis. Si les protestants, en dehors de quelques exceptions notoires (Rabaut Saint-Étienne, par exemple, et surtout Barnave), ne jouent pas un rôle de premier plan durant la Révolution – il n'y a pas d'article « protestants » dans le *Dictionnaire critique de la Révolution française* de François Furet et Mona Ozouf –, en revanche, on peut dire qu'à la différence de l'unitarisme jacobin de 93 d'essence catholique, l'esprit de 89 a quelque chose de protestant. Non seulement parce qu'elle va, de façon pas toujours délibérée, s'attaquer à l'Église catholique, mais parce que la philosophie politique qui s'impose à elle doit plus à Genève ou à Amsterdam qu'à Rome. Si c'est bien une forme épurée qui triomphe

en 1789, notamment dans la Déclaration des droits, cette forme est celle que la Réforme lui a donnée : c'est l'esprit de libre examen, c'est le primat de la raison individuelle sur la tradition et sur l'autorité, en un mot, c'est l'individualisme moderne.

Oui, mais pas seul ! La Révolution française n'est ni la Révolution américaine, ni la Glorieuse Révolution anglaise de 1688. Il y a autre chose. Il y a le principe unitaire dont il a été question plus haut. Celui qui fait de la nation, non une addition d'individus, mais un véritable corps social. Si les montagnards ont, contre l'avis des déchristianisateurs, renoncé à détruire l'Église catholique, ce n'est pas, comme l'affirme Edgar Quinet, par timidité. Ils ont montré dans d'autres domaines qu'ils savaient aller très loin. C'est que, comme plus tard Napoléon, ils se défient de la logique individualiste et conviennent que l'Église est tout de même un puissant ferment d'unité. La France est un pays cartésien, au sens que le mot a pris progressivement au cours des âges, c'est-à-dire le royaume de l'abstraction universaliste : ce que lui reprocheront les penseurs traditionalistes comme Taine. Qu'en serait-il de la cohésion nationale si à cet universalisme abstrait était venu se surajouter le moralisme abstrait représenté par le protestantisme ? Il n'en resterait rien. Tel est bien le point de vue d'un chrétien robespierriste, ou d'un robespierriste chrétien, comme on voudra, tel que Philippe Buchez. Cet ancien carbonaro, puis saint-simonien, converti au catholicisme, est l'auteur, avec son disciple Prosper-Charles Roux d'une *Histoire parlementaire de la Révolution française* en quarante volumes, qui a servi de référence et de magasin d'accessoires à toute l'historiographie révolutionnaire du XIXe siècle. C'est un ennemi du libéralisme de 1789, dont il ne conserve que tout ce qui annonce 1793 : l'œuvre sociale, c'est-à-dire la protection des petits, la politique de salut public, le gouvernement des âmes. Indulgent à l'égard de la Saint-Barthélemy, à la manière de Balzac[134], il se défie de l'individualisme à connotation libérale et protestante de 1789, dans lequel il voit un ferment de dissolution de l'unité française. La Réforme du XVIe siècle est l'effet d'un « fédéralisme aristocratique », véritable dissolvant du corps politique, ou mieux encore de la communauté nationale. À Voltaire, tenant de l'individualisme bourgeois, il oppose Rousseau, héraut de la volonté générale, quitte à escamoter quelque peu son fondement individualiste. Son Rousseau est mâtiné de Joseph de Maistre, à la manière de ses maîtres saint-simoniens. C'est pourquoi son grand homme est Robespierre, homme d'État soucieux de l'unité.

Comme le note François Furet[135], il est au point de rencontre de deux traditions en partie contradictoires : celle qui rejette l'individualisme démocratique et celle qui se veut fidèle au jacobinisme robespierriste. À un tel exemple, on voit, dit encore celui-ci, combien l'héritage religieux de la

Révolution française divise non seulement les hommes de l'Ancien Régime et ceux de la Révolution, non seulement la droite et la gauche, mais encore, à l'intérieur de celle-ci, les tenants de 1789 et ceux de 1793. On met ordinairement l'accent sur la différence entre les hommes de gauche modérés qui acceptent 89 et refusent 93 et ceux, plus radicaux, qui revendiquent l'un et l'autre. On oublie qu'il existe aussi un courant de pensée qui rejette 89 et accepte 93[136].

Faut-il donc, en grossissant le trait, opposer au 1789 libéral et d'inspiration protestante un 1793 jacobin conforme au communautarisme catholique ? Pas si simple. Le libéralisme protestant est une chose incontestable dans la mesure où il fut à l'origine un soulèvement contre le dogmatisme catholique. Il est assez courant d'être libéral dans l'opposition. La vraie pierre de touche est de le demeurer au pouvoir. Dans l'action de Calvin à Genève, on ne voit guère trace de cette tolérance qu'on impute à la tradition à laquelle il a donné naissance. Les mânes de Michel Servet sont encore là pour témoigner contre celui que Voltaire nomme « une âme atroce ». D'une manière générale, ce dernier est aussi sévère contre les protestants que contre les catholiques[137]. Quand il se pose la question des inspirateurs des Lumières dans les siècles précédents, il ne cite nullement la Réforme, mais bien les humanistes libéraux de l'époque qui la précède, celle des Valla, Érasme, Machiavel et Guichardin, des hommes antérieurs au grand schisme de la chrétienté moderne[138].

En faisant de la Réforme l'origine exclusive de la société moderne, du progrès, voire de la gauche, comme l'ont fait beaucoup des historiens de la Révolution aux XIXe et XXe siècles, sans parler des whigs anglais et du marxisme lui-même, ne sommes-nous pas victimes de l'illusion wébérienne qu'on a déjà évoquée à propos du jansénisme ? Ne s'agit-il pas d'un ingénieux paradoxe reposant sur certaines filiations historiques, mais démenti par l'incompatibilité philosophique des deux traditions ? De même qu'il est difficile, voire absurde, d'imaginer une filiation de gauche pour un jansénisme étroit, acquis à la prédestination, et d'inspiration aristocratique, il est, à plus forte raison, impossible de voir dans le libéralisme « droit-de-l'hommiste » de 1789 l'héritier de la terrible rigueur calviniste et de son intolérance. D'avoir combattu un même système (l'autoritarisme catholique) crée assurément des connivences, mais non une consanguinité.

De quelle façon, demande H. R. Trevor-Roper, dans le livre déjà cité, les sociétés calvinistes ont-elles contribué à la philosophie des Lumières ? Mais en rompant avec le calvinisme, justement ! Évoquant les descendants de Calvin et de Bèze, Perkins en Angleterre, Rivetus et Voetius en Hollande, Desmarets et Jurieu en France, Turrettini en Suisse, Cotton Mather en Amérique, il se demande comment cette « collection de bigots intolérants, de gardes-chiourmes

étroits d'esprit, de défenseurs timides et conservateurs de dogmes insoutenables, ennemis systématiques de toute idée nouvelle ou libérale, d'inquisiteurs et de chasseurs de sorcières[139] » aurait pu donner naissance à la philosophie des Lumières. Impossible ! Sauf à évoquer les dissidents, les hérétiques de la foi nouvelle. De même que la Réforme est novatrice quand elle s'oppose à l'Église traditionnelle, de même, ce sont ses propres dissidents, d'esprit libéral, qui font avancer les idées philosophiques quand ils s'opposent aux sombres dogmes du calvinisme. Ainsi en va-t-il des arminiens en Hollande, en Angleterre et en Écosse, contre l'orthodoxie gomariste, comme d'Agrippa d'Aubigné, Duplessis-Mornay, Bernard Palissy, Pierre de la Ramée, Ambroise Paré, Scaliger en France, notamment à Saumur, contre le « grand inquisiteur de la Diaspora », Pierre Jurieu. Quant à la trop fameuse thèse wébérienne de l'« ascétisme séculier » des calvinistes, elle ne serait recevable que si les calvinistes se comportaient effectivement en ascètes, ce qui est loin d'être le cas. Trevor-Roper n'a pas de peine à montrer que la plupart menaient une vie fastueuse qui ne les distinguait guère de leurs concurrents catholiques ou luthériens. Alors ? La vérité, selon l'historien anglais, c'est que le calvinisme, comme la plupart des autres confessions, n'est entreprenant et novateur que lorsqu'il s'exporte. Dans l'immigration calviniste, y compris celle que provoque hors de France la révocation de l'édit de Nantes, l'important est moins le calvinisme que l'immigration. De même dans les Flandres, en Allemagne du Sud : ce qui compte, ce qui est déterminant, c'est moins la confession que l'origine étrangère, qui oblige les nouveaux venus à innover sans cesse. Il en va de même, à nouveau, des protestants, mais aussi des juifs dans la France du XIXe siècle, sous Louis-Philippe et sous Napoléon III en particulier.

Le mérite de la thèse de Trevor-Roper c'est, sans mettre en cause le rôle effectivement novateur du protestantisme dans maintes circonstances historiques et dans maintes contrées, d'expliquer cette particularité par la situation d'immigrés des intéressés ; ce faisant, d'en finir avec la trop ingénieuse thèse wébérienne qui remodèle en esprit d'entreprise le dogme calviniste de l'inutilité des œuvres[140]. En un mot, de ne pas donner sans raison convaincante une prime imméritée au dogmatisme le plus intolérant, dès lors qu'il se trouve lui-même persécuté. Et au surplus, d'attribuer aux Lumières et à la pensée progressiste des antécédents avouables, conformes aux convictions des philosophes eux-mêmes.

En ce sens, le véritable antécédent des Lumières ne serait pas Calvin, mais Érasme. Jusqu'au bout de sa vie, cette grande figure intellectuelle, la plus grande peut-être d'un siècle, le XVIe, qui en a compté tellement, a tenté d'éviter les conséquences de la grande rupture déclenchée par Luther ; jusqu'au bout, il a compté des disciples dans le camp catholique comme dans le camp protestant.

Son maître avait été le grand humaniste Lorenzo Valla, secrétaire pontifical. Il était en liaison avec Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Savonarole, ou encore Colet, le disciple de Thomas More, son ami, avec lequel il finira par rompre. Sa vision de la Réforme, qu'il nommait lui-même *Philosophia Christi*, était un appel à la lecture de la Bible, et notamment du Nouveau Testament, un texte plus clair qu'on ne le disait et accessible à chacun, dans l'esprit du Christ, dont la lumière ne manque à personne. Était-ce là du protestantisme avant la lettre ? Pas sûr, puisque l'année même de sa mort, le pape lui proposa le chapeau de cardinal, honneur qu'il déclina. En France, des réformateurs modérés comme Lefèvre d'Étaples l'avaient avoué pour chef. Mais ses ennemis étaient les plus extrémistes du camp catholique, ceux-là que nous nommerions aujourd'hui intégristes, nombreux parmi les moines. Ils n'eurent de cesse qu'Érasme et l'érasmisme ne fussent tenus pour hérétiques. Ils firent tant qu'ils y parvinrent et les persécutions qui s'abattirent sur ses disciples, notamment en Espagne de la part de l'Inquisition, les repoussèrent parfois malgré eux du côté des protestants, qui les accueillirent. En 1559, l'enseignement d'Érasme fut condamné par l'Église. Décision d'autant plus absurde que, sur bien des points, il n'était guère éloigné d'elle.

L'érasmisme continua de cheminer chez les catholiques (Contarini, Sadoleto) et chez les protestants (Melanchthon). En Hollande, contre le rigoriste Gomar, Arminius et ses partisans développaient sur la question de la grâce des positions proches de celles des molinistes catholiques : la grâce est offerte à tous, mais tous ne l'accueillent pas. Ces idées libérales gagnaient la grande bourgeoisie tandis que les paysans et les nobles restaient fidèles au gomarisme.

Finalement, l'érasmisme se réfugia dans le rationalisme théologique des frères Sozzini, dont nous avons fait les sociniens, combattus par Pascal. Cette interprétation ultralibérale des Écritures ne laissait guère de place au dogme.

En termes de filiation intellectuelle, il ne fait pas de doute que les Lumières doivent beaucoup plus à Érasme qu'à Jansénius ou à Calvin. Nous retrouvons ici le même paradoxe que nous avons rencontré à propos du jansénisme : les filiations historiques et les filiations intellectuelles se contredisent. Le protestantisme le plus dogmatique a continué, en Hollande notamment, de servir d'asile à ceux qui se trouvaient persécutés pour leurs idées par l'absolutisme catholique. Pour autant, il serait absurde de faire du jansénisme et du calvinisme les ancêtres intellectuels des Lumières, à plus forte raison de la gauche révolutionnaire. Nous pouvons conclure avec Trevor-Roper : « Dans toutes les luttes idéologiques qui précédèrent l'ère de la Raison, ce petit recoin [de rationalisme] est occupé par Érasme ; et c'est lui, non pas Luther ou Calvin, le

pape ou les jésuites, dont la voix résonne encore à nos oreilles comme une voix humaine[141]. »

Conclusion :
Gauche jésuite et gauche janséniste

On ne saurait sous-estimer le rôle de la question religieuse dans la formation de l'idéologie de la gauche française. La suite de cette histoire le démontrera. Mais dès maintenant, soulignons une quasi-constante : l'éviction du catholicisme, et tout particulièrement de l'Église catholique dans cette idéologie. Le cri de guerre de Gambetta, repris de son ami Peyrat : « Le cléricalisme, voilà l'ennemi ! », fait écho au mot d'ordre à demi clandestin dont Voltaire parsème sa correspondance : « Ecr. l'inf. », entendez, écrasons l'infâme, c'est-à-dire le fanatisme religieux. Gambetta ne s'est jamais écrié « La bourgeoisie, voilà l'ennemie ! », ni même « La monarchie, voilà l'ennemie ! », il a désigné comme adversaire principal le cléricalisme.

Point n'est besoin de souligner combien l'accent mis sur un concept au croisement du religieux, du philosophique et du social pour définir en France l'essence de l'attitude progressiste, de préférence à un critère plus spécifiquement social, comme dans le marxisme ou la social-démocratie, va durablement déterminer les formes et la nature de la gauche française. En dépit d'une certaine jactance révolutionnaire, le critère de classe n'a jamais été déterminant en France.

Certes, cette particularité française s'enracine dans un développement industriel original, étalé dans le temps et diversifié dans ses formes ; mais on ne saurait douter qu'il doive également beaucoup aux origines anticléricales de la gauche française ; et que, dans ce domaine au moins, les philosophes du XVIIIe siècle aient servi d'ancêtres. Que la question religieuse soit à la fois primaire et primordiale ; qu'elle soit au fondement de l'ordre intellectuel et social, c'est ce que montre clairement le changement d'*épistémê* qui se produit de 1680 à 1715, et que Paul Hazard a nommé « crise de la conscience européenne[142] ». Voici comment, en préface à son livre de référence, il définit le nouvel état d'esprit :

> « Quel contraste ! Quel brusque passage ! La hiérarchie, la discipline, l'ordre que l'autorité se charge d'assurer, les dogmes qui règlent fermement la vie : voilà ce qu'aimaient les hommes du XVIIe siècle, leurs successeurs immédiats. Les premiers sont chrétiens, et les autres antichrétiens ; les premiers croient au droit divin, et les autres au droit naturel […] la majorité des Français pensait comme Bossuet ; tout d'un coup, les Français pensent comme Voltaire ; c'est une révolution[143]. »

D'un côté, les « religionnaires », de l'autre les « rationaux ». Chez ceux-ci, une palette complète d'opinions, depuis un vague déisme façon vicaire savoyard chez Rousseau ou façon grand horloger, voire préfet des mœurs chez Voltaire, jusqu'à l'athéisme radical d'un Helvétius ou d'un Jean Meslier, en passant par toutes les tentatives pour conserver du christianisme une sorte d'humanisme dévot, les sensibilités sont de fait très différentes. Mais toutes ont un point commun : l'hostilité à la Révélation comme événement religieux séminal et majeur. C'est son origine miraculeuse qui exclut la religion du cercle de la raison ; c'est elle qu'il convient de combattre. Dans ce contexte, l'Église catholique est évidemment la cible principale. Certes, nous savons que les philosophes ne sont pas plus indulgents pour le protestantisme, notamment dans sa version calviniste ; mais à cause de son intransigeance, de son monolithisme ainsi que de sa place prépondérante dans le royaume de France, c'est le catholicisme qui symbolise l'absolutisme et qui en constitue en quelque sorte la philosophie. Dans l'Église se concentrent les usages sociaux de la religion, c'est-à-dire l'instrumentalisation de la croyance au profit de toutes les choses instituées : propriété, famille, monarchie, autorité, hiérarchie, l'ordre social enfin.

Il est vrai que l'attitude des philosophes était partagée par une grande partie de l'opinion publique. Dans les milieux éclairés, sinon dans le peuple, les croyances religieuses étaient en baisse, voire inexistantes. Mêlés, on l'a vu, à toutes les chamailleries théologiques et à toutes les intrigues politiques du siècle écoulé, les jésuites concentraient sur eux tout l'anticléricalisme de l'époque, qui annonçait celui de la Restauration, et bien entendu, celui de la IIIe République. C'est pourquoi leur expulsion (1764) fut presque unanimement acclamée ; c'est pourquoi aussi l'impopularité des réformes de Maupeou fut en partie liée à l'intention qu'on lui prêtait, notamment dans les milieux parlementaires, de ramener les jésuites en France.

L'attitude des philosophes est loin d'être complètement logique : comment Voltaire peut-il s'acharner sur l'Église sans concevoir qu'il sape du même coup les fondements d'un ordre qui reste le sien ? Peut-on être un conservateur antireligieux ? Lui-même a conscience du problème : nous l'avons vu déjà édulcorer l'abbé Meslier, considérant qu'il faut un Dieu pour la canaille. Faut-il donc considérer que la révolution des esprits enclenchée par les philosophes les entraîne plus loin qu'ils ne souhaitent aller, ou bien au contraire qu'en concentrant le tir sur l'Église, ils protègent indirectement – et peut-être inconsciemment – les autres institutions qu'ils dispensent de se remettre en cause ? Peu importe après tout : l'essentiel est que, ce faisant, ils inaugurent une tradition d'anticléricalisme conservateur, qui va de Montlosier à Alain et qui donnera le ton à toute une gauche française : celle-ci considérera en effet

longtemps que le socialisme est ce qui divise, alors que l'anticléricalisme est ce qui unit. Telle fut en somme, avec quelques nuances, la formule de la IIIe République. Quand, en 1914, l'Église catholique de France se rangea sans équivoque sous le drapeau français et républicain pour défendre la patrie, elle fit à la gauche la pire chose qui se pouvait imaginer : elle la priva de son ennemie. Combinée avec le surgissement d'un communisme qui donnait la priorité à la question sociale, la synthèse anticléricale n'y résista pas et la gauche y perdit son principal facteur d'unité. Aujourd'hui encore, à certaines impatiences, à certaines velléités de rouvrir les combats du passé, on mesure combien reste vive la nostalgie de cet ennemi providentiel, le catholicisme, qui non seulement a pour vertu permanente de réunifier, à la demande, le camp de la gauche, mais encore, selon une remarque de Marcel Gauchet, de rehausser son niveau d'exigence intellectuelle et de l'entraîner malgré lui dans un domaine qu'il ne fréquente pas naturellement : le spirituel…

> « Nourrie de l'affrontement avec le sacré, la démocratie en tirait une sorte de sacralité de contamination qui l'élevait sans conteste au-dessus des choses profanes […]. Que la politique est grise à présent que nous sommes métaphysiquement émancipés[144] ! »

C'est au regard de cet anticléricalisme fondamental qu'il faut envisager le rapport de la gauche française avec les Lumières. Il s'agit, nous l'avons déjà souligné d'un choix largement rétrospectif. Pour les républicains du XIXe siècle, le choix des ancêtres a été une démarche fondamentale. On peut même se demander si c'est le choix de la philosophie du XVIIIe siècle qui a déterminé leur radicalité antireligieuse, ou si au contraire ce n'est pas cette dernière qui les a amenés inconsciemment à adopter la philosophie du XVIIIe siècle comme contrepartie positive. Certes, les deux choses sont allées de pair. Mais c'est à coup sûr l'aspect antireligieux de leur démarche qui les a progressivement conduits à faire du rationalisme non seulement une philosophie, mais bel et bien une religion de substitution ; c'est l'enjeu du débat qui traversera la gauche pendant toute la seconde moitié du XIXe siècle, et qui opposera les plus libéraux, comme Gambetta et même Ferry, pour qui l'anticléricalisme sera avant tout politique, à ceux pour qui, à la manière de Paul Bert, cet anticléricalisme sera proprement religieux, c'est-à-dire assumera les fonctions d'une religion laïque. C'est pourquoi, en référence au grand débat qui a animé le XVIIIe siècle, on est tenté de se demander s'il n'a pas toujours existé en France une gauche janséniste et une gauche jésuite. À condition bien sûr de prendre les deux épithètes dans un sens métaphorique.

Ce qui caractérise au premier chef la gauche janséniste, c'est la haute conscience qu'elle a d'elle-même. Elle est composée d'« élus » qui ne doutent pas

un seul instant de mériter d'être des élus et de constituer à l'intérieur de la population une élite et une avant-garde. À quoi est due cette certitude ? Sans contredit, à la conscience qu'ils ont de leurs mérites personnels, mais aussi, conjointement, à la conviction d'avoir été appelés pour sauver le troupeau. Loin de se mêler à lui, ils constituent une caste fermée, porteuse des valeurs du groupe. Sans aller jusqu'à parler de prédestination, ils sont convaincus que si tous les hommes ont, en principe, vocation à être sauvés et à atteindre la Terre promise du socialisme, tous n'y parviendront pas. Il y a parmi eux des méchants et des pervers, qui d'une façon ou d'une autre devront être éliminés. Quant à la masse des humains, elle ne saurait trouver en elle-même la source de son salut. Livrée à sa seule humeur, elle s'arrêterait en route sur les chemins de traverse des jouissances immédiates. En un mot, elle a besoin de chefs pour les conduire. Ceux-là seuls sont capables d'agir en toutes circonstances conformément aux exigences de la doctrine ; aussi ont-ils le devoir de ne pas se mêler au vulgum pecus. Moïse marchait seul au-devant du troupeau. Ces hommes sont le plus souvent austères dans leurs mœurs, leur conduite, leurs paroles. Ce sont des solitaires ; leur vocation, qui est de diriger, mais aussi d'enseigner, et au besoin de morigéner et de punir, cette vocation est aussi leur croix. Ils sont les propriétaires légitimes de la gauche, et ne laissent pas de le faire savoir à leurs ennemis autant qu'à leurs alliés.

Leur but n'est pas de conduire tout le troupeau, mais de mener les Justes – qui sont les prolétaires et les pauvres – à bon port. Doctrinaires, ils ont le sens du sacré, et si l'alternative se présentait, ils préféreraient faire triompher leur cause plutôt que leur camp, tant la préservation de l'Idée est à leurs yeux l'objectif suprême. Pour cela, ils font confiance à l'organisation et à ses bureaux ; puisqu'il faut une élite dirigeante, elle doit agir le plus collectivement possible et se défier du culte de la personnalité, propre à encourager la démagogie sous la forme qu'ils abhorrent : le populisme. Nés dans le socialisme, ils y mourront. Nés dans la politique, ils lui consacreront leur vie. Quand il leur arrive de dévier de la droite ligne, c'est au nom de leurs convictions, justifiant le mot si poignant de Renan à propos de Judas : « Chez lui, l'administrateur avait tué l'apôtre. » Pour certains, leur Port-Royal s'est longtemps appelé Moscou : or à la différence des édifices demeurés debout, les ruines sont indestructibles.

Bien différente, voire opposée, nous apparaît la gauche jésuite. À la différence de la gauche janséniste, elle n'est pas toujours née dans le sérail, loin de là. Elle vient souvent d'ailleurs ; son maître mot n'est pas fidélité, mais conversion : elle est la preuve vivante que l'on peut faire des fidèles avec des infidèles. Son modèle n'est pas augustinien, mais pélagien. Minoritaire parmi les bergers, elle est en revanche convaincue d'être majoritaire parmi le troupeau ; son

œcuménisme est venu souvent heurter l'esprit paroissial des maîtres du logis. Aux yeux de ces derniers, les nouveaux venus sont souvent des intrus, rarement orthodoxes et souvent suspects d'hérésie, à tout le moins de compromission avec les démons du dehors. Aussi bien leur but dernier n'est-il pas la Terre promise, mais la bonne santé du troupeau. Car c'est le troupeau tout entier qui mérite d'être sauvé. Ne vont-ils pas jusqu'à demander à celui-ci son avis, et faire de cette consultation élargie une règle de conduite ? C'est une autre façon de dire qu'ils ne font pas de la politique un sacerdoce, encore moins un sacerdoce unique. La vraie vie existe ; la vraie vie est ailleurs. La gauche janséniste fait de la politique une activité séparée. La gauche jésuite pense que la vie politique n'est que la vie civile portée à son degré maximal de maîtrise et de conscience.

Quant à son propre parti, elle ne le considère pas comme le camp retranché des Justes, mais comme une vaste demeure ouverte à tous les vents, à laquelle chacun, s'il le désire, a le droit d'accéder. Elle pense que pour que la politique devienne quelque chose pour tous, il faut qu'elle cesse d'être tout pour quelques-uns. Méfiante à l'égard des appareils collectifs, elle ne laisse pas d'être souvent séduite par le charisme d'une personnalité d'exception.

Elle n'a pas non plus, à l'égard de la chose religieuse, la méfiance têtue et systématique de la gauche janséniste. Au contraire : beaucoup sont venus à elle par le biais de leurs croyances, en cela plus anglo-saxons que la plupart de leurs compatriotes. Loin de considérer que la foi religieuse est incompatible avec la laïcité, elle estime que celle-ci sera beaucoup mieux assurée dans les affaires temporelles, dès lors que l'on a fait par ailleurs sa part au surnaturel. Elle rêve à la communion des saints quand ses adversaires ne rêvent plus que de Jugement dernier. Demeurée constamment minoritaire à l'intérieur de son propre camp, elle a toujours souffert de la suspicion de sa rivale. La considération dont elle jouit dans le camp d'en face, celui de la droite, renforce cette suspicion, comme le souci d'établir des passerelles là où l'orthodoxie réclame des tranchées.

Ses idées ne jouissent d'un regain de faveur que lorsque la gauche tout entière parvient au pouvoir. Alors, la gauche janséniste ne craint pas de les faire provisoirement siennes, dès lors qu'elles sont mises en œuvre par elle-même : seuls les Justes sont faits du métal inaltérable qui leur permet, pour les besoins de la cause, d'emprunter pour un temps les chemins d'iniquité.

La conclusion, c'est que la gauche tout entière prend sa source dans l'esprit religieux, comme si en prétendant le combattre, elle n'avait fait que se substituer à lui.

On n'a bien entendu évoqué ici que des archétypes, à la façon dont au congrès de Nantes, les 17 et 18 juin 1977, Michel Rocard s'était efforcé de définir deux cultures au sein de la gauche. Bien peu des hommes politiques qui vont

s'illustrer, à partir du XVIIIe siècle, au sein de la gauche appartiennent tout entiers à l'esprit janséniste ou à l'esprit jésuite. On dira sommairement qu'au fil de l'Histoire, Robespierre, Louis Blanc, Blanqui, Jules Guesde, Guy Mollet, Lionel Jospin penchent du côté du premier tandis que Danton, Benjamin Constant, Lamartine, Jaurès, Blum, Mendès France inclinent vers le second. On aurait bien du mal à situer François Mitterrand, prince de l'équivoque et roi de la synthèse, d'un côté ou de l'autre. Aussi bien n'est-ce pas un hasard si aucun autre n'a régné aussi longtemps sur son propre camp et sur la France tout entière.

II

Le moment fondateur : la Révolution française

Introduction : La bilatéralisation spatiale

Il est si naturel en France de faire de 1789 l'origine de toutes choses, au moins au chapitre de la politique, que la distinction gauche-droite ne pouvait pas échapper à la règle. Bien au contraire. C'est elle qui passe pour l'avoir produite en inventant le grand clivage politique des temps modernes.

Dans la réalité, les choses sont moins simples. Ce n'est pas la Révolution française qui a inventé la tendance naturelle de toute assemblée, de tout corps social soumis au régime de l'opinion, à se couper en deux selon un clivage qui n'est jamais éloigné du milieu. Une telle réalité ne relève pas de l'histoire, mais de la psychologie collective et de la dynamique des groupes. Elle est étudiée aussi par les mathématiciens dans la suite de Condorcet[1]. S'il s'agit au contraire de la localisation spatiale des députés dans la salle des séances et de leur classification en deux catégories politiques stables, en rapport avec l'idéologie, une fois leur origine géographique oubliée, cela n'est pas vrai non plus. Sous la Révolution, on dit plus souvent le « côté gauche » ou « le côté droit » que « la gauche » ou « la droite », preuve que l'on est encore dans la latéralisation spatiale, et pas encore dans l'essentialisation politique. Pourtant, le 19 décembre 1789, à propos de la création des assignats, Camille Desmoulins, le premier, semble-t-il, donne à la gauche et à la droite leur nom. La gauche bat des mains et « la droite a mieux aimé ne pas désemparer, mais il s'est fait un sabbat d'enfer et les calotins criaient comme des damnés[2] ».

L'Ami des patriotes, dans son numéro du 27 août 1791, emploie pourtant les deux mots en les substantivant, mais en les plaçant entre guillemets, preuve qu'il ne s'agit pas là d'un usage courant :

> « Il sera difficile cette fois aux libellistes de dire qu'il y a un concert entre “la droite” de l'Assemblée et une partie de “la gauche”[3]. »

Mais ce sont là des exemples, dont une glane systématique pourrait accroître le nombre, mais qui n'infirmerait pas le fait fondamental. Les deux mots ne sont pas entrés dans la langue de tous les jours, et ne se réfèrent encore nullement à une latéralisation politique fondamentale de l'être humain. Ils sont cantonnés à l'usage parlementaire.

Alors, de quoi la Révolution est-elle responsable ? De deux choses. D'abord de cette fracture majeure dans le corps politique dont, deux siècles plus tard, les effets ne sont pas encore effacés. En sorte que si la Révolution n'a pas créé la gauche et la droite, elle les a rendues inévitables. C'est là l'objet même de ce livre. Responsable, ensuite, de cette distribution des élus du peuple selon un axe gauche-droite, plutôt que selon tout autre dispositif scénique. La chose nous paraît aujourd'hui tellement aller de soi qu'on oublie que d'autres dispositifs sont possibles. Par exemple celui qui d'emblée a prévalu à la Chambre des communes anglaise, où majorité et opposition se font face. Il s'agit là d'un positionnement fonctionnel. On en peut déduire sans risque d'erreur les orientations politiques des acteurs. Au contraire, la représentation des opinions selon un arc-en-ciel, tel que peut le contempler le président de l'Assemblée depuis son « perchoir », ne doit rien aux attitudes des divers acteurs. Il décrit les dispositions politiques des élus les uns par rapport aux autres, et non par rapport à l'acte législatif ou gouvernemental.

Ainsi, la politique française s'installe dans un ordre politique naturel, mais également « nombriliste » puisque à travers la disposition des députés les uns par rapport aux autres, c'est l'Assemblée qui se contemple elle-même. Ce sont les « représentants » se représentant eux-mêmes. Cette vision en abîme n'est pas sans conséquence pour la suite.

Dès le 8 mai 1789, c'est-à-dire trois jours après l'ouverture des États généraux, les députés sont invités à choisir entre deux propositions, l'une de Mirabeau, favorable à la réunion des ordres, l'autre de Malouet, hostile à cette réunion. Les partisans de la première se rangeraient à gauche, les partisans de la seconde à droite[4]. Et voilà notre histoire qui se met en route. Cette procédure incommode, qui eût obligé les députés à se déplacer à chacun de leur vote, n'aura pas de suite. Mais petit à petit, nous disent les chroniqueurs de l'époque, les députés les plus

avancés, ceux qui se nomment eux-mêmes les « amis du peuple », prennent l'habitude de se rassembler du côté gauche de la salle :

> « Soit effet du hasard, soit que l'identité de sentiment engageât les amis du peuple à se rapprocher entre eux et à s'éloigner de ceux qui ne partageaient pas leurs opinions, on s'aperçut qu'ils affectionnaient le côté gauche de la salle et qu'ils ne manquaient jamais de s'y réunir. Ainsi l'on voyait à l'Assemblée nationale tout le contraire de ce que l'on voit dans le paradis où les justes vont à droite et les réprouvés à gauche[5]. »

Selon certains, cette prédilection des éléments avancés de l'Assemblée pour le côté gauche de la salle des séances ne ferait que répondre aux royalistes qui se sont installés d'emblée à la droite du président. Mais on s'accorde à considérer que c'est le débat sur le veto royal, commencé le 28 août 1789, qui opère le clivage essentiel en regroupant partisans et adversaires respectivement à droite et à gauche du président. Le débat s'achève le 11 septembre par un vote où le droit pour le roi d'opposer un veto suspensif de deux législatures, soit au moins quatre ans, aux lois votées par l'Assemblée est décidé. Les partisans du veto, rejoints par Mirabeau et Barnave, l'emportent sur ses adversaires (Robespierre, Buzot, Pétion) par 673 voix contre 325. Vote symbolique s'il en est, puisqu'il porte en définitive sur la nature de la souveraineté, royale ou populaire.

Dès lors, le pli est pris. Lors de l'entrée en fonction de l'Assemblée législative, puis de la Convention, les députés les plus avancés siègent à gauche et les plus conservateurs à droite. Selon E. A. Hua, avocat et député de Seine-et-Oise, « les députés à la Législative, tous nouveaux puisque les constituants étaient inéligibles, se placent d'abord pêle-mêle sur les bancs ». Mais « en deux jours les voilà casés. Voilà un côté droit, un côté gauche et un centre[6] ». D'emblée, la course vers la gauche est entamée, ce « sinistrisme » dont parle Thibaudet. Personne, par appréhension morale, mais bien vite également physique, de passer pour « réactionnaire », ne se soucie de siéger à droite. C'est bien de la Révolution, à cause de l'intimidation qui n'a cessé de peser sur les Assemblées, que date l'incapacité séculaire de la droite de s'assumer comme telle. Dans le système français[7], depuis plus de deux siècles, la gauche s'enorgueillit d'être la gauche ; la droite rougit d'être la droite.

Il faut pourtant s'interroger sur le retard de la sémantique sur les mentalités ; sur le fait que le pays qui est crédité à travers le monde entier d'avoir « inventé » la gauche et la droite, ait mis si longtemps à user de ces concepts dans le sens globalisant qu'ils possèdent aujourd'hui.

Trois raisons expliquent ce décalage.

D'abord, l'apparition sous la Convention d'un autre critère spatial durable, puisqu'on le retrouvera encore en 1848, fondé non pas sur la longitude, mais sur

l'altitude. Dès ses débuts, en septembre 1792, les députés les plus avancés, proches de Robespierre et de Marat, envahissent les bancs les plus élevés, sur toute la largeur de la salle : d'où le nom de « montagnards » qu'on leur donne. Il y aura donc au début des montagnards siégeant à droite, mais en haut. Pourtant, le côté droit, synonyme, sous la Législative, de camp aristocrate, est fui par les députés. Les plus modérés s'installent sur la pente, ou en bas : ils constitueront la Plaine ou, en un sens péjoratif, le Marais. Enfin, la Gironde, qui est un estuaire avant d'être une faction, représente le niveau le plus bas, celui de la mer. Il y a une part de hasard dans ces appellations, mais le hasard a bien fait les choses[8].

À vrai dire, l'expression est plus ancienne. Il semble bien que ce soit Joseph Marie Lequinio, député du Morbihan à la Législative, connu plus tard pour son ardeur déchristianisatrice, qui, dans un discours d'octobre 1791 contre les prêtres réfractaires, ait le premier parlé de « montagne » pour l'opposer aux « cavernes du despotisme » et aux prêtres réfractaires[9]. Signalons pour l'anecdote que Colombey-les-Deux-Églises se nommera un temps Colombey-la-Montagne… La métaphore orographique continue, puisque pour ses adorateurs, la Montagne devient un Sinaï, cependant que la presse contre-révolutionnaire après Thermidor qualifie les derniers montagnards de « Crétois ».

Il est une seconde raison qui empêche alors la gauche et la droite d'être essentialisées comme elles le sont aujourd'hui : c'est la religion de l'unité nationale qui domine la Révolution, et qui lui fait, comme Rousseau, prendre en horreur tout ce qui ressemble à des factions organisées ou des partis au sens moderne du terme. En fructidor an II, le député de l'Aisne, M.E. Petit, propose que soit interdit jusqu'à la paix, sous peine de prison, de prononcer à la Convention les mots de Montagne, Marais, Modérés, Feuillants et même de Jacobins[10]. Il n'en sera rien, mais retenons la tension entre la tendance révolutionnaire à la division de l'opinion en camps opposés, et la sainte loi de l'unité. Elle est à l'origine de l'idée, tenace en France, que ceux d'en face « ne devraient pas exister ». Au besoin, on les y aidera…

Mais il existe une troisième raison, sans doute la plus déterminante, pour laquelle la terminologie gauche-droite ne s'est pas imposée d'emblée. C'est que si l'opposition entre le camp de la Révolution et celui de la contre-Révolution existait bien comme telle dans le pays et dans les esprits, il s'en faut de beaucoup que les choses aient été aussi simples dans les assemblées parlementaires. En dehors de rares périodes d'unanimité ou de clivage abrupts, celles-ci ont toujours comporté un centre. C'est même lui qui a gouverné le plus souvent. Il n'a pratiquement jamais été absent des majorités successives, grâce à un permanent jeu de bascule qui est à la fois sa nature et sa malédiction.

Autrement dit, la Révolution a presque toujours vécu sous un tripartisme de fait.

Ainsi à la Constituante, si les votes décisifs opposent clairement le camp de la Révolution à celui de l'Ancien Régime, très vite, trois groupes de députés apparaissent. À droite, ceux que l'on nomme les aristocrates (l'abbé Maury, Cazalès, Montesquiou) et les « monarchiens » dont la figure de proue est l'avocat grenoblois Mounier ; celui-ci joue un rôle de premier plan jusqu'au mois d'août 1789, avant de devenir le représentant de la prérogative royale. À gauche, le futur triumvirat (Barnave, Lameth, Duport) ainsi que des personnalités qui deviendront des chefs de la future Gironde (Buzot, Pétion) ou de la future Montagne (Robespierre, l'abbé Grégoire). Entre les deux, un centre pléthorique, celui des patriotes constitutionnels, dont le chef est La Fayette et la figure de proue Mirabeau. C'est là que l'on trouve les grands juristes tels Thouret, Tronchet, Target, Camus, des personnalités de premier plan comme Sieyès, un évêque, Talleyrand, un pasteur, Rabaut Saint-Étienne.

En dépit de la rivalité La Fayette-Mirabeau, c'est ce centre qui domine la Constituante avec l'appui de la gauche jusqu'à la fuite du roi à Varennes (20 juin 1791). Il n'y a pas de responsabilité ministérielle devant l'Assemblée ; la notion de majorité reste donc théorique ; mais l'œuvre immense de la Constituante est bien l'œuvre de ce centre constitutionnel, qui bénéficiera de l'appui des éléments plus avancés.

Varennes provoque des reclassements considérables et une modification de l'axe majoritaire. Sous la direction de Barnave, les éléments modérés quittent le club des Jacobins pour celui des Feuillants. Le triumvirat va devenir la véritable droite aux côtés de La Fayette et de ses partisans. À gauche on retrouve Girondins, Jacobins et Cordeliers. Mais il subsiste toujours au centre une masse de députés, environ la moitié, sincèrement acquis à la Révolution, mais inquiets de ses dérives possibles. La nouveauté, c'est que c'est désormais la droite qui est aux affaires, appuyée par le centre. Louis XVI a nommé un ministère Narbonne-Lessart qui incarne le parti de l'ordre.

C'est la journée du 10 août 1792, suivie de la chute de la royauté, qui fait repartir le balancier en sens inverse. Les Feuillants sont écrasés et disparaissent de la scène politique ; les Girondins qui font encore partie de la gauche accèdent au pouvoir avec le ministère Roland. Mais lors des élections de septembre, il arrive aux Girondins ce qui est arrivé précédemment au triumvirat : ils sont repoussés à la droite de l'Assemblée. Lors de leur procès (été-automne 1793) Billaud-Varenne parle d'eux comme des « meneurs du côté droit » à côté d'un centre nombreux, la Plaine ou le Marais. C'est l'appoint de ce centre qui permet à la droite de gouverner pendant la Convention girondine, du 21 septembre 1792

au 2 juin 1793 ; puis à la gauche pendant la Convention montagnarde (de juin 1793 au 9 thermidor an II) ; avant qu'elle-même exerce la responsabilité du pouvoir avec l'appui de la droite pendant la Convention thermidorienne (juillet 1794 - octobre 1795).

Que conclure de cet examen sommaire des majorités successives pendant les assemblées révolutionnaires ? Que loin d'avoir fonctionné comme on pourrait l'imaginer sous un régime bipartite, la Révolution a vécu sous un tripartisme de fait. Certes, dans les moments les plus chauds, il ne subsiste que deux camps : celui du mouvement et celui de la résistance. Mais la prévalence de l'un ou de l'autre dépend du jeu de bascule d'une majorité de députés centristes, tantôt vers la gauche, tantôt vers la droite. C'est là depuis deux siècles l'apparent mystère, en réalité fort explicable, d'un pays coupé en deux produisant à intervalles réguliers des assemblées coupées en trois. Les accusations d'opportunisme, voire de trahison, qui nourrissent aussi bien l'antiparlementarisme de gauche que celui de droite proviennent d'une méconnaissance de l'alchimie parlementaire. Plus les deux camps sont séparés, plus la nécessité s'impose, à l'échelon parlementaire et gouvernemental, d'un centrisme rapprochant la gauche de la droite et la droite de la gauche contre la droite de la droite et la gauche de la gauche. On conçoit dans ces conditions que la formation d'entités définitives nommées « la gauche » et « la droite » ne saurait être immédiate et provient en réalité d'un lent processus d'acculturation politique.

Et cela d'autant que le sens et le contenu de ces entités n'ont pas été fixés une fois pour toutes. Gauche et droite n'existent que l'une par rapport à l'autre ; elles vivent de leurs oppositions et de leurs échanges.

La Révolution ne s'est pas contentée de jeter les bases d'une division fondamentale de l'univers politique entre gauche et droite. Elle a donné à la gauche une doctrine et à la droite une contre-doctrine. Laissons ici de côté, non sans regrets, l'examen de cette dernière. Elle s'est élaborée dès Burke et Joseph de Maistre, en attendant Bonald, mais aussi, à des degrés divers, Comte, Renan, Taine et Maurras, sur le refus de l'héritage révolutionnaire. La Révolution, non de propos délibéré, mais au fil des jours, dans son développement organique, a donné à qui voulait se réclamer d'elle, c'est le cas de la gauche post-révolutionnaire, une doctrine, sous la forme d'une philosophie de la République. On ne reviendra pas sur ce qui, dans ce corps de doctrine, est hérité des Lumières du XVIIIe siècle, et qui tourne autour de l'idée de raison. On parle ici d'une philosophie pratique, appliquée à la politique, qui comprend quatre grands chapitres : l'affirmation des droits de l'homme comme but ultime de la politique ; la République elle-même, qui ne se confond pas avec le concept de démocratie et

qui fait de la souveraineté un usage particulier ; la neutralité religieuse, qui peut évoluer vers l'indifférentisme ou vers l'hostilité en matière de religion ; l'instruction publique enfin, entendue non seulement au sens d'instruction pour tous, mais aussi d'instruction au service de la collectivité. Ces quatre grands principes, droits de l'homme, souveraineté, neutralité religieuse, instruction publique, sont au cœur des deux séquences de 1789 et 1793 ; mais ils ne se dégagent que petit à petit de la gangue des événements, de ces épisodes dramatiques, émotionnels et sanglants qui font le quotidien de la Révolution. Avec le recul des historiens et l'aide des militants de gauche, ils deviennent, au XIXe siècle et notamment sous la IIIe République, l'essence même de cette Révolution.

Mais il n'est pas, en histoire, de courant qui ne suscite, chemin faisant, son contre-courant. D'abord, comme on vient de le dire, une pensée contre-révolutionnaire. Mais pas seulement ! Au sein du courant lui-même, ou plus précisément sur ses marges de gauche et de droite, on voit apparaître et s'affirmer des tendances contraires, qui se réclament des mêmes principes, de l'idée générale de démocratie, mais donnent lieu à des pratiques politiques différentes, voire opposées. C'est ainsi que le promeneur voit au fil de l'eau le courant se précipiter ou se ralentir, des tourbillons surgir au hasard des obstacles, des plages se former, quasi immobiles, tandis que sur les deux rives, de minces filets d'eau entreprennent de remonter le cours de la rivière, comme pour en contrecarrer le dessein.

« Deux cultures », avait dit Michel Rocard au congrès de Nantes du Parti socialiste (17-18 juin 1977), coexistent au sein de la gauche. La première est centralisatrice et dérive directement du jacobinisme. Elle s'en remet à l'État dans la gestion de la société et, pour partie, de l'économie. Elle est volontiers protectionniste et a des tendances nationales, voire nationalistes affirmées. C'est elle qui depuis la Révolution française est dominante dans le socialisme, et malgré ses tendances libertaires, voire anarchistes, la classe ouvrière y adhère majoritairement. La deuxième culture – et la « deuxième gauche », selon l'expression de Hamon et Rotman[11], qui en est porteuse –, se défie du principe d'autorité. Sans nier le rôle de l'État, elle fait confiance à la décentralisation et aux initiatives du terrain ; elle plaide pour une réhabilitation de la société civile et pour son introduction dans le jeu politique. Elle est sensible aux revendications des minorités, et des groupes opprimés, les femmes, les colonisés, les immigrés. Elle croit à l'autonomie des collectivités de base, à l'expérimentation. Certes, le mot « autogestion » apparu au grand jour en 1968 ne figure plus comme tel dans l'arsenal de la deuxième gauche ; mais l'inspiration en est présente, qui constitue une critique permanente des manières

de pensée de la gauche traditionnelle : qu'il s'agisse du rôle de l'État, qui n'est pas de produire, mais de réguler ; de la conception de la Révolution, qui ne saurait plus être un acte unique, décisif et centralisé, mais le résultat d'une multiplicité de ruptures avec l'ordre établi. On ne peut s'empêcher ici de songer à Fernand Pelloutier, fondateur des bourses du travail et ardent libertaire qui définissait la grève générale comme « une Révolution de partout et de nulle part ». Certes, il n'est plus question, dans la bouche de Rocard, de « grève générale », mais dans le sillage de Mai 68 se fait jour une vision du changement social qui ne saurait être déléguée à des représentants de la classe ouvrière, mais doit être conçue comme le développement organique de la société elle-même. La pensée de l'autonomie, telle que la conçoivent alors un Ivan Illich[12], un Cornelius Castoriadis[13], n'est pas loin.

L'intuition était juste. Elle ne signifie pas que ces deux cultures sont exclusives l'une de l'autre. Non seulement elles se côtoient au sein des organisations socialistes, mais bien souvent elles coexistent chez un même individu. Ce ne sont pas des courants organiques distincts, mais des types idéaux au sens de Max Weber. L'idée que l'on veut soutenir ici, c'est que ces deux cultures sont contemporaines. Elles s'affirment à la faveur du même événement révolutionnaire, se conjuguent ou se combattent selon les moments. À ceci près qu'elles ne campent pas sur un pied d'égalité. La première, que l'on vient d'évoquer brièvement, est dominante et le demeure à quelques éclipses près, tout au long de notre histoire. La seconde est presque constamment dominée. Comme toute culture dominée, elle ne triomphe qu'à la faveur des défaillances de la première ou dans les intermittences de son action ; elle agit par ses idées bien plus que par ses hommes et ne connaît le succès que par délégation. Le plus souvent, elle est condamnée à se réfugier dans la sphère idéologique et se voit détroussée par sa rivale, en général beaucoup plus pragmatique.

C'est ainsi que la culture républicaine de la Révolution française a laissé se développer, à ses côtés et parfois contre elle, une culture démocratique à saute-mouton par-dessus ses principes. Il existe en réaction à la politique républicaine issue de la Révolution une politique démocratique défiante à l'égard du système représentatif. Sous sa face libérale, elle entend ouvrir les portes du monde politique sur la société civile dans sa diversité ; sous sa face libertaire, elle rêve de démocratie directe et d'action sociale directe par le biais des avant-gardes révolutionnaires.

De la même façon, face à la centralisation jacobine, en partie héritière de l'ancien régime monarchique, a subsisté et s'est développé un monde associatif fondé sur les particularismes locaux, les cultures, les notabilités régionales, les

associations corporatistes et syndicales, qui plonge ses racines dans la société d'Ancien Régime. Les excès du jacobinisme, avec ses mécanismes de substitution de la souveraineté représentative à la souveraineté populaire, ont suscité une réplique de gauche que l'on rencontre dans la démocratie sectionnaire, dans l'hébertisme, chez les Enragés et plus tard dans le babouvisme tout autant que dans le girondisme. Ces contre-cultures de centre gauche mais aussi d'extrême gauche sont là encore à saute-mouton par-dessus le massif central jacobin.

De même en matière religieuse. La Révolution a remis en cause le lien quasi organique qui existait précédemment entre la monarchie française et l'Église catholique. Elle a proclamé la liberté de conscience et de culte ; elle a émancipé les juifs et les protestants ; mais elle a aussi, par la Constitution civile du clergé, reconnu officiellement la place prépondérante et particulière du catholicisme dans la société française. De sorte que, là encore, deux postérités possibles, en partie contradictoires, se font face quand on examine l'œuvre religieuse de la Révolution. L'une prolonge le gallicanisme d'Ancien Régime et implique, contre des avantages reconnus à l'Église, notamment le paiement des ministres du culte, un réel droit de contrôle sur ce dernier. L'autre va dans le sens d'une séparation et d'une ignorance réciproque : elle annonce la philosophie de la IIIe République. Il s'en faut pourtant de beaucoup que le clivage entre gallicanisme et laïcité recouvre la distinction entre la « première » et la « deuxième gauche ». Alors que la IIIe République a puisé largement dans l'héritage révolutionnaire issu de la première gauche (République, centralisation), ici elle a fini par rejeter la tradition gallicane dans laquelle s'inscrivait Robespierre lui-même et a choisi clairement la laïcité, plus proche de la Gironde.

Enfin, en matière scolaire, il y a quasi-unanimité chez les révolutionnaires en faveur d'une instruction publique universelle, c'est-à-dire démocratique. Il s'agit ici d'un patrimoine essentiellement intellectuel, la Révolution ayant laissé aux régimes suivants, Directoire et Consulat, Empire, monarchie de Juillet, le soin de passer aux actes. Mais les débats laissent apparaître deux visions de l'instruction : la première met l'enfant au service de l'État, charge à celui-ci d'en faire un citoyen et un soldat ; la seconde part des besoins de l'enfant, de la nécessité de l'épanouir, ainsi que de l'action désintéressée au service du progrès que constituent l'œuvre d'éducation et l'encouragement à la recherche.

Dans tous les domaines, la Révolution n'a pas fait qu'établir l'ordre du jour des confrontations ultérieures entre la gauche et la droite. Elle a, à l'intérieur de la gauche proprement dite, dessiné des lignes de clivage secondaires, qui expliquent que d'emblée celle-ci ne fut pas unitaire, mais plurielle, essentiellement plurielle.

1. Les droits de l'homme

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen est une œuvre inachevée. Le 27 août 1789, alors que dix-sept articles avaient déjà été votés, l'Assemblée nationale constituante, sur la proposition de l'obscur député Bouche, décida de renvoyer la suite du texte en attendant que l'on se soit mis d'accord sur une constitution. Mais deux années plus tard, en août 1791, on constata qu'il n'était plus temps. En deux ans, les dix-sept articles avaient pris un caractère « religieux et sacré » ; tout amendement, toute adjonction eussent désormais paru sacrilèges. N'importe : ces 17 dispositions, affirme Marcel Gauchet « consomment la déconstitution en règle de l'ancienne société[14] ». On pourrait même aller plus loin et soutenir que la première phrase du premier article : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » suffit à consacrer la chute de l'Ancien Régime et à jeter les bases d'une société nouvelle : « un abîme créateur », dit Gauchet lui-même. L'idée même d'une déclaration des droits est révolutionnaire comme l'était la « Grande Charte » anglaise de 1215, en faisant de tout homme, non plus le sujet du Prince, mais un sujet de droit : c'est un changement de condition. Le clivage est accompli ; d'autant plus qu'à l'inverse de la déclaration anglaise – mais non américaine –, au principe fondamental de la liberté est ajouté celui d'égalité, qui implique une mutation en profondeur de l'ordre social. Le citoyen le plus étranger à la chose publique ne peut désormais ignorer qu'il a des droits, que parmi ceux-ci la liberté est le premier, et qu'il a vocation à devenir l'égal de tous les autres. Même si ces principes sont votés à une forte majorité, et dans le cas des trois premiers articles, sur proposition d'un « monarchien » modéré comme Mounier, voilà bel et bien la France divisée en deux camps antagonistes : le premier se réclamant bruyamment du double principe de liberté et d'égalité, le second, sans oser s'y opposer de front, multipliant les objections, les restrictions, les escarmouches de retardement, inaugurant ce recul pas à pas, qui fonde le malaise philosophique de la droite depuis plus de deux siècles, ce langage embarrassé qui camoufle un refus radical derrière des objections de circonstance et qui invoque constamment les effets malheureusement pervers de principes réputés excellents[15].

Les étapes de l'établissement du texte, longtemps négligées par les historiens, sont désormais bien connues dans le détail analytique, grâce aux travaux de Marcel Gauchet, de Lucien Jaume et de Stéphane Rials[16]. Elles démentent le sentiment, qui s'est imposé par la suite, d'un texte d'une pureté de cristal, chef-d'œuvre de l'esprit cartésien et de la philosophie des Lumières. Texte en vérité composite, « texte de circonstance », dira Clermont-Tonnerre, où l'on peut

repérer des influences diverses, qui vont de Locke à Rousseau, de Grotius aux pères fondateurs de la Constitution américaine et de bien d'autres ; texte confus, puisqu'il juxtapose la protection de l'individu contre l'arbitraire du pouvoir (les droits de l'homme) et la reconstitution d'un ordre politique en rupture avec l'Ancien Régime (les droits du citoyen) ; à la fois charte des droits individuels (*Bill of rights*) et philosophie d'un ordre constitutionnel nouveau. Il suffit de juxtaposer l'article 1 : « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » et l'article 3 : « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation », pour se convaincre qu'il s'agit là d'une œuvre originale qui considère alternativement le citoyen comme « sujet » à protéger, et comme « souverain », source de tout pouvoir et de toute légitimité.

On n'entreprendra pas ici l'analyse du texte, de ses fondements et de sa portée ; on se bornera, conformément à l'objet de ce livre, à dégager les points sur lesquels la Déclaration des droits est en quelque sorte constitutive d'un clivage philosophique et politique de la société française, qui se retrouve dans l'opposition gauche-droite. Il suffit, pour cela, d'examiner les débats suscités par l'établissement du texte : leur teneur se retrouve dans la plupart des débats constitutionnels ultérieurs.

Et d'abord, est-il légitime à une assemblée constituante, réunie en France dans des conditions particulières, de prétendre proclamer des principes généraux et abstraits, valables pour tous les temps et tous les pays ? Jusqu'alors, les Anglais et les Américains ont parlé pour les Anglais et les Américains ; les Français prétendent parler pour le genre humain. C'est ce qui donne à la Révolution française un retentissement sans précédent et qui en fait d'hier à aujourd'hui une sorte de modèle indépassable pour tous les révolutionnaires, y compris pour ceux qui, dans la tradition marxiste, entendent bien la dépasser ; mais c'est aussi ce qui provoque à son endroit les réactions les plus hostiles, d'Edmund Burke (*Réflexions sur la Révolution de France*, 1790) à Hannah Arendt (*Essai sur la Révolution*, 1963) en passant par Taine (*Les Origines de la France contemporaine*, 1876-1893), tout ce que l'on pourrait qualifier d'« exception d'universalité ». À Duport, qui a réclamé une déclaration valable « pour tous les hommes, pour tous les pays », Mirabeau réplique dans *Le Courrier de Provence* : « En effet, aucun des membres [du Comité des Cinq chargé de rédiger un avant-projet] n'avait pensé à déclarer les droits des Cafres, ni ceux des Esquimaux, pas même ceux des Danois ni des Russes. » Cette phrase restera une aubaine pour la pensée conservatrice[17].

Ces réticences à l'égard d'une définition abstraite, et proprement métaphysique, des droits de l'homme sont présentes dès les débuts de la discussion ; elles sont exprimées avec talent par Malouet, Champion de Cicé et

Lally-Tollendal, qui soulignent, chacun à sa manière, qu'il n'est aucun des droits naturels qui ne se trouve modifié par le droit positif ; et qu'à ce titre, il faut à toute force que la déclaration des droits soit en concordance étroite avec la constitution proprement dite, certains proposant même qu'elle succède à cette dernière au lieu de la précéder. Ce qui effraie les modérés, c'est un discours abstrait, imprégné des principes du XVIIIe siècle et spécialement de Rousseau, donnant une autorité définitive à des idées subversives concernant le primat de la souveraineté du peuple, voire de son droit à l'insurrection. Certains proposent même que l'on commence par une déclaration des droits du roi. On voit qu'en dehors même de toute considération de son contenu, c'est le principe même d'une déclaration des droits de l'homme qui fait problème chez les conservateurs. Mais dans le climat révolutionnaire qui règne en 1789, il leur est bien difficile de s'opposer frontalement au principe même d'une telle déclaration ; il faudra attendre le début du XIXe siècle, et la radicalité contre-révolutionnaire d'un vicomte de Bonald, pour voir affirmer que la Révolution ayant commencé par la déclaration des droits de l'homme, elle ne finira que par la déclaration des droits de Dieu[18]. On rêve d'un débat où, par exemple, un Sieyès, champion des droits de l'homme, fût opposé directement au vicomte de Bonald, champion des droits de Dieu…

Qu'est-ce en effet que ces « droits naturels, inaliénables et sacrés » dont parle le préambule ? Et d'abord, que faut-il entendre par « droits naturels » ? S'agit-il de droits qui sont ceux de l'homme à l'état de nature, comme le XVIIIe siècle aime à se le représenter pour mieux philosopher sur lui, ou s'agit-il de droits inhérents à la nature de l'homme ? La première hypothèse renvoie à la distinction chère à la philosophie du contrat social, de Hobbes à Rousseau, qui conçoit un antécédent logique, sinon historique, à la société : l'individu à l'état nu ; la seconde à une nature immédiatement sociale de l'homme, conformément à Aristote : l'homme est un animal social. La distinction n'est pas qu'intellectuelle : dans la première hypothèse, qui a notamment la faveur des Girondins, toute référence aux droits naturels disparaît au profit de l'expression, contenue dans l'article premier, des « droits de l'homme en société » (29 mai 1793) ; dans la seconde qui est celle d'août 1789, mais aussi de la « Constitution montagnarde », les droits de l'homme sont déclarés naturels. Il est assez piquant de constater qu'ultérieurement, les contre-révolutionnaires comme Bonald et Maistre se trouvent d'accord avec les hommes de 89 mais aussi avec Robespierre pour affirmer le caractère primitivement social de l'homme, quitte à en tirer des conséquences opposées ; tandis qu'à l'inverse, Marx se retrouve du côté de Condorcet et des Girondins pour affirmer le caractère artificiel et construit des droits de l'homme, surtout si on y inclut la propriété.

Mais qu'on ne s'y trompe pas : quelle que soit l'importance de la distinction que l'on vient d'indiquer, la gauche se retrouvera tout entière dans la proclamation obsessionnelle de la déclaration – on est parfois tenté de dire la *déclamation* – des droits de l'homme, tandis que la droite y trouvera toujours, jusqu'à une date récente, à la fois des excès et des insuffisances.

La seconde source de l'opposition entre la gauche et la droite introduite par la déclaration d'août 1789 porte évidemment sur la souveraineté. On ne s'y attardera pas ici ; on renvoie au développement qui lui est consacré au chapitre suivant. On notera seulement qu'il s'agit de la traduction politique de la notion de droits de l'homme et de la rupture la plus spectaculaire avec l'Ancien Régime. Il faudra un siècle, jusqu'à l'établissement définitif de la IIIe République, pour que la souveraineté exclusive du peuple soit non seulement consacrée dans les textes, mais admise par tous les partis, de l'extrême gauche à l'extrême droite. Encore faudra-t-il compter pendant quelques décennies avec l'opposition maurrassienne, qui fait de la monarchie héréditaire un des piliers de la légitimité politique.

Mais il est une autre manière de s'opposer à la proclamation exclusive des droits de l'homme comme source de la légitimité : c'est la tentative récurrente de compléter la déclaration des droits par une déclaration des devoirs. C'était là l'espoir suprême des conservateurs pour neutraliser le venin qu'ils décelaient dans toute déclaration des droits de l'homme : mais le 4 août 1789 n'est pas seulement le jour symbolique de l'abolition des privilèges. Ce même jour, par une majorité assez courte de 570 voix contre 433, l'Assemblée décide qu'on ne rédigerait pas de déclaration des devoirs : de ce double point de vue, c'était la fin d'une société de subordination et de dépendance. Mais on se tromperait en pensant qu'il s'agit d'un simple clivage entre la gauche et la droite. En dehors d'un curé conservateur du Maine, Grandin, la thèse d'une déclaration des devoirs fut soutenue par le clan janséniste qui avait tant fait pour illégitimer l'Ancien Régime par la représentativité parlementaire. C'est d'abord l'abbé Grégoire, déjà célèbre pour ses opinions avancées, qui soutint que la proclamation des devoirs permettrait de « retenir les hommes dans les limites de leurs droits », tandis que Camus, autre janséniste notoire qui allait jouer un rôle important dans l'élaboration de la Constitution civile du clergé, opine dans le même sens. Ils seront battus, mais l'idée de devoirs civiques est loin d'être absente du texte final qui dans son préambule affirme que la déclaration a pour but de rappeler sans cesse aux membres du corps social « leurs droits et leurs devoirs ». En outre l'article 4 fait obligation au citoyen de n'exercer ses droits naturels que dans la limite qui permet aux citoyens la jouissance des mêmes droits. L'article 7 fait obligation à tout citoyen « appelé ou saisi en vertu de la loi » « d'obéir à l'instant ». Enfin l'article 13 fait obligation aux citoyens de contribuer, à

proportion de leurs facultés, aux dépenses de sécurité et d'administration. Tout cela donne en partie raison à ceux qui jugeaient inutile une déclaration particulière des devoirs, puisqu'elle figurait en filigrane dans la déclaration des droits.

À examiner les débats de l'époque, on s'aperçoit que la division sur cette question n'obéit pas strictement au clivage gauche-droite ; il est compliqué d'un clivage entre esprits religieux et esprits laïques. La question des devoirs est toujours peu ou prou la question des devoirs envers Dieu.

La preuve ? Le retournement final de Robespierre, à quelques jours (18 floréal an III) de sa chute et de son exécution, lors de l'institution de la fête de l'Être suprême ; note finale que Marcel Gauchet juge « pathétique » et que l'Incorruptible traduit ainsi :

> « Le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme. Il reconnaît que le culte digne de l'Être suprême est la pratique des devoirs de l'homme. Il met au premier rang de ces devoirs de détester la mauvaise foi et la tyrannie, de punir les tyrans et les traîtres, de secourir les malheureux, de respecter les faibles, de défendre les opprimés, de faire aux autres tout le bien qu'on peut, et de n'être injuste envers personne[19]. »

Cet épisode tardif est la preuve qu'en se prononçant contre une déclaration des devoirs, l'Assemblée voulait surtout, le 4 août 1789, conjurer le danger d'une nouvelle immixtion de l'Église dans les affaires de la cité.

Pour autant, on n'en a pas fini avec la question, puisque la Déclaration « thermidorienne » du 5 fructidor an III (22 août 1795) est une déclaration des droits et des devoirs et que la question sera de nouveau posée en 1848, où la constitution parle des devoirs réciproques entre la République et les citoyens. L'exigence d'une déclaration des devoirs est certes un des marqueurs de la droite ; on cessera seulement après Bonald d'insister sur les devoirs envers Dieu au profit des devoirs envers la société de la part des individus qui la composent.

Inversement, le refus de la déclaration des devoirs devient un des marqueurs de la gauche ; mais non, on l'a vu, de toute la gauche. Il en va de même du droit aux « secours » pour les nécessiteux, autrement dit de l'assistance sociale.

On a trop vite dit que les constituants de 1789-1791 s'en étaient désintéressés, à la différence des conventionnels. Le débat a bel et bien eu lieu au cours de l'été 1789, opposant Mounier mais aussi La Fayette, qui se refusent à les faire figurer, à Sieyès et Target, partisans d'un droit aux secours. Certes, le débat n'a pas eu de conclusion, en sorte qu'on ne sait quelle eût été l'issue d'un vote. Mais comme le remarque Marcel Gauchet, l'opposition canonique entre un 89 bourgeois et individualiste et un 93 populaire et social est ici loin d'être aussi tranchée qu'on le dit. D'autant plus qu'en 1793 comme plus tard en 1848, on en est resté aux

principes : l'affirmation solennelle de la solidarité avec les nécessiteux n'est pas allée jusqu'à des mesures pratiques. Il faudra attendre les temps modernes, avec l'institution de la Sécurité sociale, du SMIG et de l'assurance chômage pour que s'affirme cette « Révolution par la loi » dont Georges Bidault devait, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, donner la formule.

Reste la grande question, celle de la propriété, celle qui fait l'objet de l'article final (17) de la Déclaration, posée là comme un repentir, une omission à combler, après une phrase solennelle, conçue comme conclusive sur la séparation des pouvoirs (« Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution »). Que le droit à la propriété ait été rejeté en fin de texte, loin des libertés fondamentales (liberté sous toutes ses formes, égalité), indique assez une tendance générale et peut-être bien un malaise collectif, assumé collectivement. Ce n'est pourtant pas un second rôle, c'est Adrien Duport, membre du « triumvirat »), qui dominera bientôt l'Assemblée et s'efforcera de concilier les principes révolutionnaires avec la monarchie, qui le propose. La rédaction provoque des murmures à droite, car le caractère « inviolable et sacré » de la propriété n'est affirmé qu'en passant, dans une incise, tandis que l'objet principal de l'article est d'en limiter la jouissance pour cause de « nécessité publique, légalement constatée ». Que l'on ne s'attende pas à trouver à propos de la propriété, soit dans les débats, soit dans le texte lui-même, trace d'une opposition entre des libéraux partisans de la propriété et des « socialistes » qui lui seraient hostiles. C'est une espèce qui n'existe pas à l'Assemblée constituante ; il faudra attendre Gracchus Babeuf et la conspiration des Égaux (1796) pour que s'affirme au cours de la Révolution un courant proto-socialiste. La preuve : la « Constitution montagnarde » du 24 juin 1793 est plus « propriétiste » que celle de 1791 ! Non seulement elle introduit dès son article 2 la propriété au nombre des droits fondamentaux, aux côtés de « l'égalité, la liberté, la sûreté », mais elle les fait de nouveau figurer aux articles 16 et 19[20] pour les réaffirmer de façon beaucoup plus positive que le texte des constituants. Quoi qu'en ait dit ultérieurement l'école marxiste, la « question sociale » n'est pas encore, à la fin du XVIIIe siècle, le discriminant essentiel entre la gauche et la droite. Ce sont les institutions et la politique qui jouent ce rôle et qui le joueront pleinement jusqu'à l'avènement du socialisme.

2. La souveraineté

Une des caractéristiques souvent inaperçues de la Révolution française, c'est qu'elle a atteint d'emblée sa radicalité maximale. Ne confondons pas en effet radicalité et violence. C'est 1789, non 1793, qui a accompli l'action la plus révolutionnaire de toute la période[21] : le transfert de la souveraineté du roi au peuple. En matière de subversion de l'ordre ancien, il n'y a rien, pas même dans la Convention montagnarde, qui égale l'audace et la portée de l'acte par lequel, le 17 juin 1789, l'Assemblée se proclame nationale, à qui il appartient seule « d'interpréter et de présenter la volonté générale de la nation ». En acceptant, un mois plus tard, le 17 juillet, au lendemain de la prise de la Bastille, des mains du nouveau maire de Paris, Bailly, la cocarde tricolore, Louis XVI a, à sa manière, ratifié ce bouleversement. Ceux qui lui reprochent son indécision ou son ambiguïté ne mesurent pas toujours qu'il ne pouvait choisir qu'entre la soumission, la démission et la guerre. Trois solutions dont aucune n'était très satisfaisante. Toute la suite de la Révolution en matière institutionnelle, chute de la monarchie le 10 août 1792, proclamation de la République le mois suivant, procès et exécution de Louis XVI, est contenue dans ce grandiose coup d'État initial. Tous les régimes que la France a connus depuis, à l'exception de la Restauration (1815-1830) et de celui de l'État français de Vichy (1940-1944) sont fils de cet événement inouï dans l'histoire du monde.

Souveraineté du peuple… mais quelle souveraineté, et quel peuple ? Les difficultés ne vont se découvrir aux yeux mêmes des acteurs que chemin faisant. La souveraineté du peuple est en effet un principe aussi obscur, aussi métaphysique que la souveraineté royale. Cette dernière n'a été élaborée que progressivement et a toujours donné lieu à des interprétations, de Bodin qui la définit de manière absolue et en somme laïque, jusqu'à Bossuet qui la fait dépendre de la souveraineté divine ; des théoriciens de l'absolutisme royal et du bon plaisir jusqu'aux parlementaires du XVIIIe siècle qui la subordonnent aux coutumes du royaume et au consentement du Parlement. Ce n'est pas une notion simple et univoque que celle de souveraineté royale. Elle a pourtant l'avantage d'une intelligibilité immédiate aux yeux les moins exercés parce qu'elle dispose d'une représentation matérielle incontestable : la personne du roi. « Souverain » est d'abord un adjectif qui désigne la supériorité (latin populaire *superanus*), de préférence une supériorité absolue et qui, significativement, s'applique d'abord à Dieu, puis au monarque. Ce dernier est si bien dépositaire de la souveraineté, qui n'est pourtant que l'un de ses attributs, que l'on a, par métonymie, fini par l'identifier tout entier à celui-ci, et même à l'y réduire. L'adjectif devient substantif dès le XVIe siècle, mais c'est au XVIIIe siècle, à travers les écrits de Montesquieu et de Rousseau, qu'il en est venu à désigner la personne physique ou morale qui en est dépositaire. Quand il s'agit d'une personne physique unique,

l'identification est totale : le souverain est le monarque en qui s'incarne la souveraineté. Mais quand il s'agit d'une personne morale, peuple ou nation, l'identification demeure, mais l'incarnation fait défaut. La souveraineté redevient un principe abstrait, plus clair aux yeux des philosophes de la politique qu'à ceux du peuple qui est censé la détenir. Il est déjà difficile de se représenter la souveraineté d'une personne morale, plus difficile encore à celle-ci de l'exercer. Contre qui, d'ailleurs ? Si l'on comprend aisément que le monarque est souverain, c'est-à-dire étymologiquement *supérieur* à ses sujets, à qui, en revanche, les sujets eux-mêmes, devenus peuple souverain, sont-ils donc supérieurs ? À personne, puisque le peuple enferme en son sein la totalité de la collectivité. Il ne peut donc commander qu'à lui-même, c'est-à-dire exercer à son propre endroit le pouvoir que précédemment le monarque exerçait sur lui. Commander à soi-même, c'est la définition même de l'autonomie. D'où la fusion du souverain et du sujet dans la boîte noire de la démocratie : opération on ne peut plus abstraite, voire mystique. Le monarque est un souverain *immédiat*, le peuple souverain ne saurait être, lui, qu'un monarque *à distance*[22].

Nous voici, avec la Révolution française, brutalement plongés dans le problème le plus ardu de la démocratie, le problème démocratique par excellence, celui de la représentation de la souveraineté. Passe encore pour la localisation dernière de celle-ci. Qu'elle soit entre les mains du peuple est un acte de foi, pas plus difficile à admettre que celui par lequel le monarque tire sa souveraineté de l'une de ses deux sources possibles, Dieu ou le peuple. Cette souveraineté extraordinaire, ou principielle, s'accommode aisément de tous les attributs que lui confère Rousseau : indivisibilité et inaliénabilité, c'est-à-dire non-délégabilité. À ces deux critères, on voit aisément que la souveraineté du peuple a été pensée et définie par l'auteur du *Contrat social* en des termes inspirés par la souveraineté monarchique. Un enfant de sept ans comprend que la souveraineté royale ne se peut ni diviser ni déléguer. Mais comment imaginer et surtout mettre en œuvre une souveraineté à distance ? Dès que les dimensions du peuple excèdent celles que peut contenir un champ clos d'un hectare, c'est rigoureusement impossible. Rousseau a laissé aux révolutionnaires un cadeau empoisonné ; la souveraineté du peuple est, au pied de la lettre, une contradiction dans les termes, ou, si l'on préfère, un oxymoron.

Dès le 17 juin 1789, en se déclarant nationale et comme telle dépositaire de la « volonté générale », l'Assemblée a tranché le nœud gordien et infligé au rousseauisme doctrinal un camouflet dont il ne se relèvera jamais dans la pratique. Car ce faisant, l'Assemblée s'est déclarée de facto souveraine. Bien entendu, elle continuera d'attribuer la souveraineté au peuple, et au peuple seul, comme le proclame la Déclaration des droits. Mais sans plus d'effets pratiques

que ceux par lesquels, dans le système théocratique, le monarque reconnaît qu'il n'est que le ministre du seul souverain, à savoir Dieu lui-même[23]. Dans les faits elle se comporte non en mandataire, mais en détentrice de la souveraineté. Le peuple et l'Assemblée : cela fait un souverain de trop.

Le coup d'État conceptuel de Rousseau n'avait pas consisté à attribuer au peuple la souveraineté. Toute une lignée de philosophes et de juristes, de Hobbes à Jurieu, l'avait proclamé avant lui. Non : le coup de force de Rousseau avait consisté à exiger que ce fût le peuple lui-même, et non ses représentants, quels qu'ils fussent, qui en assurât l'exercice. Cette impossible révolution allait d'une certaine manière rendre la Révolution impossible. Nombre de commentateurs, tels François Furet, Ran Halévi, Marcel Gauchet, Pierre Rosanvallon s'accordent à considérer que l'incapacité des hommes de 89-93 à sortir de l'aporie rousseauiste marque le plus grand échec de la Révolution, à savoir son impuissance à instituer en droit et en fait un système représentatif et, par là même, son échec à établir en France un nouveau régime politique à la place de l'ancien : toute l'instabilité politique de la France pendant deux siècles tire son origine de cet échec.

Ce n'est pourtant pas faute de s'être penché sur le problème : on demeure stupéfait et comme ébloui devant l'ampleur et la hauteur du tournoi d'idées qui rassemble et confronte, à l'occasion du débat sur le veto royal (août-septembre 1789), des hommes qui ont nom Sieyès, Mounier, Mirabeau, Pétion, Malouet, Lally-Tollendal, sur cette question décisive.

La question posée, rappelons-le, est de savoir s'il convient de donner au roi un droit de veto, suspensif ou absolu, sur les lois votées par le pouvoir législatif. Trois positions se font jour à cette occasion, qui préfacent à deux siècles de débats constitutionnels et de combats politiques sur la véritable nature de la démocratie. Toutes trois supposent, conformément à la Déclaration des droits (article 3), que « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation ». Pas ici de défenseur de la souveraineté divine, de laquelle le monarque tirerait directement sa légitimité, mais trois conceptions différentes de l'exercice de cette souveraineté : la souveraineté représentative, dont le défenseur le plus éloquent est Sieyès ; la souveraineté directe qui a alors les faveurs de Robespierre, et la souveraineté mixte exposée par les Monarchiens tels Lally-Tollendal, Malouet et surtout Mounier. La position en un certain sens la plus radicale est celle de Sieyès : c'est un non définitif au veto royal, fondé sur la nécessité de séparer absolument le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. Ce serait comme « une lettre de cachet lancée contre la volonté nationale[24] ». Le droit de veto suppose en effet qu'il existe une volonté nationale, antérieure et

extérieure à la représentation élue de cette nation, et dont le roi pourrait, à l'occasion, se faire l'interprète contre une assemblée fourvoyée.

Sieyès s'efforce en somme de sortir de la contradiction dans laquelle Rousseau, mais aussi la pente naturelle de la Révolution, a placé la société politique française. Car, affirme-t-il, la volonté nationale ne peut s'exprimer que grâce à une assemblée représentative ; elle n'advient qu'à l'occasion de sa réunion, et dans l'acte même qui la fait exister. Il est en somme dans la nature du peuple de n'exister comme entité et comme volonté qu'à travers ses élus : il y a une nature proprement représentative de la nation. Cette dernière est la grande muette du système, puisque « le peuple […] ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants[25] ». Plaisant souverain en vérité, empêché d'agir et même de parler : ce pseudo-potentat démocratique n'est pas plus gênant pour l'assemblée représentative que Dieu ne l'est pour le monarque théocratique. Son seul pouvoir expire dans le moment même qui le fait exister, c'est-à-dire le moment électoral. Nous sommes ici très près de Hobbes, pour qui le peuple n'existe comme unité et comme volonté souveraine que dans l'acte par lequel il délègue sans retour cette souveraineté à un monarque[26].

La conséquence que Sieyès tire de cette absence totale d'indépendance du peuple par rapport à ses représentants, c'est que l'appel à une autre autorité, telle que celle du roi, pour contester ou seulement suspendre un acte de l'Assemblée, est dénué de tout fondement. L'Assemblée refusera de le suivre jusque-là, et admettra implicitement, par le biais du veto suspensif accordé au roi à propos d'une loi votée par elle, que celui-ci constitue bel et bien une instance d'appel, censée incarner à sa manière la volonté générale du peuple, concurremment à elle[27].

Cette souveraineté représentative inquiète autant les démocrates purs que les monarchistes modérés. Parmi les premiers, Robespierre reproche à cette conception de confisquer le pouvoir au peuple.

> « Celui qui dit qu'un homme a le droit de s'opposer à la Loi, dit que la volonté d'un homme est au-dessus de la volonté de tous. Il dit que la nation n'est rien, et qu'un seul homme est tout. S'il ajoute que ce droit appartient à celui qui est revêtu du Pouvoir exécutif, il dit que l'homme établi par la nation pour faire exécuter les volontés de la nation a le droit de contrarier et d'enchaîner les volontés de la Nation ; il a créé un monstre inconcevable en morale et en politique, et ce monstre n'est autre chose que le veto royal[28]. »

Quant aux seconds, comme Mirabeau, ils soulignent les risques de « déviation aristocratique contenue dans tout système représentatif dépourvu de contrôle extérieur. Contre cette « aristocratie de fait » d'un nouveau type, issue de

l'élection, et non plus de la naissance, le tribun en appelle à cette « alliance naturelle et nécessaire entre le prince et le peuple[29] ».

C'est le point de vue défendu avec éloquence par Jean-Joseph Mounier, le porte-parole des Monarchiens, c'est-à-dire la droite de l'Assemblée, celle qui, après les actes décisifs du printemps et de l'été, s'efforce de freiner le flux révolutionnaire. Mounier admet donc sans ambages que la souveraineté réside dans la nation[30], et que les dimensions de la nation imposent un système représentatif. En outre, les élus doivent disposer de la liberté de délibérer ; pas question de leur imposer un mandat impératif. Jusqu'ici, pas de différence avec Sieyès. Mais comme Mirabeau, Mounier est sensible au risque d'accaparement de la souveraineté par une représentation nationale ainsi conçue. D'où la nécessité d'un exécutif fort, entre les mains d'un monarque disposant du droit de dissolution de l'Assemblée. En disciple de Montesquieu, Mounier est partisan d'un équilibre de la représentation assuré par une double délégation de la souveraineté populaire, aux élus d'une part, au roi de l'autre. « Une partie de la souveraineté de la nation française a été confiée au monarque, et l'autre doit l'être aux représentants librement élus[31]. » Il faut prévenir toute forme d'arbitraire et de despotisme par la « division des pouvoirs » à quoi doit tendre un gouvernement bien réglé. Nous sommes ici aux antipodes de Sieyès, pour qui la souveraineté peut bel et bien être déléguée, mais ne saurait être divisée.

L'intérêt de la confrontation Mounier-Sieyès-Robespierre sur la représentation excède largement la question du veto royal et le cadre chronologique de la Révolution française. Elle inaugure un débat qui n'a cessé depuis d'agiter la gauche – mais aussi occasionnellement la droite – et renvoie à deux questions fondamentales : la souveraineté est-elle ou non inaliénable ? Si elle est aliénable et peut être représentée, cette représentation doit-elle être unique ou au contraire plurielle ? D'où les trois modèles issus du principe de la souveraineté du peuple : le modèle « populaire », où la souveraineté n'est, en principe, pas déléguée ; le modèle parlementaire, où le monopole de la représentation appartient à une assemblée élue ; le modèle monarchique, ou présidentiel, dans lequel la souveraineté populaire est déléguée, mais également divisée entre l'assemblée et le monarque.

Le modèle populaire, celui qu'a défendu Robespierre à la Constituante, puis de façon intermittente à la Convention, est conforme aux canons de Jean-Jacques Rousseau, et ne se résigne pas à prendre son parti de l'impossibilité d'un exercice direct de la démocratie, dès lors que les dimensions de la nation excèdent celles d'une Cité antique. À défaut de voir le peuple entier délibérer sur l'agora, on recherche des substituts à cette souveraineté directe : soit sous la forme d'assemblées populaires organisées en sections, comme les sans-culottes de la

Commune de Paris ou les soviets russes de 1917, soit sous la forme de groupements d'avant-garde dont le type idéal est le club des Jacobins, préfiguration du parti dans la conception léniniste. Il est remarquable que, pour échapper au régime représentatif parlementaire, on se tourne vers d'autres systèmes qui ont recours eux aussi à la délégation : les sections parisiennes ne sont pas tout le peuple de Paris, et encore moins tout le peuple de France, comme les Girondins l'ont fait justement remarquer ; le club des Jacobins n'est qu'un club au milieu d'autres et ce club est de nature élitiste : son mode de recrutement implique une sélection, spontanée ou organisée, au sein du peuple en son entier. Ainsi, ni le système sectionnaire – ou soviétique –, ni le système jacobin – ou partidaire – ne réalisent l'idéal de la démocratie directe qu'ils prétendent incarner ; ils débouchent au contraire l'un et l'autre sur la pire des tyrannies : celle de factions organisées qui se proclament représentatives du peuple tout entier et qui usurpent sa souveraineté.

Cette auto-sélection des élites démocratiques deviendra vite la plaie spécifique du mouvement ouvrier : justifiée au départ par le manque d'instruction des travailleurs et par leur absorption totale dans le processus de production, elle tournera à ce que Léon Trotski a nommé le « substitutionnisme », dans lequel le peuple est censé être représenté par la classe ouvrière, celle-ci par son parti, le parti par son comité central et ce dernier par son secrétaire général[32]. Ce n'est pas pour rien que Trotski avait donné à Lénine le surnom de Maximilien… C'est par abus de termes que l'on qualifie souvent le gouvernement du Comité de salut public (1793-1794) de « gouvernement d'assemblée ». C'est, au contraire, de gouvernement sur l'assemblée qu'il faudrait parler. Ce sont des manifestations de rue, émanations des sections parisiennes, qui se chargent d'épurer la Convention et d'éliminer les Girondins au profit de la Montagne (journées des 31 mai et 2 juin 1793). À partir de ce jour, le pouvoir montagnard repose sur une équivoque : un système triangulaire dont le sommet est au Comité de salut public et dont les deux angles inférieurs sont constitués par la Convention d'une part, la Commune de Paris de l'autre. Délibérant en permanence sous la menace de l'épuration et de la guillotine, l'Assemblée n'est nullement souveraine ; elle est sous la pression des factions et, jusqu'au 8 thermidor, Robespierre parle et agit avec la certitude de pouvoir la dominer.

La tentation la plus sérieuse de démocratie semi-directe est celle qu'avait imaginée Condorcet, presque toujours en avance sur les idées de ses contemporains. L'ensemble de son action et de son œuvre peut être regardé comme l'effort le plus cohérent pour tenter de conjuguer la démocratie avec la liberté et le principe de la souveraineté populaire avec les nécessités de la représentation. C'est lui qui dans cet esprit avait forgé dès 1788 l'expression de

démocratie représentative[33] qui est presque à nos yeux une redondance tandis qu'elle sonnait à l'époque comme un oxymoron. Pour les hommes du XVIIIe siècle, la démocratie est par nature conforme au modèle de Rousseau : entendez qu'elle consiste en l'exercice direct de la souveraineté par le peuple. D'où toutes les précautions prises par Condorcet pour entourer le fonctionnement du système représentatif de garanties démocratiques : renouvellement annuel du corps législatif, élection directe par les citoyens d'un gouvernement de sept membres, révision périodique de la Constitution par le peuple, droit d'appel des citoyens pour censurer un texte de loi élaboré par les élus, mise en jugement des fonctionnaires publics, *etc*. Il s'agit, contrairement à Sieyès, d'imaginer un aller-retour permanent – dans le jargon parlementaire actuel, on parlerait de navette – entre les mandants et les mandataires, entre le peuple et sa représentation. Magnifique idéal, à mi-chemin entre la démocratie selon les Anciens et la démocratie selon les Modernes, fondé sur une conception exigeante de la vie politique, qui suppose un contrôle continu des citoyens sur leurs élus, autrement dit une démocratie permanente. Dans le même esprit, Robespierre, dans son discours du 10 mai 1793 sur le projet de Constitution girondine, demande que l'Assemblée délibère dans un espace public pouvant contenir douze mille personnes, et surtout « que la patrie indemnise l'homme qui vit de son travail lorsqu'il assiste aux assemblées publiques[34] », autrement dit une indemnité civique comme il existe une indemnité parlementaire.

En vérité, la démocratie directe est restée à l'époque moderne comme un idéal qui n'a jamais trouvé d'incarnation, sauf à de rares périodes, et de manière imparfaite. C'est au sens kantien du terme une idée régulatrice, qui ne peut jamais être réalisée, mais qui n'en est pas moins l'objet même du jeu. Dans une partie de tennis idéale, chaque balle est conçue comme impossible à rattraper ; mais elle est conçue en même temps par son adversaire comme devant l'être toujours. La partie de tennis n'est possible qu'à cause de l'impossibilité de chacun des joueurs de parvenir à la perfection du coup qu'il cherche à exécuter ; le jeu réside dans l'écart entre l'idéal et le réel. La démocratie directe est par définition irréalisable ; mais sans cette exigence impossible, c'est l'essence même de la démocratie qui se dégrade au point de disparaître. C'est pourquoi, dans toutes les révolutions, dans tous les grands mouvements d'opinion, on voit le peuple, ou plutôt les activistes, reprocher aux gens en place leur infidélité à l'idéal. On verra ainsi à la veille de 1848 les principaux leaders de la gauche, de Louis Blanc à Ledru-Rollin, batailler et s'affronter autour du thème de la démocratie directe. Mieux : on peut considérer le mouvement ouvrier tout entier comme une révolte contre la prétendue imposture de la démocratie bourgeoise, uniquement préoccupée de confisquer la souveraineté populaire. Le socialisme, c'est un au-

delà de la démocratie bourgeoise ; un tel socialisme n'est pas d'une autre essence que la démocratie ; il est comme le voulait Jaurès, la démocratie réalisée. D'où l'effort pour faire des dirigeants et des corps intermédiaires de simples conducteurs de la volonté populaire ; aussi transparents que possible. L'idéal de ce socialisme, qui s'incarne dans le syndicalisme d'action directe à la française, le conseillisme ouvrier à l'allemande ou le soviétisme à la russe, atteste que l'aspiration à la démocratie directe et permanente reste vivante comme la braise sous la cendre, comme la promesse démocratique qui ne peut être tenue.

La question de la souveraineté est-elle un critère discriminant entre la gauche et la droite ? Au départ, c'est-à-dire à l'époque de la Révolution, assurément, puisque c'est sur elle qu'a été bâtie en juin 1789 la Révolution elle-même. Et puisque c'est l'adhésion à cette Révolution qui définit ce que nous appelons la gauche, on peut dire que, pour cette dernière, la souveraineté du peuple est l'acte de foi fondateur de son identité. À l'inverse, la droite est le parti qui, sous sa forme extrême, nie cette souveraineté ou, sous sa forme modérée, s'efforce d'en limiter les effets, comme le débat sur le veto royal l'a montré. Quand l'espoir de restauration d'un système théocratique s'évanouit, c'est-à-dire dès les lendemains de la Révolution, la critique de la souveraineté populaire n'en demeure pas moins la base de toute la pensée contre-révolutionnaire, et cela jusqu'à nos jours. C'est pourquoi il existe nécessairement un fondement théologique à toute pensée de ce type, comme on le voit chez Carl Schmitt : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés[35]. »

Dans le champ politique au contraire, l'idée d'une restauration radicale de l'Ancien Régime s'est effondrée, entraînant avec elle celle de souveraineté divine : de ce fait, au XIXe siècle, la souveraineté cessera d'être un concept discriminant entre la gauche et la droite. Désormais le débat se déroulera à l'intérieur du champ de la souveraineté populaire et opposera, tant à droite qu'à gauche, les partisans, majoritaires, d'une souveraineté par délégation exercée par le Parlement, et les partisans radicaux d'une souveraineté semi-directe incarnée par le chef de l'État. À droite, c'est là le fondement de l'opposition entre les orléanistes, partisans du Parlement, et les bonapartistes, partisans d'un exécutif fort, mais aussi de l'« appel au peuple ». À gauche, les plus modérés sont des partisans résolus de la médiation représentative tandis que les plus radicaux ont historiquement soutenu un mélange de soviétisme et de charismatisme, qui n'est pas sans évoquer une sorte de bonapartisme de gauche, avec la barbarie en plus. Il se peut que la fin d'un franc clivage à propos de la souveraineté du peuple soit le meilleur critère de l'affaiblissement de l'opposition même entre la gauche et la droite.

3. L'éducation

Faire table rase ; repartir de zéro ; régénérer le gouvernement, l'art de la politique, la société, le peuple lui-même, et jusqu'à la nature humaine ; révolutionner les poids et mesures, le décompte des années, le nom des mois et le rythme des jours ; changer les noms propres, le costume, l'orthographe, les règles de la politesse : cette ivresse d'un recommencement total, ce rêve démiurgique d'une recréation du monde, qui traverse toute la Révolution, ne pouvait évidemment laisser de côté l'éducation et l'enseignement. Mieux : on s'avisa rapidement que sans un enseignement repensé radicalement dans ses fondements, ses objectifs et ses méthodes, c'est tout l'édifice révolutionnaire qui eût été privé de bases, c'est toute la société qui risquait de ne pas suivre. En ce sens, l'éducation est à la fois le but et le moyen. Le but, car il s'agit de remodeler la société réelle en fonction de la société idéale que l'on se propose de lui substituer ; le moyen, parce que sans le recours à l'éducation, la Révolution est condamnée à l'action minoritaire et à la violence permanente.

Il existe en effet un décalage structurel entre le peuple et les activistes. Comment permettre au peuple de rattraper son retard de conscience et de se porter à la hauteur de ses représentants ? On ne peut en permanence révolutionner à coups de manifestes, d'actes symboliques, de « journées » de bouleversements sanglants qui, tous et toutes, sont des « coups de société », comme il y a des « coups d'État » en politique. Il faut bien que le nouveau cours des choses se régularise sans s'arrêter. L'éducation, au sens large que revêt le mot à l'époque, sera l'agent de cette transformation sociale continue ; l'école, c'est la nouveauté au quotidien ; c'est la révolution installée dans la durée.

D'où la véritable mystique pédagogique qui s'empare de tous les acteurs politiques de l'époque. Il est peu d'exemples dans l'histoire qu'un peuple ait été à ce point convaincu de la nécessité de confier son destin tout entier aux vertus de l'éducation. Un demi-siècle plus tard, Proudhon conviendra à son tour que la pédagogie appliquée au peuple tout entier est l'essence même de la démocratie ; il forgera même le terme de « démopédie » pour désigner cette démarche fondatrice.

C'est donc tout naturellement qu'avec la Révolution française fleurissent par centaines des projets de réforme de l'enseignement, destinés à servir de support à la société nouvelle. Quelques-uns des plus éminents parmi les acteurs politiques s'y adonnent, tels Mirabeau, Talleyrand, l'abbé Grégoire, Le Peletier de Saint-Fargeau, Romme, Daunou, et Robespierre lui-même, sans parler du plus remarquable d'entre eux, Condorcet, dont on a déjà évoqué le projet en traitant

du XVIIIe siècle. Il ne saurait être question d'évoquer tous ces projets, ni même d'examiner tel ou tel en détail. Ce qui compte, ce sont les traits communs qui les unissent, afin de les comparer au projet pédagogique de la IIIe République.

La première caractéristique, la plus frappante à nos yeux habitués à une rationalité toute instrumentale, c'est le primat de l'éducation sur l'enseignement, autrement dit de la formation des esprits sur l'acquisition des connaissances. C'est une conséquence logique de ce qui a été dit plus haut. Si personne n'a jamais proclamé, semble-t-il, que « la République n'a pas besoin de savants », il est vrai qu'elle estime avoir davantage besoin de citoyens. Le primat de l'éducation est clairement politique. « Il revient à la Révolution de façonner un peuple nouveau », écrit Bronisław Baczko[36]. Jamais la célèbre boutade de Bertolt Brecht : « Le peuple […] a par sa faute perdu la confiance du gouvernement […]. Ne serait-il pas plus simple alors pour le gouvernement de dissoudre le peuple et d'en élire un autre[37] ? » n'avait, rétrospectivement, été si près d'exprimer la réalité qu'à l'ère révolutionnaire. En démocratie, le peuple, quel qu'il soit, a toujours raison. En république, au contraire, il est lui-même, au même titre que ses chefs, soumis à des obligations politiques, voire, à l'occasion, à des obligations de résultats.

Ainsi Talleyrand. Dans un rapport sur l'instruction publique, fait au nom du Comité de constitution, à l'Assemblée nationale, les 10, 11, 19 septembre 1791, il explique que le principe fondamental de l'instruction est qu'il soit enseigné à tous les hommes : « 1°) À connaître la constitution de la société ; 2°) à la défendre ; 3°) à la perfectionner ; 4°) et avant tout à se pénétrer des principes de la morale, qui est antérieure à toute constitution… » Là où nous avons coutume, pour définir le but premier de l'école, d'énumérer : apprendre à lire, écrire et compter, l'évêque d'Autun martèle : la Constitution, la Constitution, la Constitution ! Certes, l'étude de celle-ci suppose préalablement l'apprentissage de la lecture. Mais le but civique et même militant de l'institution scolaire est ici primordial.

Mirabeau ne dit pas autre chose. La « science de la liberté » repose sur une bonne éducation publique : « L'art de l'éducation n'est que celui de faire prendre aux hommes les habitudes qui leur seront nécessaires dans les circonstances auxquelles ils sont appelés[38]. » Rabaut Saint-Étienne : « Il faut faire des Français un peuple nouveau, lui donner des mœurs en harmonie avec ses lois[39]. » Pas de doute : c'est aux Français à s'adapter à leur Constitution, et non l'inverse.

Il n'est donc pas surprenant que l'éducation des enfants soit confiée à l'État et non aux parents. Même le kibboutz israélien des origines, dans sa rigueur communautaire et égalitaire, va moins loin que les bourgeois révolutionnaires

français de 1789-1793. Voyez Lepeletier de Saint-Fargeau, martyr de la Révolution[40], dont le rapport posthume est présenté à la Convention le 13 juillet 1793 par Robespierre lui-même, critiquant pour sa timidité le projet élaboré par l'Assemblée :

> « D'abord, je remarque avec peine que jusqu'à six ans l'enfant échappe à la vigilance du législateur, et que cette portion importante de la vie reste abandonnée aux préjugés subsistants et à la merci des vieilles erreurs[41]. »

L'éducation proposée a un objectif unique : faire de l'enfant un serviteur dévoué de l'État, détaché des préjugés mais aussi des affections domestiques, élevé à la dure, dans la rigueur physique et morale :

> « Je n'attache pas un moindre prix à l'habitude d'une austère discipline. Souvenons-nous que nous élevons des hommes destinés à jouir de la liberté, et qu'il n'existe pas de liberté sans obéissance aux lois. […] Ployés tout le jour et tous les instants sous le joug d'une règle exacte, les élèves de la patrie se trouveront tout formés à la sainte dépendance des lois et des autorités légitimes[42]. »

Il s'agit, dit encore Lepeletier, de faire « une éducation vraiment nationale, vraiment républicaine […] la seule capable de régénérer l'espèce humaine[43] … ».

« Une éducation vraiment nationale… » Pour nos contemporains, l'expression renvoie au système que nous connaissons aujourd'hui sous ce nom et qui aux yeux de ses usagers est avant tout un « service public », c'est-à-dire une institution ouverte à tous sans discrimination de naissance, de sexe ou de fortune. La conception de plus en plus consumériste que chacun se fait de l'institution aujourd'hui indique assez qu'il s'agit d'une facilité offerte à chacun et mise à son service. Sous la plume de Lepeletier, il s'agit de tout autre chose : d'une institution au service de la collectivité nationale et conforme à ses besoins. Dans la conception révolutionnaire, les citoyens sont tenus de mettre leurs enfants au service de la nation ; dans la conception consumériste, il s'agit au contraire pour la nation de mettre l'éducation au service des citoyens. On mesure le chemin parcouru dans le sens de l'individualisme. Nous verrons que la IIIe République se situe ici dans une position intermédiaire.

« Régénérer l'espèce humaine… » Mona Ozouf a attiré l'attention sur ce terme, dont la portée est immense et s'identifie à l'idéal révolutionnaire tout entier[44].

Nous sommes ici dans une optique à dominante religieuse qui fait de l'éducation révolutionnaire une opération proprement métaphysique, l'équivalent de ce qu'est le baptême dans l'ordre chrétien. Faut-il rappeler à cette occasion que l'expression « l'homme nouveau », chère à tous les révolutionnaires utopistes, appartient d'abord à saint Paul[45] ?

Quant au programme, il tient en une phrase :

> « Je demande que vous décrétiez que, depuis l'âge de cinq ans, jusqu'à douze ans pour les garçons et jusqu'à onze ans pour les filles, tous les enfants sans distinction et sans exception seront élevés en commun, aux dépens de la République ; et que tous, sous la sainte loi de l'égalité, recevront mêmes vêtements, même nourriture, même instruction, mêmes soins[46]. »

Étrange conception de la liberté qui semble ici tout entière résider dans l'obéissance aux lois[47] !

Que l'on ne se figure pas que Le Peletier est ici une figure isolée et quelque peu extrémiste. Certes, on finira par reconnaître son projet impraticable, d'abord en rendant facultative la fréquentation de ces écoles communes – véritables séminaires laïques –, ensuite en l'écartant définitivement. Mais l'état d'esprit qu'il révèle est largement répandu, notamment chez les Montagnards. Barère, membre du Comité de salut public, en son « rapport sur l'éducation révolutionnaire et républicaine » fait à la Convention le 13 prairial an II, pose d'emblée :

> « Les principes qui doivent diriger les parents, c'est que les enfants appartiennent à la famille générale, à la république, avant d'appartenir aux familles particulières. Sans ce principe, il n'est point d'éducation républicaine […] l'éducation publique n'est rien si elle ne prend le caractère et l'accélération révolutionnaire[48]. »

Suit un projet qui porte essentiellement sur la fondation d'une « école de Mars » de trois mille élèves élus parmi les enfants des sans-culottes à des fins exclusivement militaires.

On peut, pour compléter ce tableau, évoquer le chapitre « Institution de l'enfance et de la jeunesse » contenu dans le manuscrit de Saint-Just, « Institutions républicaines »[49]. En voici quelques extraits :

> « Les hommes sont nourris en commun jusqu'à seize ans et ne vivent que de racines, de fruits, de laitage, de pain et d'eau. »
>
> « On ne peut frapper ni caresser les enfants. On leur apprend le bien, on les laisse à la nature. »
>
> « Les enfants sont vêtus de toile dans toutes les saisons. »
>
> « L'éducation des enfants depuis dix jusqu'à seize ans est militaire et agricole. »
>
> « Ils ne retournent jamais chez leurs parents avant l'âge de vingt et un ans. »
>
> « Les enfants appartiennent à leur mère jusqu'à cinq ans si elle les a nourris, et à la république ensuite jusqu'à la mort. »
>
> « Les époux qui n'ont point eu d'enfants pendant les sept premières années de leur union et qui n'en ont point adopté sont séparés par la loi et doivent se quitter. »

Ainsi se dessine, à travers ces divers projets d'éducation, une vision de la société qui doit beaucoup plus à Sparte qu'à Athènes ; une société politique à base essentiellement disciplinaire et militaire, comme il arrive dans la plupart

des utopies que nous connaissons depuis Platon et Thomas More. Qu'est-ce qu'une utopie ? Un projet de remodelage de l'être humain par des institutions sociales.

Danton lui-même, que l'on sait plus individualiste, se laisse gagner par l'utopie éducative, celle qui doit créer un « nouveau peuple » selon l'expression de Lepeletier. Il s'écrie, lors de la discussion du projet de ce dernier, au mois d'août 1793, en une tirade restée célèbre :

> « Quand vous semez dans le vaste champ de la République, vous ne devez pas compter le prix de cette semence. Après le pain, l'éducation est le premier besoin du peuple […] Allons donc à l'instruction commune. Tout se rétrécit dans l'éducation domestique, tout s'agrandit dans l'éducation commune. Et moi aussi je suis père ; mais mon fils ne m'appartient pas : il est à la République. C'est à elle de lui dicter les devoirs pour qu'il la serve bien[50]. »

De cette vaste ambition, qui n'est qu'un aspect de l'idéal de la table rase propre à la Révolution française, il ne restera à peu près rien après Thermidor. Il s'en faut en effet de beaucoup qu'un programme aussi radical et quasi inhumain soit unanimement accepté. Dès le mois d'août 1793, en dépit du climat d'intimidation qui règne alors à l'égard de toutes les opinions modérées, des hommes comme l'abbé Grégoire ou Antoine Claire Thibaudeau, révolutionnaires avérés, marquent leur opposition. Dans son intervention du 1er août 1793, Thibaudeau, après avoir fait les concessions de rigueur à l'esprit du moment (« j'ai toujours pensé que les enfants étaient une propriété de l'État, et que les parents n'en étaient que les dépositaires »), ne craint pas de prendre le contre-pied de Lepeletier, dont le rapport bénéficie pourtant de la caution de Robespierre :

> « Est-il bien vrai que la société ait le droit d'arracher aux pères et aux mères l'enfant auquel ils ont donné le jour[51] ? »

Et évoquant Rousseau, de réaffirmer la responsabilité du père et de la mère dans l'éducation des enfants. Dans l'immédiat, Thibaudeau plaide pour le caractère facultatif de cette éducation communautaire. L'imposer par la force, c'est « exposer la République à de nouveaux déchirements ».

Et de fait, le 3 brumaire an IV, à la veille de sa séparation, la Convention vota une dernière fois sur un projet de réorganisation de l'instruction publique, dont le principal inspirateur était Pierre-Claude-François Daunou, ancien oratorien, spécialiste des problèmes d'éducation et auteur en juin 1793 d'un projet inspiré par la philosophie libérale et le principe de la liberté de l'enseignement.

> « Vous n'êtes pas envoyés pour arrêter les comptes de l'esprit humain, pour proclamer une métaphysique constitutionnelle, pour décréter une géométrie nationale[52]. »

Son projet, prévoyant une « éducation commune », gratuite, mais non obligatoire, se préoccupe principalement de l'enseignement supérieur. Écarté au profit du projet Lepeletier, dont il vient d'être question, il réapparaît après Thermidor. Se référant explicitement aux idées éducatives de Talleyrand et de Condorcet, mais non de Robespierre et de sa « tyrannie stupide », il représente un réel retour en arrière, y compris par rapport aux principes qui restent les nôtres en matière de gratuité et d'obligation. La Révolution est bien finie…

Mais son empreinte demeure. Le gigantesque brassage d'idées auquel elle a donné lieu en matière d'éducation a laissé une trace profonde, qui réapparaîtra dans les programmes de la République et dans ceux de la gauche. D'abord et avant tout, en proclamant la responsabilité de l'État en matière éducative. Comme l'a montré Mona Ozouf[53] deux visions de « l'homme nouveau » s'affrontent tout au long de la Révolution. La première, la plus radicale, est celle dont nous venons de suivre le cheminement. Cette vision dirigiste et même étatiste, contraignante et même disciplinaire, austère et même misérabiliste est dans son fond profondément pessimiste. Elle se méfie d'une Révolution qui ne serait plus commandée par une idée de la vertu qui la surplombe ou d'un peuple abandonné au gré de ses impulsions et de ses désirs. Elle est de nature « holiste », pour employer la terminologie de Louis Dumont[54], elle vise, autrement dit, à subordonner la liberté de l'individu à celle de la société prise comme un tout. Elle s'inspire de l'Antiquité gréco-latine, et notamment de Sparte. En vérité, il faut convenir que les idées les plus avancées de la Révolution relèvent d'une logique totalitaire, au sens étymologique du mot. Aucun des régimes que l'on range aujourd'hui sous ce vocable, nazi ou communiste de type stalinien, voire maoïste, n'est allé aussi loin que la Révolution ne l'a fait… du moins en imagination. La confiscation des enfants à leur famille par l'État est assurément le degré suprême de l'abolition de la propriété privée, pour ne pas dire de la personnalité individuelle.

Cette vision représente de la part du politique, un vertige de toute-puissance, qui l'apparente à un exercice tout à la fois prométhéen et sacerdotal du pouvoir. Ainsi, Boissy d'Anglas :

> « Songez, que pour régler les destinées du monde, vous n'avez qu'à vouloir. Vous êtes les créateurs d'un monde nouveau, dites que la lumière soit, et la lumière sera[55]. »

Les paroles mêmes de la Genèse !

L'autre version de l'homme nouveau est à la fois moins ambitieuse et plus optimiste. Elle fait en général confiance au cours des choses et, en matière éducative, au progrès continu ou, pour employer un terme rousseauiste, à la

« perfectibilité » de l'esprit humain. C'est cet idéal qui irrigue d'un bout à l'autre le projet éducatif de Condorcet ; on le retrouve chez Talleyrand[56], chez Robespierre.

C'est surtout à propos du problème crucial de la place de l'État que se marquent les différences. Alors que les premiers conçoivent une éducation totalement étatisée, les seconds proclament leur attachement à la liberté de l'enseignement et à son indépendance par rapport à l'État.

Il y a derrière la revendication de liberté des raisons conjoncturelles, à commencer par l'inquiétude que ne manquent pas de susciter des projets tendant à la nationalisation et à la militarisation de l'école, tels qu'ils figurent dans le projet de Michel Lepeletier : le souci en somme, très net chez Thibaudeau, de ne pas susciter de toutes pièces une Vendée de tous les parents de France. Mais chez les plus imbus du véritable esprit scientifique, un Condorcet, un Daunou, il y a davantage : la conviction que la vie de l'esprit, que l'éducation, que la recherche scientifique sont incompatibles avec la contrainte, et spécialement la contrainte étatique. C'est la raison pour laquelle beaucoup sont hostiles à la création d'un corps spécialisé de professeurs (Daunou, mais non Condorcet), ou même au principe de l'obligation (Condorcet lui-même). Mirabeau ne veut pas d'une administration scolaire entre les mains de l'État ; il préfère en confier la gestion aux élus des départements. À la différence de Lepeletier, favorable à des programmes discutés démocratiquement à l'échelle nationale, Mirabeau et Daunou prônent la liberté et la décentralisation.

« Nous nous sommes dit : liberté de l'éducation domestique, liberté des établissements particuliers d'instruction. Nous avons ajouté : liberté des méthodes instructives. » Car les mystères de la pédagogie sont inaccessibles à la loi, vérité dont, deux siècles plus tard, tous les pédagogues ne sont pas encore entièrement convaincus.

Dans ces conditions, qu'en sera-t-il de l'attitude de l'école en matière de valeurs, de croyances et de religion ? Ici, un accord presque général se fait pour que la morale soit enseignée indépendamment des croyances religieuses. Talleyrand souhaite qu'« on l'enseigne comme une science véritable, dont les principes seront démontrés à la raison de tous les hommes […] il faut en quelque sorte la détacher de tout ce qui n'est pas elle[57] ». À l'autre bout du spectre pédagogique, Lepeletier ne dit pas autre chose :

> « Je désirerais que, pendant le cours entier de l'institution publique, l'enfant ne reçût que les instructions de la morale universelle, et non les enseignements d'aucune croyance particulière[58]. »

En somme, d'emblée et presque spontanément, les révolutionnaires, toutes tendances confondues, tombent d'accord sur une doctrine de base, matrice de la laïcité à la française, telle qu'un Jules Ferry la développera à la fin du XIXe siècle.

Il est non moins remarquable que la plupart des projets que nous avons envisagés, divisés sur le problème de l'obligation, s'accordent sur celui de la gratuité. Chacun y voit la condition de l'égalité et de la démocratisation des connaissances : c'est le cas de Mirabeau, de Talleyrand et surtout de Condorcet et de Romme. Toutefois, le débat n'est pas tranché sur l'extension de cette gratuité à la partie non universelle de l'enseignement, c'est-à-dire à l'enseignement supérieur. Condorcet et Romme insistent sur le fait que limiter la gratuité à la partie obligatoire de l'enseignement, c'est instituer de facto une sélection par la fortune aux étages les plus élevés ; à quoi Daunou et Bouquier objectent :

> « En dernière analyse, le système qui fait supporter à l'État les frais de l'instruction supérieure ne sera jamais qu'une manière de faire contribuer le pauvre à rendre le riche plus savant[59]. »

Beaucoup (Mirabeau, Talleyrand, Condorcet) proposent en revanche un système de bourses pour les plus pauvres.

Il est cependant un point où la hardiesse des révolutionnaires trouve sa limite : il s'agit de l'égalité entre les deux sexes. Certes, la plupart des propositions sont en avance sur les mentalités de l'époque, puisque toutes font une place plus ou moins grande à l'éducation des filles. Mais avec quelles prudences et quelles précautions ! Dans ce domaine, les plus révolutionnaires ne sont pas les plus avancés. C'est de loin, comme on l'a dit, Condorcet qui remporte à nos yeux la palme du féminisme. Mais un esprit libre comme Mirabeau retombe dans les clichés les plus traditionnels sur « l'ordre éternel des choses » quand il s'agit de la place des femmes dans la société. En s'appuyant, comme on pouvait s'y attendre, sur l'autorité de Jean-Jacques Rousseau qu'il cite.

> « Sans doute la femme doit régner dans l'intérieur de sa maison, mais elle ne doit régner que là ; partout ailleurs elle est comme déplacée[60]. »

Au total, la Révolution française, qui dans tous les domaines a agi avec résolution et rapidité, s'est révélée incapable de s'arrêter à un modèle défini d'enseignement et de s'y tenir. Faut-il y voir, au-delà de la période ferryste, un avant-goût des incertitudes durables de la France au XXe siècle quand il s'agit de son école ? Cette incertitude s'explique probablement, hier comme aujourd'hui, par un investissement psychologique excessif en matière d'éducation. Pour la gauche française l'école est dès cette époque la solution enfin trouvée aux

antinomies de la politique. École modeste ou école panacée ? Refuge de la liberté de l'esprit contre les empiétements de l'État ou instrument indispensable d'une politique de l'égalité ? Le débat n'est toujours pas tranché.

Avec sa lucidité coutumière, Mirabeau a bien posé le problème :

> « C'est peut-être un problème de savoir si les législateurs français doivent s'occuper de l'éducation publique autrement que pour en protéger les progrès et si la constitution la plus favorable au développement du *moi humain* et les lois les plus propres à mettre chacun à sa place, ne sont pas la seule éducation que le peuple doit attendre d'eux[61]. »

Rousseau, à sa manière, avait déjà posé le problème dans son grand livre sur l'éducation. L'*Émile*, tout entier centré sur le développement du moi humain, comme dit Mirabeau, serait-il jamais compatible avec *Du Contrat social*, c'est-à-dire l'identification à la Cité ? Il faut toute la candeur des inconditionnels de Rousseau pour le prétendre. Et la Révolution a, tête baissée, repris à son compte la contradiction majeure du rousseauisme. Pas plus que Jean-Jacques, elle n'a tranché. Mais ici comme ailleurs elle a laissé grand ouvert un champ nouveau aux joutes futures de la droite et de la gauche.

4. La religion : le brandon de la discorde

En France, la guerre séculaire entre la gauche et l'Église catholique est si bien ancrée dans les mentalités de nos compatriotes qu'ils n'imaginent même pas qu'il aurait pu en aller autrement. Sans être inconnu à l'étranger, ce conflit est une des caractéristiques majeures de notre histoire contemporaine et de l'univers politique français. On en chercherait vainement l'équivalent aux États-Unis, où le catholicisme, religion des pauvres, a été longtemps regardé comme plus « à gauche » que les diverses dénominations protestantes. En France même, il ne relève pas de la fatalité : d'où l'importance de l'épisode révolutionnaire qui a précipité un conflit qui avait pris naissance au XVIIIe siècle entre les philosophes et le catholicisme.

Pourtant, les choses n'avaient pas si mal commencé : à la suite d'une décision de Necker qui privilégiait les curés et les paroisses par rapport au haut clergé, ce qu'il est convenu d'appeler le bas clergé constituait au moins les deux tiers de la représentation du premier ordre aux États généraux, la plupart étant favorables aux revendications populaires. C'est l'initiative de trois curés du Poitou, dont Jallet, bientôt suivis par l'abbé Grégoire et par Lefranc de Pompignan, le célèbre

archevêque de Vienne, qui entraîna la fusion des trois ordres et le vote par tête au sein d'une assemblée qui ne tarda pas à se proclamer constituante. « Ces deux cent huit bougres de curés nous foutent la Révolution[62] ! » s'écria le comte d'Antraigues, défenseur virulent de la monarchie à la Constituante. La nuit du 4 août, au cours de laquelle les dîmes et casuels, autrement dit les ressources ordinaires du clergé, furent supprimés, ne suffit pas à tempérer l'adhésion de la majorité de ses membres à la Révolution. Mais on ne prit pas garde sur-le-champ qu'une telle mesure impliquait inéluctablement le financement par l'État de ce clergé, autrement dit la fonctionnarisation des ecclésiastiques. La nuit du 4 août 1789 appelait en filigrane la Constitution civile du clergé de l'année suivante. À plus forte raison, lorsque sur la proposition d'un ecclésiastique marron, évêque d'Autun, Charles Maurice de Talleyrand-Périgord, la Constituante décida, le 2 novembre 1789, le « retour à la nation » des biens du clergé, bénéfices et fondations ecclésiastiques, autrement dit leur nationalisation. L'État se chargeait de pourvoir aux frais du culte, à l'entretien des ecclésiastiques et au financement de toutes les institutions charitables dont l'Église s'était jusqu'alors chargée. La pilule fut amère : contre la confiscation de biens estimés à 3 milliards, somme considérable, l'Église en était réduite à attendre de la générosité de l'Assemblée, sans aucune garantie, un traitement honorable. D'où l'affolement et la tentative de prendre un gage, en faisant proclamer par l'Assemblée, à l'instigation de l'évêque de Nancy, La Fare, le catholicisme religion d'État. En vain. Deux mois plus tard, sur l'initiative du chartreux dom Gerle, membre des Jacobins, il est proposé que le catholicisme soit proclamé religion de la nation. Nouveau refus, l'Assemblée considérant qu'« elle n'a et ne peut avoir aucun pouvoir à exercer sur les consciences et les opinions religieuses » (13 avril 1790). Du côté catholique, l'émotion est considérable, d'autant plus que le refus de l'Assemblée s'accompagne de nouvelles mesures de laïcisation de la société, telles l'interdiction des vœux religieux et la suppression des congrégations supposant de tels vœux, à l'exception de celles qui avaient une activité hospitalière ou enseignante. C'est du combisme avant la lettre. On a donc affaire à un processus de désinstitutionnalisation de la religion catholique, qui commence à diviser les Français, témoin le début de guerre civile qui s'allume au printemps 1790 entre catholiques et calvinistes dans les régions de Montauban et de Nîmes.

C'est dans ce contexte déjà tendu que fut votée par l'Assemblée nationale (12 juillet 1790) et ratifiée par le roi (24 août) la Constitution civile du clergé qui allait consacrer la rupture entre la Révolution et l'Église catholique, provoquer un schisme à l'intérieur de celle-ci et une coupure entre les Français qui mettrait deux siècles à se refermer. L'alignement du diocèse sur le département (85 diocèses au lieu de 135 précédemment) avec dix métropoles correspondant

aux archevêchés n'avait rien que de logique ; de même, la suppression de tous les bénéfices (chapitres, collégiales) autres que les évêchés et les cures. Un traitement de 20 000 livres aux évêques, de 1 200 aux curés et de 700 aux vicaires de campagne était la conséquence inévitable de la suppression des dîmes et de la nationalisation des biens du clergé.

Les évêques et les curés seraient désormais élus par les citoyens actifs, sans distinction d'opinion : c'était considérer le culte comme un service public plutôt que comme une religion ; leur investiture leur serait conférée par leur supérieur, métropolitain ou évêque. Le pape serait purement et simplement avisé des résultats.

Dans un tel texte, il n'est pas difficile de reconnaître des influences gallicanes, richéristes (favorables à l'autonomie du bas clergé) et surtout jansénistes : d'où le rôle de l'avocat Camus, de Treilhard, de Durand de Maillane, d'Expilly et Gouttes pour les ecclésiastiques.

Il comportait pour les tenants de l'Église des satisfactions non négligeables : l'élection des évêques et curés par l'ensemble des citoyens actifs valait reconnaissance implicite du catholicisme comme religion nationale ; les traitements consentis au bas clergé constituaient dans la plupart des cas une amélioration de leur situation matérielle ; la collégialité prévue dans le gouvernement des diocèses était une autre satisfaction pour le bas clergé.

Mais les Constituants ne pouvaient ignorer qu'en rompant unilatéralement le concordat de 1516 et en tenant Rome soigneusement à l'écart de toute négociation, ils s'attireraient nécessairement l'hostilité du pape Pie VI. Outre l'interdiction des vœux perpétuels, la sécularisation des fonctions exercées traditionnellement par l'Église en matière hospitalière et éducative, l'exclusion de toute investiture des évêques par Rome tendaient à la formation d'une Église nationale – voire nationalisée – et constituaient un *casus belli* avec la papauté. C'est sur ce dernier point – le rattachement à Rome – que le conflit allait porter, puisque la quasi-totalité des autres dispositions fut reprise dans le Concordat de 1801 avec Bonaparte. C'est pourquoi l'ensemble des évêques qui siégeaient à l'Assemblée, à l'exception de Talleyrand et de Gobel (30 sur 32), publia une « Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé » (octobre 1790) qui s'opposait à un texte adopté sans aucune consultation du Saint-Siège. Au total 123 des 135 évêques français se rangèrent à ce point de vue. Après avoir trop longtemps tergiversé, le pape publia le 10 mars 1791 le bref *Quod Aliquantum*, qui était une condamnation de la Constitution civile du clergé.

Le conflit était ouvert : sans attendre la prise de position du pape, l'Assemblée imposait à tous les ecclésiastiques, devenus fonctionnaires de l'État, un serment

de fidélité à la nation, au roi, à la Constitution civile du clergé et à une constitution politique… qui n'était pas encore adoptée.

Une telle demande – qui sera reprise par presque tous les régimes totalitaires au XXe siècle – supposait le droit pour les représentants de la nation de légiférer unilatéralement en matière religieuse, bien au-delà des problèmes purement administratifs. « Nous avons assurément le pouvoir de changer la religion… nous ne le ferons pas », déclarait Camus, l'un des rédacteurs du texte. Voire !

Si surprenante qu'à nos yeux laïques apparaisse aujourd'hui une telle affirmation, elle est, en plein XIXe siècle, entièrement reprise à son compte par un apôtre de la laïcité, l'historien Edgar Quinet. Reste que l'Église se trouvait devant une situation inédite pour elle : l'imposition d'une « volonté générale » extérieure à elle-même.

Comme l'a analysé Émile Perreau-Saussine :

> « Qu'on parle de souveraineté du peuple ou de souveraineté de l'État, on place l'Église en porte-à-faux, puisqu'elle n'est ni le peuple, ni l'État. Pour contourner ce problème, les constituants ont voulu une Constitution civile qui identifie le peuple des citoyens au peuple des croyants, tous les citoyens participant de droit à la vie de l'Église catholique[63] ».

On ne connaîtra jamais les proportions exactes d'« assermentés » (ou « jureurs ») et de « réfractaires » au sein du clergé français. Si les évêques refusèrent à quelques exceptions près – Grégoire et Gobel – le serment, le clergé paroissial semble s'être partagé en deux parties presque égales, nonobstant de grandes disparités régionales : forte proportion de « jureurs » dans le Bassin parisien, le Centre, l'Aquitaine et le Sud-Est, forte proportion de réfractaires en Bretagne, dans l'est et le nord de la France, ainsi que dans le sud du Massif central. Tout dépendait de la solidarité des populations. Une chose est avérée : la résistance à la Révolution française, telle qu'elle se manifeste à partir de 1791 dans l'ouest de la France – en un mot la chouannerie –, doit plus à la solidarité des paysans avec leurs prêtres qu'avec leurs nobles[64].

On ne le soulignera jamais assez : c'est l'obligation du serment, signifiant rupture *de facto* avec Rome et nationalisation, après ses biens, de la religion elle-même, qui consacra la rupture entre catholicisme et Révolution. Certes, l'anticléricalisme est antérieur à l'affaire – il date pour le moins des philosophes du XVIIIe – mais désormais, et pour une période qui n'est pas encore terminée, la gauche, héritière de la Révolution française, devient synonyme d'irréligion, tandis que la droite, y compris dans ses éléments agnostiques, fait un pacte avec le catholicisme.

La suite de l'obligation du serment est l'histoire d'une persécution, et la première des grandes apostasies d'une Révolution qui se réclamait des droits de

l'homme et de la liberté. Les massacres de Septembre (2-5 septembre 1792), précédés de frénétiques appels au meurtre de la part de Marat, ne visèrent pas que les prêtres et les religieuses ; mais c'est le clergé qui paya le plus lourd tribut à ce lynchage collectif : trois cents prêtres réfractaires, plus de cent religieuses aux Carmes et à l'Abbaye furent les victimes de la populace, sans que les Girondins, alors au pouvoir, ni Danton, ministre de la Justice, ne réagissent. Les massacres s'étendirent à la province, souvent dans des conditions atroces. Un grand nombre de prêtres réfractaires, entre 30 000 et 40 000 prirent le chemin de l'émigration.

Désormais, l'inexpiable avait eu lieu, et la tentative de déchristianisation qui s'ensuivit en 1794 fut dans le droit fil de ce qui précédait. Elle se traduisit par l'essai de substitution d'une religion civique et philosophique, et notamment le culte de la Raison, en septembre-octobre 1793, dans laquelle des historiens anticléricaux comme Aulard ont voulu voir une manifestation de l'âme nationale et un « expédient de défense nationale ». Thèse absurde, tant il est vrai que lorsque la patrie est en danger, les gouvernants ont intérêt à jouer la carte de l'unité nationale. Un Staline s'en souviendra au moment le plus sombre de l'agression allemande (1941) et de la bataille de Stalingrad (1942).

À l'inverse, Mathiez a soutenu avec plus de raison que la majorité des révolutionnaires avait l'âme profondément religieuse, à l'instar de Robespierre, dont la tentative de culte de l'Être suprême (1794) pouvait dans son esprit servir de point de ralliement à des sensibilités religieuses différentes. Lorsque Michelet et surtout Quinet reprochent à la Révolution de n'avoir pas tenté de « changer la religion », ils se trompent : la tentative a été faite et elle a échoué.

La vérité est que si la persécution a d'une certaine manière ressoudé l'unité du catholicisme français – même un Gobel, archevêque jureur de Paris, qui accepta un moment de se « déprêtriser », demanda sa réintégration dans l'Église romaine –, l'attitude à observer à l'égard de l'Église catholique a profondément divisé le camp de la Révolution et introduit des clivages que l'on retrouvera dans tous les grands moments d'affrontement à l'intérieur de la gauche. En simplifiant une affaire d'une extrême complexité, où la confusion de la situation, finit par dégénérer en confusion des sentiments, trois grands types de comportement se juxtaposent et parfois s'affrontent : le gallicanisme, la laïcité, l'athéisme militant.

Le gallicanisme, on l'a vu, imprègne la Constitution civile du clergé. Il prend acte – fût-ce tacitement – du caractère dominant du catholicisme dans la population française et en tire la conséquence du point de vue des intérêts de l'État : une telle puissance, un courant aussi persistant ne saurait échapper à la main de l'État. De Bossuet à Robespierre en passant par les diverses nuances du jansénisme parlementaire au XVIIIe siècle, le courant gallican reste en somme

fidèle à la Déclaration des Quatre Articles de 1682, rédigée par Bossuet, qui affirme la souveraineté des princes en matière temporelle, et la limitation du pouvoir du pape par les conciles généraux, les lois et coutumes du royaume ainsi que celles de l'Église de France. Un tel gallicanisme peut réunir autour de ses principes des catholiques très rigoureux, des libéraux et des agnostiques. Elle récuse toutefois la séparation de l'Église et de l'État, autant par souci de contrôler la première que de rendre hommage à sa puissance.

Le gallicanisme a été blessé à mort par l'échec de la Constitution civile du clergé et par l'effondrement de l'Église constitutionnelle séparée de Rome, qui se créa à cette occasion. En réalité, pour être viable, la Constitution civile du clergé eût dû faire l'objet de négociations avec la papauté et d'un concordat de type nouveau. Entre sa volonté de souveraineté nationale et son souci de respecter les convictions catholiques de la majorité des Français, le gallicanisme était enfermé dans la contradiction. L'affrontement brutal qui commença en 1791 lui porta un coup fatal ; mais l'esprit gallican ne disparut pas pour autant : il imprégnait l'esprit de plusieurs acteurs principaux des luttes religieuses de la IIIe République commençante ; il continue de hanter tous ceux – y compris peut-être récemment Nicolas Sarkozy – qui estiment que la religion ne saurait être une affaire purement privée.

L'esprit laïque, même si le mot n'est pas d'époque, chemine dans la pensée de tous les agnostiques qui sont en même temps des libéraux, et qui ne croient pas qu'il est au pouvoir d'une assemblée élue de « changer la religion ». C'est le cas de la plupart des Girondins, qui font généralement profession d'athéisme, et qui ne craignent pas d'afficher un anticléricalisme virulent. Les accusations d'aristocratisme, de fédéralisme et de modérantisme dont ils ont été l'objet de la part des Montagnards, et notamment de Robespierre, ont donné aux « Brissotins » une image droitière qui ne correspond pas à la réalité. Les Girondins sont plus républicains et plus hostiles au catholicisme que Robespierre lui-même ; héritiers de l'esprit encyclopédique, ils n'ont pas toujours mesuré à quoi les menait le radicalisme de leurs positions intellectuelles, en contradiction avec leur sincère attachement aux libertés publiques. C'est le cas d'Isnard, de Guadet, de Manuel, et surtout de Condorcet, « fanatique d'irréligion[65] », selon l'expression de Sainte-Beuve. Brissot de son côté proposa de ne plus payer les prêtres ; il fallut tout le pragmatisme de Danton pour faire repousser un projet qui créait le trouble dans les campagnes. La logique de ces hommes, prompts à opposer l'esprit des Lumières aux « misérables inepties » qui règnent encore dans le cœur du peuple, la logique de cette position, qui comprend ses modérés et ses extrémistes, c'est l'acheminement vers une République purement laïque,

grâce à la séparation du religieux et du politique, et notamment des Églises et de l'État.

L'athéisme militant, partisan de la déchristianisation de la France, est encore plus radical par ses méthodes que par son esprit. Il a ses convaincus dans le personnel politique et notamment chez des religieux défroqués, tels Fouché, Tallien, Le Bon ou Laplanche. Il est omniprésent chez les hébertistes, à la Commune de Paris (Chaumette). Un certain nombre de représentants en mission, tels Fouché, Couthon, Tallien, Le Bon, Albitte, Lequinio, Carrier, font souffler le vent de la déchristianisation sur les provinces françaises, incitant les évêques et les prêtres à abdiquer leurs fonctions et à leur substituer des fêtes en l'honneur de la déesse Raison, dépouillant les églises de leur orfèvrerie, dénichant les statues des saints, profanant les instruments du culte, fondant l'argenterie, brûlant les confessionnaux, les crucifix et parfois les livres sacrés. Ces diverses formes de mutilation du culte religieux rencontrent assurément la faveur d'une partie des sans-culottes et sectionnaires souvent anticléricaux ; mais elles choquent les populations attachées à leurs églises pour des raisons qui ne sont pas que religieuses. Ce vandalisme a beaucoup, et justement, déconsidéré le mouvement révolutionnaire, et l'on sait que Robespierre et Danton, le premier par conviction, le second par opportunisme, interviennent pour mettre fin à ces « mascarades ». Mais l'anticléricalisme populaire qui s'éveille à cette occasion trouvera des harmoniques tout au long du XIXe siècle et, sous des formes moins violentes et moins simplistes, sera partie intégrante du patrimoine culturel de la gauche[66].

Les rapports conflictuels et tumultueux entre l'Église catholique et la Révolution française posent un intéressant problème historique et intellectuel : dans quelle mesure la politique, notamment sous sa forme révolutionnaire, est-elle capable de modifier les croyances et les pratiques religieuses des citoyens ? On a rappelé qu'aux yeux d'Edgar Quinet ou, de façon moins explicite, de Michelet, les révolutionnaires en avaient le droit, le pouvoir et même le devoir. On trouverait aujourd'hui peu d'historiens pour abonder dans leur sens, fût-ce parmi les plus radicaux et les plus volontaristes. Pourquoi ? Parce que la privatisation de la religion l'a d'une certaine manière sacralisée. Aussi longtemps qu'elle était une des formes de la vie publique ou, si l'on préfère, un fait politique, la religion relevait des moyens ordinaires de la politique. On pouvait donc « réformer » la religion, comme on réforme la justice ou l'éducation. Mais en la refoulant dans le domaine du privé, jusqu'à en faire un pur problème de conscience, la puissance publique s'est du même coup interdit d'intervenir dans ses affaires. La laïcité moderne est ainsi plus respectueuse de l'intégrité de la religion, de sa hiérarchie, de son culte, de ses manifestations extérieures et même de sa philosophie, dès lors qu'elle ne contredit pas les lois de l'État.

De plus, lorsqu'Edgar Quinet fait honte aux révolutionnaires de 1789 à 1794 de leur pusillanimité et leur donne en exemple le radicalisme de la Réforme protestante au XVIe siècle, il joue sur les mots. Il propose de changer la religion, non de la supprimer. Malgré qu'il en ait, le raisonnement de Quinet continue de se déployer dans le cadre convenu de la chrétienté, et non de l'individualisme moderne.

Au surplus, les déchristianisateurs de 1794 et leurs émules se sont trompés radicalement sur les moyens. L'expérience historique nous a enseigné que la persécution fortifie la croyance ; son ennemi véritable n'est pas la violence, mais la prospérité et la jouissance des biens terrestres. En grand politique, Bonaparte avait compris cela. Il a pris acte de l'échec de la Révolution à détruire la religion et s'est installé sans hésitation dans la tradition gallicane, où les évêques sont les équivalents spirituels des préfets dans le domaine temporel et administratif. Le Concordat de 1801 consacre le retour aux principes du gallicanisme, augmentés des acquis de la Révolution française : le catholicisme ne sera plus religion d'État ; les propriétés de l'Église, devenues biens nationaux, ne seront pas restituées ; mais les évêques et curés recevront un traitement, comme les fonctionnaires ; c'est le Premier consul qui nommera les évêques auxquels le pape conférera l'institution canonique. Compromis entre le Concordat de 1516 et la Constitution civile du clergé de 1790, le nouvel ordre des choses institué par Bonaparte prend acte du donné et de l'acquis. Son agnosticisme personnel l'a conduit à dépassionner le débat.

Mais seulement pour la durée de son règne. Nous avons vu comment la Révolution, fût-ce à son corps défendant, a jeté la question religieuse comme un brandon de discorde entre la gauche et la droite, et fait en France du spirituel la face éternellement cachée et éternellement présente du temporel et même du politique.

Conclusion

a. Les révolutions de la gauche

Un des phénomènes historiques et historiographiques les plus fascinants du long XIXe siècle français, qui s'étend jusqu'aux confins de la guerre de 1914, c'est le majestueux redéploiement de la Révolution pendant toute la période, sorte de remake au ralenti d'une décennie qui avait vu défiler en accéléré la suite la plus variée et la plus extraordinaire d'expériences politiques qu'il ait jamais été donné à un peuple de connaître. Nul avant François Furet n'avait autant insisté sur cette duplication dans le temps long des séquences haletantes, précipitées et parfois contrastées, qui ont caractérisé la Révolution française.

Il existe donc après le cycle révolutionnaire proprement dit « un second cycle répétitif, par lequel les Français refont, et par conséquent cristallisent sur de plus longues durées les mêmes formes politiques, renaissantes des mêmes révolutions : deux monarchies constitutionnelles après celle de 1789-1792, quatre insurrections parisiennes dont deux victorieuses (juillet 1830, février 1848) et deux brisées (juin 1848 et mars 1871), une IIe République d'après la première, et même un deuxième Bonaparte, alors que le premier était passé pour un homme unique dans l'histoire[67] ».

Or ce qui est vrai des formes constitutionnelles et des périodes politiques l'est parallèlement des représentations que l'on s'est faites de la Révolution aux diverses périodes, et des historiens qui ont incarné ces représentations. Comme si la réitération des formes historiques s'était accompagnée d'un commentaire permanent, celui de l'historiographie. On a vu ainsi se succéder la Révolution libérale et bourgeoise de Thiers et de Mignet, mais aussi à sa manière de Benjamin Constant, à laquelle fait pièce sur de nombreux points la Révolution populaire de Michelet ; la Révolution « protestante » de Guizot et d'Edgar Quinet à laquelle s'oppose une révolution « catholique » dont Buchez est l'apôtre, mais aussi, dans un genre différent, le royaliste progressiste Ballanche ; sans parler d'un catholicisme janséniste dont l'abbé Grégoire est l'illustration ; il existe enfin et surtout une Révolution jacobine dont Louis Blanc et Mathiez sont

les représentants, à laquelle succède, dans la continuité, une Révolution socialiste dont chacun à sa manière, Babeuf et Buonarroti, Jaurès, Soboul ont esquissé les prodromes.

C'est dans l'appréciation du moment 89 et du moment 93 que chacune de ces lectures de la Révolution fait valoir son originalité ; c'est aussi dans l'articulation de ces deux moments que se font voir les différences.

Toutes ces postures sont, au sens large du terme, « de gauche » car elles acceptent la Révolution française, non seulement comme un fait accompli, mais comme un fait globalement positif. Mais à l'intérieur, que de différences et même d'oppositions, qui correspondent aux grands courants politiques de la gauche aux XIXe et XXe siècles ! Si, comme on le verra dans la deuxième partie de cet ouvrage, il existe bel et bien quatre grandes familles dans la gauche française, la famille libérale, la famille jacobine, la famille collectiviste, la famille libertaire, on n'est pas surpris de les retrouver chez les historiens.

La gauche libérale a eu la première ses historiens au début de la monarchie censitaire avec Thiers, Mignet, Guizot, plus tard Tocqueville. François Furet, qui s'est fait à une époque récente l'historien de cette historiographie révolutionnaire, appartient lui-même à cette tradition, avec l'équipe qu'il avait réunie autour de lui, comprenant notamment Denis Richet, Mona Ozouf, Ran Halévi, Marcel Gauchet, Pierre Rosanvallon, Keith Baker, Lucien Jaume. À l'origine de cette tradition, notamment chez les historiens libéraux de la monarchie censitaire, le vif sentiment d'un sens de l'Histoire, qui devait conduire nécessairement la France à l'état politique et social qui est le sien au début du XIXe siècle. C'est pourquoi ils font de l'événement 89 un produit de la nécessité historique et de l'accident 93 l'effet de circonstances exceptionnelles, dont il faut à tout prix prévenir le renouvellement. Pour eux, la Révolution est un processus qui détient sa légitimité aussi longtemps qu'elle épouse la logique du progrès historique : celle qui porte au pouvoir la classe la plus digne de l'exercer, à savoir la classe moyenne – entendez la bourgeoisie – flanquée de l'intelligentsia. On peut même se demander si pour Guizot cet avènement des classes moyennes ne constitue pas un apogée indépassable, idée comparable à celle qui fut, à tort ou à raison, prêtée à Francis Fukuyama, célébrant en juin 1989 avec la chute de l'Empire soviétique, une sorte de « fin de l'histoire ». Au moins peut-on estimer que, pour les historiens libéraux, les idées de 1789 et la société qui en est sortie constituent une sorte d'optimum démocratique. Tous sont assez dialecticiens pour savoir que l'Histoire, et notamment l'histoire sociale, ne peut s'arrêter, même en situation favorable. Mais il est sans doute possible de concevoir la permanence de certaines formes intellectuelles et institutionnelles – en l'occurrence les institutions libérales – à travers l'enchaînement des régimes politiques et sociaux.

Pour cette tradition, le moment de plus haute radicalité révolutionnaire est 89 et non 93, car c'est en 89 que se sont opérés le changement de légitimité et l'avènement de la société démocratique.

Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, que les historiens proches de l'opposition à la monarchie censitaire aient inscrit par réaction 1793 sur leur drapeau. C'est là l'origine d'une tradition historiographique qui sera longtemps dominante, celle qui voit non dans le libéralisme, mais dans le *jacobinisme*, le cœur même de la Révolution française. Louis Blanc, avec son *Histoire de la Révolution française*, est sans doute le plus représentatif de cette tradition qui passe par Albert Mathiez, très vivante jusqu'aux années 80 dans l'Université et notamment à la Société d'histoire de la Révolution française d'Albert Soboul. Pour l'histoire jacobine, c'est évidemment Robespierre qui incarne l'essence de la Révolution.

Certes, l'histoire jacobine ne remet pas en cause les conquêtes de 1789, les droits de l'homme et l'avènement de l'individualisme : à la différence du marxisme, qui ne considère que les classes sociales, le jacobinisme repose sur une société d'individus. Mais d'individus fermement gouvernés par un État central puissant. Le Comité de salut public – faussement assimilé en général à un gouvernement d'assemblée alors qu'il est un gouvernement de comités[68] où la prééminence appartient à l'exécutif – est l'incarnation de cette toute-puissance de l'État. On ne s'est pas fait faute de souligner tout ce que cette conception de la souveraineté doit à l'Ancien Régime. Ce n'est pas en changeant son titulaire – désormais le peuple, à la place du roi – que l'on modifie en profondeur la nature de cette souveraineté. Edgar Quinet, mais aussi Saint-Simon et surtout Proudhon ont regretté que l'on ait ainsi conservé dans le système nouveau une des caractéristiques essentielles de l'ancien. Ce faisant, la Révolution a non seulement créé, comme l'a souligné François Furet[69], une figure politique originale, elle a mis en place, pour toute politique française ultérieure, un cadre constitutionnel et administratif hérité de l'Ancien Régime, mais aussi recueilli précieusement par Napoléon, par les républicains de la IIIe République, et pour finir, par le général de Gaulle.

Il est significatif que les tenants d'une histoire jacobine de la Révolution française aient été souvent, de Louis Blanc à Albert Soboul, des socialistes ou des communistes. C'est en réalité toute l'ambiguïté de 1793 : simple embardée populaire et violente d'une Révolution qui reste dans sa logique « bourgeoise », ou esquisse d'un tournant vers le socialisme ? On invoque souvent les décrets de Ventôse, voulus par Saint-Just, en faveur de la deuxième hypothèse, et surtout la prise de contrôle de la Révolution par les éléments les plus populaires de la Commune de Paris, avec le consentement de Robespierre. On ne refait pas

l'histoire qui ne s'est pas faite. Mais beaucoup d'historiens n'ont pas hésité à prolonger les courbes et à soutenir que le socialisme était la conséquence normale de la République. C'est ce qu'a toujours soutenu Jean Jaurès, à propos de la première ou de la troisième du nom… La démocratie comporte en son sein un principe d'égalité qui ne peut être intégralement mis en œuvre que par un régime de nature socialiste. Le bon accueil d'un Albert Mathiez à la révolution bolchevique procède d'une même conviction : 1917 tiendra les promesses de 1789 et surtout de 1793. À l'évidence, cette vision eschatologique, fondée sur un développement organique et continu de l'idée révolutionnaire, s'est fracassée sur la déroute du communisme, qui a du reste coïncidé avec le bicentenaire de la Révolution française. C'est la même année, en 1989, que les Français, dans une quasi-unanimité, ont célébré l'universalisme des principes de 1789, tandis que les Berlinois démolissaient le « mur de la honte » et mettaient une fin définitive à l'imposture bolchevique. Décidément, l'universalisme et l'émancipation n'étaient pas du côté où on les attendait une génération plus tôt.

Après les libéraux, les jacobins et les socialistes, la quatrième famille de la gauche, celle des libertaires, a son interprétation de la Révolution. C'est celle qui s'affiche dans le livre de Daniel Guérin : *La Lutte des classes sous la Première République : bourgeois et bras nus (1793-1797)*[70]. À la différence des autres histoires, celle très militante et idéologique d'une des figures marquantes de l'anarchisme français ne se contente pas d'opposer 1789 à 1793 ; elle s'efforce de voir en chaque station du chemin révolutionnaire, du début à la fin, une expression de cette lutte des classes qui oppose la bourgeoisie à un peuple qui n'est pas encore le prolétariat. La Révolution française est donc un « mixte » de révolution bourgeoise conforme au stade de développement alors atteint par la société française, et une ébauche de « révolution permanente » débouchant sur le pouvoir du prolétariat. Cette vision, frappée au coin d'un marxisme un peu sommaire, n'est en vérité conforme aux idées libertaires de l'auteur que par l'accent porté sur l'opposition entre les masses et les élites, entre la base et le sommet de la société.

Mais il n'y a pas que la politique générale de la Révolution qui oppose entre eux ses historiens de gauche. Autant – sinon plus – que sur sa nature politique profonde, c'est sur sa politique religieuse que les jugements, au sein même de cette historiographie, divergent le plus.

Voici l'un des paradoxes les plus saisissants de la période. Parmi ceux des historiens, et non des moindres, qui reprochent à la Révolution d'être allée trop loin au chapitre de la politique, il s'en trouve quelques-uns pour lui reprocher non moins vivement de ne pas y être allée assez sur le plan religieux. C'est le cas d'Edgar Quinet, véritable antithèse de Robespierre. Ce dernier estimait que l'on

pouvait donner la mort aux citoyens qui ne respectaient pas la ligne politique de la Révolution, mais qu'on n'avait pas le droit de leur faire violence dans leurs convictions religieuses. D'où sa mansuétude à l'égard du catholicisme et sa ferme condamnation du mouvement de déchristianisation. À l'inverse, Edgar Quinet se scandalise du despotisme politique de la Montagne, d'un despotisme sans projet philosophique, à la différence de la Révolution anglaise, qui peut s'appuyer sur la Réforme protestante. Or le catholicisme était incompatible, selon lui, avec l'esprit des nouvelles institutions. Il fallait donc changer la religion ! Accompagner la révolution politique d'une réforme religieuse décidée au sommet, à l'instar d'un Henri VIII d'Angleterre. Quelles que soient les explications qu'on en peut donner[71], on reste abasourdi devant un tel fanatisme de l'antifanatisme, ou plutôt devant l'incroyable naïveté qui consiste à croire que la démocratie libérale pourrait s'accommoder de la terreur religieuse. « Si Luther et Calvin se fussent contentés d'établir la liberté des cultes sans rien ajouter, il n'y aurait jamais eu l'ombre d'une révolution religieuse au XVIe siècle », souligne-t-il[72]. Et les premiers actes de la Réforme ont été d'une violence inouïe qu'Edgar Quinet approuve sans hésiter :

> « Le brisement des images, le sac des églises, l'aliénation des biens ecclésiastiques, l'injonction d'obéir, dans l'intime conscience, au nouveau pouvoir spirituel, le bannissement, non seulement des prêtres, mais de tous les croyants qui gardaient l'ancienne Église au fond du cœur[73]. »

Pas moins ! À côté d'un tel « libéral », confortablement installé en plein milieu du XIXe siècle, Robespierre et Saint-Just font figure de curés de campagne à la Balzac, bienveillants et conservateurs. Pareille contradiction ne saurait s'expliquer que par le retentissement, dans une démarche historique comme celle de Quinet, des passions qui opposent au XIXe siècle cléricalisme et anticléricalisme. Comme la plupart des histoires de la Révolution qui paraissent alors, celle de Quinet ne vise pas à l'apaisement. C'est une œuvre de combat sur la scène politique de son temps.

Chez des historiens protestants – Quinet ne l'était pas, malgré ses sympathies pour la Réforme – tels Guizot ou Benjamin Constant, le ton est assurément plus modéré, mais la question religieuse demeure aussi centrale. D'où l'admiration pour la Révolution anglaise, dont le succès est adossé à la Réforme qui l'a précédée.

C'est que la Révolution française n'est pas qu'une affaire politique. Elle fut au plus profond des consciences individuelles un drame religieux mettant en jeu toutes les valeurs spirituelles auxquelles les individus sont attachés. Il n'y manque ni l'apparition d'une doctrine de salut, ni la prédication publique, ni le sacrifice des principaux acteurs ni, dans la mémoire des fidèles, le catéchisme, le

rite, et enfin le renouvellement du sacrifice sous forme d'une eucharistie révolutionnaire. On a souvent souligné que les idées révolutionnaires et socialistes étaient souvent des idées chrétiennes laïcisées[74].

Convaincu de la puissance indestructible du sentiment religieux, Edgar Quinet, en combattant les influences catholiques, entend pourtant « faire de la Révolution française un accomplissement du christianisme ». Et de fait, pour les partisans du progrès des XIXe et XXe siècles, cette Révolution est porteuse d'un nouvel Évangile, elle est le christianisme républicain.

Même s'il ne croit pas à cette filiation, Michelet n'est pas moins sévère que Quinet, qui reproche à Robespierre, au « prêtre Robespierre » sa mansuétude à l'égard de l'Église catholique. Lui aussi regrette que la Révolution n'ait pas saisi l'occasion qui se présentait d'en finir avec le catholicisme. Mais se présentait-elle vraiment ? L'exemple de la Vendée, qui est, au-delà de l'aspect proprement militaire, une tentative d'éradication du catholicisme dans une population qui lui est attachée, est là pour prouver que la résistance à la Révolution témoigne beaucoup plus de l'attachement à la religion catholique et à ses prêtres que d'une nostalgie de l'Ancien Régime.

C'est d'ailleurs d'une continuité entre les valeurs chrétiennes et celles de la Révolution française que se réclament un certain nombre de catholiques, dont Fauchet, évêque constitutionnel du Calvados, Lamourette, évêque constitutionnel de Rhône-et-Loire, enfin et surtout Grégoire, évêque constitutionnel du Loir-et-Cher et figure éminente de la Montagne[75]. « La Révolution envisagée dans la lumière de la religion », ce prône civique d'Adrien Lamourette définit une attitude d'ouverture, qui voit dans l'explosion de l'esprit public qui a soulevé la France « un prodige » (Fauchet) inspiré par l'Esprit saint. Deux siècles plus tard, Maurice Clavel à son tour ne craindra pas de voir dans le mouvement de 1968 un soulèvement de l'Esprit. L'engouement des prêtres pour cet esprit nouveau qui souffle sur la France participe d'un retour à l'Église primitive. Les droits de l'homme eux-mêmes sont une réminiscence des leçons tirées des Livres saints. Certes, c'est en 1848 surtout qu'on parlera du « sans-culotte Jésus », mais dès son « Premier discours sur la liberté française », (5 août 1789) Claude Fauchet s'écrie : « C'est l'aristocratie qui a crucifié le fils de Dieu ! » et d'ajouter dans le troisième : « Malheur aux riches, voilà toute la morale de la liberté, toute la morale du bonheur » (27 septembre 1789). Quant à l'abbé Grégoire, catholique convaincu et montagnard affirmé, il se refusera toujours à abjurer ses convictions religieuses, à la différence d'un Gobel, même aux pires moments de la déchristianisation. Ses sympathies pour le jansénisme ne sont pas douteuses, comme en témoignent ses *Ruines de Port-Royal des Champs* (1801) et sa sympathie pour le « figurisme » d'un Duguet qui lit

l'histoire contemporaine, et notamment celle de la Révolution française, à la lumière de l'Écriture sainte, à l'instar de Bossuet, mais dans un esprit tellement opposé !

De même qu'il y eut sous la Révolution des chrétiens partisans de 89 et d'autres de 93, on trouve chez les historiens de confession chrétienne les mêmes divergences. Nous avons déjà vu chez Guizot mais aussi Quinet une commune adhésion à la « Révolution des droits de l'homme » et un même rejet de la Terreur montagnarde. À ceux-là, il convient d'ajouter la figure aujourd'hui bien oubliée, mais importante à l'époque, de Pierre-Simon Ballanche. Cet imprimeur lyonnais, ami de Mme Récamier et familier de l'Abbaye-aux-Bois est un catholique fervent, qui s'efforce de tirer la signification religieuse de l'histoire contemporaine. Hostile à la violence de la Révolution, « incendie de tous les crimes[76] », il n'en mesure pas moins, comme Chateaubriand, sa force émancipatrice, conforme à l'idéal chrétien. Il ne faut donc pas bouder la « marche progressive » de « l'esprit humain », et la perfectibilité de sa nature. Ce vocabulaire emprunté à Condorcet et à Rousseau est en soi tout un symbole, quand bien même, à la différence de ceux-ci, l'auteur attribue essentiellement à l'action du christianisme ce progrès dans la civilisation. Tel est le dessin d'ensemble d'un des livres majeurs de Ballanche, *Sur les institutions sociales* (1818), qui distingue entre les révolutions faites par les hommes, avec leur cortège de désordres et de violence, et la révolution opérée par le progrès du temps, qui ouvre une ère nouvelle. « On a voulu faire une révolution et… la révolution était faite ; il ne s'agissait que de la constater[77]. » Comme la plupart des esprits supérieurs de l'époque, Ballanche rêve d'une réconciliation mystique, sous les auspices de la religion, entre ceux qu'il appelle les « archéophiles », gardiens des traditions, et les « néophiles », porteurs de la liberté. Conciliation difficile, mais enjeu majeur de l'époque. « Il est temps de confondre dans nos affections la France ancienne et la France nouvelle[78]. » Aux côtés de Chateaubriand, puis plus tard de Tocqueville, Ballanche est un pont lancé par-dessus l'abîme révolutionnaire entre les deux France qui se déchirent. Ce légitimisme de gauche ne manque ni d'ambition, ni d'allure.

Mais l'historiographie révolutionnaire comporte aussi ses quatre-vingt-treizistes, au premier rang desquels Buchez, auteur avec Roux d'une grande *Histoire parlementaire de la Révolution française* (1834-1838), monument incontournable pour la connaissance factuelle de la Révolution. Or Buchez, catholique convaincu, est aussi un robespierriste fervent. À ses yeux, il n'y a pas contradiction, mais au contraire continuité. C'est ce que Michelet appelle le « catholico-robespierrisme ». Admirateur de la raison d'État et de la centralisation monarchique qui en est l'expression, il fait grief à l'esprit de 1789,

et notamment à la Déclaration des droits de l'homme, d'avoir donné l'essor à l'individualisme au détriment de la cohésion du corps social. Pour lui, la Saint-Barthélémy et les massacres de Septembre procèdent de la même nécessité, au service du salut public[79]. Nous avons vu jusqu'ici beaucoup d'acteurs de la Révolution, d'hommes politiques du siècle suivant et d'historiens louer 1789 et rejeter 1793. Avec Buchez, c'est inverse : oui à 93, non à 89 ! Il n'est d'ailleurs pas seul de son avis.

On ne sera pas surpris de rencontrer ici Balzac. Non qu'il soit un admirateur de la Montagne. Mais, en défenseur du Trône et de l'Autel, il ne peut s'empêcher, comme on l'a déjà noté à propos de son *Sur Catherine de Médicis*, de souligner la continuité qui va de l'Ancien Régime à 93 autour du thème de la raison d'État.

C'est le cas de nombre d'hommes d'extrême droite venus d'extrême gauche, tels Vacher de Lapouge, théoricien du racisme dont se sont inspirés les nazis. Un moment membre du Parti ouvrier français de Jules Guesde, adepte d'un antisémitisme « scientifique », à fondement biologique, critique à l'égard de l'antijudaïsme religieux, il voit dans la philosophie des droits de l'homme un héritage chrétien, qu'il déteste. Il est en revanche très favorable à 1793.

Même position chez Marcel Déat, passé du socialisme « néo » au nazisme pendant la Seconde Guerre mondiale. Hostile au libéralisme de 1789, il voit au contraire dans le jacobinisme le lointain ancêtre du Parti national-socialiste allemand[80].

La vérité est que la Révolution française n'a pas seulement créé l'opposition entre droite et gauche. Elle a aussi divisé, tout au long du XIXe siècle, pour ne rien dire de la suite, la gauche elle-même. Cette remarque de François Furet, en introduction à son étude sur *La Gauche et la Révolution française*[81], nous en ferions volontiers notre conclusion.

Elle n'est plus un événement réel au milieu des autres, mais un type idéal au sens wébérien, aboutissement d'une longue série d'antécédents et point de départ d'une nouvelle lignée. Un événement-matrice, formidable précipité de l'histoire ordinaire, où la causalité linéaire paraît s'interrompre pour former un écheveau inextricable, un « nœud » historique au sens de Soljenitsyne, fait de causalités particulières entraînées malgré elles dans une construction hasardeuse qui les dépasse et les exalte. On comprend qu'une telle rencontre vaut plus par les représentations auxquelles elle a donné naissance que par l'incidence véritable de telle ou telle péripétie. Elle fonctionne pour toute la gauche comme une banque de données dans laquelle chacun vient s'approvisionner à sa guise, comme ces *exempla* dont le Moyen Âge était friand, pour reconstituer une cohérence dans la débâcle des péripéties individuelles. La polysémie révolutionnaire est telle

qu'elle se prête aux reconstitutions logiques les plus diverses et même les plus opposées. Ce repère dont chacun se réclame est en même temps la source ou le prétexte de toutes les contradictions ultérieures ; ce talisman dont la gauche est l'heureuse propriétaire est aussi comme un bijou maudit, radioactif, qui contamine tous ses détenteurs.

Cette Révolution française est donc à la fois ce qui au cours du temps unifie la gauche et la divise. L'unifie, puisqu'elle se définit à partir de la détention monopolistique de cette boîte noire, et la divise, puisqu'il lui suffit de l'ouvrir pour que s'en échappent des significations et des valeurs antagonistes.

La Révolution, c'est donc à la fois la naissance de la gauche et le germe de ses divisions ultérieures. Pour résumer ce qui a été examiné plus haut, on s'arrêtera à cinq points, qui permettent de définir deux orientations politico-culturelles différentes, voire antagonistes.

— République ou démocratie

D'accord sur le principe de la souveraineté populaire, les diverses composantes de la gauche se sont opposées depuis la Révolution française sur la manière de la mettre en œuvre. À travers l'unité du peuple, ou à travers sa diversité ? La république est un principe d'unité ; la démocratie un principe de diversité. La république est un principe national ; la démocratie est un principe populaire. Conséquence : les « républicains » sont des partisans résolus du système représentatif : à travers une assemblée nationale unique, c'est l'unité de la nation qui se trouve affirmée et exaltée. Les « démocrates », plus sensibles à la diversité de la société civile, tiennent à donner la parole aux corps intermédiaires et aux intérêts particuliers, notamment en matière économique et sociale. Devant les apories du rousseauisme, c'est-à-dire les difficultés techniques insurmontables d'une démocratie à la fois directe et immédiate, la Révolution, à travers toutes ses Constitutions, sans exception, a privilégié le principe représentatif[82]. « Le vote des électeurs épuise son sens dans son expression même, sans jamais constituer un titre à un quelconque contrôle sur la volonté de la nation au nom d'une de ses parties constituantes » écrivent François Furet et Ran Halévi[83]. Mais dans sa pratique, et notamment celle des « journées », sinon dans ses textes, la Révolution a donné le coup d'envoi à de multiples expressions de la démocratie directe : il y a une république parlementaire, et aussi une démocratie sectionnaire en 1793. Mais l'ensemble de la diversité démocratique ne se limite pas aux formes les plus exaltées, voire les plus minoritaires et les plus violentes de l'action directe. En régime de croisière, elle prend surtout la forme de la vie associative et syndicale, de l'action

professionnelle ou des activités locales. Face à l'État jacobin, c'est, concurremment à l'extrême gauche extraparlementaire, la droite qui a souvent exalté toutes ces formes de micro-démocratie. Mais on l'a trouvée de plus en plus présente à gauche, au fur et à mesure que certains milieux chrétiens du monde paysan, ou encore de l'est et de l'ouest de la France se rapprochaient d'elle.

— Centralité étatique ou décentralisation

À bien des égards, ce sont là deux traditions d'Ancien Régime que la Révolution a reprises à son compte, quitte à leur donner une signification nouvelle, à mesure que la souveraineté changeait de titulaire en passant du roi au peuple. Il y a donc un rapport étroit entre l'antinomie république-démocratie et l'antinomie étatisme-décentralisation. L'affirmation mille fois réitérée sous la Révolution de l'unité nationale a, de façon quasi mécanique, suscité son contre-courant sous la forme de ce « fédéralisme » abhorré de la Montagne, dont les manifestations régionales, de Lyon et Toulouse jusqu'à la Vendée, sont, entre autres choses, l'expression. Au fur et à mesure que la gauche, à travers la Révolution, l'aventure napoléonienne et la IIIe République, affirmait son culte de l'unité nationale et sa préférence pour une gestion centralisée de l'État, la droite redécouvrait les charmes et les avantages des « libertés locales » dont le maurrassisme fera l'un des points essentiels de son programme. À l'intérieur de la gauche, les courants décentralisateurs, voire régionalistes, ont toujours existé, mais c'est à la fin du XXe siècle, sous l'influence de la deuxième gauche, qu'ils se sont affirmés, au point de convaincre l'ensemble du courant socialiste. Gaston Defferre, Pierre Mauroy, et même François Mitterrand, dont aucun n'appartenait à la deuxième gauche, ont fini, grâce aux lois de décentralisation, par mettre en œuvre son programme.

— République libérale ou République sociale

Au sens économique que nous donnons aujourd'hui à ce terme, les hommes de 89 mais aussi ceux de 93 étaient des libéraux. La suppression des corporations, jurandes et maîtrises témoigne non seulement de la défiance des révolutionnaires à l'égard des corps intermédiaires, mais aussi de leur préférence sans équivoque pour le libre-échange, la liberté des prix, en un mot pour ce que nous nommons l'économie de marché.

C'est sous la pression des circonstances, c'est-à-dire la guerre, mais aussi des partisans de la taxation des principaux produits, à commencer par la farine et le pain, c'est-à-dire les Enragés, Varlet et Jacques Roux, que les principaux chefs de la Montagne, Robespierre et Marat, se résignent à partir de mai 93 à

l'ensemble des lois qui réglementent le commerce des grains, et bientôt de toutes les denrées de première nécessité, et enfin les salaires. Un tel système, qui n'a de sens que dans le contexte de la Terreur, avec son cortège de contrôles et de châtiments, fut un échec et contribua largement à la raréfaction des produits et à l'instauration d'un marché parallèle, que nous nommons de nos jours « marché noir ». Sur le passage de la charrette qui conduit le 10 thermidor Robespierre et ses amis à la guillotine, on crie : « Foutu le maximum ! » Pourtant, en termes symboliques, le maximum revêt, avec le recul du temps, une signification proprement socialiste, celle que tentera de lui donner Gracchus Babeuf. Ajoutez à cela les décrets de Ventôse, votés sur proposition de Saint-Just, qui prévoient un recensement des indigents à indemniser avec les biens des ennemis de la Révolution. Cette mesure, qui ne fut jamais vraiment appliquée, est un *hapax* dans l'histoire de la Révolution. Le maximum et les décrets de Ventôse dessinent pourtant une direction, un horizon d'attente dont Jaurès soulignera qu'ils sont dans la droite ligne de son développement. Comment, après avoir proclamé le principe d'égalité entre les citoyens, ne pas en faire une idée régulatrice propre à assurer l'adhésion du peuple ? Il n'est pas question ici de socialisme, qui n'est après tout qu'une modalité parmi d'autres – et pas nécessairement la plus efficace – du grand principe d'égalité. La République déduite de la Révolution, cette écriture sainte de la démocratie moderne, cette République est nécessairement *la Sociale* !

Une telle vision fait bon marché des partisans bourgeois et surtout petit-bourgeois de la Révolution, tel qu'il s'en trouve en grand nombre pendant la IIIe République sous le nom de radicaux. Ceux-là en restent pour l'essentiel à la vision libérale et libre-échangiste. Certes, quelques-uns d'entre eux conçoivent bien que l'égalité n'est compatible avec cette vision que sous condition d'introduire une solidarité entre les individus et les groupes sociaux (le solidarisme de Léon Bourgeois), mais il s'agit ici d'assistance et non de bouleversement de l'ordre économique et social. Il n'est plus question ici de première et de deuxième gauche à l'intérieur du socialisme, mais de l'opposition, plus classique, entre une vision libérale et une vision socialisante de la Révolution française. Là encore, celle-ci a balisé le champ des affrontements futurs entre ses partisans.

— Éducation et instruction

Personne, après 1793, ne reprendra à son compte les positions extrêmes du rapport de Lepeletier de Saint-Fargeau qui aboutissaient à une véritable nationalisation de la jeunesse sous la responsabilité et au service de l'État. Mais

la question de la finalité de l'école est devenue centrale à diverses époques, avec Napoléon, avec Guizot, avec Ferry, et tout au long du XXe siècle, d'Herriot et Anatole de Monzie jusqu'à…. Au fait, jusqu'à qui ? Qu'aucun nom ne vienne spontanément sous la plume pour symboliser la politique de la République en matière scolaire est un signe indubitable de la baisse de tension sur cette question essentielle dans la deuxième moitié du XXe siècle. Elle n'en demeure pas moins : psychologues, pédagogues, intellectuels, syndicalistes ont pris la place d'un État apparemment incapable de définir et d'impulser à long terme une politique d'envergure. Mais le débat entre classiques et modernes, les uns centrés sur le savoir, les autres sur les méthodes d'apprentissage, n'a cessé de faire rage à gauche. La question de la responsabilité de l'État s'est déplacée. Mais les traces de l'ancien débat subsistent. Pour les pédagogistes, l'État doit bel et bien être tenu pour responsable, à travers les méthodes, des structures mentales d'une société. Pour les classiques au contraire, à la vérité plus libéraux, son rôle doit se limiter à proposer à tous les fils de la nation les moyens de parvenir à des fins que seuls les parents et les usagers sont habilités à définir.

— Gallicanisme ou séparation

À la vérité, ce ne sont pas ici deux mais trois positions qui s'affrontent. Face à la question religieuse, et notamment face à l'Église catholique, la Révolution a hésité entre le contrôle et l'éradication. La première politique s'est traduite par la Constitution civile du clergé (1790), la seconde par une tentative de déchristianisation de la France (1793-1794). En réaliste qu'il était, mais aussi en continuateur d'une tradition qui va de l'Ancien Régime à Robespierre, Bonaparte à son tour a opté clairement pour la première. L'Église était protégée, garantie dans nombre de ses privilèges, à condition d'accepter une fonction officielle dans la société : prêtres et évêques étaient préposés aux besoins religieux de celle-ci, comme les préfets à ses besoins administratifs. Depuis le règne de Louis XIV, cette politique porte un nom, elle se nomme gallicanisme, un courant qui doit beaucoup à partir du XVIIIe siècle au courant janséniste.

Aujourd'hui, la question religieuse ne divise plus la gauche, pas plus qu'elle ne divise la France, parce qu'au début du XXe siècle, sous l'impulsion de républicains clairvoyants, tels Aristide Briand, on a opté pour une troisième solution, qui garantit la liberté aux croyants et l'indépendance à l'État : la laïcité. C'est un mot qui n'appartient pas à la Révolution française.

b. Les mots et les choses

C'est ainsi qu'il y a un paradoxe et même une contradiction dans l'histoire politique de la Révolution : aucune époque de l'histoire de France n'a autant exalté l'unité de la nation ; mais aucune n'a autant fait pour la diviser durablement.

Pour illustrer la première de ces propositions, ce sont tous les textes fondamentaux de la période, depuis la Constitution de 1789 jusqu'aux discours de la plupart des chefs révolutionnaires, toutes tendances confondues, que l'on pourrait invoquer ici. Qu'il nous suffise pour le moment de rappeler que la République qu'on a entendu fonder était qualifiée d'une et indivisible ; que la conception de la souveraineté qui la sous-tendait reposait, conformément aux exigences de Rousseau, sur cette unité et cette indivisibilité ; et que la pire accusation que l'on pût porter contre un ennemi politique, synonyme de complot contre-révolutionnaire, était d'attenter à l'unité de la nation. Le crime de fédéralisme, instruit par la Montagne contre la Gironde, qui conduisit celle-ci à sa perte – et à un contresens historique durable sur le projet de celle-ci –, était l'illustration de cette exigence fondamentale.

Comme si, à chaque étape de son développement, la Révolution avait voulu se rassurer sur elle-même, sur la portée de son œuvre et dissiper l'inquiétude qui ne manquait pas de se manifester dès ce moment-là sur la solidité du pacte national.

En ce sens, rien de plus contraire à l'esprit de la Révolution qu'une division de la France en deux camps. Lorsque l'on déclare que cette Révolution est à l'origine de la division de la France, on dit la vérité, mais on ne saurait rien dire de plus contraire aux intentions des acteurs. C'est en ce sens que la continuité repérée par Tocqueville, parmi d'autres observateurs, entre l'Ancien Régime et la Révolution, va bien au-delà de la centralisation administrative. Elle porte sur le principe même du régime. Qu'il soit incarné par un seul homme, le roi, ou par le peuple lui-même, ce principe est celui de l'unité. Comme certains plus tard lui en adresseront le reproche, par exemple Proudhon : non seulement la Révolution n'a pas détruit le principe, à ses yeux métaphysique et tyrannique, de la souveraineté, mais en l'attribuant à un nouveau détenteur, plus conforme à l'esprit du temps, mais non moins unique et solitaire que le précédent, elle lui a donné une seconde jeunesse. L'œuvre historique de la monarchie avait été l'unification du royaume autour de la personne royale ; l'œuvre historique de la Révolution, dans la continuité de la précédente, sera d'inscrire l'idée moderne de démocratie, non comme ailleurs, sous les auspices de la diversité et du pluralisme, mais au contraire sous ceux de l'unité et de la souveraineté. C'était faire du neuf avec du vieux.

Mais il est non moins vrai qu'aucune autre période de l'histoire de France n'a introduit, au cœur même de la politique nationale, autant de ferments durables de

division. La continuité avec l'Ancien Régime n'est donc pas omniprésente. C'est ici que nous rencontrons pour la première fois sous son nom la division gauche-droite.

Du reste, la Révolution se garde bien de dire que gauche et droite correspondaient à des réalités dans la société elle-même. Ce serait renoncer à la fiction de l'unité du peuple ; le jour où elles seront d'usage courant dans la société, c'est que la Révolution sera terminée, ou peut-être même qu'elle aura échoué.

Pourtant, au-delà des mots, il est bien vrai que la Révolution a pour deux siècles creusé dans la société un fossé profond qui est allé bien au-delà de la division fonctionnelle des opinions, telle qu'elle existe dans toutes les sociétés démocratiques. Et cela, de deux façons.

D'abord, du fait même de son existence. L'établissement, de manière révolutionnaire, c'est-à-dire violente et non consensuelle, d'une autre légitimité a divisé durablement les Français, entre ceux qui ont pris leur parti de ce changement et ceux qui l'ont refusé. Car, pour avoir été bannie des textes, l'ancienne légitimité n'a pas disparu d'un coup de baguette magique : près d'un siècle durant – la fin de l'équipée du comte de Chambord date de 1873 –, les Français dans leur ensemble n'ont pas conçu de la même manière la légitimité. Pour les uns, elle était devenue populaire ; pour les autres elle était restée dynastique.

Ensuite, par le programme politique qu'elle a légué à la postérité. Elle a désigné et délimité les champs de bataille, au nombre de trois : la question institutionnelle, la question religieuse, la question sociale. Et ces trois questions n'ont cessé d'animer le débat politique français au XIXe siècle et dans la première moitié du XXe siècle, jusqu'à l'ère gaulliste. De plus, ces affrontements ne sont pas apparus dans un jeu normal d'alternance politique, mais dans une situation de fureur permanente, ponctuée par des révolutions, des coups d'État et des batailles de rues.

La coexistence, sur le même théâtre, d'une doctrine de l'unité nationale et d'un combat acharné entre deux camps, quels que soient les noms dont on les a désignés selon les époques, tel est le secret d'une vie politique déroutante et apparemment illogique. En vérité, compte tenu de ces données, le résultat est parfaitement cohérent. Si l'unité est la thèse et le déchirement l'antithèse, il en résulte que l'autre camp n'est pas le représentant d'une vérité contraire à la sienne : littéralement, il ne devrait pas exister, selon le mot célèbre de Guy Mollet à propos du MRP (Mouvement républicain populaire). Non seulement la France n'est pas, comme on se plaît à le dire, le terrain d'élection de la division gauche-droite ; elle est, au contraire un des rares pays dans le monde

démocratique – peut-être le seul – où cette division n'est pas regardée comme légitime.

Certes, l'opposition gauche-droite n'est pas méconnue ; elle est même proclamée, notamment à gauche où l'on considère avec méfiance quiconque entreprend d'en sous-estimer l'importance ; mais cette réalité est de l'ordre de la pure contingence ; dans l'ordre idéal, elle ne devrait pas exister.

D'où le caractère proprement exterminateur des luttes politiques en France. Chacune des demi-France ne regarde pas l'autre moitié comme son complément nécessaire, comme son inévitable contrepartie, mais au contraire comme une excroissance maligne, qu'il s'agit proprement d'extirper, pour rendre au corps social sa santé. Nous quittons insensiblement le terrain de l'affrontement politique pour celui de la pure éthique – l'autre n'est pas l'adversaire, il est le mal – voire de la thérapie sociale : il faut débarrasser la société de ses virus et de ses parasites.

Cette idiosyncrasie politique nationale explique pourquoi la préférence de la gauche est allée à cette forme française de pouvoir populaire que l'on appelle la république et qu'elle ne s'est convertie à la démocratie que tardivement. On peut en effet considérer que la république est ce régime populaire où le but recherché est l'unité, voire l'unanimité du corps social, tandis que la démocratie est celui où l'idéal demeure celui du pluralisme et de la diversité des opinions.

Il faudra attendre un siècle, répétons-le, c'est-à-dire les débuts de la IIIe République, pour voir le pluralisme reconnu comme une situation normale et non comme une triste nécessité, pour le voir inscrit dans la procédure électorale et dans le corps politique lui-même. C'est donc à bon droit que François Furet, qui voit dans le XIXe siècle un redéploiement dans le temps de l'épisode révolutionnaire, arrête à la IIIe République sa démonstration. C'est bien elle qui a clos la Révolution.

Pour autant l'idéal unitaire ne disparaîtra pas, bien au contraire ; mais il changera de statut, il deviendra non l'objet propre de l'action politique, mais un au-delà de cette action. Cela se nommera le patriotisme, dont la guerre de 1914-1918 donnera une confirmation sanglante, douloureuse, mais éclatante. Il s'agit dès lors, pour les partis républicains, de privilégier *les divisions qui ne divisent pas*.

Il n'est donc pas nécessaire d'insister longuement sur le rôle matriciel joué par la Révolution française dans la constitution de deux imaginaires politiques opposés, celui de la gauche et celui de la droite. Pour le dire très simplement, appartiennent à la gauche tous ceux qui acceptent, voire qui revendiquent l'héritage de cette Révolution ; appartiennent à la droite tous ceux qui, à des degrés divers, le refusent. Ou plutôt le refusaient : car le temps a fait son œuvre

et à la fin du XXe siècle, la droite, dans son ensemble, s'est résignée avec plus ou moins d'entrain à accepter les conséquences de 1789.

On ne trouvera pas de meilleur symptôme de l'épuisement actuel du clivage droite-gauche, sous ses espèces traditionnelles, que la quasi-unanimité, à l'exception de quelques Vendéens, qui a présidé aux célébrations du Bicentenaire. Sans doute certaines querelles ont-elles subsisté, et même ont été ravivées par l'anniversaire. Elles portaient en somme sur la question de savoir si la guerre franco-française était désormais suffisamment loin des esprits pour que les partisans de la Révolution s'autorisent une approche critique de celle-ci. Oui, ont répondu François Furet et Mona Ozouf, dans diverses publications, et notamment dans un dictionnaire qui se qualifiait lui-même de « critique ». En face, la cohorte plus querelleuse, de Michel Vovelle à Steven Kaplan, de tous ceux qui entendaient redonner au mot révolution, et par association, au mot république un sens plus discriminant[84]. Sans conteste, la victoire revint aux premiers, parce que les seconds ne voulaient pas, pour la plupart, ou n'osaient pas, réhabiliter complètement 1793, c'est-à-dire la Terreur : agacés par le nouveau conformisme, mais incapables de lui substituer une variante plus militante. Au surplus, ce débat, si important qu'il fût, opposait de part et d'autre des partisans déclarés de la Révolution. La cause était entendue. La Révolution avait partie gagnée.

Il n'en a pas toujours été ainsi. Même si elle tend aujourd'hui à s'estomper, la ligne de clivage entre « acceptants » et « refusants » – on est tenté de dire entre « jureurs » et « réfractaires » – reste lisible dans le tréfonds des consciences politiques. Il y a toujours ceux qui ont pris le parti de la Révolution, et ceux qui se sont contentés d'en prendre leur parti. Sous la République militante (1871-1914) le clivage n'a cessé d'être invoqué, souligné, utilisé par les républicains pour rejeter dans les ténèbres extérieures ceux dont ils ne voulaient pas comme alliés. Quand les plus intransigeants d'entre eux voient avec inquiétude une partie des catholiques français se « rallier » à l'instigation de Léon XIII (1890), ils s'empressent de leur jeter 1789 à la figure. « Vous acceptez la République, Messieurs, c'est entendu ! Mais acceptez-vous la Révolution ? » leur lance Léon Bourgeois[85], qui n'a pourtant rien d'un révolutionnaire… Et si 1789 ne suffit pas, on y rajoute, pour faire bonne mesure, 1793, quand bien même on ne figure pas parmi ses admirateurs. C'est le sens caché du mot de Clemenceau « la Révolution française est un bloc »[86] ; un bloc enfariné, en vérité, que l'on n'invoque que dans les grandes polémiques, faute d'être convaincu soi-même. Claude Nicolet[87] cite à ce propos Alphonse Esquiros, auteur, en 1847, d'une *Histoire des Montagnards* : « Si vous admettez une fois la Révolution, il faut

l'admettre pleine, entière, logique […]. L'ouverture aux États-Généraux devait amener au bout la Terreur[88]. »

La même année, Ledru-Rollin déclarait : « Nous, véritables enfants de la Révolution française, acceptons-la donc dans son indivisibilité[89]. »

Combien parmi les républicains modérés et même les radicaux sont imbus de la nécessité de la Terreur ? Bien peu en vérité. Tous, certes, n'ont pas le courage intellectuel d'un Jules Ferry, prenant contre Alphonse Peyrat la défense de la Révolution d'Edgar Quinet et dénonçant l'increvable sophisme qui justifie par les nécessités du salut public la politique de la Terreur[90]. Mais presque tous pensent en leur for intérieur que l'apologie du terrorisme par des républicains modérés n'est qu'un article d'exportation, un faire-valoir sans risques et sans conséquences.

S'il est vrai que l'attitude générale envers la Révolution française est la matrice rétrospective et symbolique de l'opposition gauche-droite, on comprend mieux alors la dissymétrie fondamentale entre les deux camps. Historiquement, ils ne ressemblent pas à deux moitiés d'orange, encore moins à l'hémisphère censé représenter à l'Assemblée nationale (le célèbre « camembert ») la palette des attitudes politiques. Il ne faut pas imaginer la gauche et la droite se partageant un marché préexistant, à la manière d'entrepreneurs. En vérité, le oui de la gauche a précédé le non de la droite. C'est parce que la première s'est déclarée l'héritière – mieux : s'est définie par l'héritage – que la seconde s'est à son tour définie par le refus de celui-ci. Et si l'on regarde la Révolution française comme l'acte fondateur de notre histoire contemporaine, alors la gauche doit être tenue pour la détentrice légitime de cet héritage. Ceux qui s'opposent à elle n'ont que la ressource du refus ; ils n'ont comme recours que l'Ancien Régime : on le voit bien avec la Restauration et la Charte de 1814. Et comme on ne saurait jusqu'au bout se réclamer du passé pour l'opposer au présent, la droite, dès le départ, est obligée de ruser avec ses origines. La gauche glorifie les siennes ; la droite les camoufle tant bien que mal.

Un tel dimorphisme structurel a deux conséquences. La première, c'est que depuis deux siècles la gauche incarne sur la scène politique la légitimité. Elle est la détentrice du Graal. Lors même que la droite gouverne, la nature profonde des institutions, qui se fondent peu ou prou sur la Déclaration des droits de l'homme, s'identifie avec son patrimoine. Ou pour le dire autrement : son patrimoine philosophique s'identifie avec celui de la nation française. Dans l'histoire de France contemporaine, elle est chez elle, tandis que la droite travaille sans relâche à s'y faire accepter. Certes, celle-ci dispose d'autres types de légitimité : toutes celles qui s'identifient avec l'autorité et avec l'ordre. À défaut de légitimité historique ou philosophique, elle s'appuie donc sur la légitimité sociale, la

hiérarchie, telle qu'elles sont plus ou moins spontanément acceptées par la masse des citoyens. Elle s'efforce d'être le pays réel, faute d'être le pays idéal. Le choc des légitimités donne à tous les combats de l'histoire de France contemporaine, des plus grandioses aux plus modestes, l'allure d'un immense tournoi d'idées, la forme d'une psychomachie médiévale. Les commentateurs politiques parlent volontiers à chaque élection de « choix de société » (comme si une société se pouvait choisir sur catalogue !) ; c'est de choix de légitimité qu'il faudrait parler. Chacun jalouse celle de l'autre sans jamais pouvoir se l'approprier.

La seconde conséquence de cette dissymétrie, c'est la différence dans l'organisation interne de chacun des camps. À cause du rôle fédérateur joué par la Révolution, on peut adhérer à la gauche sur des bases minimales, à savoir l'acceptation de la philosophie des droits de l'homme. Du moins jusqu'en 1920. Jusqu'alors, les gauches n'avaient jamais contesté la présence en leur sein de quiconque se réclamait de cette philosophie, fût-il par ailleurs très conservateur. Après cette date au contraire, les droits de l'homme cessent d'être le critère indiscuté. Les marxistes leur reprochent d'être mystificateurs et d'escamoter les différences de classe. L'avènement du critère de classe, à tout le moins l'adhésion formelle à ce critère, va rompre définitivement l'unité organique de la gauche : sa partie la plus modérée continue de se définir selon des principes politiques, tandis que la plus radicale se réclame de valeurs sociales. Mais dès la fin de la parenthèse communiste, comme nous le verrons, on en revient aux critères politiques. En somme, mis à part cette parenthèse, la gauche a toujours trouvé son identité et son unité autour d'un contenu idéologique minimal, celui qui est acceptable par sa frange la plus modérée.

À l'inverse, si elle veut exister par elle-même, la droite est obligée de se référer au système idéologique élaboré par sa frange la plus radicale, celle qui dit non à la Révolution française et aux valeurs qui en sont issues. Si pourtant elle s'y refuse, par crainte d'entrer trop brutalement en contradiction avec son temps, cette droite n'est plus rien. Elle n'a plus d'identité, du moins dans le domaine intellectuel. Elle se contente de traîner les pieds derrière la gauche qui marche d'un bon pas. Si elle se résigne à embrasser l'héritage de 89, la droite n'est plus que la gauche moins 10 %.

En somme la gauche se définit par ce qu'elle est : le parti de la Révolution ; la droite par ce qu'elle n'est pas. D'où un déficit conceptuel fondamental et définitif. La gauche est la gauche ; la droite est une non-gauche.

Au chapitre des idées, ce ne sont ni Guizot ni Royer-Collard qui, sous la Restauration, donnent à la droite sa cohésion idéologique. C'est Louis de Bonald et Joseph de Maistre. Les premiers en revanche la dotent d'une culture de gouvernement qui restera jusqu'à nos jours la marque de fabrique de

l'orléanisme. Qu'est-ce donc que cet orléanisme sinon une droite qui cherche à échapper à l'opprobre de ses origines, et qui, pour ce faire, déclare inlassablement que la distinction gauche-droite n'existe pas, ou plutôt qu'elle est dépassée, et que, pour la remplacer, il faut se persuader que l'immense majorité des citoyens – la partie utile de la nation – aspire à être gouvernée *au centre* ? Ce qui est peut-être vrai. Mais *par le centre* ? C'est moins sûr. D'où la contradiction essentielle d'un centre sans cesse à la recherche de lui-même, et dont chaque élection dément l'existence. En France, le centre n'est guère autre chose qu'une droite qui ne s'aime pas. Mais la haine de soi n'est jamais parvenue à effacer la marque de l'origine.

III

Le moment libéral : la monarchie censitaire

1. La formation du libéralisme politique sous la Restauration

Après la période napoléonienne, qui ne constitue pas, du point de vue qui nous occupe, un moment essentiel, la gauche étant sous ce régime autoritaire en état de léthargie, Restauration et monarchie de Juillet constituent aux yeux de l'Histoire un tournant majeur, fait d'archaïsme politique et d'anticipation institutionnelle. Il est vrai que la famille des Bourbons, la branche aînée puis la branche cadette, y occupe pour la dernière fois le trône de France, les trois règnes, Louis XVIII (1814-1824), Charles X (1824-1830), Louis-Philippe (1830-1848) représentant, chacun à sa manière, une forme d'incompatibilité avec son temps. C'est du moins ce que nous suggère l'illusion rétrospective de la fatalité, pour parler comme Raymond Aron.

C'est aussi la dernière fois que le principe dynastique et le principe ploutocratique se donnent la main de façon aussi avouée pour élever entre le pays légal et le pays réel une barrière que ce dernier jugera bientôt intolérable.

Et pourtant, du point de vue qui nous occupe ici, celui de l'affirmation de la gauche dans la société française, la monarchie censitaire n'est pas une période aussi négative qu'on le prétend parfois. Sans elle, ses succès futurs (révolution de 1848, avènement de la IIIe République) auraient été impossibles. Si Restauration et monarchie de Juillet constituent une époque essentielle pour la réconciliation de la droite avec le nouveau cours des choses, elles sont aussi pour la gauche une sorte de sas de décantation, l'adieu à l'illusion lyrique de la révolution permanente, et l'apprentissage, tantôt fastidieux, tantôt exaltant, d'une pratique démocratique apaisée. Si, pour le dire autrement, la Révolution fut le moment de

l'avènement philosophique de la liberté, c'est la monarchie censitaire, et spécialement la Restauration, qui fut celui de son avènement historique. Quand la République parlementaire s'installa définitivement en France, au lendemain de la guerre franco-prussienne de 1870-1871, elle emprunta davantage aux Assemblées de l'ère censitaire qu'à celles de la tourmente révolutionnaire. Si la formule du comte de Serre, reprise par Royer-Collard, « la démocratie coule à pleins bords[1] » nous paraît aujourd'hui nettement exagérée, il reste que c'est sous le drapeau blanc de la monarchie que la démocratie d'opinion[2] s'est introduite en France.

Cela dit, en dépit du bloc historique qu'elles constituent, Restauration et monarchie de Juillet représentent du point de vue des gauches, deux moments nettement séparés. Il n'y a guère de républicains jusqu'en 1830, en dehors de quelques survivants de la Ire République, de quelques intellectuels et de petits groupes conspirateurs. L'opposition aux Bourbons peut être modérée ou radicale ; elle peut se situer dans le cadre de la Charte ou bien au dehors ; elle peut emprunter des moyens violents ou légaux, elle ne réclame pas ouvertement l'abolition de la monarchie. C'est 1830 qui va servir de catalyseur. L'insigne maladresse de Charles X, à contre-courant de la période, a sans doute accéléré l'évolution en donnant aux éléments populaires le sentiment d'avoir été bernés ; ils se saisissent du drapeau de la République pour exprimer leur frustration. Mais au-delà des questions institutionnelles, on peut dire que la Restauration est dominée par des questions politiques et idéologiques, la monarchie de Juillet par des problèmes économiques et sociaux.

Si la Restauration est restée dans la mémoire historique comme l'âge d'or de la tribune parlementaire, alors que la responsabilité ministérielle devant les Chambres n'est pas encore acquise, c'est que le grand débat entre l'Ancien Régime et la Révolution, qui a dominé la Constituante et la Législative (1789-1792), a rebondi avec le retour des Bourbons. Si, comme le remarque Charles de Rémusat[3], ce débat devient alors moins brillant après 1830, c'est parce que la cause de Révolution paraît définitivement gagnée : le système représentatif, la liberté de la presse et celle des cultes, l'institution du jury, en somme les principaux acquis de 89, ont été entérinés par la branche cadette des Bourbons.

Rien de semblable entre 1814 et 1830, où les questions les plus concrètes de la politique donnent lieu dans les deux Assemblées à des joutes intellectuelles à la fois brillantes et approfondies, que la tribune parlementaire française ne retrouvera jamais, sauf peut-être au début du XXe siècle, quand on verra Clemenceau et Jaurès s'affronter sur les rapports de la République et du socialisme. Oui, quelle période de l'histoire moderne a vu se mesurer des théoriciens aussi prestigieux que le vicomte de Bonald pour les ultras, le comte

de Serre pour les ministériels, Guizot, Royer-Collard et Camille Jordan pour les doctrinaires, Benjamin Constant, Manuel et le général Foy pour les libéraux – c'est ainsi que l'on appelle alors la gauche parlementaire –, sans parler de Chateaubriand, toujours sur la brèche, polémiquant, philosophant, intriguant et apostrophant, toujours superbe, avec dans son discours quelque chose qui tenait de toutes ces opinions à la fois ? Quatre grands sujets dominent la période : le régime électoral, la responsabilité ministérielle, le statut de la presse, les rapports du Trône et de l'Autel ; ces quatre sujets éminemment politiques, dans le droit fil de la Révolution, après cette intermittence de la démocratie que fut l'ère napoléonienne, sont étroitement liés et sont pour la gauche l'occasion de se définir. En revanche la question sociale, qui agite les penseurs, est absente de la tribune où s'affrontent les représentants des 100 000 contribuables les plus riches de France.

a. Le sens du cens

La question électorale fut d'emblée la grande affaire puisque c'est elle qui allait définir la nature du régime censitaire. On a vite fait de jeter cette épithète infamante à la face du nouveau régime, comme si tous ceux qui s'étaient succédé depuis 1789 ne l'avaient pas été autant, sinon plus que lui ! C'est la Révolution française, ne l'oublions pas, qui institua, sur proposition de l'abbé Sieyès, la distinction entre citoyens actifs et citoyens passifs, et le système de désignation à plusieurs degrés, reposant sur un mécanisme de distillation fractionnée au bénéfice des plus riches. Parmi les citoyens actifs, les éligibles à l'Assemblée nationale devaient payer une contribution d'un marc d'argent, soit 54,02 francs. Seuls quelques démocrates comme Robespierre[4], Condorcet, Duport, l'abbé Grégoire, plaidèrent pour le suffrage universel. Les élections à la Convention connurent un régime plus libéral, quasi universel, mais à plusieurs degrés ; et surtout le climat de terreur qui commençait à s'abattre sur la France éloigna du scrutin la grande majorité de la population. Quant au Directoire, il revint à un système censitaire à plusieurs degrés qui laissait la décision finale à un petit nombre d'individus, 30 000 environ. L'Empire napoléonien enfin proclama le principe du suffrage universel, mais le système des listes de notabilités (communales, départementales, nationales) abolissait pratiquement le droit de vote en laissant le choix final des élus au Premier consul et au Sénat, à partir d'une liste réduite à 6 000 personnes. De sorte qu'avant la Restauration, les élections les plus démocratiques eurent lieu à la fin de l'Ancien Régime, lors de la désignation des États généraux.

À la différence de Napoléon, les souverains de l'ère censitaire ne disposèrent pas d'assemblées aux ordres : l'expression de « Chambre introuvable » employée par Louis XVIII disant assez qu'à ses yeux, le résultat des élections de 1815 était pour lui une surprise, moins bonne d'ailleurs qu'on aurait pu l'imaginer.

Les principes du régime censitaire étaient contenus dans la Charte, qui fixait à 300 francs le seuil d'impôts directs permettant d'être électeur et à 1 000 francs celui permettant d'être éligible. En outre, il fallait avoir 30 ans pour être électeur et 40 ans pour être éligible. La Chambre, élue pour cinq ans, était renouvelable par cinquième chaque année, système qui a l'avantage pour le gouvernement de « lisser » les sautes d'humeur de l'opinion publique et de limiter l'instabilité, mais aussi l'inconvénient d'entretenir une agitation électorale permanente. Quant à la Chambre des pairs, elle était constituée de personnages nommés par le roi en nombre illimité, ce qui permettait à ce dernier grâce à des « fournées » d'en modifier la composition politique selon ses besoins. La pairie était héréditaire.

Tels étaient les principes généraux. Quant au régime électoral proprement dit, il fut fixé par la loi Lainé (1817) et donna lieu à un paradoxe surprenant. Les ultras se prononcèrent pour un abaissement du cens électoral de 300 à 50 ou même à 25 francs, à quoi s'opposèrent les constitutionnels gouvernementaux soutenus par ceux que l'on appelait alors les indépendants ou libéraux, c'est-à-dire la gauche. La hardiesse démocratique de l'extrême droite était plus apparente que réelle, à cause d'un système à deux degrés qui aurait limité les électeurs à 50 francs au cadre d'arrondissement, avec pour seule tâche d'établir la liste des candidats, parmi lesquels les électeurs à 300 choisiraient les élus dans le cadre du département. En ouvrant ainsi à plusieurs centaines de milliers de nouveaux électeurs les collèges primaires, les ultras voulaient avant tout se prémunir contre le rôle prépondérant de la classe moyenne urbaine – « La seule que vous ayez à redouter », dira plus tard l'un des leurs, Villèle –, en s'appuyant sur les masses rurales réputées plus dociles. Pour des raisons inverses, le centre gouvernemental et la gauche défendaient le principe du collège unique à l'échelon départemental : principe qui triompha dans la loi Lainé.

Quelles que soient les arrière-pensées des différents partis, le fait est là : l'élargissement du droit de suffrage jusqu'au suffrage universel masculin en 1848 est évidemment l'œuvre de la gauche. Mais on ne saurait oublier le concours intéressé des éléments les plus radicaux de la droite, ultras sous la Restauration, bonapartistes sous la IIe République. On notera encore les hésitations de la gauche libérale, totalement solidaire de la bourgeoisie censitaire dans sa méfiance à l'égard des emballements et des dérives possibles des masses populaires. La « peur du nombre[5] » et le recours au rempart de la raison uniront, tout au long de la République, le centre droit et le centre gauche contre les

orientations plus populaires de l'extrême gauche et de l'extrême droite, baptisées pour l'occasion populistes, plébiscitaires, voire dictatoriales.

La loi Lainé, qui définit très bien les intérêts de la bourgeoisie censitaire et qui symbolise l'union de centre et de la gauche, ne fut pas appliquée bien longtemps. L'assassinat du duc de Berry (13 février 1820) donna le signal d'une réaction dans la Restauration et d'une radicalisation du régime sous l'influence des ultras.

Ce n'est pas la dernière fois qu'un événement fortuit, sous la forme d'un attentat politique, est à l'origine d'un tournant politique. Comme l'a remarqué René Rémond[6], l'attentat d'Orsini contre Napoléon III (14 janvier 1858) déclencha après une courte période de durcissement la libéralisation du régime ; celui du Petit-Clamart contre le général de Gaulle (22 août 1962) décida celui-ci à proposer l'élection du président de la République au suffrage universel.

Assagis, ou plutôt ramenés, par des élections partielles favorables à la gauche, à une considération plus stricte de leurs solidarités sociales, les ultras firent voter la loi (29 juin 1820) connue sous le nom de « loi du double vote », qui permettait au quart des électeurs les plus imposés de voter deux fois : une première fois, à l'arrondissement au milieu des autres électeurs à 300 francs, pour la désignation de 258 députés, une seconde fois, seuls, au département pour la désignation de 172 députés supplémentaires. L'imposture populiste de la droite ultra en 1817 éclatait ainsi dans toute son ampleur et faisait place à un point de vue ouvertement ploutocratique. Évidemment, la gauche manifesta contre cette prime supplémentaire à la richesse, dont les résultats ne se firent pas longtemps attendre : la « Chambre retrouvée » allait prendre place dans la chronique parlementaire à la suite de la « Chambre introuvable » comme l'une des plus réactionnaires de l'histoire contemporaine.

Pendant les dix années suivantes, la loi électorale resta inchangée, et le nombre d'électeurs ne fit que diminuer : grâce au jeu des allégements d'impôt décidés par Villèle, et même grâce aussi au dégrèvement fiscal de personnalités libérales… en vue de les priver de leur droit de vote. Le nombre théorique d'électeurs passa ainsi de 105 586 en 1820 à 88 279 en 1829 !

C'est à ce système extraordinairement inégalitaire, qui s'obstinait pourtant à la fin du règne de Charles X à désigner des députés libéraux ou centristes, que les « quatre ordonnances » de juillet 1830 s'attaquèrent. La troisième, la plus importante avec la première, qui rétablissait l'autorisation préalable pour la presse, concernait le régime électoral. Les 172 députés supplémentaires étaient supprimés, et le collège d'arrondissement cantonné dans la tâche d'établissement de listes de candidats. Seul le collège départemental, qui se limitait au quart des électeurs inscrits, était chargé d'élire la totalité des députés : véritable farce qui limitait le nombre d'électeurs à quelque 20 000 pour toute la France. Plus même

que ce nombre ridiculement réduit, c'est le sens de l'opération qui fit scandale : refus de l'évolution vers l'élargissement du nombre d'actifs dans la vie politique, monopole absolu de la grande fortune dans la désignation des députés.

À cela s'ajoutait la suppression de la patente et de l'impôt sur les portes et fenêtres dans le calcul du cens électoral. On ne pouvait pas désigner plus clairement la petite et moyenne bourgeoisie urbaine comme la classe ennemie. Une politique de classe aussi ouvertement discriminatoire devait fatalement conduire à une explosion.

Arrêtons-nous à ce moment décisif. La suite, c'est-à-dire l'abaissement du cens par la monarchie de Juillet commençante, puis le refus par Louis-Philippe à la fin de son règne et par Guizot d'un abaissement supplémentaire, qui devait, une nouvelle fois, déclencher la révolution, appartient à une autre phase de la monarchie censitaire : tâchons de comprendre le sens du cens et d'analyser les réactions de la gauche.

Le régime censitaire ne s'est jamais ouvertement présenté comme celui de l'argent. Ses théoriciens les plus pertinents, que l'on rencontre chez les doctrinaires, mettent en avant les capacités[7], c'est-à-dire l'aptitude de l'électeur à comprendre les enjeux de la politique, et à participer par son vote à sa mise en pratique.

Au départ, un double rejet, celui de la souveraineté populaire et celui de la souveraineté divine exercée par son ministre, le monarque ; ni Rousseau, ni Bonald ! Alors, à qui appartient la souveraineté ? – À personne, répondent les doctrinaires. Sans doute Guizot attribue-t-il cette souveraineté à la raison, et à ses corollaires, la justice et le droit :

> « Je ne crois, dit Guizot, ni au droit divin, ni à la souveraineté du peuple, comme on les entend presque toujours. Je ne puis voir là que les usurpations de la force. Je crois à la souveraineté de la raison, de la justice, du droit : c'est là le souverain légitime que cherche le monde et qu'il cherchera toujours ; car la raison, la vérité, la justice ne résident nulle part complètes et infaillibles. Nul homme, nulle réunion d'hommes ne les possède et ne peut les posséder sans lacune et sans limite[8]. »

On ne saurait dire plus clairement qu'un des avantages de la souveraineté de la raison, c'est qu'on ne peut en désigner le titulaire. De sorte que, pratiquement, la proclamation de cette souveraineté rationnelle aboutit à la négation même de la notion de souveraineté : c'est là le propre du libéralisme politique. Chateaubriand ne dit pas autre chose : récusant la souveraineté du peuple comme la souveraineté monarchique, il déclare dans son discours d'adieu à la Chambre des pairs le 7 août 1830 :

> « Il n'y a de souveraineté absolue nulle part : la liberté ne découle pas du droit politique, comme on le supposait au XVIIIe siècle ; elle vient du droit naturel[9]. »

À l'inverse, Benjamin Constant, héritier non sans réserves de la Révolution française et l'un des chefs de la gauche à la Chambre sous la Restauration, identifie la souveraineté populaire à la volonté générale[10] et affirme que ce principe ne peut être contesté, sauf à faire intervenir un élément illégitime : la force. C'est la base de toute espèce de légitimité, quel que soit le régime : théocratie, royauté, aristocratie, démocratie.

La souveraineté du peuple, telle que l'a définie la Révolution française : voilà assurément qui distingue la gauche des autres courants politiques de l'époque, sans qu'aux yeux de l'auteur une telle affirmation soit incompatible avec la monarchie restaurée selon la Charte. On en peut discuter.

Plus que cela : sous le nom de pouvoir neutre, c'est à une instance arbitrale semblable à la royauté que Benjamin Constant songe pour assurer l'équilibre des institutions. Benjamin a bien vu le risque de toute souveraineté : aller au bout de son pouvoir. Faute d'être en état de l'abolir – car l'évolution politique des vingt-cinq dernières années a imposé la souveraineté populaire, non comme une instance théorique, mais comme un fait acquis –, il faut concevoir la souveraineté politique comme limitée. L'instance dernière des institutions politiques n'a pas tous les droits sur la société, encore moins sur l'individu. Benjamin ne veut pas un instant emboîter le pas au naïf Jean-Jacques, qui pense que la volonté générale, à qui l'individu aura tout concédé, tout abandonné, ne sera jamais tentée d'abuser de son pouvoir, parce que l'on n'instrumente pas contre soi-même. Mais si ! Comment en douter ? C'est pourquoi, conscient d'avoir ouvert la porte à la tyrannie démocratique la plus absolue, Rousseau, affolé, prétend annuler cette imprudence théorique en la subordonnant à une condition qui la rend impossible : il pose que la volonté générale ne saurait se déléguer, sous peine de s'abolir. La belle affaire ! Que feront ses disciples sous la Révolution, alors que ses cendres sont encore tièdes, sinon de décider tout net, par le truchement de Sieyès, que l'assemblée élue sera la dépositaire légitime de la souveraineté populaire, et qu'une fois sa désignation acquise, le peuple n'aura plus que le droit de se taire ?

Tout cela, qui n'allait pas de soi en 1762, lors de la publication du *Contrat social*, crève les yeux en 1815, parce que l'expérience révolutionnaire est passée par là. Il faut donc, pour Benjamin Constant, contrairement à la tradition des juristes et des théoriciens, déclarer que la souveraineté ne saurait être illimitée, sans quoi :

> « Le gouvernement populaire n'est qu'une tyrannie convulsive, le gouvernement monarchique qu'un despotisme plus concentré[11]. »

Autrement dit les citoyens possèdent des droits individuels indépendants de toute autorité sociale ou politique, et toute autorité qui viole ses droits devient illégitime[12].

Par rapport à la tradition tout à la fois monarchique et populaire qui depuis Bodin fait de la souveraineté un absolu illimité, la rupture est éclatante : en termes de philosophie politique, cela s'appelle le libéralisme.

Benjamin Constant est un des tout premiers à fonder, au sein même d'une tradition qui se réclame de la gauche, la vision d'un pouvoir équilibré, plus proche de Montesquieu que de Rousseau, et qui trouve sa traduction politique dans la conception d'un « pouvoir neutre[13] ». C'est là une instance politique arbitrale au-dessus des pouvoirs, dont Constant admet qu'elle est proche de la monarchie. Le pouvoir neutre ou « préservateur » – mieux vaudrait sans doute parler d'*autorité*[14] *neutre* – ne se surajoute pas au législatif et à l'exécutif ; il n'intervient pas dans la conduite des affaires. Mais il a une redoutable puissance : celle de « dissoudre les assemblées législatives et de destituer les dépositaires du pouvoir exécutif[15] ». Cette redoutable puissance ne porte pas sur la société, mais sur les organes du gouvernement. Elle n'émane pas non plus directement de la société, mais traduit à des moments décisifs les intérêts supérieurs de celle-ci.

Un tel dispositif pose immédiatement la question de savoir comment il sera constitué. Quelles que soient les précautions prévues et la démultiplication des instances de nomination, on voit bien qu'elles seront toujours contestées et que l'hérédité du pouvoir monarchique dans une famille est, au total, la solution la plus élégante. Ce n'est donc pas par simple opportunisme naturel que le libéral de gauche Benjamin Constant est attaché à la Charte et à l'institution monarchique : cette position découle directement des réserves qu'il partage avec d'autres familles libérales – les doctrinaires par exemple – à l'égard du concept de souveraineté ; elle le met en contradiction avec les républicains favorables à la pleine souveraineté du peuple : en cela, Constant est sans conteste un homme de la Restauration et non de la monarchie de Juillet, qu'il aura pourtant, moribond, porté sur les fonts baptismaux.

Revenons au système censitaire. Pas plus que les autres libéraux de la Restauration, Benjamin Constant n'est partisan du suffrage universel, non plus que Guizot ou même que Chateaubriand qui, dans son discours d'adieu déjà cité à la Chambre des pairs, y voit une « niaiserie de l'ancienne école », un tel suffrage étant souvent considéré alors comme l'héritage d'une société politique primitive peu élaborée, procédant volontiers par acclamations[16].

La théorie censitaire est assurément plus acceptable que sa pratique. Dans son principe, elle n'est qu'un cas particulier de la théorie capacitaire, c'est-à-dire la remise du gouvernement politique à ceux qui en ont les moyens, matériels et

intellectuels. Dans cette optique, le cens, c'est-à-dire la richesse, n'est rien d'autre qu'une présomption de capacité. On estime qu'un homme qui en a les moyens financiers a plus de chances d'être instruit, informé, cultivé, toutes aptitudes nécessaires au choix des élus. Il s'agit en somme d'une sélection des élites par voie d'élection, sorte de synthèse entre la théorie démocratique du consentement et la théorie aristocratique de la sélection.

> « Le propre du gouvernement représentatif écrit en 1820, l'un des doctrinaires, le duc de Broglie, c'est d'extraire du milieu de la nation l'élite de ses hommes les plus éclairés, de les réunir au sommet de l'édifice social, dans une enceinte sacrée, inaccessible aux passions de la multitude, et de là, de les faire délibérer à haute voix sur les intérêts de l'État[17]. »

Autrement dit, dans cette optique, le suffrage n'est pas un droit individuel, mais une fonction sociale. Dans la pratique démocratique, chacun est censé, par son vote, défendre ses intérêts individuels. Tel n'est pas, on le sait, le point de vue de Rousseau, qui attend la formation de la volonté générale, non de l'addition des intérêts individuels, mais de la pensée du général au sein de chaque volonté particulière. N'importe : il est entendu que chacun, par son vote, exprime une préférence. Le point de vue censitaire, au contraire, est au fond plus proche de la visée de Rousseau (la détermination de la volonté générale), à cette différence que celui-ci présuppose le suffrage universel. L'électeur censitaire n'est pas présumé voter selon ses intérêts propres, mais selon sa vision éclairée de l'intérêt général : c'est à cette seule condition qu'un tel système est compatible avec l'idée d'équité. Mais il n'en va pas de même dans la pratique, où le monopole du suffrage entre les mains des privilégiés de la fortune conduit immanquablement à une politique au service des privilégiés : n'est-il pas remarquable que sous la Restauration, et faute d'une pression extérieure suffisante, les débats du Parlement excluent à peu près complètement les questions sociales ? Dans une situation de ce type, la gauche des privilégiés ne vote pas avec le reste de la gauche, elle vote avec le reste des privilégiés. Et au départ tout au moins, la révolution de 1830, celle de Thiers, mais aussi de Constant, ne plaide pas pour l'extension du suffrage, mais pour le maintien de celui-ci, c'est-à-dire pour l'injuste statu quo.

b. Système représentatif ou système parlementaire ?

En dépit de leur proximité, ce sont là deux notions à ne pas confondre. Un régime dans lequel le pouvoir législatif est exercé par des élus, fût-ce au suffrage censitaire, doit être tenu pour représentatif. Incomplètement sans doute, mais

réellement puisqu'il repose sur une représentation. En revanche, seul un régime où l'exécutif gouvernemental est responsable devant les élus peut être qualifié de parlementaire. La Restauration était un régime représentatif. Elle n'était pas, malgré les efforts de la gauche, un régime parlementaire, et au-delà de l'occasion immédiate – les quatre ordonnances de juillet 1830 – ce fut là la cause principale de sa chute. La leçon aura été comprise par le régime orléaniste : sous la monarchie de Juillet, tous les gouvernements mis en minorité au Parlement ont démissionné.

Une des raisons du flottement, c'est l'imprécision, probablement voulue, de la Charte à ce sujet. Elle parle bien de la responsabilité individuelle des ministres, mais sans préciser s'il s'agit d'une simple responsabilité pénale – pour une faute relevant du droit commun – ou d'une responsabilité politique. Dans ce domaine comme dans d'autres, la Restauration essuya les plâtres ; ce fut un régime de transition. Mais tant Louis XVIII que Charles X étaient des souverains autoritaires, bien décidés à gouverner et persuadés que la faiblesse de leur frère Louis XVI avait été la cause profonde de sa chute. C'est donc pendant toute la période le roi qui choisit les ministres, sans du reste toujours désigner parmi eux un président du Conseil. Il le fait souverainement, sans tenir compte de l'orientation de la Chambre élue : à deux reprises, il se heurte à cette dernière. D'abord lorsqu'en 1815 la Chambre introuvable, où les ultras étaient dominants, entra en conflit avec les ministres qui, avec l'aval du roi, suivaient une ligne plus modérée. Les plus radicaux voulaient non seulement, comme nous l'avons vu, une loi électorale qui leur fût plus favorable, mais proposaient l'abolition de la dette publique, de l'Université, du Concordat, et remettaient en cause l'acquisition des biens nationaux. Il s'agissait là bel et bien d'un retour à l'Ancien Régime, autrement dit d'une contre-révolution. Louis XVIII comprit alors ce qui en 1830 allait échapper à son successeur : que la société française pas plus que l'Histoire ne tolérerait un retour en arrière. C'est pourquoi il décida de dissoudre la Chambre introuvable, et obtint du corps électoral une majorité centriste, plus en rapport avec ses vues.

On vit alors, sur la responsabilité ministérielle, le paradoxe déjà signalé à propos de la loi électorale : l'extrême droite se fit la championne des droits du Parlement. Et cela notamment par la plume de Chateaubriand, qui aura passé sa vie à faire avancer des idées de gauche pour des raisons de droite. Dans ses *Réflexions politiques* (1814), il se prononçait pour « un gouvernement mixte » qui eût combiné, selon le vœu d'Aristote, des éléments appartenant à la monarchie, à l'aristocratie, à la démocratie[18]. Après avoir justement noté que le gouvernement représentatif est né des institutions chrétiennes, l'auteur montrait, à travers l'exemple anglais, le progrès des institutions parlementaires. Mais c'est

surtout par la publication en 1816 de la *Monarchie selon la charte*[19], dont il précise avec sa modestie coutumière qu'elle « servit à fixer l'opinion sur la nature de notre gouvernement », qu'il fit avancer le principe de la responsabilité ministérielle. Partisan déclaré de la règle « le roi règne mais ne gouverne pas » qui sera sous la monarchie de Juillet la doctrine de Thiers contre Guizot, il posait deux affirmations essentielles : d'abord que « le ministère doit sortir de l'opinion publique et de la majorité des chambres » (chapitre XXIV) ; ensuite que « le ministère doit conduire ou suivre la majorité » (chapitre XXXIX). C'était là définir les principes du parlementarisme moderne.

Pendant ce temps, la gauche proprement dite demeurait coite et même soutenait le roi et le gouvernement. La dissolution (ordonnance du 5 septembre 1816) de la Chambre introuvable inspira à Chateaubriand un « Post-scriptum » vengeur à la *De la Monarchie selon la Charte* : « Dissoudre la seule assemblée qui depuis 1789 ait manifesté des sentiments purement royalistes, c'est, à mon avis, une étrange manière de sauver la monarchie. » Cependant, Royer-Collard défendait la prérogative royale. « C'était le spectacle le plus singulier, notait le réactionnaire anticlérical comte de Montlosier, de voir dans la rue d'effrénés jacobins poursuivant les royalistes au cri de “Vive le roi !”[20] » Cette situation ne dura pas, mais elle est significative de l'embarras de la gauche légaliste chaque fois que le pouvoir royal adoptait une attitude modérée.

Même situation, mais inversée, en 1830. Ce n'est pas contre une majorité ultra, comme son frère en 1816, que se battait Charles X, mais contre une Chambre qui avait insensiblement évolué vers la gauche et qui avait mal pris le renvoi du ministère Martignac, proche de ses aspirations. L'Histoire a gardé, comme plus tard les 363 qui s'opposent à de Broglie (1877), le chiffre de 221 : le nombre des députés qui votèrent une « adresse », d'un ton extrêmement critique à l'égard du roi, pour ne pas dire menaçant :

> « La Charte […] a fait du concours permanent des vues politiques de votre gouvernement avec les vœux de votre peuple la condition indispensable de la marche régulière des affaires publiques. Sire, notre loyauté, notre dévouement nous condamnent à vous dire que ce concours n'existe pas. »

Et c'est Royer-Collard, doctrinaire, président de la Chambre, et défenseur de la prérogative royale, qui cautionna un tel texte ! La question de la responsabilité ministérielle devant la Chambre était ouvertement posée. Le roi répliqua par sa dissolution et la convocation à de nouvelles élections : malgré les pressions diverses, les 221 revinrent 274 ; c'est donc avec une Chambre nouvellement élue, dont on ne pouvait douter qu'elle exprimât les aspirations profondes du pays légal, que Charles X ne craignit pas, dans son inconscience, d'engager l'épreuve de force. Les ordonnances du 26 juillet 1830 procédaient à une nouvelle

dissolution, liquidaient la liberté de la presse et modifiaient dans un sens conservateur le régime électoral. Au bout de cette course à l'abîme, ce furent les journées de Juillet et la chute de Charles X. La conjonction des trois grandes questions qui dominaient la période, le mode de scrutin, la responsabilité ministérielle et la liberté de la presse, eurent raison d'un régime égaré par son aveuglement dans un siècle qui n'était plus le sien. La gauche n'avait, en tant que telle, joué qu'un faible rôle dans l'événement. Selon le mot célèbre, c'est l'événement lui-même qui avait conspiré pour elle.

c. La mère de toutes les libertés

Il n'est pas de système parlementaire, ni même de système représentatif sans l'existence d'une opinion publique. Celle-ci, comme on l'a vu au XVIIIe siècle, est un fait social qui précède les instruments et les procédures qui la véhiculent. La presse n'est pas la mère de l'opinion : elle en est la fille. « Le vice radical de cet éternel raisonnement des ennemis de la liberté de la presse, écrit Chateaubriand dans *Polémique*[21], c'est de prendre les journaux pour la cause de l'opinion, tandis qu'ils n'en sont que l'effet. »

Encore convient-il de s'entendre sur ce que l'on désigne, en termes politiques, par opinion. Il ne saurait s'agir uniquement des pensées et des jugements que chacun forge en son for intérieur. L'opinion est inséparable des moyens de la communiquer et de l'échanger. Sans la presse, et plus largement ce que l'on désigne aujourd'hui sous le nom de médias, toute vie démocratique est impossible.

Mais en quoi un journal est-il dit organe d'opinion ? S'agit-il de l'opinion de ses rédacteurs ou de celle de ses électeurs ? Il y a en vérité un mouvement subtil et permanent d'ajustement de l'une à l'autre. On ne peut concevoir une contradiction durable entre elles. Le journaliste, surtout à une époque où le jugement l'emporte dans la presse sur la simple diffusion des nouvelles, exprime sans doute ses propres opinions ; mais plus ou moins inconsciemment, il s'adapte à l'attente de ses lecteurs ! Entre l'opinion *opinans* et l'opinion *opinata*, entre l'opinion « opinante » et l'opinion « opinée », il y a interaction permanente. Le courrier des lecteurs et, plus encore de nos jours, les échanges que permettent les médias actuels, en sont l'expression. Mais même au début du XIXe siècle, les lecteurs ont un moyen infaillible de faire connaître une opinion : le choix de s'abonner ou non à une feuille en fonction des jugements qu'elle profère et des satisfactions qu'elle procure. Chateaubriand – encore lui – voit dans la presse « la parole à l'état de foudre, l'électricité sociale[22] », expression admirable qu'il n'est

guère besoin de commenter : la presse est source d'énergie et de transport de cette énergie. La plupart des grands esprits du temps, à l'exception de la droite ultra, ont compris qu'avec l'ère post-révolutionnaire, la France et l'Europe s'engageaient de façon irréversible dans un régime d'opinion. Sur ce point, Chateaubriand, Guizot, Constant disent la même chose. Le premier, qui ne craint pas de proclamer que « c'est à moi […] que la France doit en grande partie la liberté de la presse », ne commet pas l'erreur d'imaginer, comme le firent les constituants tels Sieyès, qu'une fois sortie de sa prison, l'opinion pouvait à nouveau s'y laisser enfermer : et cela grâce au système représentatif qui intimerait l'ordre au représenté de se taire dès lors qu'il se serait désigné un représentant ! Cette vision mécanique de la volonté générale est aveugle à l'environnement social. L'auteur de *De la Monarchie selon la Charte* a vu profondément que, dans un régime représentatif véritable, le gouvernement est responsable devant la Chambre, mais aussi devant l'opinion, c'est-à-dire, à l'époque, devant les journaux. Voilà pourquoi à ses yeux « la liberté de la presse est aujourd'hui toute la constitution. […] Ce n'est pas la Charte qui nous donne cette liberté, c'est cette liberté qui nous donne la Charte[23] ». Toujours chez lui cette largeur de vues politiques et sociologiques qui fait dépendre les institutions de l'irrésistible mouvement naturel de la société.

Guizot, le Guizot modéré et libéral de la Restauration, antérieur au Guizot conservateur et même immobiliste de la monarchie de Juillet, ne pense pas autrement. Lui aussi voit, selon une expression qui lui est chère, dans la liberté de la presse, non un obstacle au pouvoir démocratique, mais un « moyen de gouvernement ». Dès lors que la liberté de la presse, comme le pensent l'ensemble des doctrinaires, s'est imposée comme une donnée immédiate de la société moderne[24], de cette société qui va naturellement à la démocratie, il convient, non de la combattre, mais de l'utiliser. Antérieure à la construction politique, elle exprime le pouvoir social primaire ; elle est le miroir dans lequel, selon l'expression de Rémusat, la « société se fait spectacle à soi-même ».

Quant à Benjamin Constant, pour faire comprendre le caractère naturel de la liberté de la presse, il a recours à un apologue[25]. Il suppose une société antérieure à l'invention du langage mise tout à coup en présence de celui-ci. La plupart des esprits prudents et sages, graves magistrats, vieux administrateurs n'auraient pas manqué d'en stigmatiser les effets pervers, et de regretter un état antérieur pourvu de moyens d'expression plus rudimentaires. Et puis, au bout d'un certain temps, cette innovation aurait pris sa place et contribué, comme on le pense, au progrès de la civilisation. Cette identification du langage à un média, au sens moderne du mot, permet d'intégrer la presse dans la longue chaîne des progrès de la communication et de comprendre le caractère inéluctable de son usage. Il ne

viendrait à personne l'idée d'interdire le langage sous prétexte qu'il permet le mensonge, ni la marche sous prétexte qu'elle permet l'intrusion chez le voisin…

Le rapprochement des points de vue de Chateaubriand, de Guizot et de Constant, un ultra d'opposition, un doctrinaire, un « indépendant », permet de parcourir l'éventail le plus large de l'opinion parlementaire sous la Restauration et de repérer le champ à peu près complet du libéralisme politique : en vérité, le combat pour la liberté de la presse n'oppose pas la gauche à la droite, mais bien l'opposition au pouvoir. Mais autant, quand il s'est agi de lois électorales, on a vu une gauche parlementaire à la remorque du centre gouvernemental et consentant aux bases censitaires du régime, autant dans le cas de la liberté de la presse, l'opposition de gauche joue un rôle moteur pour s'opposer à la pression venue de la droite gouvernementale afin de museler la liberté d'expression. Le statut de la presse est sous la Restauration un débat permanent ; on n'a pas connu, en seize ans, moins de six régimes successifs, sans compter le projet de 1827, qui assura à son auteur, le garde des Sceaux Peyronnet, une trace indélébile dans l'Histoire, pour avoir qualifié de « loi de justice et d'amour » une entreprise qui bâillonnait la presse : Chateaubriand parla de « loi vandale », Royer-Collard évoqua la Contre-Révolution, le fanatisme et la barbarie.

En vérité, la Restauration ne connut qu'à deux courtes reprises un régime de liberté : grâce aux trois lois de Serre (mai-juin 1819) qui supprimaient l'autorisation préalable et la censure, soumettaient les délits de presse à un jury et se contentaient de subordonner la publication d'un journal à un cautionnement préalable, sorte de provision pour les amendes encourues dans les nombreux procès qui étaient faits alors aux publications périodiques. Ce régime libéral ne dura que quelques mois. L'assassinat du duc de Berry en 1820 ramena le régime de l'autorisation préalable et de la censure. Une nouvelle expérience libérale se déroula de 1828 à 1830, qui était un retour à la législation de Serre, sur initiative de Portalis, garde des Sceaux dans le ministère Martignac. Hormis ces deux années et demie, la presse fut soumise à un régime de surveillance, de harcèlement et de répression. Cela explique le caractère temporaire, épisodique de la plupart des publications de l'opposition, le recours fréquent à la forme brochure qui permettait d'échapper aux rigueurs imposées à la presse périodique.

Cette guérilla permanente n'est pas à l'honneur de la Restauration ; mais on oublie souvent de rappeler que l'on sortait d'une quinzaine d'années où, sous la rude férule de Bonaparte, puis de Napoléon, la liberté de la presse était purement et simplement inexistante. Loin de décourager les journalistes, cette guérilla permanente excitait leur combativité et exaltait leur talent. Un grand nombre des hommes politiques importants de la période ont été des journalistes ou, comme l'on disait alors, des publicistes, de Chateaubriand et Bonald jusqu'à Benjamin

Constant, Armand Carrel, Armand Marrast, en passant par Guizot et Rémusat. C'est de la Restauration que date la naissance de cette figure si caractéristique de la vie politique française, celle de l'homme politique écrivain et journaliste. Faut-il rappeler que lorsqu'il était prié de décliner son identité, le plus grand écrivain de l'époque répondait sobrement : « Chateaubriand, journaliste » ?

La presse d'alors n'a pas encore connu la révolution du journal bon marché grâce au triptyque publicité - petites annonces - feuilleton. Le journal est une denrée chère, à consultation multiple. L'abonnement à un journal ultra comme *La Quotidienne* coûte alors 72 francs, soit le quart de l'impôt direct exigible pour avoir le droit de voter.

En 1826, sous Villèle, l'ensemble de la presse parisienne, soit quatorze titres, se monte à 65 000 abonnés, dont 49 000 pour la presse d'opposition contre 14 000 seulement pour la presse ministérielle[26]. À un tel chiffre, on mesure le décalage qui existe entre la France votante, fruit d'une distillation fractionnée qui donne la majorité à la droite nobiliaire la plus extrême, et la France politique, non moins élitiste mais bourgeoise, qui penche très majoritairement vers l'opposition.

d. Le jésuitisme, voilà l'ennemi !

Les persécutions qui frappèrent le catholicisme durant la Révolution française firent beaucoup pour revitaliser une religion qu'un long compagnonnage avec l'absolutisme avait passablement énervée. Les paysans de Vendée et d'autres contrées ne se révoltèrent guère à cause du traitement infligé à leurs nobles, mais bien à cause de celui réservé à leurs prêtres. C'est ce que comprit parfaitement Bonaparte, lequel voulut pour des raisons hautement politiques un Concordat (1801) qui lui garantissait la fidélité du clergé, mais qui en retour assurait au catholicisme une place prépondérante et privilégiée.

N'était-ce pas assez ? La satisfaction des fidèles et du clergé, les notables compensations offertes au gallicanisme et aux laïcs par les articles organiques (1802) conduisirent finalement, malgré les frustrations des uns et des autres, à une pacification véritable. La sagesse eût été, pour la monarchie restaurée, de s'en tenir là.

C'était compter sans la solidarité profonde qui s'était forgée, tout au long de la Révolution et même de la période napoléonienne, entre le catholicisme et la Contre-Révolution. La Charte elle-même, en dépit de sa modération, rompait avec le Concordat de 1801 en proclamant de nouveau le catholicisme religion d'État… à un moment où il n'était plus tout à fait sûr qu'elle fût, comme le

proclamait le Concordat, « religion de la majorité des Français », et des consuls en particulier. C'était compter encore sans la conviction de l'immigration nobiliaire qui, selon le mot célèbre, « partie voltairienne, était revenue dévote ». C'était compter en outre sans la conviction de tout le parti royaliste, qui pensait avec Chateaubriand que « le trône de Saint-Louis sans la religion de Saint-Louis [était] une supposition absurde[27] ». Un projet de nouveau concordat fut alors négocié avec le Saint-Siège. On achoppa sur des formules qui paraissaient faire au pape reproche de sa pusillanimité pour avoir signé le Concordat napoléonien ; et pourtant au dernier moment, les juristes royaux ne crurent pas pouvoir se dispenser d'ajouter des dispositions d'inspiration gallicane… Devant la mauvaise humeur de la Chambre, où la gauche d'inspiration voltairienne trouva une complicité dans le jusqu'au-boutisme de certains ultras, on finit par renoncer. C'est par la loi et par la constante faveur des ministres que le « parti prêtre » comme on disait alors, parvint à ses fins, en redonnant à l'Église une place privilégiée dans l'État[28] : accroissement du nombre d'évêchés pour parvenir à un total proche de celui de l'Ancien Régime ; nomination d'évêques d'origine noble : vingt roturiers seulement sur quatre-vingt-seize nominations, afin de « décrasser » l'épiscopat (« non seulement Jésus Christ était fils de Dieu, mais encore il était d'excellente famille du côté de sa mère », disait Mgr de Quélen, archevêque de Paris) ; amélioration des traitements ecclésiastiques ; nomination d'un clerc, Mgr Frayssinous, comme grand maître de l'Université. Les faveurs de toutes sortes accordées à l'Église étaient énormes, provocatrices pour les non-catholiques. Mais c'est avec le règne de Charles X, devenu dévot et même bigot après une jeunesse plutôt libertine, que l'alliance du Trône et de l'Autel s'afficha de façon provocatrice : le sacre de Reims (1825), cérémonie d'un autre âge, où l'on vit le roi prosterné de tout son long devant l'archevêque, excita la verve des chansonniers (« Le sacre de Charles le Simple », de Béranger[29]), malgré l'enthousiasme un peu forcé de Victor Hugo et de Lamartine.

Mais c'est, la même année, la loi sur le sacrilège qui mit un comble à ce cléricalisme d'État : il s'agissait de punir de mort les auteurs de profanation d'hosties consacrées. Ainsi, la « présence réelle » de Dieu dans l'eucharistie devenait une vérité d'État. On était en pleine théocratie, et Bonald, le grand théoricien de la Contre-Révolution, ne craignait pas de dire, dans une formule restée célèbre : « Quant au criminel sacrilège, que faites-vous, par une sentence de mort, sinon de le renvoyer devant son juge naturel ? »

Contre une telle régression, le front libéral, de la droite dissidente façon Chateaubriand (les « Pointus ») à la gauche unanime, en passant par les doctrinaires comme Royer-Collard et le duc de Broglie, se reconstitua spontanément. Chateaubriand parla d'une loi qui blessait l'humanité sans mettre à

l'abri la religion. Royer-Collard prononça un grand discours, dénonçant l'introduction du principe surnaturaliste dans la législation. Finalement la loi passa, mais fortement édulcorée, au grand déplaisir de l'extrême droite ultra, et ne fut jamais appliquée.

Mais l'affirmation éclatante de l'union du Trône et de l'Autel, qui faisait du catholicisme non seulement une religion d'État, mais la vérité de l'État, suscita dans l'opinion une vague d'anticléricalisme telle qu'on ne devait pas la revoir en France avant le combisme de la IIIe République. Anticléricalisme populaire qui traduisait autant d'incompréhension devant les anciennes coutumes que d'hostilité au néo-cléricalisme. Charles X ayant décidé de suivre une procession du saint sacrement habillé à la couleur du deuil de l'ancienne monarchie, le violet, le bruit se répandit dans le peuple que le roi était devenu évêque et qu'il disait la messe aux Tuileries !

Comme il faut un symbole à toute détestation populaire, ce furent les jésuites qui, comme à l'ordinaire, firent office de boucs émissaires. La presse républicaine et bonapartiste se répandit en anecdotes plus terrifiantes les unes que les autres sur les menées secrètes et les visées dominatrices de la célèbre compagnie. La caricature, la chanson, le théâtre en firent leur thème favori. Les représentations de *Tartuffe* se multipliaient, accompagnées de manifestations bruyantes et parfois violentes. Béranger, dont on faisait alors l'égal de Victor Hugo, devint le coryphée de cet antijésuitisme. Fort heureusement, avec de moindres conséquences : l'expulsion, mais non la déportation. Le noviciat jésuite de Montrouge devint le lieu de focalisation de tous les fantasmes où la polissonnerie se mêlait au goût macabre : « À bas les jésuites ! » devint le cri de ralliement de toute la gauche et même de toute l'opposition.

> « Hommes noirs, d'où sortez-vous ?
> Nous sortons de dessous terre.
> Moitié renards moitié loups,
> Notre règle est un mystère.
> Nous sommes fils de Loyola[30]. »

Et pourtant, l'homme qui obtient le plus vif succès dans cette charge à fond contre l'esprit clérical dans l'Église et dans l'État n'appartient pas à la gauche : c'est un vieil aristocrate catholique et royaliste ultra, c'est celui que l'on nomme le « publiciste féodal », le comte de Montlosier, esprit étrange et emporté, proche de Malouet sous la Constituante. Il eut contre la Constitution civile du clergé (1790) une phrase demeurée célèbre, que lui dispute Chateaubriand : « Si on leur ôte leur croix d'or, ils prendront une croix de bois ; c'est une croix de bois qui a sauvé le monde. »

C'est pourtant ce gentilhomme d'Ancien Régime qui prend la tête de la levée de boucliers contre le tournant clérical de la Restauration : la Congrégation, la célèbre Congrégation censée tirer les ficelles du régime[31], l'oubli de la déclaration gallicane du clergé de 1682, et surtout les jésuites, symbole de l'ultramontanisme. La gauche fait à son *Mémoire à consulter* un triomphe éditorial. Grisé par sa popularité nouvelle et inattendue, il multiplie contre Villèle et la politique religieuse de Charles X des attaques furibondes qui suscitent l'enthousiasme de la gauche.

Car si, à l'intérieur de l'opposition, il est un thème qui appartient en propre à la gauche, c'est bien celui de cet anticléricalisme, qui a valeur fondatrice. On peut dater de la Restauration, et plus précisément du règne de Charles X, le moment où la question religieuse, ou plutôt, de façon plus restreinte, la question cléricale devient pour la gauche présente et à venir le ciment indispensable, celui qui, lors des pires moments de division, permet de rameuter les troupes et de fédérer les énergies. Un ennemi commun, quelle aubaine pour un camp menacé par ses divisions internes !

Les jésuites sont alors chargés des vices et des crimes les plus variés. Ce sont des hypocrites et des menteurs dans une veine qui remonte aux *Provinciales* de Pascal. Ce sont aussi des sybarites, amis des plaisirs de la chère et de la chair ; des suborneurs de la jeunesse :

> « C'est nous qui fessons

Et qui refessons
Les jolis petits, les jolis garçons »,

dit le refrain de la chanson de Béranger déjà citée. Dans leurs repaires secrets se déroulent des bacchanales dignes du marquis de Sade. Du reste, l'infatigable Béranger dit encore que, fort peu chrétiens et mêmes matérialistes, ennemis du Trône autant que de l'Autel, les jésuites n'hésitent pas à assassiner pour se débarrasser de leurs ennemis :

« Un pape nous abolit :
Il mourut dans les coliques ;
Un pape nous rétablit :
Nous en ferons des reliques. »

Ennemis des lois, ils constituent un État dans l'État et contribuent à diviser la jeunesse. Le thème des « deux jeunesses » cher à Waldeck-Rousseau au tournant du XXe siècle se trouve déjà dans la polémique anticléricale de l'époque. Parlant des petits séminaires, le général Foy, un des plus célèbres orateurs de la gauche sous la Restauration, déclare à l'Assemblée que « ces établissements auront pour effet de diviser la France en deux jeunesses ». Faut-il rappeler que quinze ans plus tard, sous la monarchie de Juillet, deux des plus grands historiens de l'époque, Michelet[32] et Quinet, se saisissent à leur tour du flambeau de l'antijésuitisme dans leurs leçons au Collège de France ?

Car l'Église catholique apparaît autant que la monarchie la grande vaincue de ces années et de la Révolution qui les suit. C'est de ces années 1825-1830 que date le pacte de l'anticléricalisme à la française passé avec le libéralisme à la française, entendu au sens de pensée libre, et parfois même de libre-pensée. À bien des égards, on l'a déjà vu, la Restauration a jeté les bases politiques de la gauche moderne.

Il y a pourtant dans ce front voltairien, qui unit la gauche bourgeoise aux milieux populaires, une voix dissonante qui mérite d'être entendue, car elle est l'une des fondatrices du libéralisme français, c'est la voix de Benjamin Constant. Agnostique de culture protestante, éloigné durant sa jeunesse passée à l'étranger (Suisse, Angleterre, Allemagne, Écosse) des fureurs révolutionnaires déchristianisatrices, il n'en a pas moins entrepris un grand ouvrage sur la

religion, dans lequel il verra toujours l'œuvre de sa vie. Partie sur des bases antireligieuses, sa pensée évolue et débouche, non sur une apologie des religions, mais sur leur reconnaissance comme faits anthropologiques primaires à respecter en tant que tels. Dans un domaine qui relève de l'opinion, « là où les droits de la majorité et ceux des minorités sont les mêmes », il ne connaît pas d'autre solution qu'une tolérance universelle, qui ne peut exister que sur la base de l'indépendance réciproque de l'État et des Églises. Sa pensée tolérante anticipe sur la vision de la séparation d'un Aristide Briand, à mille lieues de la religion civile de Rousseau, concept à la fois mou et tyrannique. Les dogmes de cette religion civile (« existence d'une divinité puissante et intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyeuse, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois[33] ») sont tels, selon Rousseau, que si quelqu'un, après les avoir reconnus, « se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois[34] ». Charmante douceur de la politique de Rousseau dont Benjamin Constant dit non sans raison qu'il « chérissait toutes les théories de la liberté, et qu'il a fourni des prétextes à toutes les prétentions de la tyrannie[35] ». Qui pourrait en douter ?

Certes, Constant, réfléchissant sur son propre exemple, est bien content de s'avouer que l'absence de sentiment religieux chez un individu éclairé est beaucoup moins grave que dans le peuple tout entier. C'est que, écrit-il profondément, « l'intolérance en plaçant la force du côté de la foi, a placé le courage du côté du doute[36] ». Mais il ne veut pas non plus d'une religion à usage exclusif du peuple, à des fins de pacification sociale. Il récuse cet utilitarisme religieux que l'on sentira plus d'une fois affleurer chez Tocqueville. Son plaidoyer élégant et éclairé en faveur de la liberté religieuse la plus totale et de la non-intervention de l'État (« De quelque manière qu'un gouvernement intervienne dans ce qui a rapport à la religion, il fait du mal[37] »), élève Benjamin Constant au-dessus de la mêlée et du sectarisme de son propre camp. Mais sa voix, plutôt isolée et du reste bien peu reconnue dans ce domaine, parle plus à notre sensibilité qu'à celle de ses contemporains.

Conclusion :
Les ambiguïtés du libéralisme censitaire

C'est sous la Restauration que la vie parlementaire s'est organisée autour des notions de droite, de gauche et de centre. Nous avons vu que la Révolution avait,

en partie du moins, inventé la chose, mais non les mots, sauf en de très rares circonstances. Au contraire, sous la monarchie constitutionnelle, le vocabulaire topologique tend à se surimposer à celui qui désigne des familles politiques ou des sensibilités. Le plus souvent la droite dure est dite ultra ; la majorité gouvernementale est nommée ministérielle ; le centre est qualifié de doctrinaire ; les députés de gauche sont appelés d'abord indépendants, puis bientôt libéraux.

Reportons-nous à Balzac dont l'œuvre constitue entre autres un véritable trésor de la langue française, avec une attention particulière à la persistance de mots anciens, de régionalismes et à l'émergence de mots nouveaux. Les *Illusions perdues*, le grand roman du journalisme français au XIXe siècle, ont paru en 1837 et mettent en scène la société politique de la Restauration. À propos de Lucien de Rubempré, dont l'ascension professionnelle et sociale constitue la trame du roman, d'Arthez qui emprunte, semble-t-il, quelques traits au personnage historique de Buchez, historien du parlementarisme sous la Révolution et figure originale du robespierrisme catholique, s'inquiète de l'opportunisme croissant de son jeune ami.

> « Vous avez attaqué les Romantiques, la Droite et le gouvernement. Vous ne pouvez pas maintenant défendre le gouvernement, la Droite et les Romantiques[38]. »

Et Blondet, journaliste madré et cynique, a tôt fait de reconnaître en Lucien un de ses semblables :

> « Il a, je suis sûr, dit Blondet, tiré à pile ou face pour la Gauche ou la Droite ; mais il va maintenant choisir[39]. »

Mais Balzac n'est pas qu'un peintre des mœurs politiques de son temps. C'est un sociologue-né, comme Guizot, comme Tocqueville, comme Marx, qui voit derrière les partis les forces sociales constituées. Ainsi, dans *Le Cabinet des Antiques*, cet autre chef-d'œuvre un peu sous-estimé, publié la même année que les *Illusions perdues*, et qui se passe aussi sous la Restauration :

> « En 1822, du Croisier se mit à la tête de l'industrie du département, comme le marquis d'Esgrignon fut à la tête de la noblesse. Chacun d'eux représenta donc un parti. Au lieu de se dire sans feintise homme de la gauche pure, du Croisier avait ostensiblement adopté les opinions que formulèrent un jour les 221. Il pouvait ainsi réunir chez lui les magistrats, l'administration et la finance du département[40]. »

Entendons : les opinions communes à la gauche et au centre doctrinaire. C'est pourquoi les libéraux (« la gauche pure »), incapables de faire élire l'un des leurs, favorisent la candidature de du Croisier, sachant qu'il « siégerait au centre gauche, le plus près possible de la gauche pure ».

Balzac est l'un des inventeurs, avec Stendhal, du roman politique départemental. Et l'on voit qu'au moment où il écrit, les expressions de gauche et de droite sont d'usage relativement courant et resteront jusqu'à la IIIe République en concurrence avec celles qui désignent les partis par leur contenu idéologique.

Il n'y a pas, en réalité, sous la Restauration, de parti, au sens moderne du terme. Encore moins de discipline de vote au Parlement, d'autant plus qu'il n'existe pas de vote de confiance, seulement des « adresses » au roi, comme celle demeurée célèbre des 221, en 1830. Il existe seulement des clubs parlementaires, que l'on nomme « réunions », comme la réunion Piet qui regroupe les royalistes, tandis que le salon de la duchesse de Broglie accueille les doctrinaires[41], celui de Ternaux le centre gauche et celui du banquier Laffitte les indépendants ou libéraux, qui représentent la gauche à l'Assemblée. Rien de moins populaire que la gauche parlementaire sur la Restauration. On y trouve des banquiers comme Laffitte, Casimir Perier, Delessert ; de grands industriels comme le manufacturier alsacien Koechlin, des maréchaux comme Sebastiani, des généraux comme Gérard, Lamarque et surtout Foy, grand orateur ; des aristocrates comme l'atypique Voyer d'Argenson, beau-père du duc de Broglie et protecteur de Buonarroti[42], des avocats comme Manuel, à l'éloquence incisive, des intellectuels comme Benjamin Constant, qui fait figure de chef de groupe tout en se situant philosophiquement à la droite de ce groupe. Non seulement la gauche des « indépendants » ou « libéraux » est faite de bourgeois, mais ce sont pour l'essentiel de grands bourgeois, proches par les revenus et le genre de vie de ceux-là même qu'ils combattent à droite et parfois au centre.

Encore convient-il de s'entendre sur les mots. Les libéraux, au sens que l'on donne aujourd'hui à ce terme, ce sont les doctrinaires, voire certains gouvernementaux comme Decazes ou de Serre, alors que dans le vocabulaire politique de l'époque, les « libéraux » désignent la gauche parlementaire. Toute l'équation politique de la Restauration tient dans cette contradiction : il existe d'une part un parti royaliste, qui va des ultras aux hommes que l'on vient de citer. Et d'autre part un parti libéral, qui va de ces mêmes hommes jusqu'à Benjamin Constant, Manuel, Laffitte ou au vieux La Fayette.

C'est pourquoi parmi les formules politiques que la Restauration a créées, il y a, destinée à une longue postérité, la question du centrisme[43]. On peut la formuler ainsi : fallait-il que les hommes du centre s'allient avec ceux de la droite pour faire l'unité des royalistes, ou avec ceux de la gauche pour faire l'unité des libéraux ? Pendant les années Richelieu-Decazes, soit de 1816 à 1820, ainsi que durant le ministère Martignac (1828-1829), c'est plutôt la première formule qui prévaut. Pendant les années Villèle (1820-1827), consécutives à l'assassinat du duc de Berry, c'est assurément la seconde. À condition d'ajouter

qu'il ne s'agit là que d'un schéma approximatif : il existera toujours une gauche hostile aux concessions – que l'avocat Manuel incarne très bien – et la droite connaîtra de son côté une « défection » – c'est le nom qu'on lui donne[44] – menée par le député Agier et incarnée de façon flamboyante par Chateaubriand. Même si pour une grande part, la rébellion du vicomte venait de son humiliation d'avoir été chassé du ministère Villèle et de sa déception de n'avoir pas été invité à entrer dans la combinaison Martignac[45].

Le centrisme a toujours pâti de l'étroitesse de sa base électorale et sociale. Ou bien il compte sur ses propres forces, qui se définissent de façon négative par le refus de la gauche et de la droite, ou bien il espère dominer une combinaison de troisième force, rapprochant la droite de la gauche et la gauche de la droite par-dessus le clivage canonique, la *« summa divisio »* (René Rémond) entre les deux camps[46]. Dans les deux cas, ses marges de manœuvre sont limitées, comme l'a bien vu Charles de Rémusat :

> « L'erreur du ministère [Decazes] était de rêver sur la possibilité de créer un centre des centres qui subsistât sans l'appui et même avec l'hostilité du côté droit, du fond du centre droit et du côté gauche. »

Cette politique raisonnable et peut-être même rationnelle peut séduire les esprits à titre individuel[47]. Au moment décisif il lui manque l'appui des lourds bataillons qui font l'Histoire. Comment un Guizot dont la lucidité sociale est extrême et qui raisonne en termes de classes n'a-t-il jamais tiré, d'abord comme théoricien des doctrinaires, ensuite comme chef du gouvernement sous Louis-Philippe, les conséquences pratiques de ses impeccables analyses ?

Une fois éloigné du pouvoir, la lucidité lui revient et c'est avec pénétration que dans le premier tome de ses *Mémoires*, il constate que dans un régime représentatif, une alternance s'institue : « Tantôt les défenseurs systématiques du pouvoir, tantôt les amis de la liberté, tantôt les conservateurs, tantôt les novateurs. »

Alors, pourquoi ce gouvernement au centre et du centre qui fut à ses yeux le fait de la Restauration ?

> « Les deux grands partis politiques qu'elle trouvait sur la scène, le parti de l'ancien régime et celui de la Révolution, étaient l'un et l'autre à cette époque, incapables de gouverner en maintenant la paix intérieure avec la liberté ; ils avaient l'un et l'autre des idées et des passions trop contraires à l'ordre établi et légal qu'ils auraient eu à défendre ; ils acceptaient, à grand-peine et d'une façon très précaire, l'un la Charte, l'autre l'ancienne royauté. Par une nécessité absolue, le pouvoir alla se placer dans les rangs du chœur politique ; la partie flottante et impartiale des Chambres, le centre fut appelé à gouverner. Sous un régime de liberté, le centre est le modérateur habituel et le juge définitif du gouvernement, il n'est pas le prétendant naturel au gouvernement, c'est lui qui donne ou qui retire la majorité ; ce n'est pas sa mission d'avoir à la conquérir[48]. »

Il est vrai que le libéralisme, c'est-à-dire la gauche, son alliée potentielle, n'a pas fait preuve de moins d'inconséquence.

Il entre dans la formule même du libéralisme politique de la Restauration une part fondamentale d'ambiguïté. Demeurés en permanence dans l'opposition, et refusant le plus souvent la main tendue par le centre ministériel, ses chefs n'en restent pas moins fidèles à la monarchie selon la Charte, et notamment au pacte censitaire. À défaut du suffrage universel et des réformes sociales qu'impose l'irruption du prolétariat dans la société française, son programme se limite à une application loyale de la Charte (liberté de la presse, responsabilité ministérielle). Ce n'est pas pour rien qu'en 1830, aux côtés de Thiers, ce sont les deux chefs les plus respectés de la gauche libérale, LaFayette et Benjamin Constant, qui portent l'orléanisme au pouvoir et font échec à la République.

La Ire République, issue du mouvement révolutionnaire, avait pour vecteur une citoyenneté à l'ancienne, militante, fondée sur une idée exigeante et même agressive de l'égalité. Elle donna presque naturellement naissance à une dictature jacobine, celle de Robespierre, puis à une dictature militaire, celle de Bonaparte. Tous ceux, comme Benjamin Constant, mais aussi comme Guizot ou comme Thiers, qui restent attachés à l'héritage révolutionnaire pensent qu'on a mis la charrue devant les bœufs. Ce n'est pas par l'égalité qu'il fallait commencer, mais par la liberté. D'où leur tolérance à l'égard d'un régime résolument conservateur, pour autant qu'il permettrait l'installation définitive de la liberté politique. Chateaubriand écrit :

> « Le principe de la République était l'égalité, celui de l'Empire la force, celui de la Restauration la liberté[49]. »

Mais toutes les forces de gauche n'ont pas la patience de l'opposition parlementaire ; c'est ainsi que se développe, en marge des institutions, un mouvement de contestation radicale qui prend la forme de sociétés secrètes et qui n'hésite pas à prôner l'illégalité, voire la violence.

Les couches populaires ne sont guère présentes dans ces tentatives sporadiques, parfois dérisoires, le plus souvent sans idée directrice ni plan d'action. En revanche, les survivants de l'armée napoléonienne, les demi-solde, et quelques officiers idéalistes y côtoient la jeunesse des écoles. On assiste, encouragée par la littérature, la chanson, l'imagerie, à la naissance d'une légende napoléonienne de gauche, où l'Empereur apparaît comme le champion du peuple et des idéaux révolutionnaires contre la coalition de l'Europe des rois et des nostalgiques de l'Ancien Régime. Bonapartisme et libéralisme collaborent pendant toute la Restauration, au grand effroi des ministériels.

C'est ainsi qu'à Grenoble en 1816, autour de l'avocat Didier, et de Joseph Rey à Lyon l'année suivante, des tentatives de coups de main se font jour. L'idéologie de la « prise d'armes » est dominante et va de pair avec celle du complot à partir de petites minorités secrètes et déterminées dans la tradition babouviste. Presque toujours, le plan est d'attaquer une caserne, une armurerie, un bâtiment public, de s'emparer des armes et d'entraîner la foule des curieux. Blanqui ne procédera pas autrement, et persévérera dans cette tactique jusqu'en 1870. À l'imitation de l'Italie se constitue en France, entre 1821 et 1823, une « Charbonnerie », société secrète divisée en « ventes », qui champignonnent sur le territoire, avec à sa tête un comité directeur présidé par La Fayette et comprenant des personnalités bien connues de la gauche, telles que Voyer d'Argenson, Dupont de l'Eure et l'avocat Manuel.

L'un des initiateurs du mouvement est Saint-Amand Bazard (1791-1832), que l'on retrouvera à la tête du saint-simonisme ; on y croise aussi de futurs socialistes comme Pierre Leroux, Buchez, et même l'historien Augustin Thierry.

L'apogée du mouvement carbonaro français, qui sombra dans le dérisoire et même le ridicule, c'est en 1823, la tentative de pronunciamento à l'espagnole, qui voulut mettre à profit l'expédition d'Espagne dirigée par le duc d'Angoulême pour rétablir sur le trône d'Espagne Ferdinand VII soutenu par la Sainte-Alliance, Chateaubriand étant ministre des Affaires étrangères. Une petite troupe d'agitateurs, parmi lesquels Armand Carrel, revêtus de l'uniforme des grenadiers de l'ancienne Garde impériale et portant la cocarde tricolore, se dispose sur la rive espagnole de la Bidassoa que les troupes françaises s'apprêtent à traverser. Loin de se rallier, celles-ci, sous les ordres du général Vallin, envoient trois décharges d'artillerie, faisant une vingtaine de morts, tandis que les insurrectionnels se débandent. Fin de la Charbonnerie.

La Charbonnerie était-elle républicaine ? L'un de ses membres les plus actifs, le médecin Ulysse Trélat, l'a affirmé. Mais il s'agissait, à ses dires, d'un état d'esprit général, fondé sur la liberté et le gouvernement du peuple, plutôt que d'un véritable programme politique[50]. Deux figures incarnent sous la Restauration deux formes en vérité peu virulentes du républicanisme. La première est Destutt de Tracy, l'un des membres les plus en vue du groupe des « idéologues », dont le commentaire sur *De l'esprit des lois* de Montesquieu fait figure de Bible pour les petits groupes, étudiants en particulier, qui se réclament de la République. Il préconise un suffrage universel tempéré par un système à plusieurs degrés[51]. Quant à l'autre, c'est l'insubmersible marquis de La Fayette, qui se réclame d'une République à l'américaine, et qui sert à la fois de référence et de porte-drapeau. S'il n'a sans doute jamais dit que « l'orléanisme serait la meilleure République », il n'en a pas moins cautionné en 1830 l'escamotage de

cette République par le groupe du national : c'est un républicain platonique, selon l'expression de l'historien Georges Weill.

Mais qu'appelle-t-on alors la République ? Moins des institutions qu'un état d'esprit, teinté de démocratie, c'est-à-dire de gouvernement du peuple par lui-même. Écoutons Thiers vanter l'esprit républicain, quelques mois avant de contribuer à faire repousser la République lors des journées de juillet… et un peu plus de quarante ans avant de donner à la République le coup de pouce qui l'installera définitivement en France. Il écrit dans *Le National* du 19 février 1830 :

> « La France veut se gouverner elle-même parce qu'elle le peut. Appellera-t-on cela un esprit républicain ? Tant pis pour ceux qui aiment à se faire peur avec des mots. Cet esprit, républicain si l'on veut, existe, se manifeste partout et en devient impossible à comprimer[52]. »

Et d'avertir la monarchie que si elle ne se convainc pas de cette réalité, elle risque d'être balayée. On reconnaît ici un trait caractéristique de ce qui deviendra, au-delà même de la monarchie de Juillet, l'orléanisme : une relative indifférence à la forme institutionnelle, au profit des mouvements profonds à l'intérieur de la société civile.

L'arrivée de Charles X en 1824 et la tentative de retour à l'Ancien Régime qu'il déclenche démodent paradoxalement le conspirationnisme en redonnant ses chances à une action proprement politique menée au grand jour.

Un des meilleurs indices du changement de climat, c'est l'évolution de la presse.

On a déjà dit l'importance de la presse sous la Restauration : autant que la tribune parlementaire et en relation avec elle, elle fait de la période, en dépit des difficultés qu'elle rencontre, mais aussi à cause de ces difficultés, un régime d'opinion, où les intellectuels et les écrivains de l'époque jouent le premier rôle : *Le Drapeau blanc* de Martainville, ce corsaire touche-à-tout, qui bien avant Veuillot « tire par la fenêtre du presbytère » ; *Le Conservateur*, pour lequel Chateaubriand enrôle les plus brillantes plumes de son temps ; le *Mercure*, puis *La Minerve*, à travers lesquels Benjamin Constant assoit son autorité sur la gauche libérale. *Le Constitutionnel* où Thiers fait ses premières armes, le *Journal des débats* où Saint-Marc Girardin se déchaîne contre Polignac, appartiennent à l'histoire intellectuelle française. À plus forte raison *Le Globe*, ce journal unique dans son genre, qui ne donne pas les nouvelles, mais réfléchit philosophiquement sur la politique, est fondé en 1824 par un jeune ouvrier typographe appelé à la célébrité, Pierre Leroux. Il regroupe bientôt des universitaires, des normaliens, comme Jouffroy, Damiron, Sainte-Beuve, des savants comme Ampère, mais aussi des politiques comme Rémusat, Duchâtel,

Duvergier de Hauranne, le futur historien de la Restauration. Victor Cousin y fait figure de mentor intellectuel. L'originalité du *Globe* est de s'élever au-dessus des querelles partisanes de l'époque et de poser en termes nouveaux les questions religieuses et sociales. *Le Globe* n'est pas anticlérical ; il n'est même pas l'héritier des Lumières. Il est spiritualiste. Il prône la tolérance (y compris pour les jésuites !), s'inspire de l'économie politique anglaise d'Adam Smith et de Ricardo, et manifeste la curiosité la plus large. Il ne nourrit pas d'hostilité systématique à l'égard de la monarchie. En 1834, il devient sous la direction de Michel Chevalier l'organe du saint-simonisme[53] : c'est dire que les problèmes économiques et sociaux, le devenir de la civilisation l'intéressent plus que la guérilla parlementaire. Il annonce le tournant que prendra la vie intellectuelle française après 1830.

L'autre journal-symptôme, c'est celui qu'Armand Carrel fonde au début de 1830 avec Thiers et son ami Mignet, *Le National*. Le nom de ce journal est si étroitement lié à l'histoire de la révolution de 1830 qu'il permet d'en définir l'esprit et la nouveauté : avec lui, c'est l'orléanisme qui devient un parti et qui prépare son avenir. Leur carrière politique ultérieure ne doit pas faire oublier qu'Adolphe Thiers, mais aussi Casimir Perier et même François Guizot, les trois principaux personnages de la monarchie louis-philippienne, furent des opposants passionnés à la Restauration, sous le règne aberrant, il est vrai, de Charles X. Ce qui se prépare, ce qui fermente dans cette école normale de la politique qu'est alors le journalisme, ce n'est pas seulement un changement de monarque et de dynastie, c'est aussi le changement de personnel politique et un renouvellement profond du paysage intellectuel et social.

Dans l'histoire de la gauche, la période de la Restauration occupe une place paradoxale. Après la phase révolutionnaire, c'est la revanche des forces conservatrices qui, avec quelques nuances et quelques intermittences, occupent le pouvoir ; mais c'est aussi l'avènement au cœur même des institutions, de l'opposition droite-gauche, qui va dominer la suite. Une opposition qui demeure tout entière dans le cadre de la monarchie selon la Charte. Entre la gauche parlementaire et le peuple, la liaison n'est pas établie.

Et pourtant… Joseph de Maistre, l'un des esprits les plus aigus de son temps, écrit en 1818 que la Restauration constituait une « Révolution […] bien plus terrible que du temps de Robespierre[54] ». Faisons la part de l'exagération qui est chez ce provocateur impénitent une seconde nature ; mais comprenons ce qu'il a voulu dire : que la Restauration n'a pas reconstruit l'Ancien Régime et qu'elle a entériné le passage d'une société fondée sur les corps sociaux à une société fondée sur l'individu et sur l'individualisme. En ce sens, après l'épisode révolutionnaire, la Restauration est le premier acte de la modernité. La pensée

libérale, celle de Guizot mais aussi de Thiers, peut bien être socialement conservatrice ; elle récuse la violence mais elle accepte les présupposés philosophiques de 1789. Pendant ces quinze années, la gauche n'a pas progressé ; elle n'a guère agi par elle-même ; mais elle est la grande bénéficiaire d'un nouvel équilibre, où la part de l'Ancien Régime ne cessera de se réduire, et où celle de la Révolution ne cessera de s'accroître. La preuve, c'est que lorsque Charles X voudra revenir au principe d'autorité, les libéraux conservateurs n'hésiteront pas à leur tour à déclencher une nouvelle révolution.

2. Le social : un nouveau paradigme sous la monarchie de Juillet

D'emblée, la tâche du roi Louis-Philippe ne fut pas facile. Sa légitimité était assise sur une triple fondation, qui n'était pas toujours cohérente. Comme roi et comme Bourbon, son régime était fils de la Restauration. Sans le rétablissement de la monarchie en 1814-1815, il n'y aurait jamais eu de Louis-Philippe. Comme Orléans, membre de la branche cadette des Bourbons, il avait été mis sur le trône par l'action du parti orléaniste, sorte de tiers parti – on est tenté de dire Thiers-parti… – qui s'était constitué à la fin du règne de Charles X entre la droite légitimiste et une gauche encore embryonnaire. Comme « roi des barricades », son accession au trône entérinait le principe révolutionnaire de la souveraineté du peuple, substitué à la souveraineté royale. « Roi des Français », mais non roi de France, il combinait en lui le principe monarchique et le principe démocratique. Légèrement abaissé, le cens subsistait ; mais les plus lucides s'aperçurent très vite qu'au terme de l'évolution entamée il y avait le suffrage universel et la République. Il fallait donc à la fois accepter la réalité et tricher avec elle. Tous ceux, et ils sont nombreux parmi les historiens, qui incriminent non sans raison l'immobilisme du couple Louis-Philippe - Guizot dans la chute de la monarchie, ne songent pas toujours qu'une plus grande souplesse, notamment l'acceptation de la réforme du cens électoral, eût peut-être permis de gagner du temps, ou au contraire accéléré l'évolution...

Pour la gauche, la révolution de Juillet fut un changement considérable. Nous l'avons vue sous la Restauration gênée aux entournures, amenée souvent à composer avec les « ministériels » à cause d'une commune conception du libéralisme, mais aussi à pratiquer des alliances contre nature avec les ultras et les bonapartistes, afin d'exister. La tourmente révolutionnaire était encore trop

proche pour que l'on puisse escamoter les dommages qu'elle avait infligés à la liberté. Pour les plus politiques, la Charte était un moindre mal.

La révolution de Juillet servit d'amnistie aux violences et aux crimes de la Révolution française. L'évolution des esprits, qui avait commencé avec les œuvres pionnières d'historiens comme Thiers et Mignet, gagna une grande partie de la population elle-même. La Révolution, y compris 1793, et l'Empire, y compris l'Empire autoritaire, devinrent des références populaires.

Trois forces nouvelles apparurent, que l'histoire ultérieure a tendance à confondre, mais qui sont alors d'origine différente : les républicains, les socialistes, la classe ouvrière. Elles constituent un en dehors de la vie politique parlementaire telle qu'on l'a connue sous la Restauration, mais elles tendent à devenir l'essentiel ; c'est donc par elles qu'il faut commencer.

Les journées de Juillet furent une explosion de violence populaire dans le climat relativement calme de la Restauration. Certes, dans les années 1821-1822, la Charbonnerie avait fomenté à Saumur, à Colmar, à Toulon, à Thouars de petits pronunciamentos voués à l'échec. L'exécution des « quatre sergents de La Rochelle » (21 septembre 1822) liés à la Charbonnerie et refusant de livrer leurs secrets, est passée dans l'imagerie populaire. « Ils mourront bien », avait dit avec cynisme l'avocat Manuel. Mais ce sont là des actes isolés, qui n'ont jamais été capables d'entraîner les foules.

Au contraire, la révolution de Juillet n'est qu'un épisode, à coup sûr le plus important et le plus spectaculaire, d'une longue période d'agitation qui s'étend jusqu'en 1835, et qui témoigne de la fureur des républicains, frustrés de la victoire qu'ils espéraient. Durant les années 1830-1831, Paris connaît une série presque continue de manifestations, de défilés, de grèves, qui montrent que le climat insurrectionnel n'est pas retombé d'un coup, loin de là.

La fureur de la foule est d'abord dirigée contre les ministres de Charles X responsables des Ordonnances (Polignac, Peyronnet, Chantelauze, Guernon-Ranville) qui sont emprisonnés et qui attendent d'être jugés. Louis-Philippe, qui veut leur sauver la vie, propose sans succès par l'intermédiaire du député Tracy l'abolition de la peine de mort. Sans le sang-froid du général Daumesnil, dit « Jambe de bois », gouverneur du château de Vincennes, puis du ministre de l'Intérieur, le comte de Montalivet, qui les conduit à leur lieu de détention dans sa propre voiture, il est probable qu'ils eussent été lynchés (21 décembre 1830). Quelques semaines plus tard (14 février 1831) pour protester contre la messe célébrée à la mémoire du duc de Berry en l'église Saint-Germain-l'Auxerrois, une foule furieuse saccage l'église et le lendemain l'archevêché. La Garde nationale n'a pas bougé[55].

Et surtout en novembre-décembre de cette même année 1831, c'est la révolte des canuts lyonnais, victimes de la baisse des salaires. On y reviendra. Le « tarif » obtenu avec l'agrément du préfet Bouvier-Dumolart est une sorte de salaire minimum avant la lettre. Sa dénonciation est le signal de la révolte. La Croix-Rousse se couvre de barricades. Le général Roguet fait évacuer la ville, qui est reconquise militairement par le duc d'Orléans et le ministre de la Guerre, le maréchal Soult, à la tête d'une armée de 20 000 hommes. Bilan : environ 1 000 morts. Avant les journées de juin 1848 et la Commune de Paris de 1871, la révolte des canuts est le premier acte public de la rupture entre le monde des travailleurs et la bourgeoisie industrielle, fût-elle de gauche.

Quelques mois plus tard, à l'occasion des funérailles du populaire général Lamarque (5-6 juin 1832), encouragés par un « compte rendu » de mandat rédigé par la gauche parlementaire (La Fayette, Laffitte, Odilon Barrot), les républicains tentent leur chance, aidés par une fraction de la Garde nationale. Ils détiennent un moment une partie de Paris ; mais les principaux leaders se dérobent, et les derniers insurgés retranchés autour du cloître Saint-Merri sont écrasés. Victor Hugo en a tiré un épisode célèbre des *Misérables*.

L'année 1834 est encore plus redoutable. La répression de la révolte des canuts lyonnais n'a rien réglé. Les salaires sont « trop élevés » estiment les fabricants, suivis par le ministre de l'Intérieur, d'Argout. Une grève chez les ouvriers de la peluche dégénère en épreuve de force politique. Une loi interdisant aux associations de se diviser en sections de moins de 20 personnes pour contourner la réglementation en vigueur frappe les associations mutuellistes, influencées par les idées républicaines, mais désireuses de conserver leur spécificité et leur indépendance[56]. De nouveau, la révolte éclate ; il fallut trois jours à l'armée pour reprendre la ville, au prix de combats sanglants (9-12 avril). Thiers, devenu ministre de l'Intérieur, inaugure ici la tactique qui lui réussira en 1871 contre les communards : évacuer la ville et la reconquérir de l'extérieur.

Les républicains tentent d'élargir le mouvement, notamment à Grenoble et à Saint-Étienne ; mais c'est à Paris que la Société des droits de l'homme, qui existe depuis 1830, prépare, à l'instar de Lyon, le mouvement le plus ample. Thiers, qui dirige lui-même les opérations, devance l'insurrection (13 avril). Bugeaud, à la tête de 40 000 hommes, se lance dans un combat de rues sans merci. Puissance de l'art social et du génie de Daumier ! Le massacre du 12 de la rue Transnonain, d'où sont partis les coups de feu, est resté célèbre grâce à sa lithographie, quand l'insurrection elle-même a été à demi oubliée.

Le rôle joué par Thiers dans la répression en dit long sur le décalage de plus en plus marqué qui s'opère, dans les débuts de la monarchie de Juillet, entre le

clivage droite-gauche tel qu'il existe au Parlement et le même clivage dans la société. À l'intérieur du système censitaire, Thiers, qui a joué un rôle décisif lors des journées de juillet 1830, fait figure d'homme du « mouvement », c'est-à-dire de gauche ; bientôt, on prendra l'habitude de l'opposer à Guizot, devenu la figure symbolique de la « résistance », c'est-à-dire d'une vision autoritaire de la monarchie de Juillet. Mais dans le champ social, Thiers commence sa carrière comme figure de proue de la répression, rôle qui demeurera le sien jusqu'en 1871. C'est lui d'ailleurs qui, au lendemain de l'attentat du 28 juillet 1835, connu sous le nom de « machine infernale » de Fieschi (18 morts, dont le maréchal Mortier qui accompagnait Louis-Philippe) fait voter les trois lois de septembre qui renforcent le pouvoir du président dans les procès d'assises, et met le roi, la monarchie, le système constitutionnel à l'abri des attaques de la presse. Il est remarquable que les doctrinaires, qui furent les paladins de la liberté de la presse entre 1815 et 1830, et des libéraux comme Thiers, qui fit du *National* une machine de guerre contre le trône de Charles X, aient fait adopter contre la presse des lois plus répressives que la Restauration.

Qu'est-ce à dire ? Que la monarchie de Juillet coïncide avec un durcissement des rapports politiques et sociaux par rapport à la période précédente. En termes marxistes, on dira que la lutte des classes est en train de s'aiguiser. En voici trois symptômes.

a. L'apparition au grand jour des républicains

Ce n'est pas pour mettre sur le trône le duc d'Orléans que les Parisiens avaient élevé des barricades. Certes, sous l'inspiration de Talleyrand s'était constitué, on l'a vu, un parti orléaniste dont *Le National* devint l'organe et le bras. Avec pour programme : 1688, référence au renversement de Jacques II en Angleterre et son remplacement par Guillaume d'Orange, devenu Guillaume III.

Pour le parti orléaniste, il n'était pas question d'aller au-delà, mais seulement de réagir au coup d'État gouvernemental de Charles X, mis en œuvre par Peyronnet. Entre les deux cas, le différend se limitait à deux interprétations opposées de la Charte. Charles X estimait que la liberté de presse était incompatible avec un régime qui faisait des ministres les agents de la volonté royale, rien de plus. Les libéraux pensaient au contraire que l'esprit de la Charte, c'était la liberté de presse, c'est-à-dire un régime d'opinion impliquant la responsabilité des ministres devant les Assemblées, rien de moins.

Mais au-delà ? Les partisans les plus décidés de la prérogative royale n'avaient pas tort de prédire que, au bout de tout cela, il y avait la république et rien

d'autre. La faiblesse de la position orléaniste, c'est qu'elle se refusait à voir la logique de la situation. L'élu des barricades, le « roi de la bourgeoisie » (Tocqueville), était nécessairement, comme le dit Hugo dans *Les Misérables*, la « transition régnante ».

Et de fait, les barricades de juillet 1830 ne furent pas spontanées, quand bien même elles étaient populaires. Elles furent le fait des républicains dont les chefs, Godefroy Cavaignac, Raspail, Trélat, trouvèrent dans la jeunesse des écoles, notamment à Polytechnique, les cadres pour entraîner les ouvriers et une partie de la Garde nationale qui avait été dissoute en 1827 mais non désarmée !

On sait comment ces républicains, préparés au coup de force, mais non au coup d'État, se firent voler leur victoire par le parti orléaniste, qui reçut l'aide décisive de La Fayette et de Benjamin Constant. Les embrassades de l'Hôtel de Ville dans les plis du drapeau tricolore eurent pour conséquence une transition de dix-huit ans entre la monarchie selon la Charte et la république selon le suffrage universel.

Entre les républicains, les socialistes et les animateurs du mouvement ouvrier, les rapports étaient étroits. Très représentatif de la période, François Raspail peut être tenu à la fois pour républicain, pour socialiste et pour « ami du peuple ». Il est pourtant de ceux que l'on peut de préférence qualifier de républicain, parce qu'il accorde la priorité aux questions politiques. Nous allons voir que ce ne fut pas toujours le cas des socialistes, assez souvent indifférents aux questions institutionnelles. Est républicain à l'époque celui qui donne la priorité au remplacement de la monarchie orléaniste par la république, et, fût-il féru de justice sociale, pense que le changement des institutions est un préalable. Tel est le cas de la Société des droits de l'homme et du citoyen[57]. Selon les moments et les sujets, ces associations fonctionnent alternativement comme des sociétés secrètes – c'est le cas sous la Restauration –, soit comme de véritables clubs politiques à ciel ouvert. C'est là le bouillon de culture des idées républicaines. Thiers ne s'y trompe pas, qui à la suite du mouvement insurrectionnel de Lyon d'avril empêche *La Tribune des départements* de paraître et fait arrêter préventivement un certain nombre d'agitateurs républicains, dont beaucoup sont membres de la Société des droits de l'homme. C'est donc un mouvement républicain décapité, sans directives et sans direction, qui se lance dans la « prise d'armes » terminée rue Transnonain. On conserva parmi les prisonniers 164 accusés qui désignèrent leurs défenseurs : c'était en réalité le gotha du parti républicain, élargi aux socialistes et à quelques « humanitaires ». On y trouvait, au milieu de dizaines d'autres noms, Ledru-Rollin et Garnier-Pagès, Armand Carrel, Philippe Buonarroti, Carnot, Blanqui, Barbès, Lamennais, Pierre Leroux, Raspail, Charles Teste, Voyer d'Argenson et même Auguste Comte ! Les

« intellectuels » y voisinaient avec les ténors du barreau. Ce n'était plus une défense judiciaire, c'était un comité central. Trélat, le célèbre médecin humanitaire – on compte beaucoup de médecins parmi les militants républicains d'alors[58] –, refusa de se défendre : « Vous êtes mes ennemis politiques, vous n'êtes pas mes juges. » Tandis que Lagrange, un des accusés lyonnais, précisait : « Vous êtes les représentants de l'aristocratie victorieuse jugeant la démocratie vaincue. »

Après 1835, et si l'on excepte la « prise d'armes » de Blanqui en 1839, une certaine accalmie intervint ; les débats se déplacèrent à la Chambre où Garnier-Pagès était l'un des seuls à défendre les idées républicaines. Assez paradoxalement, au fur et à mesure que l'on se rapproche de la révolution de février 1848, l'agitation violente, les « prises d'armes » s'espacent pour pratiquement disparaître. Les républicains ont tiré les leçons de l'échec de l'action minoritaire et clandestine ; ils tendent à s'intégrer au mouvement pour la réforme, qui va jusqu'à Odilon Barrot, c'est-à-dire à la gauche dynastique.

b. Un grand tournant intellectuel : le socialisme « utopique »[59]

C'est aussi que la monarchie de Juillet est le théâtre d'un grand tournant dans l'histoire des valeurs de gauche ; une véritable révolution.

Pendant le premier quart du XIXe siècle, la gauche dans la suite de la Révolution française développe surtout son héritage individualiste, celui qui est contenu dans la Déclaration des droits de 1789 et qui a pour objet l'homme abstrait, indépendamment de ses origines et de sa condition sociale. Par rapport à l'Ancien Régime, qui insère l'homme dans un réseau social serré autour de sa famille, de son lieu de vie, de sa profession, de ses fonctions dans la société, la Révolution a fait table rase. Elle n'a conservé et n'a voulu considérer que l'individu nu, abstraction faite de tout le tissu social. C'est cet individu qu'il faut libérer. Quels que soient ses avatars politiques et ses embardées du côté de l'enrégimentement et de la dictature, le résultat net de la Révolution, envisagé par le siècle commençant, est individualiste et libéral.

Il serait absurde de prétendre assigner une date précise à la naissance d'un mouvement qui correspond à l'évolution des esprits. Pourtant, la révolution de 1830 coïncide avec un changement profond. Disons qu'entre 1827, date à laquelle le mouvement ouvrier se manifeste par des grèves assez nombreuses, et 1834, qui voit le mouvement insurrectionnel de Lyon et de Paris prendre une teinte nettement sociale, la gauche se convertit à des valeurs collectives. Ne

parlons pas de collectivisme, car le mot charrie alors avec lui trop d'équivoques. Comme toujours lorsque surgit une nouvelle « épistémè » (pour reprendre la notion de Michel Foucault), le vocabulaire est hésitant. C'est Saint-Simon, semble-t-il, qui a parlé le premier d'individualisme[60]. L'incertitude entre « socialistes » et « traditionalistes » est significative, car ils ont le même ennemi : l'individu, justement. Beaucoup d'auteurs, parmi lesquels Pierre Leroux, se disputent l'honneur d'avoir créé le mot socialisme vers 1831. Le mot communisme fait son apparition pour désigner les plus radicales et les plus communautaristes des nouvelles doctrines.

Le changement de paradigme au tournant des années 1830 se manifeste très bien si l'on considère le mot égalité. L'égalité, pour les hommes de 1789, est un concept spécifiquement individualiste qui se mesure à la distribution égale des droits, des chances, voire des richesses entre les citoyens sans exception. Dans une société qui demeure majoritairement rurale, l'égalité, c'est le partage égal des terres, la terrible loi agraire qu'on soupçonne les Enragés de préparer. Les idées socialistes, conjuguées avec l'essor de l'industrie, font basculer le concept d'égalité, qui n'est plus automatiquement synonyme de partage, mais de mise en commun. C'est presque l'inverse. La première conception débouche sur une société de petits propriétaires égaux et indépendants – indépendants parce qu'égaux –, la seconde sur une société de services publics se substituant à la propriété individuelle. La cité idéale vient de changer de nature.

Entre 1815 et 1830, le mot qui résume le mieux l'esprit de la période est assurément celui d'opinion. Entre 1830 et 1848, ils sont deux à se partager la vedette : celui d'organisation, celui d'association.

L'homme qui incarne le plus exactement l'esprit de 1830 est décédé depuis cinq ans lorsqu'éclate la révolution de Juillet : c'est le comte de Saint-Simon (1760-1825), aristocrate décavé, aventurier impénitent, spéculateur raté, esprit pénétrant, prophète clairvoyant, auquel il est permis d'attribuer une forte part de génie, en dépit du caractère inachevé de beaucoup de ses entreprises. Ses disciples font partie des cadres intellectuels, économiques et sociaux de la monarchie de Juillet, prolongeant, complétant, trahissant et enrichissant l'œuvre d'un homme qui eut parmi ses secrétaires Augustin Thierry et Auguste Comte, l'un rénovateur de l'histoire, le second créateur d'une sociologie qui plus que toute autre incarne le primat du collectif sur l'individuel. Ce n'est pas pour rien que Saint-Simon a subi l'influence des traditionalistes Maistre et Bonald, qui prônent le retour à l'ordre social ancien. Par le truchement d'Auguste Comte, la vision saint-simonienne de la société tend la main, par-dessus le chaos révolutionnaire, à l'Ancien Régime et ses valeurs collectives, un Ancien Régime

débarrassé du parasitisme monarchique et vivifié par la technique et par l'industrie.

Un tel homme est-il socialiste ? Est-il seulement de gauche ? À l'aune des idées contemporaines, on en pourrait douter. On le classerait plutôt parmi les « technocrates ». On le fait d'ailleurs couramment. Après tout, peu importe. Ce que l'on peut affirmer, c'est qu'il n'est pas de droite, car il dénonce l'ordre social fondé sur la politique et sur l'autorité. Il n'est pas non plus libéral, puisqu'il récuse le primat absolu de l'individu. Il est « collectiviste », au sens où le mot peut s'appliquer à la fois au traditionalisme et au socialisme. Mais il penche nettement du côté de ce dernier, car son œuvre est gonflée, comme le vent gonfle la voile, par le grand souffle du progrès et de l'optimisme propre au XIXe siècle commençant. « Ordre et progrès », la devise de son ancien secrétaire Auguste Comte, pourrait déjà être la sienne. Sa marque propre, celle par laquelle il échappe aux classifications habituelles gauche-droite, c'est le rejet de l'ordre politique : tout ce qui relève d'une autorité qui n'est pas justifiée par l'expertise, mais par la naissance ou le suffrage. Dans sa fameuse « parabole », il imagine que la famille royale, les politiques, les avocats, en un mot toutes les autorités sociales disparaissent d'un coup : rien ne serait changé à la prospérité de la France. Si, au contraire, on pense à ce que deviendrait celle-ci si elle perdait l'élite de ses chercheurs, de ses savants, de ses ingénieurs, on est conduit à la catastrophe. La parabole, proche de l'imagerie du XVIIIe siècle, qui oppose les abeilles aux frelons, lui valut des poursuites et définit une méthode : mieux que cela, une philosophie. Louis Blanc, Raspail, Blanqui et bientôt Marx ne récusent ni la technique, ni le progrès : mais ils pensent que c'est la politique qui définit la hiérarchie des valeurs et détermine l'agencement de la société. En ce sens, ils participent à l'ordre ancien, qu'ils ne veulent pas détruire, mais seulement renouveler à sa tête. L'autorité de l'homme sur l'homme fait, à leurs yeux, partie de l'ordre des choses. Saint-Simon au contraire est à l'origine d'une lignée de penseurs et d'hommes d'action pour qui la destruction, non seulement de la hiérarchie sociale actuelle, mais de l'idée même d'une hiérarchie sociale est à l'ordre du jour : c'est l'incontournable condition d'un nouvel ordre des choses. Fourier pense de même, mais surtout Proudhon, et aussi l'anarchisme, le syndicalisme révolutionnaire. Saint-Simon a donc une double descendance, l'une technocratique, l'autre libertaire. Substituer l'administration des choses au gouvernement des hommes est à la lumière de l'expérience postérieure une idée plus révolutionnaire que celle qui consiste à renverser le gouvernement, et même le régime.

D'où la neutralité politique et axiologique des saint-simoniens, capables de collaborer avec le régime censitaire et le second Empire aussi bien qu'avec la

République. Soit. Mais peut-on administrer sans gouverner ? Peut-on « organiser » sans commander ? Là est la question. Là est leur question. Une société « acratique[61] », c'est-à-dire sans gouvernement, une société où l'exercice rationnel de la gestion serait capable de se passer des fondements irrationnels de l'autorité, droit divin, autorité charismatique ou suffrage universel, suppose en amont le primat de la rationalité dans le comportement des citoyens. Un tel pari suppose à son tour beaucoup d'idéalisme et une confiance inébranlable dans la perfectibilité sociale et morale de l'espèce humaine. Si l'on veut à tout prix justifier le classement par Marx de Saint-Simon parmi les utopistes, c'est à ce point de la démarche qu'il faut aller chercher. Il est vrai que Marx lui-même a fait le même pari, une fois abolie la distinction des classes : ce n'est pas la partie la plus aboutie, ni la plus convaincante de son œuvre.

Entre ceux qui veulent gouverner selon les passions et ceux qui veulent gouverner selon la raison, existe une troisième catégorie, ceux qui veulent faire un usage rationnel des passions. C'est le cas de ce personnage bizarre, aux mœurs rangées et à l'imagination délirante, qu'est Charles Fourier. Laissons de côté les diverses étapes du parcours de l'humanité fouriériste, du « garantisme » initial, en passant par le « socialisme » jusqu'à l'« Harmonie universelle », pour ne considérer que le fondement anthropologique du fouriérisme, à savoir la combinaison des passions. À partir de douze passions fondamentales et de leurs diverses combinaisons, on parvient à 810 caractères différents qui, dédoublés en mâles et femelles, aboutissent à des groupements humains idéaux, ou phalanstères, de 1 620 personnes. Alors que la plupart des moralistes, quelque peu confortés, il est vrai, par l'expérience commune, professent que le choc des passions produit des catastrophes, et que l'art du gouvernement à l'âge classique consiste à les contenir[62], Fourier, lui, est persuadé que de l'entrecroisement des passions surgit l'harmonie universelle. Imaginer que les mâles les plus beaux et les plus vigoureux se feront un plaisir de prodiguer leurs services aux femmes délaissées et autres « blessées de l'amour » procède assurément d'un optimisme forcené. Mais professer que les enfants, sous prétexte que l'on connaît leur prédilection pour les jeux les plus salissants, pourront, organisés en « petites hordes », devenir des « vidangeurs passionnés » exécutant par pur jeu les tâches les plus rebutantes du ménage, et même s'ouvrir une voie d'avenir dans la « carrière de la cochonnerie » (*sic*), relève de la fantaisie d'un célibataire endurci, non de l'expérience d'un père de famille. On n'en finirait pas de s'amuser en lisant Fourier : c'est le palais de dame Tartine de la psychologie humaine. Mais de cette réhabilitation des passions qui conduit tout droit à Freud et au surréalisme, et aussi de cette exigence d'égalité rigoureuse entre les sexes qui nous amène aisément au féminisme moderne, ne retenons que le moteur

essentiel : Fourier est à l'association ce que Saint-Simon est à l'organisation ; le second débouche logiquement sur un socialisme de la production ; le premier, sur un socialisme de la distribution. Il n'est pas certain que Fourier soit plus que Saint-Simon – ni d'ailleurs après eux que Cabet ou Proudhon – ce que nous nommons aujourd'hui un « socialiste », mais les deux grandes idées que nous avons rencontrées, l'organisation et l'association – deux idées connexes, complémentaires et même inséparables –, débouchent sur des formes plus prosaïques, mais sans doute aussi plus pratiques de socialisme, telles que les représentent parfaitement, dans les années 1840, le personnage et l'œuvre de Louis Blanc.

Son nom est injustement associé aux ateliers nationaux tels qu'ils furent conçus par la IIe République, c'est-à-dire des « emplois aidés », alors que dans son œuvre les « ateliers sociaux » désignent plutôt ce que nous nommerions des entreprises nationalisées. Son œuvre théorique est mince ; il est avant tout un homme politique et un journaliste. C'est, on l'a déjà vu, un politique[63] et un républicain, héritier de la Révolution française à laquelle il a consacré une grande histoire, dont les deux premiers volumes paraissent en 1847. C'est un robespierriste non violent, profondément attaché à l'œuvre d'unification nationale et de centralisation accomplie par la monarchie d'Ancien Régime. Hostile à la concurrence et au mercantilisme, il s'insurge même contre la notion de droit d'auteur, une œuvre une fois parue appartenant à ses yeux au patrimoine de l'humanité. Partisan du suffrage universel, mais un suffrage bien tempéré, à la manière jacobine, aussi longtemps que la masse ne sera pas éduquée : une polémique l'oppose en 1848 aux partisans de la démocratie directe comme Ledru-Rollin, Considérant ou Rittinghausen.

On fait souvent de Louis Blanc le parangon d'un socialisme français jacobin, aux antipodes de l'esprit libertaire qu'incarnent, chacun à sa façon, Saint-Simon, Fourier et Proudhon. C'est inexact. Des trois principes à l'œuvre dans l'Histoire, l'autorité, l'individualisme, la fraternité, le premier est sorti vaincu de la Révolution française. Mais celle-ci a eu le tort de conjuguer la liberté avec l'individualisme. Il faut donc instaurer la révolution de la fraternité. Le socialisme de Louis Blanc, développé dans un gros article publié en 1839 dans *La Revue du travail* et intitulé « Organisation du travail » (réédité en livre dans les années suivantes), passe en effet par la création d'ateliers sociaux, fonctionnant pendant un an avec des capitaux d'État et sous une direction nommée par l'État. Au terme de cette période probatoire, les dirigeants seront élus. Débutant sous les auspices du socialisme étatique, l'entreprise de Louis Blanc débouche sur l'autogestion. Elle est au cœur de l'esprit pré-quarante-huitard avec ces trois mots clés : organisation, association, fraternité.

Car à la différence des prémices de 1830, qui furent profondément anticléricales, l'esprit pré-quarante-huitard baigne dans une mystique fraternitaire d'inspiration chrétienne, mêlée à l'esprit républicain. C'est le cas chez Pierre Leroux, Lamennais et Buchez. Cette mystique ne survivra pas à la IIe République ; elle n'est conforme ni à l'esprit du second Empire, ni à celui de la IIIe République, prompt à y déceler des relents cléricaux. Il est frappant qu'en dehors des « vieilles barbes », tel Louis Blanc, la IIIe se réclame très peu de la IIe, et beaucoup plus de la Ire, quitte à l'exonérer de ses épisodes les plus sectaires et les plus sanglants. Seule la Commune de 1871 retrouvera quelques accents du Printemps de la liberté.

Et pourtant, cette inspiration chrétienne, ou plutôt christique, demeure présente, fût-ce à l'état de remords, dans l'idée même de la République. Il n'est, pour s'en convaincre, que de se référer aux deux hommes qui incarneront, pour leur temps et pour ceux qui vont suivre, l'idée même de République. Il s'agit de Victor Hugo et de Jean Jaurès. Pour l'un comme pour l'autre, la République est non seulement spiritualiste, mais elle entretient avec l'idée d'un Dieu d'amour et de justice, sans dénomination particulière, un lien consubstantiel.

Dans la période pré-quarante-huitarde, c'est-à-dire du point de vue qui nous occupe ici, la monarchie de Juillet, trois hommes, on l'a dit, ont incarné plus que tous les autres cet idéal, ce sont Lamennais, Leroux et Buchez.

Et Lamennais plus que tout autre. Traditionaliste devenu républicain et socialiste, critique virulent de Rousseau devenu chantre de l'idée du peuple à l'égal d'un Michelet, prêtre ardent persécuté par son Église, écrivain de fougue et de feu, Félicité de Lamennais apporte au concept de gauche, tel qu'il est en train de se remodeler sous Louis-Philippe, une dimension prophétique qui ne retrouvera que bien plus tard un écho affaibli dans la démocratie chrétienne de Marc Sangnier et de Francisque Gay. C'est une fois de plus Chateaubriand qui, avec son regard aiguisé, a le mieux perçu la force de Lamennais, qu'il aimait au-delà de leurs divergences et qu'il alla visiter dans sa prison : « Quelle puissance de vie ! l'intelligence, la religion, la liberté représentées dans un prêtre[64] ! »

Pour dénoncer l'esclavage dans lequel le capitalisme tient l'ouvrier, Lamennais a trouvé dans les *Paroles d'un croyant* et dans *Le Livre du peuple* des accents qui lui assurent, bien qu'il ne soit en aucune manière un théoricien, une place incontestable dans l'histoire du socialisme français.

Récusant tout système qui abolit la propriété et la famille, il définit sa vision de l'avenir :

> « Si l'on entend par socialisme, d'un côté le principe d'association admis comme un des fondements principaux de l'ordre qui doit s'établir, et d'un autre côté la ferme croyance […] que cet ordre constituera

une société nouvelle à laquelle rien ne sera comparable dans le passé, oui, nous sommes socialiste, et plus que qui que ce soit, on le verra bien[65]. »

Quant à Buchez, il est à bien des égards une curiosité historique. Ancien carbonaro, un temps attiré par le saint-simonisme – il découvre dans *Le Nouveau Christianisme* les racines de sa foi ultérieure –, c'est un robespierriste convaincu quand il découvre la foi chrétienne. C'est lui, nous l'avons vu, qui, avec Pierre Célestin Roux Lavergne, publie de 1834 à 1835 une *Grande histoire parlementaire de la Révolution française* (40 volumes), source documentaire incontournable pour tous les historiens de cette révolution. C'est en même temps un critique social aigu. Reprenant la distinction de Saint-Simon entre périodes critiques et périodes organiques, il se demande comment donner à la Révolution française une suite organique. Hostile à l'individualisme libéral et à ceux qui le représentent, il s'oppose à la vision « protestante » de la Révolution et trouve dans le jacobinisme de Robespierre la continuation de l'œuvre de Richelieu et de la monarchie française : « nostalgie de la communauté perdue », diagnostique François Furet, qui voit dans cet étrange personnage la preuve que, « dès les premières années de Louis-Philippe, la Révolution française divise non plus les hommes de l'Ancien Régime et ceux de 1789, non plus la droite et la gauche, mais la gauche et la gauche, 1789 et 1793[66] ».

Et de fait, pour rester à l'intérieur du monde des historiens, la Révolution de Buchez est fort différente de la vision « bourgeoise » de Thiers et de la vision « réformée » de Michelet et de Quinet. Elle n'est pas, à la question religieuse près, si éloignée de celle de Louis Blanc.

C'est pourquoi, il ne faudrait pas, à partir des exemples que l'on vient de citer, généraliser le compromis historique entre la religion catholique et la révolution qui s'esquisse pendant la monarchie de Juillet. Un Michelet, un Quinet sont des historiens profondément anticléricaux, sorte de version scientifique de l'antijésuitisme de la Restauration finissante. C'est leur tradition qui finira par l'emporter dans le camp républicain, renvoyant au Ralliement (1890), à la Grande Guerre (1914-1918) et surtout à la Résistance (1940-1944) la réconciliation de l'Église et de la République.

c. L'apparition de la question sociale

La Restauration, on l'a vu, fut une période essentiellement dominée par les questions politiques et institutionnelles. Pourtant, dans ses dernières années, elle a vu éclater de nombreuses grèves locales à Rouen (textile), à Paris (ferblantiers, plombiers, cochers, maçons, cloutiers, paveurs), à Commentry (mineurs), à

Marseille (ouvriers boulangers), *etc.* C'est au cours d'une grève violente, à Paris, rue Saint-Denis et rue Saint-Martin, que le jeune Blanqui connaît (19-20 novembre 1827) son baptême du feu : il est légèrement blessé.

Et surtout, il n'y aurait pas eu de révolution de 1830, tout au plus une crise politique aiguë, sans l'intervention des ouvriers parisiens. Ce sont eux, sous la direction des républicains, qui ont élevé des barricades et payé le plus lourd tribut. Pendant ce temps-là, les chefs orléanistes, les futurs maîtres du régime, sont dans l'expectative et même se cachent, à l'image de Thiers qui trouve refuge près de Pontoise, avant de lancer, le 30 juillet, un appel fameux (« Le duc d'Orléans […] c'est du peuple français qu'il tiendra sa couronne »).

Et même, plus précisément des ouvriers parisiens…

Il n'y a pas de relation de cause à effet entre la révolution de Juillet et les émeutes ouvrières de Lyon de 1831 et 1834. Les républicains furent présents la seconde fois, mais plus pour tirer profit de la situation que pour en prendre la tête. Les slogans ne sont pas politiques ; le fameux « vivre en travaillant ou mourir en combattant » qui apparaît sur un drapeau noir lors de la révolte des canuts traduit un état d'esprit prolétarien plutôt que républicain ou socialiste. Il y a là en œuvre une sorte de loi d'isostasie du mouvement ouvrier. Aux diverses étapes de son développement, chaque fois que son action n'est pas entravée, ou encadrée – c'est souvent tout un –, par des politiques ou des meneurs autodésignés et venus de l'extérieur, le mouvement ouvrier proclame bien haut son aspiration à l'autonomie. On a beaucoup discuté autour de la nature du mouvement lyonnais : s'agit-il d'une avant-garde prolétarienne, ou au contraire de l'expression désespérée d'un système artisanal dispersé et menacé par la centralisation de l'industrie textile ? De fait, les canuts ne sont pas des prolétaires au sens marxiste du terme : ce sont de petits façonniers qui dépendent des commandes des fabricants et qui à leur tour emploient un ou plusieurs compagnons. Leur révolte est commune avec ces derniers, ce qui peut déranger la théorie. Mais c'est un fait : que réclament les canuts, sinon le droit de vivre libres, en conservant leurs conditions de travail actuelles et des salaires décents ? Leur revendication est celle d'un « tarif », et la lutte contre la rationalisation centralisatrice de leur profession[67] s'accompagne d'un effort d'auto-organisation dont les sociétés de secours mutuels sont l'expression. Nous sommes ici beaucoup plus proches de Proudhon que de Marx, ou plutôt nous sommes dans l'institution imaginaire du monde ouvrier à l'état pur, celui qui aspire à son autosuffisance. Les plus lucides des dirigeants et des penseurs de la bourgeoisie l'ont bien compris. On a souvent cité avec raison l'analyse de Saint-Marc Girardin dans le *Journal des débats* du 8 décembre 1831 :

« [La sédition à Lyon] a révélé un grave secret, celui de la lutte intestine qui a lieu dans la société entre la classe qui possède et celle qui ne possède pas […] Les Barbares qui menacent la société ne sont point au Caucase ni dans les steppes de la Tartarie ; ils sont dans les faubourgs de nos villes manufacturières. »

Mais avant de menacer la société bourgeoise dans ses fondements, les ouvriers en sont d'abord les victimes. Les conditions de travail exténuantes, leur longueur, l'absence de protection et le grand nombre des accidents, l'absence de prévoyance contre la maladie, la vieillesse, l'horreur du logement ouvrier, le travail des enfants souvent à partir de 8 ans, et la destruction de la famille, l'insuffisance quantitative et qualitative de l'alimentation, l'alcoolisme, tout cela fait de l'ouvrier industriel un mort en sursis et de sa vie une longue épreuve. Il n'est pas étonnant dans ses conditions que beaucoup plus que ceux que l'on appelle les socialistes, ce sont les praticiens de l'économie sociale, les sociologues, les médecins, les hygiénistes, les urbanistes, les philanthropes, qui sont les plus conscients de cette indignité. Beaucoup sont chrétiens ou d'inspiration chrétienne. Ils s'indignent, mais surtout ils décrivent. Un reporter comme Émile Buret (*De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*), un médecin comme le docteur Villermé (*Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les fabriques de coton, de laine et de soie*, 1840), un ancien préfet comme le vicomte de Villeneuve-Bargemont, dans le Nord, un docteur Guépin à Nantes, par ailleurs saint-simonien et républicain, font plus pour dénoncer le scandale de la condition ouvrière que tous les socialistes réunis.

C'est qu'à l'époque, la liaison entre le socialisme et la classe ouvrière ne va pas de soi. Les deux mouvements, le premier essentiellement conceptuel, le second pratique et expérimental, sont indépendants. Les utopistes ne sont pas des ouvriers ; les ouvriers ne sont pas des utopistes : il faudra Proudhon et Marx pour faire de la classe ouvrière l'instrument de régénération de la société, le premier en dénonçant l'ordre social fondé exclusivement sur la propriété ; le second en établissant, sous le nom de lutte des classes, un rapport organique entre l'exploitation ouvrière et la révolution.

Reste l'autre fait essentiel et complémentaire de la période : le passage du primat de la politique au primat du social ; la critique de l'individualisme par la gauche qui en fut longtemps la championne ; la mise en avant de nouvelles valeurs sociales, organisation, fraternité, association ; en un mot, ce changement radical de paradigme qui trouvera son expression au cours des IIe et IIIe Républiques.

La lutte entre l'Ancien Régime et la Révolution se termina en 1830 par l'avènement politique de la classe moyenne, que Louis-Philippe incarnait très

bien. L'illusion de cette classe est qu'elle pouvait gouverner seule, comme l'écrit Tocqueville au début de ses *Souvenirs* :

> « En 1830, le triomphe de la classe moyenne avait été définitif et si complet que tous les pouvoirs politiques, toutes les franchises, toutes les prérogatives, le gouvernement tout entier se trouvèrent renfermés et comme entassés dans les limites étroites de cette bourgeoisie, à l'exclusion, en droit, de tout ce qui était en dessous d'elle, et en fait, de tout ce qui avait été au-dessus[68] … »

d. Le jeu dans le petit périmètre : la gauche dans le système parlementaire

On traite généralement Restauration et régime de Juillet comme un bloc sous l'appellation générique de monarchie censitaire. Désignation commode, valable du point de vue institutionnel, puisqu'elle regroupe naturellement les deux derniers moments de la monarchie française, ainsi que les débuts d'un régime d'opinion limité aux plus forts contribuables, et donc fondé sur la fortune. Tout au plus conviendra-t-on que la Restauration permit pour la dernière fois aux anciennes élites, aristocratie et haut clergé de jouer un rôle politique de premier plan, tandis que la monarchie de Juillet vit la bourgeoisie affirmer ouvertement sur le théâtre politique sa prépondérance sociale.

Mais l'amalgame entre les deux périodes a l'inconvénient de masquer leur dissemblance fondamentale. Après les dix années de la Révolution (1789-1799), marquées par l'irruption du peuple au centre de la politique, la France va connaître trente années où ce peuple est à peu près absent : de ce point de vue, la plus forte continuité est celle qui unit la période bonapartiste et napoléonienne à la Restauration. À l'inverse, le nouveau régime de 1830 issu des journées de Juillet renoue à sa manière avec l'ère révolutionnaire, puisque le peuple est de nouveau présent. Certes, il ne fait pas la loi puisqu'il n'est pas représenté au Parlement, mais il est redevenu un acteur politique majeur. Ainsi, la coupure de 1848 est trompeuse, qui oppose en termes exclusivement institutionnels une première moitié du XIXe siècle monarchique à une seconde, impériale, puis républicaine. Du reste, quand nous envisagerons la IIIe République, on ne manquera pas de remarquer ses traits communs avec la monarchie de Juillet.

Nous avons vu, à travers la naissance d'associations où les républicains jouent un rôle majeur (comme la Société des droits de l'homme), l'agitation insurrectionnelle endémique (surtout pendant la décennie 1830-1839) et l'apparition de théories sociales et socialistes imposer progressivement une nouvelle vision de la politique, où le parlementarisme censitaire, hégémonique sous la Restauration, est contraint de composer avec l'extérieur, c'est-à-dire avec

les exclus du cens. La question qui se pose à nous est la suivante : comment la gauche censitaire a-t-elle réagi à ce qui peut être regardé comme un renfort ou comme un défi ?

Il existe pendant toute la période, au sein du Parlement, ce que l'on pourrait appeler une gauche topologique. Dans toute assemblée, indépendamment des enjeux, le positionnement des acteurs les uns par rapport aux autres a pour conséquence l'existence formelle d'une droite, d'un centre et d'une gauche. C'est ainsi que l'on distingue classiquement, dans la monarchie de Juillet commençante, un orléanisme de mouvement et un orléanisme de résistance. Le premier est symbolisé par la figure, en vérité un peu falote, du banquier Jacques Laffitte, opposant sous la Restauration qui voit, après un bref intermède Dupont de l'Eure (juillet-novembre 1830), son heure de gloire arriver en novembre 1830. Impression trompeuse, puisque Laffitte connaît en ce début d'année 1831 la faillite de sa politique… et celle de sa maison. Sa volonté de faire entrer le régime dans l'ère du parlementarisme véritable se heurta à l'agitation de la période (procès des ministres de Charles X, sac de l'archevêché) qu'il ne voulut ni ne sut dominer. Au « mouvement » succéda donc la « résistance », sous les traits autrement marqués d'un autre banquier, Casimir Perier, énergique, brutal, désintéressé, partisan d'une interprétation minimaliste de la révolution de Juillet et d'un ferme retour à l'ordre, symbolisé par l'institution de la Garde nationale comme rempart de la monarchie constitutionnelle. La « gauche » n'aura gouverné que cinq mois. Elle ne retrouvera le pouvoir que, sous une forme encore plus ambiguë, avec Adolphe Thiers, une première fois de février à septembre 1836, et une deuxième de mars à octobre 1840. L'appellation de « gauche » ne se justifie que par référence à la topographie parlementaire, qui distingue Thiers et ses amis d'éléments plus ouvertement conservateurs, issus de la « résistance », alors que depuis 1830, Thiers, historien de la révolution de 1789 et acteur de celle de 1830, fait figure d'homme de mouvement. Mais rien dans sa politique ne se distingue de celle de ses prédécesseurs et de ses successeurs – en particulier son grand rival Guizot –, sinon une particulière efficacité dans la répression des émeutes, et une attitude belliqueuse dans la crise égyptienne.

À côté de cette gauche d'apparence existent pourtant à l'Assemblée des individus et des groupes reflétant davantage l'aspiration à une évolution vers la démocratie.

On ne citera que pour mémoire Odilon Barrot, chef de la gauche dynastique, en dépit du rôle charnière qu'il a été appelé à jouer à plusieurs reprises. Trop proche de la gauche véritable pour exercer le pouvoir sous la monarchie de Juillet, mais trop proche de cette dernière pour jouer un rôle décisif, dès que la

révolution de Février éclate, c'est « le plus solennel des indécis » (Paul Thureau-Dangin) qui voudrait entourer la monarchie de Juillet et le roi Louis-Philippe, auquel il est attaché, d'institutions démocratiques. Incapable d'assumer les conséquences de ses actes (sa participation en 1848 à la « campagne de banquets »), c'est la borne à laquelle on attache le char de l'Histoire entre deux étapes.

En vérité seule la gauche radicale est en résonance avec le mouvement des esprits et des classes sociales nouvelles durant la période : mouvance composite où l'on retrouve des déçus de l'orléanisme, comme Laffitte, et des individualités comme Hippolyte Carnot ou Arago, et enfin Lamartine, personnalité inclassable qui « siège au plafond » par mépris des combinaisons parlementaires mais dont l'opposition au roi et à son régime s'affirme chaque année un peu plus résolue.

En vérité, c'est Étienne Garnier-Pagès, député de la Sarthe et orateur brillant, qui seul ou presque seul fait entendre la voix du parti républicain. Celui qui lui succède dans son département et à l'Assemblée n'est autre qu'Alexandre Ledru-Rollin, que les radicaux de la IIIe République tiendront pour leur père fondateur. Partisan déclaré du suffrage universel et poursuivi comme tel devant les tribunaux, futur membre du gouvernement provisoire en février 1848, puis ministre de l'Intérieur de la IIe République, c'est lui qui fait le lien entre la gauche parlementaire et la gauche extraparlementaire. Pour faire pièce au *National*, journal de Thiers et de la bourgeoisie modérée, il a lancé en 1843 *La Réforme*, dont le titre devient un symbole. C'est aux cris de « Vive la Réforme ! » que se fera la campagne des banquets de 1848, qui va déboucher sur la révolution.

Réforme sociale, et d'abord réforme électorale. Les républicains acceptent de remettre à plus tard la revendication du suffrage universel, pour que l'unanimité se forme sur le mot d'ordre du cens à 100 francs (au lieu de 200) : revendication dérisoire, dont il est aisé de comprendre qu'elle ne peut être qu'une étape. Du reste, la campagne des banquets montre bien l'ambiguïté du moment. Tandis que les dynastiques, comme Barrot, s'en tiennent à la revendication officielle, d'autres, autour de Ledru-Rollin et Louis Blanc, vont plus loin et réclament le suffrage universel et l'organisation du travail.

Le plus clairvoyant, celui qui voit le plus loin, n'appartient pas à la gauche ; fondamentalement, c'est un conservateur dans la tradition de Chateaubriand ; un homme infidèle à ses idées et à sa classe pour demeurer fidèle à ce que lui dicte sa clairvoyance : cet homme, c'est Alexis de Tocqueville. Véritable intellectuel, c'est-à-dire, à la différence du politique, homme capable de considérer la différence entre les recommandations de son intelligence et celles de son intérêt.

Ce n'est pas ici le lieu de dresser le portrait intellectuel d'un homme dont nos contemporains ont redécouvert la lucidité, à mesure que la vision du primat des intérêts, qui est la pierre angulaire du libéralisme économique comme du marxisme, se révélait incapable de rendre compte de toute la réalité.

Mais comme Chateaubriand lui-même, Tocqueville, lors de son voyage en Amérique, a compris que la passion démocratique par excellence n'est pas la liberté, mais l'égalité, et que cette passion dévore tout sur son passage comme les flammes de l'incendie. La Révolution française n'est pas qu'un épisode flamboyant de notre histoire : c'est une passion politique que rien ne peut éteindre, qui s'est communiquée à travers tous les régimes qui lui ont succédé depuis un demi-siècle, et qui, sans se laisser détourner de sa route, avance vers l'égalisation des conditions et l'individualisme démocratique moderne. Égalitarisme et individualisme sont les deux facettes indissociables de la société moderne. Dépassant le moment qu'il vit, Tocqueville a conscience que la prise en compte progressive du rôle des laissés-pour-compte de l'Histoire, c'est-à-dire les classes populaires, ne peut s'arrêter en chemin ; que l'extension des droits politiques conduit au suffrage universel et que celui-ci à son tour débouche sur une réforme sociale en profondeur, dans le sens d'une réduction des inégalités. Entre ceux qui, comme Marx, voient les écarts se creuser entre pauvres et riches, et ceux qui, à la manière de Chateaubriand et de Tocqueville, parient pour l'évolution inverse, l'Histoire a tranché en faveur des seconds. Sans parler ici de la valeur absolue de ces écarts qui varient selon les époques et les instruments de mesure, il est de fait qu'ils sont de moins en moins tolérés à mesure que la démocratie s'affirme.

Le 27 janvier 1848, à la Chambre des députés, Tocqueville demande à ses collègues s'ils sentent comme lui « le vent de révolutions qui est dans l'air[69] ». À moins d'un mois de celle-ci, une telle lucidité impressionne.

À la veille de la révolution de 1848, ce qui compte est moins les nuances qui séparent les différentes tendances de la gauche au sein de l'Assemblée que le décalage entre la scène parlementaire et la scène sociale. Ne sous-estimons pas la première : elle est une des grandes conquêtes de la monarchie censitaire et la gauche, souvent aidée du centre et parfois de l'extrême droite, a joué son rôle dans l'introduction, que l'on est tenté de qualifier de définitive, d'une opinion dans ce pays, sous la double forme de la démocratie représentative et de la liberté de la presse. Mais à mesure que le temps s'écoule, la scène parlementaire, souvent vidée de son contenu par l'habileté et la corruption sous Guizot, se met à ressembler à un théâtre d'ombres.

IV

Le moment républicain : 1848-1898

Introduction

Nous voici parvenus à un moment décisif dans l'évolution de la gauche : celui où, après une longue préhistoire, elle parvient à se définir par rapport à elle-même et non par rapport au seul contexte. L'échec politique de la Révolution française, entendons par là son incapacité à fonder un gouvernement stable et accepté par la majorité de la population, est d'abord le sien. Le 18 Brumaire, coup d'État admis tacitement, voire désiré par une grande partie du peuple comme des élites, consacre cet échec[1] qui retarde d'un demi-siècle l'avènement réel de la République et introduit dans notre histoire cette longue parenthèse que l'on appelle la monarchie censitaire. Sous la Révolution française, la gauche au pouvoir était révolutionnaire. Sous la monarchie censitaire la gauche, dans l'opposition, était libérale. À partir de 1848, la gauche installée dans ses meubles sera républicaine. Certes, ses divisions sociales lui coûteront une seconde parenthèse autoritaire : le second Empire.

Il n'empêche : désormais gauche et république vont coïncider. À partir de 1871, la république ne sera pas seulement le cadre institutionnel du pays : elle sera la bannière et le programme de la gauche. N'est-il pas remarquable que l'on emploie l'expression « discipline républicaine » pour désigner le mot d'ordre d'union de la gauche ? Néanmoins, à partir des années 1890, le ralliement, faute de mieux, de la plus grande partie de la droite à la République, prive la gauche de son monopole. Et d'une véritable rente de situation : la coïncidence avec le cadre institutionnel, un peu à la manière dont, sous le second Empire, le droit à des affiches blanches désignait à l'attention de l'électorat le candidat officiel. Eh bien, dans la République troisième du nom, l'adjectif républicain, c'était l'affiche blanche de la gauche !

1848 est donc l'avènement de la gauche contemporaine. Certes, elle ne cessera pas de se dire, au moins en paroles, révolutionnaire. Mais elle qui, au cours du long demi-siècle écoulé, a fait quatre révolutions (1789, 1793, 1830, 1848) cessera désormais d'y avoir recours. Sauf la Commune de Paris, cas particulier sur lequel nous reviendrons. Mais à défaut de préparer des révolutions, elle continuera d'en porter l'éventualité dans son code génétique et de s'en réclamer bruyamment : que l'on songe par exemple au Parti communiste à partir de 1920.

Certes, elle ne manquera pas non plus, la gauche, de se réclamer de la liberté. Mais à ce chapitre, la droite n'a pas tardé à lui faire concurrence. Quand bien même le contenu est différent (la droite parlera plus volontiers des libertés, tandis que la gauche, au moins jusqu'à Marx, est fidèle au singulier), elle ne pourra plus revendiquer un monopole.

Révolution, liberté, république… N'est-ce pas, vue sous des angles différents, la même idée ? Gambetta, qui avait le génie des formules définitives, a su l'exprimer avec vigueur : « La République, c'est la forme qui entraîne le fond[2]. » Jaurès ne dira pas autre chose : pour lui, la forme républicaine implique nécessairement un mouvement vers le fond socialiste. Certes, Gambetta et Jaurès ne se faisaient pas, à un quart de siècle de distance, la même idée du « fond ». Il n'empêche : les républicains ne se sont jamais contentés de voir en la République une simple règle du jeu constitutionnelle. Gambetta a raison : la République, telle du moins qu'on se la représente à gauche, est indissolublement un cadre et un contenu. Pour Robespierre, c'est la révolution qui avait cette vertu : le développement organique des mouvements révolutionnaires comportait en lui-même une certaine philosophie de la société. Pour Benjamin Constant, c'est la liberté et les conséquences du principe de la liberté qui définissaient un certain type de société. À partir de 1848 enfin, c'est l'idée même de république qui est porteuse de toute la philosophie de la gauche.

1. La République comme utopie

a. 1848

La République utopique, celle qui se situait délibérément au-dessus des clivages politiques et sociaux antérieurs, dura environ quatre-vingts jours, très précisément du 24 février 1848, date du triomphe de l'insurrection et de l'abdication de Louis-Philippe, au 15 mai de la même année, lors de l'échec d'une étrange tentative de coup de force de l'extrême gauche contre l'Assemblée. Celle-ci, élue le 23 avril, s'était réunie pour la première fois le 4 mai et avait tenu à proclamer officiellement la République. L'œuvre idéaliste de 1848, que l'on impute ordinairement à cette République, fut donc en réalité l'œuvre d'un gouvernement provisoire, c'est-à-dire de la révolution elle-même.

Cette révolution fut à la fois pacifique et socialiste. Son œuvre démocratique et humanitaire se fit sans effusion de sang : c'est pour l'essentiel ce que nous considérons aujourd'hui encore comme les fondements mêmes d'un État

démocratique : suffrage universel, abolition de l'esclavage, suppression de la peine de mort pour raisons politiques, liberté de la presse et de réunion, droit au travail, amitié entre les peuples. Il ne s'y trouva pas ce climat de violence et de terreur, ce culte de la guillotine, ce sectarisme populiste, ce penchant à la dictature qui défigurèrent l'œuvre révolutionnaire de 1789-1793 aux yeux d'une partie de la France ; au lieu de la guerre entre l'État et la religion, une bonne volonté, une compréhension, dont les arbres de la liberté furent le symbole éphémère (dès 1849, le préfet de police Carlier les fit abattre sous prétexte qu'ils « gênaient la circulation »).

Pourquoi, dans ces conditions, parler d'illusion et accabler Lamartine, symbole de ce moment unique, d'une condescendance rétrospective ? Parce que les journées de Juin forment, avec ce qui les a précédées, le plus sanglant des contrastes ? Ne confondons pas réalisme et ricanement. Après tout, la plupart de ces conquêtes politiques, qui furent remises en cause par l'Assemblée nationale elle-même, puis par le second Empire, furent rétablies par la IIIe République, avec – il est vrai – moins d'ampleur et d'ambition. Les exemples d'une révolution se développant à partir de son propre mouvement, sans autre garde-fou que sa propre générosité, sont assez rares dans l'histoire française pour que l'on puisse les saluer plutôt que s'en gausser. Sans autre contrôle démocratique que l'effervescence de la rue et l'audition des nombreuses délégations qu'il était obligé de recevoir, le gouvernement provisoire travailla dans la fièvre et l'improvisation. Il allait des républicains modérés, tels Crémieux, Arago, Garnier-Pagès, Armand Marrast jusqu'à des républicains avancés comme Ledru-Rollin, et des socialistes comme Louis Blanc et Albert, connu dans l'Histoire comme l'« ouvrier Albert ». Quant à Lamartine, il appartenait au premier groupe, mais sa volonté de ne pas se désolidariser de Ledru-Rollin, ministre de l'Intérieur, et de protéger les réformes démocratiques qui avaient été décidées firent de lui l'axe de ce gouvernement et son chef symbolique. C'est donc tout le parti républicain, de son aile modérée à son aile radicale, qui se trouvait rassemblé dans ce gouvernement provisoire. À la vérité, qui donc alors n'était pas républicain ? Aux élections du 23 avril, tous les candidats se réclamaient de cette étiquette, de Thiers à Odilon Barrot, des hommes qui se retrouveront bientôt dans « le parti de l'ordre » animé par le Comité de la rue de Poitiers, aux côtés de la droite traditionnelle, celle de Montalembert, Falloux ou Berryer…

Car dès le mois de mai 1848, la peur s'empara de la France. Non la grande peur de 1789, qui prenant en écharpe le pays tout entier monta à l'assaut des privilèges locaux, mais la petite peur des bien-pensants, inquiets de la menace d'une république à la fois démocratique et socialisante. Relayée par les paysans mécontents de l'augmentation de 45 % (« les quarante-cinq centimes ») et

inquiets des fureurs des « partageux », cette peur gagna la majorité de l'Assemblée nouvellement élue qui, dès lors, n'eut plus qu'un souci : terminer la révolution et rétablir l'ordre. La mesure symbolique majeure, celle qui menaçait de faire passer le régime de la démocratie au socialisme, c'était les Ateliers nationaux. En dépit de leur nom, emprunté au livre célèbre de Louis Blanc, *L'Organisation du travail*, les Ateliers nationaux, issus d'une décision de la Commission du Luxembourg présidée par le même Louis Blanc, n'étaient pas le premier acte d'un processus de nationalisation de l'industrie, encore moins de socialisation du régime tout entier. Pour faire face à la montée du chômage, qui entretenait l'agitation dans le peuple de Paris, on avait créé ce qu'en des temps plus récents on eût appelé des « emplois aidés », au bénéfice des travaux publics. Au nombre de quelque 100 000, organisés militairement en brigades et compagnies par le ministre Marie, un modéré, les ouvriers recevaient 2 francs par jour pour des tâches dont l'utilité ne s'imposait pas. Rien de socialiste là-dedans. Mais il est vrai que la Commission du Luxembourg qui, à défaut d'un ministère du Travail, constituait un authentique Parlement ouvrier, avait décidé de mesures qui esquissaient une véritable législation sociale : réduction à dix heures de la journée de travail à Paris, abolition du tâcheronnat, encouragement à la création de caisses d'invalides du travail et de bureaux de placement, arbitrage des conflits en cas de grève. C'était trop pour l'époque, c'était trop pour la majorité de l'Assemblée, beaucoup plus conservatrice que l'on eût pu l'imaginer. Le 21 juin, sur pression de celle-ci, la Commission exécutive décida la dissolution de fait des Ateliers nationaux et l'embrigadement militaire des ouvriers de plus de 25 ans. L'insurrection spontanée qui s'ensuivit le 22 juin fut un mouvement typiquement prolétarien, plus même que la Commune de Paris vingt-trois ans plus tard. On lui connaît des porte-parole, comme un certain Pujol, on ne lui connaît pas de dirigeant. Le conflit social, exempt de toute rhétorique politique propre à en noyer les contours de classe, apparut dans sa nudité. Marx écrira alors dans *Les Luttes de classes en France*[3] :

> « L'acte de naissance de la République bourgeoise n'était pas la victoire de février, mais la défaite de juin […]. Les ouvriers […] répondirent le 22 juin par la formidable insurrection où fut livrée la première grande bataille entre les deux classes qui divisent la société moderne. C'était la lutte pour le maintien ou l'anéantissement de l'ordre *bourgeois*. Le voile qui cachait la République se déchirait. »

La répression qui s'ensuivit fut à l'image de la description qu'en donnait Marx : 4 000 insurgés furent tués, ainsi que 1 600 soldats et 6 généraux, 11 000 arrestations, 4 300 déportations, et dans toute la France paysanne, la légende de la férocité ouvrière, des récits horribles où les fantasmes de l'antagonisme de classe se donnaient libre cours.

Les journées de juin 1848 sont une des manifestations les plus brutales de l'opposition au sein de la gauche entre éléments bourgeois et éléments prolétariens. En février, la réforme politique avait rassemblé le parti républicain dans toutes ses composantes ; en juin la réforme sociale au contraire le divisa profondément, et rejeta la bourgeoisie républicaine et la plus grande partie de la paysannerie du côté du parti de l'ordre. Désormais, la question se posait : le clivage majeur est-il celui qui passe entre les républicains et les conservateurs, ou bien celui qui passe à l'intérieur du camp républicain entre modérés et radicaux ? Selon les moments et les problèmes, c'est l'un ou l'autre de ces clivages qui l'emportera et définira la règle du jeu politique dans la France contemporaine. En tout cas, il est acquis de façon durable qu'à l'intérieur de la gauche, c'est le politique qui unit et le social qui divise.

Les conséquences proprement politiques ne tardèrent pas à se faire sentir. Lors de l'élection présidentielle du 10 décembre 1848, la droite rassemblée par les soins de Thiers et de ses amis orléanistes en un parti de l'ordre autour de Louis-Napoléon Bonaparte[4] se présenta unie à la bataille, tandis que la gauche était éclatée entre quatre candidats, de Cavaignac (le « boucher de juin ») jusqu'à Raspail, candidat socialiste, en passant par Ledru-Rollin et Lamartine, candidats de la nostalgie de février.

Les résultats furent sans appel. Avec 5 436 000 voix, Louis-Napoléon Bonaparte – qu'on appellera désormais le Prince-Président – écrasait ses adversaires, Cavaignac avec 1 448 000 voix, Ledru-Rollin avec 370 000, Raspail avec 36 000, Lamartine avec 17 000. La déroute de ce dernier avait valeur symbolique : c'était l'esprit même du printemps lyrique et généreux qui était récusé au profit d'une radicalisation de classe. Oubliés provisoirement les différends entre la droite classique, orléaniste ou légitimiste, et le bonapartisme qui pendant toute la monarchie censitaire s'était donné des allures de gauche. Mais bien présente en revanche la rupture dans le camp républicain. Elle se traduisit par le vote massif des deux classes pauvres, les ouvriers et les petits paysans, en faveur du neveu de l'Empereur. Les premiers, en souvenir des journées de Juin où la république de Cavaignac avait été synonyme de répression. Les seconds, en souvenir des 45 centimes, autrement dit de l'augmentation brutale de 45 % des impôts directs décidée par Garnier-Pagès en mars 1848 pour sauver l'État de la banqueroute. Donnons une nouvelle fois la parole à Marx :

> « Le 10 décembre 1848 fut le jour de *l'insurrection des paysans* […] *Plus d'impôts, à bas les riches, à bas la République, vive l'Empereur !* Derrière l'empereur se cachait la jacquerie. La République qu'ils abattaient de leurs votes, c'était *la République des riches*. […]

> Petite bourgeoisie et prolétariat avaient voté *en bloc* pour Napoléon, afin de voter *contre* Cavaignac. […] Cependant la partie la plus avancée de ces deux classes présenta ses propres candidats. Napoléon était le *nom collectif* de tous les partis coalisés contre la République bourgeoise. *Ledru-Rollin* et *Raspail* étaient les *noms propres*, celui-là de la petite bourgeoisie démocratique, celui-ci du prolétariat révolutionnaire[5]. »

Somme toute, l'union de la gauche n'avait été qu'un déjeuner de soleil, et les élections à l'Assemblée législative (13 mai 1849) ne firent que confirmer les résultats de la présidentielle du 10 décembre 1848 dans le sens de la « bipolarisation ». Le centrisme, constitué des républicains modérés, ne réussit à faire réélire que 75 députés contre environ 500 du « parti de l'ordre », réactionnaire, catholique et monarchiste. La fiction du républicanisme modéré des anciens conservateurs (les « Burgraves ») n'avait plus de raison d'être. En revanche, la gauche radicale, républicaine et sociale dirigée par Ledru-Rollin emporta 180 sièges.

Ces élections de 1849 sont demeurées célèbres dans la mémoire républicaine et chez les spécialistes de géographie électorale. La carte de France qu'elles dessinèrent est restée apparente, jusqu'à une date récente, dans la plupart des scrutins intervenus depuis. La domination de la droite est très forte dans une large partie septentrionale du pays, qui prend en écharpe l'Alsace, la Lorraine, la partie orientale, septentrionale et occidentale du Bassin parisien, la Normandie, la Bretagne, la Vendée et les Charentes. Elle comprend en outre une vaste ceinture méridionale qui va de la Gironde aux Alpes maritimes en passant par la bordure sud du Massif central, la basse vallée du Rhône et la Provence. À l'intérieur de cet ensemble, on peut distinguer une zone de forte domination légitimiste en Bretagne et en Vendée ainsi qu'en basse vallée du Rhône. Les bonapartistes sont puissants en Lorraine, dans le sud du Bassin parisien et, sans surprise, en Corse. Le reste des zones de domination de la droite est de nuance orléaniste. La géographie électorale de gauche, c'est-à-dire « démoc-soc », selon l'expression de l'époque, est bien entendu le négatif de celle que nous venons d'envisager. Elle comporte une France moyenne-orientale, de l'Ain à l'Orléanais, le Rhône et l'Isère, la bordure sud-ouest du Massif central et les départements pyrénéens.

Sur les raisons de cette distribution géographique, les explications sont nombreuses. Aucune d'elles n'est totalement convaincante. Elles font intervenir la situation géographique et notamment la proximité de la frontière allemande, l'influence du catholicisme en faveur des partis de droite, le mode d'appropriation de la terre (fermage, métayage, paysannerie parcellaire), et même, selon Emmanuel Todd, la structure familiale originelle[6]. Quel que soit l'élément primaire – « l'antécédent le moins substituable », comme aimait à dire

Ernest Labrousse –, on est frappé de la capacité des traditions à se reproduire, selon des lignes de partage familiales et locales, indépendamment des causes initiales. Le politique est comme le religieux : il se situe dans les couches les plus profondes, parfois les plus inconscientes de la personnalité individuelle et collective ; il appartient au temps long de Braudel, à un « temps immobile », ou plutôt d'une grande viscosité, qui n'évolue qu'à un rythme quasi géologique.

Revenons au lendemain des élections de 1849. La droite qui venait de triompher à la présidentielle et aux législatives appliqua avec fermeté son programme de restauration de l'ordre et de lutte contre les « rouges ». Les trois principales lois votées remettaient en cause l'œuvre de la révolution de 1848. La loi Falloux (15 mars 1850), maintenait, certes, l'université, mais établissait la liberté de l'enseignement et y renforçait le contrôle du clergé. Selon l'esprit de ses promoteurs, il s'agissait de lutter contre les instituteurs, ces « affreux petits rhéteurs […] anti-curés pervertis et besogneux » selon Thiers, un agnostique que la peur sociale jetait dans les bras de l'Église, comme plus tard le Renan de *La Réforme intellectuelle et morale*. Ce fut ensuite la loi du 31 mai 1850, qui faisait obligation, pour être électeur, d'avoir résidé trois ans dans sa commune. Cette élimination de tous les journaliers et compagnons du Tour de France aboutissait à abolir le suffrage universel en éliminant le tiers des électeurs et à rétablir le suffrage censitaire : l'orléanisme revenait à ses sources. Enfin le 16 juillet 1850, une loi sur la presse rétablissait le cautionnement et le timbre. De sorte que le coup d'État du 2 décembre 1851 suivi un an plus tard par le rétablissement de l'Empire était dirigé préventivement contre la gauche, mais aussi, politiquement, contre l'orléanisme. Le résultat paradoxal fut, en rejetant ce dernier dans l'opposition, de refaire d'un Adolphe Thiers une figure d'opposant libéral et de le rapprocher de la gauche parlementaire. La tâche de conservation sociale et de maintien de l'ordre étant désormais assumée par le pouvoir impérial, l'orléanisme pouvait montrer à nouveau sa face libérale. Revenu au Parlement, Thiers, véritable fléau de la balance bourgeoise, n'allait pas tarder à réclamer les « libertés nécessaires » (1864). Le retour aux questions politiques au détriment des questions sociales allait permettre la reconstitution d'un large front libéral et même, pourquoi pas, républicain.

C'est ainsi que fut assassinée cette république utopique et fraternelle par une partie de ceux-là mêmes qui l'avaient portée sur les fonts baptismaux : on veut parler ici de cette petite bourgeoisie qui s'était détachée de Louis-Philippe, mais qui devant la montée du péril rouge revint se réfugier dans le giron du parti conservateur.

On nous permettra ici de bousculer la chronologie et, enjambant le second Empire, d'examiner immédiatement la deuxième tentative de république

utopique, aussi brève que la précédente, aussi ensanglantée aussi, de par la répression dont elle fut victime : on veut parler évidemment de la Commune de Paris (février-mai 1871).

Février 1848 avait été la tentative de république utopique de la classe moyenne de la bourgeoisie, la plus proche des éléments populaires – la « classe mitoyenne » – comme dit joliment Balzac[7] ; 1871 fut la tentative de république utopique des couches moyennes de la classe ouvrière et des artisans.

b. La Commune (1871)

La Commune est dans l'histoire de France, comme dans l'histoire de la gauche, une parenthèse essentielle[8]. Parenthèse assurément, car, en dehors du pur enchaînement des faits, elle ne doit pas grand-chose aux événements qui l'ont précédée, sauf à ceux qui ont avorté ou ont été assassinés : le babouvisme, la révolte des canuts lyonnais de 1831, les journées de juin 1848… Mais parenthèse essentielle à notre sujet, car on ne comprendrait rien au devenir de la gauche et du socialisme français sous la IIIe République sans la référence au précédent de la Commune : elle fut à la fois modèle et contre-modèle.

La République utopique de 1848, nous l'avons vu, dura quatre-vingts jours, de la chute de Louis-Philippe (24 février) au coup de force manqué de l'extrême gauche contre l'Assemblée (23 avril). L'utopie communarde fut encore plus courte, puisque de la proclamation de la Commune le 28 mars à la suite des élections du 26, jusqu'à la chute des dernières barricades le 28 mai, jour de la Pentecôte (rue Haxo, rue Ramponneau, rue de Tourtille), il s'est passé exactement deux mois. C'est peu, c'est très peu, pour une série d'événements militaires, politiques, intellectuels qui se bousculent et s'entrechoquent, de sorte que ses historiens sont condamnés à juger de l'expérience, non sur des faits, mais sur des moignons de faits ; non sur des décisions, mais sur des velléités ; non sur des institutions, mais sur des échafaudages, non sur des monuments, mais sur des fondations.

Le plus frappant peut-être, quand on considère cette prolifération d'événements avortés, ces entreprises qui se contredisaient, ces délibérations qui n'en finissaient pas, c'est que la Commune n'a jamais eu de chef. La Convention montagnarde eut en Robespierre un chef jamais proclamé, mais reconnu comme tel ; de la République de 1848 se dégagea une figure majeure et directrice pendant quelques semaines, en la personne de Lamartine ; les versaillais enfin eurent en Thiers, chef de pouvoir exécutif de la République, un chef d'orchestre incontesté. Sans atteindre à l'anonymat parfait des journées de juin 1848, la

Commune n'a jamais voulu se donner une direction unique, malgré les tentatives du courant jacobin en son sein pour imposer, à la manière de 1793, un comité de salut public. Selon les moments et les secteurs, Delescluze, Rigault, Varlin, Rossel sont apparus comme des figures dominantes, mais plus par leur influence personnelle que par les pouvoirs qui leur furent reconnus. Sans doute, si Thiers avait accédé à la proposition d'échanger Blanqui contre un certain nombre d'otages, dont l'archevêque de Paris, Mgr Darboy, la figure de la Commune en eût été changée ; mais Thiers était trop avisé pour permettre à l'ennemi de se doter du symbole qui lui manquait.

C'est pourquoi le débat qui a fait couler beaucoup d'encre et entretenu beaucoup de passions, pour savoir si la Commune relève d'une interprétation proudhonienne ou d'une interprétation marxiste, est vain : ce qui s'impose à tout regard non prévenu, c'est l'inspiration des communards, qui commande à tous leurs actes, et cette inspiration est profondément libertaire. Les minoritaires, que l'on appelle aussi les internationaux, et qui comprenaient à la fois des disciples de Proudhon et des disciples de Marx, firent provisoirement sécession quand le principe d'un comité de salut public de cinq membres fut acquis, tandis que des majoritaires, parmi lesquels Delescluze, s'interrogeaient sur son opportunité. En définitive, il n'y eut sous la Commune de Paris ni maire ni président du conseil municipal. Jamais on n'était allé aussi loin dans le sens de la démocratie directe, même si les membres de la Commune étaient composés de représentants élus. La plus forte condamnation de l'autoritarisme socialiste, parfois désigné sous le nom de « dictature du prolétariat », fut prononcée, peut-être involontairement, par Friedrich Engels lui-même, quand à la fin de son introduction pour le 20e anniversaire de l'adresse du Conseil général de l'Association internationale des travailleurs (18 mars 1891), œuvre de Marx lui-même, connue sous le nom de *La Guerre civile en France*, il s'écriait :

> « Le philistin social-démocrate a été récemment saisi d'une terreur salutaire en entendant prononcer le mot de dictature du prolétariat. Eh bien, messieurs, voulez-vous savoir de quoi cette dictature a l'air ? Regardez la Commune de Paris. C'était la dictature du prolétariat[9]. »

Ce qu'Engels ne savait pas, quand il traçait ces mots en 1891, c'est à quel point ceux-ci allaient viser et condamner, non les « philistins sociaux-démocrates », mais ceux qui se prétendront ses plus fidèles disciples, à savoir les bolcheviks, à commencer par Lénine.

Y a-t-il un rapport entre l'esprit profondément anti-autoritaire de la Commune de Paris et sa composition sociale ? Jamais assemblée représentative élue au suffrage universel n'avait été – et probablement ne sera jamais – aussi authentiquement prolétarienne que celle-là : sur 86 élus figuraient 33 ouvriers,

issus principalement des métiers d'art, 14 employés, 12 journalistes, 5 petits patrons, le reste appartenant aux professions libérales[10]. C'est la première et la dernière fois que les travailleurs manuels ont été majoritaires au sein d'institutions populaires. Point n'est besoin ici d'invoquer Marx ni Proudhon, encore que l'auteur de *De la capacité politique des classes ouvrières* aurait trouvé là plus d'un motif de se réjouir, à commencer par la détestation des gouvernements et du principe d'autorité, lui qui s'était écrié : « L'espèce humaine veut être gouvernée. J'ai honte pour mon espèce. »

Le paradoxe et l'inconséquence de la Commune de Paris, l'héroïque paradoxe et la glorieuse inconséquence de la Commune sont contenus dans cette proposition : un gouvernement par destination qui exècre le concept même de gouvernement ! Si brève qu'ait été l'existence de la Commune, si ténus qu'aient pu paraître ses résultats aux yeux du socialisme – mais la Commune de Paris n'était pas socialiste, elle était prolétarienne ! –, elle occupe à elle seule une case, comme dans la classification de Mendeleïev, quand tous les gouvernements réunis qu'à toutes les époques les peuples se sont donnés ou ont dû subir n'en occupent à eux tous qu'une autre et une seule : celle des gouvernements, bien décidés à asseoir leur autorité et à persévérer dans leur être. Oui, on se permettra ici d'y insister et on invitera à y réfléchir : le seul gouvernement anti-autoritaire qui ait jamais surgi dans le monde occidental du fait de la révolution industrielle fut aussi le seul « gouvernement » ouvrier qui ait jamais vu le jour. Combien une telle remarque justifie la grande intuition proudhonienne, à savoir que c'est la bourgeoisie qui dans le monde moderne a inventé l'autorité, qui s'est définie principalement par l'autorité plutôt que par le capitalisme, et que la seule mission du socialisme – ou plutôt celle qui résume toutes les autres – est l'abolition de l'autorité ! Pour nous qui faisons ici profession d'étudier la gauche française telle qu'elle fut, et non telle qu'elle aurait pu être, qu'il nous soit permis d'abandonner un instant la tenue de service de l'historien, celle de la neutralité axiologique, et de l'affirmer hautement : la seule contrepartie à plus de deux siècles de mensonge et d'illusion – à savoir le décalage immense entre l'idéalité nouménale de la gauche et sa réalité phénoménale –, ce sont les soixante jours de la Commune de Paris !

Une telle considération est essentielle, car elle permet de relativiser et de remettre à sa juste place l'opposition, que l'on a voulue cardinale, entre capitalisme et socialisme. À la lumière de la Commune de Paris, on mesure mieux qu'il ne s'agit là que de deux modalités, l'une libérale, l'autre dictatoriale, de la même entéléchie : celle du pouvoir – c'est-à-dire la distinction des gouvernants et des gouvernés, le principe d'autorité appliqué à l'administration des hommes, du grand mensonge, soigneusement entretenu, qui fonde la

domination des politiques, des administrateurs, des patrons, des généraux, des juges, des prêtres, des intellectuels sur la société tout entière.

Le premier geste des conseillers nouvellement élus, lors de la réunion inaugurale du 28 mars, fut de proclamer la « Commune de Paris ». Le mot aujourd'hui bien banal (les 38 000 communes de France) a perdu la signification révolutionnaire qu'il a eue tout au long de notre histoire. Certes, les historiens d'aujourd'hui ont nuancé la portée anti-féodale et autonomiste que le mot est censé avoir véhiculée depuis le Moyen Âge. Il n'en demeure pas moins que sa perception, tout au long de l'Ancien Régime et surtout de la Révolution, est bien celle d'une organisation décentralisée, fédéraliste et basiste de l'espace urbain. De 1789 à 1793, la Commune de Paris, bientôt organisée en sections de sans-culottes, c'est la révolution venue du bas, défiante à l'égard de tout système représentatif stable, c'est la délibération permanente en présence de la population tout entière, c'est aussi, en raison de l'état inorganique des assemblées, le poids prépondérant des activistes, toujours prompts à préconiser l'action directe, c'est-à-dire la pression à la fois morale et physique sur les assemblées composées de représentants élus. C'est cette vision spontanéiste et fort « bousculeuse » (Proudhon) de la Révolution française, véhiculée notamment par les blanquistes, qui prévaut en 1871. C'est la combinaison toujours improvisée et toujours fragile du suffrage universel – les membres de la Commune avaient été désignés par lui – et des minorités agissantes ; autrement dit, un compromis entre les conduites politiques « faibles », comme le vote, et les conduites politiques fortes, comme l'action directe sur le terrain.

L'idéal national des communards n'est donc pas à proprement parler unitaire : il est décentralisé et fédéraliste, et c'est du reste le mot qui sera retenu pour les désigner, comme en témoigne l'expression de « mur des Fédérés », pour nommer l'endroit où, au Père-Lachaise, tombèrent les derniers combattants. Par rapport à la tradition centralisatrice de l'Ancien Régime reprise par la Révolution française, comme l'a souligné Tocqueville, puis par Napoléon et enfin par la IIIe République, la Commune de Paris constitue une exception.

Cette conception de la Commune est parfaitement exprimée dans le manifeste élaboré par Pierre Denis, disciple de Proudhon, et cosigné par des hommes comme Lefrançais et Vallès, qui ne sont pas de stricts proudhoniens.

> « La Commune est la base de tout État politique, comme la famille est l'embryon des sociétés. Elle doit être autonome, c'est-à-dire se gouverner elle-même suivant son génie particulier, ses traditions, ses besoins, exister comme personne morale conservant dans le groupe politique, national et fédéral son caractère propre, sa souveraineté complète comme l'individu au milieu de la cité[11]. »

Suivaient un certain nombre de revendications, dont certaines étaient d'essence proudhonienne, comme l'organisation du crédit, de l'échange, de l'association tandis que d'autres relevaient du programme commun à la plupart des républicains de l'époque : libertés de presse, de réunion, d'association ; élection de tous les fonctionnaires et magistrats, mandat impératif pour les élus, suppression de la préfecture de police, instruction laïque, gratuite et universelle, assurance contre les risques sociaux, et particulièrement le chômage, mais aussi la faillite.

Lors de cette première réunion, Blanqui fut nommé président d'honneur. On aurait tort de voir dans cette décision symbolique la preuve d'une orientation socialiste précise. Pour ses contemporains, « l'Enfermé » n'était pas d'abord un socialiste, mais un révolutionnaire, un républicain et un patriote. Son socialisme n'était au fond qu'une modalité particulière de ce triple idéal. Il en va du reste de même pour ceux que l'on nomme les socialistes français du XIXe siècle : ce terme générique, qui à nos yeux désigne essentiellement la socialisation des moyens de production, recouvre des visions différentes qui ne se limitent pas au problème de la propriété, mais visent la société tout entière. C'est ainsi que Saint-Simon est avant tout un théoricien de l'organisation, Fourier et Cabet des utopistes, Proudhon un apôtre de l'association. Il n'est donc pas sans importance que la Commune, favorable à l'extension des services publics, ne se soit pourtant jamais prononcée en faveur de la socialisation de la propriété. On est tenté de dire : au contraire. Le respect de cette propriété, symbolisée par le trésor de la Banque de France, a souvent été souligné – le responsable des Finances, Francis Jourde, se fit toujours un scrupule de tenir ses comptes à jour et de respecter l'intégrité des fonds publics. On a vu dans ce comportement de « caissier modèle » un trait de pusillanimité petite-bourgeoise au sein même d'un processus révolutionnaire, qui impliquait une modification du concept même de propriété. Après tout, en faisant main basse sur les biens du clergé, puis sur ceux des immigrés, la Révolution française, menée par des bourgeois, se montra moins scrupuleuse que la Commune, menée par des ouvriers et des artisans. En vérité, on comprend mieux ce comportement si l'on considère que le but des communards n'était pas l'abolition de la propriété, mais sa généralisation, qu'il n'était pas le socialisme, c'est-à-dire le passage du patronat privé au patronat étatique, mais l'abolition du salariat. En s'efforçant d'accaparer le souvenir de la Commune, les partis communistes ont suggéré qu'elle se situait dans la lignée du marxisme, qu'elle était une espèce de répétition générale des révolutions communistes du XXe siècle. Marx était beaucoup plus proche de la réalité, qui déclarait en 1881 de manière quelque peu réductrice et même dédaigneuse que la Commune de Paris, après tout, « fut simplement la rébellion d'une ville dans des

circonstances exceptionnelles » ajoutant que « la majorité de la Commune n'était nullement socialiste et ne pouvait l'être ». Et pour faire bonne mesure, estimant qu'« avec un tout petit peu de bon sens, elle eût pu obtenir de Versailles un compromis favorable à toute la masse du peuple, ce qui était la seule chose possible d'ailleurs[12] ». Marx regrettant que les communards n'aient pas négocié avec Thiers ! C'était bien la peine, dans *La Guerre civile en France*, de montrer la Commune comme le moment inexpiable de la lutte des classes et de terminer par ces mots célèbres : « Le Paris ouvrier, avec la Commune, sera célébré à jamais comme le glorieux fourrier d'une société nouvelle. »

Le Marx de 1881 avait raison de se refuser à voir dans la Commune l'esquisse d'une société socialiste, au sens que lui-même donnait à ce mot. Mais il ne parvenait pas à en voir la spécificité : l'aspiration ouvrière à l'organisation du travail par les ouvriers eux-mêmes, et non par l'État tout-puissant. Après tout, le document connu sous le nom de « Testament de la Commune » reflétait ces idées : d'inspiration proudhonienne, il ne fut pas moins adopté à l'unanimité moins une voix. Sa nature utopique n'est guère discutable ; mais à coup sûr moins meurtrière que l'utopie marxiste, l'utopie ouvrière n'a jamais eu sa chance dans l'histoire contemporaine, parce que le socialisme autoritaire et policier a toujours exercé sa vigilance pour la faire avorter.

Deux conceptions étaient en présence : celle du *Manifeste du parti communiste* qui donnait pour programme à la révolution prolétarienne de s'emparer de l'appareil de l'État ; celle, au moins implicite, de la Commune, qui était de briser cet appareil : abolition de l'armée permanente et de la police de l'Empire, élection des fonctionnaires, démocratie directe. Mais la Commune était aussi l'esquisse d'un État ouvrier en guerre contre la bourgeoisie versaillaise et, comme sous la Révolution française, les principes libertaires, l'idéologie de la décentralisation donnèrent naissance à la réalité inverse : institutionnalisation de la Garde nationale comme contre-pouvoir au Conseil de la Commune de Paris, désignation des fonctionnaires par le pouvoir en place, affirmation d'un véritable pouvoir policier organisé par Rigault et Ferré.

Et pourtant, c'est bien l'idéologie du dépérissement de l'État qui apparut avec le recul comme la contribution propre de la Commune de Paris à l'institution du pouvoir ouvrier et à la mise en place d'un gouvernement de producteurs par eux-mêmes. Sans conteste, l'expérience de la Commune de Paris a finalement influencé la réflexion de Marx, et même de Lénine qui, à la veille de la révolution bolchevique, a donné dans *L'État et la Révolution* (1917) une version du dépérissement de l'État en régime socialiste très proche des orientations anti-étatistes de 1871. C'est le point de départ, à l'intérieur du mouvement communiste, d'une casuistique qui n'a rien à envier à celle que l'on a si souvent

reprochée aux jésuites : dans la *thèse*, c'est-à-dire l'idéal, le communisme est anti-autoritaire, proche même des idées anarchistes ; dans l'*hypothèse*, c'est-à-dire dans le cas présent, avec le poids des circonstances, le même communisme se confond avec le despotisme.

Mais la Commune n'est pas seulement une utopie ouvrière, et même l'utopie ouvrière par excellence, parce qu'elle fut, pour partie, une utopie ouvrière vécue. Ce fut aussi une utopie républicaine et même, plus précisément, la forme utopique de la République. Là encore, Marx, qui, à défaut d'être un prophète infaillible, fut souvent le plus pénétrant des journalistes, ne s'y est pas trompé :

> « L'antithèse directe de l'Empire fut la Commune. Le cri de “République sociale” auquel la révolution de Février avait été proclamée par le prolétariat de Paris, n'exprimait guère qu'une vague aspiration à une République qui ne devait pas seulement abolir la forme monarchique de la domination de classe, mais la domination de classe elle-même. La Commune fut la forme positive de cette République[13]. »

Pourquoi Marx, à propos de 1848, se réfère-t-il à Février plutôt qu'à Juin ? Ce qui est vrai, c'est que la Commune fut un effort sans précédent pour concilier l'utopie humanitaire de Février avec l'utopie socialiste de Juin. D'où, au sein de cette aventure extrême, maints éléments communs avec la République modérée. Ou tout au moins avec les éléments les plus radicaux de la République bourgeoise, ceux que l'on trouvait déjà dans le programme de Belleville de Gambetta (1869) : extension du suffrage universel, libertés individuelles et liberté de la presse, séparation de l'Église et de l'État, instruction laïque, gratuite et obligatoire. C'est une constante de l'extrême gauche au pays de la Révolution française ; elle se présente tantôt comme une dissidence et même comme une sécession du gros de la gauche, tantôt comme l'aile avancée du parti républicain. C'est pourquoi sa place dans le paysage de la gauche à l'aube de la IIIe République est si contrastée.

Il est bon de s'en souvenir : la IIIe République fut fondée par le fusilleur de la Commune, avec l'approbation et l'appui de la plupart de ceux que l'on nomme les « pères fondateurs » : Ferry, Grévy, Gambetta. Seul parmi les grandes figures de l'époque, Clemenceau n'est pas de ceux-là : à la tête du « parti des maires » d'arrondissement de Paris, il s'efforça de trouver une voie moyenne et d'éviter le pire.

On a souvent dit que la France, dans ses profondeurs rurales et provinciales, se jeta dans les bras de la République quand elle fut convaincue que celle-ci qui, avec Gambetta, avait symbolisé la guerre à outrance contre les Prussiens, était devenue le parti de la paix. Mais aussi, on omet souvent de le signaler, celui du conservatisme social. Les républicains modérés trouvèrent, avec la liquidation de la Commune, la voie du suffrage universel. Conséquence : qu'elle l'ait voulu ou

non, et quelle que fût la sensibilité sociale de certains de ses éléments, la IIIe République fut essentiellement bourgeoise et conservatrice. Les velléités des radicaux les plus avancées, symbolisées par le solidarisme de Léon Bourgeois, ne furent jamais qu'un cache-misère à un régime qui s'était fondé sur l'ostracisme des ouvriers. La place immense, démesurée, accordée à la question laïque fut une façon de combler le vide créé par l'exclusion des classes populaires urbaines et de dissimuler le retard de la France sur l'Allemagne en matière de politique sociale. Telle est l'ambiguïté profonde du parti qui allait devenir le symbole de cette république : le Parti radical. Pouvait-il en être autrement ? Ce n'est pas sûr, dans un pays qui a toujours manqué, et cela dès le XIXe siècle, d'un parti social modéré, qui eût fait avancer des réformes. Il ne faut pas chercher ailleurs l'explication de l'allure chaotique prise au XXe siècle par la question sociale, et la préférence de ce pays conservateur pour le changement par la révolution. On est parvenu ainsi à ce paradoxe d'une classe ouvrière politiquement intégrée et partie prenante de la « discipline républicaine » lors des élections, mais socialement tenue à l'écart. En Allemagne, la situation fut exactement inverse, qui vit la classe ouvrière bénéficier socialement des réformes entreprises dès Bismarck, notamment en matière d'assurances et de retraites, mais demeurer politiquement exclue, faute de suffrage universel, de la politique nationale.

À l'intérieur du mouvement ouvrier et socialiste, il y aura un avant et un après de la Commune. D'abord parce que, du fait de la répression sanglante, de la déportation de nombreux militants, du bannissement ou de l'exil volontaire de beaucoup de leaders, ce mouvement connaîtra une véritable éclipse pendant la première décennie de la République.

Si l'on se place à la fin de la période considérée ici, qui voit le socialisme divisé en quatre tronçons principaux, on constate que tous ont été marqués par la Commune, pour y avoir participé directement ou indirectement : mais ils se sont divisés sur les conséquences à en tirer.

Il y a d'abord un constat unanime : la liquidation de la Commune, c'est l'adieu à l'illusion lyrique, la fin de l'utopie socialiste.

C'est ainsi qu'Édouard Vaillant, élu de l'Assemblée communale au titre du VIIIe arrondissement, devenu l'un des principaux dirigeants de la Commune et héritier présomptif de Blanqui, a tiré de l'expérience un enseignement décisif : c'en est fini de l'insurrectionalisme du « Vieux ». À la tête du Comité révolutionnaire central, il s'est beaucoup rapproché du marxisme, et à ce titre a joué, à partir de 1905, un rôle essentiel de trait d'union entre Guesde et Jaurès dans le parti socialiste unifié.

Jules Guesde, quant à lui, était absent de Paris quand la Commune éclata ; mais, depuis Montpellier, il prit parti pour elle dans son journal *Les Droits de*

l'homme et organisa la solidarité. Condamné à cinq ans de prison, il s'exila à Genève pour échapper à sa condamnation. Rentré en France, devenu à partir de 1880 le chef inamovible du Parti ouvrier et le rival de Jaurès à la tête du socialisme français, il installa son parti, à l'instar de la social-démocratie allemande, dans une espèce de marxisme doctrinal que l'on pourrait caractériser ainsi : lutte électorale dans le court terme, révolution dans le moyen terme. Nous voilà loin de l'insurrectionalisme de la Commune.

Chez les réformistes, la trace de la Commune n'est pas moins présente : ainsi Benoît Malon, authentique communard élu du XVIIIe arrondissement et membre de la minorité qui refusa la création du Comité de salut public, se sépare de Guesde en 1882 et suit provisoirement Paul Brousse et ceux que l'on appelle les « possibilistes ». À la tête de *La Revue socialiste* qu'il a créée en 1880, il exerce son influence sur le socialisme français dans le sens du réformisme.

Autre communard authentique, et même symbole vivant de la Commune dans les allées du socialisme français de la fin du siècle, Jean Allemane est sans doute celui qui est resté le plus proche de l'idéal de l'insurrection parisienne : un certain ouvriérisme, doublé d'une solide méfiance à l'égard de l'action parlementaire, le parti qu'il a créé en 1890 après s'être séparé de Brousse, le Parti ouvrier socialiste révolutionnaire (POSR), est celui qui se montre le plus proche du syndicalisme révolutionnaire.

Car c'est bien sur ce dernier que l'influence de la Commune se montrera la plus profonde et la plus durable. Tout à la fois comme modèle et contre-modèle.

De l'écrasement de l'insurrection, les militants ouvriers et les penseurs du syndicalisme ont tiré la conclusion que la conquête des pouvoirs publics, dont le marxisme a fait un préalable, n'était décidément pas la bonne solution, qu'elle n'offrait d'alternative qu'entre deux options également détestables : ou bien la guerre civile et l'échec, ou bien la dictature révolutionnaire. Pour autant, les militants du syndicalisme sont restés fidèles aux valeurs de la Commune : attachement farouche à l'autonomie ouvrière et au fédéralisme, préférence pour la démocratie directe, confiance dans le rôle des minorités agissantes. La vraie différence porte donc sur la nature du terrain : de l'échec du « politique d'abord ! » de la Commune, les syndicalistes tireront comme leçon le mot d'ordre de « l'économique d'abord ! » et de l'« action directe » contre le patronat.

C'était la conclusion inverse de celle que les socialistes, on vient de le voir, ont tirée de la Commune de Paris : celle d'une priorité à l'action politique et au rôle du parti ; en somme un « politique d'abord ! » qui donne, en période de croisière, la préférence aux élections et au Parlement et, en période révolutionnaire, à la direction centralisée du mouvement.

C'est même au nom de cette priorité, élevée à la hauteur d'un principe identitaire, que les socialistes ont éliminé de leurs rangs (Londres, 1896) tous les anarchistes, libertaires et syndicalistes, qui se refusaient à la reconnaître. Ce n'est donc pas seulement la République bourgeoise, mais le socialisme tout entier, réformiste ou stalinien, qui s'est pensé et élaboré sur la base de la négation de la Commune. Les hommages rituels au mur des Fédérés n'y ont jamais rien changé : en récusant la Commune, les bureaucrates de tous les temps et de tous les pays lui ont rendu l'hommage qu'elle méritait.

2. La République comme philosophie

Avant d'appartenir à son histoire, la République appartient d'abord à l'imaginaire de la gauche. À chacun de ses avatars, elle est précédée d'une période de fermentation, au cœur de laquelle elle est parée de toutes les qualités. Elle est une idée régulatrice, autour de laquelle se concentrent toutes les aspirations de l'aile marchante de la nation à un moment donné. Les déceptions ne viendront qu'ensuite. La République imaginée[14] est l'œuvre des philosophes avant d'être celle des politiques.

Insaisissable, alors, la République ? Comme ses cinq naissances successives ont toujours été associées à des événements dramatiques et révolutionnaires, il y a toujours eu hésitation sur leur date exacte. Ainsi, la chute de la royauté, au cours de la Révolution française, date du 10 août 1792. Mais on attendit la réunion de la Convention, destinée à donner une nouvelle constitution à la France, pour proclamer officiellement la République (21 septembre). Entre les deux, une courte période de viduité institutionnelle. On ne voulut pas faire de même en 1848 : le groupe de personnalités désignées dans la soirée du 24 février constituait d'emblée le gouvernement provisoire de la République[15].

Mais, au fait, la Ire République a-t-elle vraiment existé ? On désigne sous ce nom une période fourre-tout qui comprend la Convention, le Directoire, le Consulat et même l'Empire ! Le sénatus-consulte du 14 thermidor an X (2 août 1802) dispose en effet que Bonaparte est nommé à vie « Premier consul de la République » et celui du 28 floréal an XII (18 mai 1804) confie à un empereur le « gouvernement de la République » ! De sorte que, stricto sensu, la Ire République a duré jusqu'en 1814 et même 1815 !

Quant à la Convention, qui inaugure la République et lui donne une Constitution, elle s'empresse de la remiser au placard, proclamant que le gouvernement de la France était « révolutionnaire jusqu'à la paix », et sous-entendant que dans l'intervalle la République avec ses institutions, ses principes

et ses garanties n'était qu'une fiction. Au total, seul le Directoire pourrait se prévaloir d'avoir été républicain, avec, il est vrai, des coups d'État successifs à la cadence moyenne d'un par an. Avant de devenir le régime définitif – si l'on excepte la période vichyste – de la France contemporaine à partir de 1875, la République restait sur deux tentatives ratées ou pour le moins ambiguës.

Le XIXe siècle, depuis sa préface révolutionnaire, a vécu dans la confusion des régimes : royauté, empire, république sont des termes qui se chevauchent et se recouvrent autant qu'ils se contredisent. La réflexion prêtée à un vieux paysan le traduit très bien : « La République, moi je veux bien, pourvu que ce soit Napoléon qui soit roi ! »

À la vérité, le mot est moins drôle pour les hommes du passé qu'il ne peut l'être pour nous. Car en France, la république a été une idée avant d'être un parti, un parti avant d'être un régime, un régime avant d'être un gouvernement.

Jusqu'à la Révolution française, et même, plus précisément, jusqu'à la fuite du roi à Varennes (20 juin 1791) qui pose concrètement la question d'un régime de substitution à la monarchie, la république restait un thème abstrait réservé aux spéculations de la philosophie politique. Le mot même était sujet à débat. Avant de s'identifier à un régime particulier, différent de toutes les formes de pouvoir personnel, tel que nous l'employons aujourd'hui, il désignait sous l'Ancien Régime l'État lui-même, c'est-à-dire le pouvoir, mais un pouvoir légitime, fondé sur des règles juridiques et non sur l'arbitraire. C'est la *res publica* des Anciens, et lorsque Jean Bodin donne au mot un lustre particulier, en en faisant, après Platon, le titre même de son ouvrage fondamental (les six livres de *La république*, 1576), il désigne par là l'État dans toute sa puissance et sa majesté : « République est un droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine » : tel est le célèbre incipit de Bodin, qui met en avant trois notions essentielles. La république désigne ici la superstructure de la société (gouvernement) et non la société elle-même. Il s'agit d'une construction conforme à un ordre juridique (un « droit gouvernement ») et non d'un pouvoir de fait sujet à l'arbitraire. Enfin, la souveraineté, qui est le concept clé de Bodin, renvoie aux plus hauts attributs du pouvoir, ceux que nous qualifions de « régaliens », qu'ils soient d'ailleurs exercés « populairement » ou « royalement ». La république est l'État sous sa forme la plus haute, séparée des citoyens eux-mêmes, dont elle assure pourtant l'unité, et pourvue de ces deux attributs essentiels du pouvoir suprême que sont la souveraineté et la perpétuité.

Rousseau, dans *Du contrat social*, donne de la république une définition assez proche de Bodin quand il écrit :

« J'appelle donc République tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est républicain[16]. »

Et de préciser en note que, à condition d'obéir à ces critères, « la monarchie elle-même est république » dès lors qu'elle obéit à la volonté générale et aux lois qui en découlent.

Il en va différemment chez Montesquieu, où le mot république est beaucoup plus proche du sens moderne que chez Rousseau. La république est en effet chez lui une des trois espèces de gouvernement aux côtés de la monarchie et du despotisme[17]. Ces deux dernières ont en commun d'être le pouvoir d'un seul, la première selon des « lois fixes et établies », la seconde « sans loi et sans règle ». La république suppose au contraire la pluralité des gouvernants. D'où les deux sous-espèces qui la composent, démocratie quand le peuple tout entier exerce la souveraine puissance, aristocratie quand cette dernière est aux mains d'une partie du peuple.

Comment s'opère ce transfert ? Montesquieu, qui ne cache pas sa préférence pour la forme aristocratique de la république par rapport à sa forme démocratique, l'indique clairement : par l'élection. À ses yeux en effet, le peuple est « admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité ». Il connaît les postulants et se détermine par rapport aux capacités qui sont les leurs. Pour faire la guerre, il choisira de préférence un général expérimenté. « Mais saura-t-il conduire une affaire, connaître les lieux, les occasions, les moments, en profiter ? Non : il ne le saura pas. » Voilà qui est clair : l'auteur de *L'Esprit des lois* penche pour un système représentatif, c'est-à-dire, ipso facto, aristocratique. À ses yeux, seul le tirage au sort, à l'instar de l'Athènes antique, donnerait à la république un caractère démocratique. À y regarder de près, Rousseau ne dit pas autre chose quand il affirme que dans la démocratie, le peuple ne saurait déléguer sa souveraineté. La différence entre les deux penseurs est pourtant capitale : le premier, Montesquieu, opte pour le système représentatif, tandis que le second, Rousseau à s'en tenir au seul *Contrat social*[18], penche pour la démocratie directe. Le point intéressant, en l'occurrence, c'est que Montesquieu, en qualifiant « d'aristocratique par nature » la république représentative, vend en quelque sorte à l'avance la mèche, qui explique le malentendu persistant depuis deux siècles sur cette dernière. Elle n'est pas « démocratique », au sens moderne du terme, dès lors qu'un petit nombre de personnes détient la souveraine puissance :

« Ce sont elles qui font les lois et qui les font exécuter ; et le reste du peuple n'est tout au plus à leur égard que comme dans une monarchie, les sujets sont à l'égard du monarque[19]. »

Voilà donc démasquée à l'avance l'opération frauduleuse, à tout le moins mystificatrice, par laquelle les tenants du système représentatif confèrent de facto aux élus la souveraine puissance, tout en prétendant en réserver la propriété éminente au peuple tout entier. Et par qui cette clarification fondamentale, loin de toute langue de bois ? Par l'un des pères du système représentatif en France ! Oui, la république aristocratique (entendez élective) est la meilleure des républiques, la plus sage et la plus efficace ! Non, cette république aristocratique ne saurait prétendre au qualificatif de démocratie. De Sieyès à Robespierre, de Benjamin Constant à Louis Blanc, de Gambetta à Jaurès, c'est toute notre république, et du fait même toute la gauche, dont les conceptions politiques sont qualifiées par Montesquieu d'« aristocratiques », et dont la religion démocratique est qualifiée de fiction. Qui donc, à l'intérieur du peuple, en a jamais douté ?

Au demeurant, il n'y a pas de parti républicain en France avant la Révolution. Les hommes des Lumières n'aimaient guère le peuple, ni même l'idée républicaine incarnée alors par les Provinces-Unies, ou par des villes comme Genève et Venise. À la monarchie absolue version française, les philosophes opposent, non la république, mais la monarchie constitutionnelle à l'anglaise. Somme toute, comme l'a souligné Jean-Marie Goulemot[20], il ne suffit pas que les républicains aient invoqué Descartes, Montesquieu, Voltaire ou Rousseau parmi leurs ancêtres pour faire de ceux-ci des républicains au sens moderne du terme.

Les révolutionnaires de 89, quant à eux, accordent moins d'importance à la forme proprement dite des régimes qu'aux principes qui la sous-tendent. Or de ce point de vue, comme dit Patrice Gueniffey :

> « La Révolution française est d'emblée républicaine. La proclamation de l'égalité des droits, l'appropriation collective de la souveraineté, l'institution de pouvoirs représentatifs et la circonscription de l'autorité royale […] ont marqué en 1789 l'instauration d'un régime républicain, sans le nom[21]. »

C'est ainsi que la Révolution française, au moment où elle accomplissait l'acte décisif des temps modernes, c'est-à-dire la substitution de la souveraineté populaire à la souveraineté royale, n'a pas cru devoir s'attaquer d'emblée à l'institution monarchique. Non seulement parce que l'attachement à la personne royale restait grand parmi le peuple, mais surtout parce qu'aux yeux de la plupart des constituants, la forme monarchique paraissait tout aussi compatible avec la démocratie que la forme républicaine proprement dite. N'était-ce pas là d'ailleurs le sens profond de la « glorieuse révolution » anglaise de 1688 ? Le débat sur le veto royal montra que beaucoup de députés, sincèrement acquis à la souveraineté populaire, entendaient se servir des débris de la souveraineté royale pour constituer un frein face aux emportements toujours possibles de la toute-puissance démocratique. D'où le caractère ambigu de la Constitution de 1791, où

la France était définie d'emblée comme un « Royaume un et indivisible », mais où l'accumulation des réserves, des précautions, des interdits touchant la personne royale respirait la méfiance envers celle-ci : anticipation lucide de ce qui allait se passer ou *selffulfilling prophecy*…

Reste que les Jacobins les plus prononcés ne furent pas d'emblée les plus zélés des républicains, à la différence des Girondins dont beaucoup furent à l'avant-garde de l'idée républicaine avant de tenter de sauver le roi de la peine capitale. « Ils étaient républicains sous la monarchie et royalistes sous la République », dit cruellement Amar dans son rapport contre la Gironde. Tandis que Saint-Just et Robespierre se défendaient de tout républicanisme, un Brissot avait rapporté de son séjour aux États-Unis une grande admiration pour les institutions républicaines. Comme d'autres futurs Girondins tels Manon Roland, Dufriche-Valazé. Et au lendemain de Varennes, c'est un proche des Girondins, Condorcet, qui provoqua le déclic par son célèbre discours du 8 juillet 1791 au Cercle social : « De la République, ou le roi est-il nécessaire à la conservation des libertés ? » Cette conjonction de la philosophie du XVIIIe et de l'esprit révolutionnaire ne constitua-t-elle pas, près d'un siècle plus tard, l'essence intellectuelle de la IIIe République ?

Pendant ce temps, les Jacobins hésitent et tergiversent. Robespierre refuse de prendre parti, déclarant le 13 juillet 1792 :

> « On m'a accusé, au sein de l'Assemblée nationale, d'être républicain ; on m'a fait trop d'honneur, je ne le suis pas. Si on m'eût accusé d'être monarchiste, on m'eût déshonoré. Je ne le suis pas non plus[22]. »

Quant à Danton, au lendemain de Varennes, il songe à une régence. L'abbé Sieyès, trop habile pour l'être vraiment, selon son habitude, accepte, au cours d'une polémique arrangée à l'avance avec Condorcet, de se prononcer pour la monarchie, alors qu'en secret, il nourrit des idées républicaines…

À la réflexion, cette position à fronts inversés en apparence des Jacobins et des Girondins sur la question républicaine s'explique fort bien. Ce que les premiers veulent conserver de l'institution monarchique, c'est le symbole de l'unité nationale et de la concentration du pouvoir. Au contraire, pour beaucoup de Girondins, la république a pu représenter l'espoir d'un régime exempt de la tyrannie populaire qui se dessine en 1792, plus équilibré aussi, à l'exemple de la Constitution américaine, avec un exécutif faible, un pouvoir local étendu et une grande liberté d'interprétation de leur mandat par les élus du corps électoral. Là encore, la IIIe n'est pas loin, celle de Jules Ferry notamment.

Les choses, naturellement, changent après la chute de la monarchie (10 août 1792) et l'abolition de la royauté par la Convention le 21 septembre 1792. La

république apparaît par défaut, pour combler le vide, par le biais de la modification de l'article Ier du titre II de la Constitution : « La Royauté une et indivisible » devient « la République française une et indivisible ». Cette apparition subreptice de la République en 1792 n'est pas sans similitude avec sa réapparition en 1875 : « le président de la République est élu par le Sénat et la Chambre ». Dans les deux cas, la République n'est pas l'objet d'une proclamation. Elle n'est pas le prédicat, mais le sujet de l'action. Si la République est une, c'est qu'elle existe. Son existence est déduite de ses attributs. Si son président est élu par les deux Chambres, c'est qu'elle lui préexiste. Ce sera le destin de la République, tout au long du XIXe siècle, que de s'introduire à demi masquée, par l'entrée de service. En 1830, elle figure à l'état de modèle fantôme, puisque selon le mot qui fait florès, la monarchie orléaniste sera « la meilleure des républiques ». En 1848 au contraire, la République fut immédiatement et solennellement proclamée. Cela ne lui réussit guère, puisqu'elle ne dura pas plus de quatre ans.

Ainsi, pendant près d'un siècle, l'idée de république restera associée à la violence et à la révolution. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, qu'à chaque crise on n'ait recours à elle qu'après avoir épuisé les autres solutions. Certes, il est non moins patent que la monarchie a été associée en 1814-1815 à l'idée de défaite militaire ; et l'empire, à deux reprises, à celle de coup d'État. Sans doute. Mais ces deux régimes, soutenus par les forces conservatrices, se sont affirmés comme des instruments de stabilisation et de pacification. C'est ce qu'implique l'idée même de « restauration » ; et l'on sait combien, de leur côté, les deux Bonaparte ont su se présenter en défenseurs de l'ordre. Au contraire, la république n'est pas seulement associée dans l'esprit des Français aux heures les plus traumatiques de la Révolution française, le 10 août 1792 notamment ; tout au long du XIXe siècle, privée de toute représentation officielle dans les assemblées de la monarchie censitaire et du second Empire, elle est synonyme de sociétés secrètes, de complots et d'attentats.

Sous la Restauration, comme on l'a vu, la république reste, pour l'essentiel, à l'état d'opinion intellectuelle. Visionnaire comme à son habitude et, qui plus est, visionnaire contre ses propres penchants politiques, Chateaubriand ne la considérait pas d'un mauvais œil : il est vrai que, confiant dans sa popularité, il pensait qu'un gouvernement d'opinion serait nécessairement à son avantage. Et d'ajouter, dans une lettre de 1825 :

> « Je ne suis point républicain, quoique je voie très bien que le monde va à la république par l'incapacité des uns et la supériorité des autres, et quoique mon esprit conçoive parfaitement cette espèce de liberté populaire inconnue des anciens, qui nous arrive de force par le perfectionnement de la société[23]. »

Au lendemain de la révolution de Juillet, il constata que seul son cousinage avec la Terreur avait empêché l'idée républicaine de se répandre. Il proposa même à Berryer le ralliement des légitimistes à la République, que celui-ci, après réflexion, écarta, de peur de nuire au catholicisme. En 1833 encore, dans une lettre adressée à la duchesse d'Angoulême, il songeait à une sorte de « présidence royale » – nous parlerions aujourd'hui plutôt de « monarchie républicaine » – qui eût réconcilié les deux principes[24]. En somme, pour les contemporains, le souvenir de la Terreur plaidait contre la République, tandis que l'exemple des États-Unis militait en sa faveur. Seuls des survivants des régimes précédents comme La Fayette, amoureux platonique du système américain, et surtout Destutt de Tracy, le plus illustre représentant du groupe des Idéologues, songeaient sérieusement à la république, synonyme à leurs yeux de suffrage universel[25].

Il en alla différemment, comme on l'a vu, sous la monarchie de Juillet. Si le mot était interdit, la république commençait à se présenter comme une solution crédible. Ne serait-ce que parce que, en février 1848, le leurre orléaniste – à une époque plus récente, on parlerait de fusible – ne serait plus, et pour cause, disponible. En un tiers de siècle, l'Histoire avait épuisé les solutions alternatives possibles : l'Empire libéral des Cent-Jours, la Restauration légitimiste, le subterfuge orléaniste. Lorsque le 24 février, devant le succès de l'insurrection, le roi Louis-Philippe se décida à abdiquer en faveur de son petit-fils le comte de Paris, et que la duchesse d'Orléans se porta à la Chambre pour tenter d'y faire proclamer sa régence, ces vaines tentatives se heurtèrent à l'indifférence des insurgés, tandis que Lamartine se rendit à l'Hôtel de Ville pour proclamer un gouvernement républicain provisoire.

C'est ainsi que s'est développée, pendant toute la seconde moitié du XIXe siècle, une véritable philosophie de la république[26]. De ce point de vue, le second Empire, en dépit de la tare ineffaçable de ses origines et des restrictions de toutes sortes qu'il a imposées à l'idéal de la liberté, nous apparaît avec le recul comme une véritable propédeutique à la république future. Certes, l'apologétique républicaine, combinée aux invectives de Victor Hugo dans *Les Châtiments*, a fait du second Empire le symbole du despotisme et pour la gauche un contre-exemple presque absolu, au point d'entraîner, par comparaison, une indulgence excessive pour la dictature montagnarde et pour celle de Napoléon Ier. En vérité, le second Empire a été pour la république une phase préparatoire, analogue à celle que la Restauration fut pour le régime représentatif et parlementaire. Dans les deux cas, ces régimes s'acheminaient comme malgré eux vers une formation des esprits qui allait rendre leur survie impossible.

Peut-on, en effet, oublier qu'en 1848, c'est la révolution elle-même, non la République, qui proclama le suffrage universel, et que lorsque celle-ci fut entrée dans ses meubles – autrement dit, qu'elle se fut dotée d'une constitution et d'institutions – elle n'eut rien de plus pressé que de l'abolir ? La loi électorale du 31 mai 1850, préparée par Thiers, Molé et Montalembert, c'est-à-dire la bourgeoisie orléaniste appuyée sur le catholicisme conservateur, privait du droit de vote le tiers des électeurs (3 millions sur 9) qui ne pouvait justifier de trois années de résidence dans leur commune. C'était éliminer les errants, les marginaux, mais aussi beaucoup d'ouvriers journaliers, de compagnons du Tour de France, c'est-à-dire la France socialement dangereuse.

Que s'était-il donc passé ? Rien de moins que la rupture, à l'occasion de la révolte ouvrière de juin 1848, du front de gauche qui s'était constitué en février en faveur du suffrage universel. Juin 1848 est un moment marxiste par excellence, celui où le social déshabille le politique et le réduit à sa pure nudité de classe. Ce n'est donc pas un hasard si Karl Marx s'est tant attaché à décrire un tel processus.

Thiers, il est vrai, avait qualifié dès 1840 le suffrage universel de « principe le plus faux et le plus dangereux que l'on puisse alléguer ». 1848 a déplacé les lignes et fait passer le clivage principal de la politique française à l'intérieur même de la bourgeoisie, entre d'une part ceux qui restent fidèles à l'alliance avec les milieux populaires, et ceux qui, à l'instar de Thiers lui-même, vont se jeter, épouvantés et repentants, dans les bras de l'Église et des milieux conservateurs.

D'une certaine manière, on peut considérer les vingt ans qui s'annoncent, ceux du second Empire, comme le temps qu'il faudra pour réparer les dégâts de juin 1848 et reconstituer l'unité du camp républicain, le temps d'instituer la république. Entre-temps, il aura fallu absorber un second traumatisme, plus fort encore, celui de la Commune.

Pour la gauche, donc, le second Empire sera une période de recueillement et de méditation avant une entrée en scène définitive. Selon la formule connue, la République était belle sous l'Empire. C'est là, dans l'esprit de ses concepteurs, qu'elle apparaît dans sa figure idéale, vierge encore de toute imperfection. C'est là surtout qu'elle se présente dans toute son ambition, comme la formule politique enfin trouvée d'une véritable philosophie de l'Histoire, dont l'époque est férue. Mais quelle philosophie de l'Histoire ? Dans un article novateur[27], Mona Ozouf a bien montré qu'il n'y en avait pas qu'une, grossièrement assimilée à la pensée du progrès. Ou plutôt, que la pensée du progrès peut recouvrir des conceptions à la vérité fort différentes. Le progrès selon Condorcet, tel qu'il en esquissait à la veille de sa mort la grandiose économie, reposait sur les avancées de l'esprit humain, tout au long de dix périodes, assez artificiellement découpées

il est vrai. Ce qui triomphait dans ce testament qui est comme la bible de la République future, c'est l'esprit des Lumières, la confiance dans la créativité de l'entendement humain à travers ses œuvres matérielles. À l'inverse de cet hymne à la liberté, Auguste Comte a conçu le progrès, à travers sa loi des trois états, comme une expression du principe scientifique de nécessité. Examinant les œuvres de quatre philosophes de la République sous le second Empire, Charles Renouvier[28], Étienne Vacherot[29], Émile Littré[30] et Jules Ferry, Mona Ozouf souligne chez les deux premiers la proximité avec la philosophie des Lumières et ce qu'elle comporte de volontarisme politique ; chez les deux derniers au contraire, la reconnaissance du principe de nécessité, à l'œuvre dans l'Histoire. On ne dira jamais assez combien à une époque où l'œuvre de Marx, en cours d'élaboration, n'est pas connue, le comtisme a tenu lieu de marxisme chez les penseurs de l'époque, c'est-à-dire de philosophie déterministe de l'Histoire. Outre sa portée historique – ainsi, le Moyen Âge doit-il être compté comme une période de stagnation, voire de régression, ou comme une étape inévitable du développement ? –, ce débat concerne au premier chef l'action politique proprement dite. L'homme politique doit-il se contenter d'accompagner passivement le progrès, ou bien doit-il lui donner sa direction fondamentale, c'est-à-dire les droits de l'homme ?

Nul n'est allé aussi loin que Renouvier dans sa critique d'une conception déterministe du progrès, telle qu'on la rencontre chez Hegel : elle n'est à ses yeux qu'une « négation du libre arbitre et de la morale, une doctrine “paresseuse”, une sorte de théodicée qui nie la réalité du mal et la loi de la solidarité humaine[31] ».

Le mal existe ; il est partie intégrante de l'Histoire. Il ne faut donc pas attendre le progrès d'une évolution naturelle et mécanique, mais d'une action fondée sur la perfectibilité de l'esprit humain, telle que l'ont conçue Rousseau et les Lumières. C'est, en définitive la liberté qui est le grand agent de l'histoire accomplie et des progrès possibles, non nécessaires, attendus de l'avenir[32]. Aux yeux de Renouvier, la philosophie à la fois déterministe et optimiste de l'Histoire, telle qu'elle se manifeste chez Hegel et Spencer, est aussi passive qu'autrefois la philosophie de la Providence.

« Ce qui caractérise l'humanité, c'est la sortie de la nature », dit Marie-Claude Blais, citant Renouvier, c'est-à-dire « l'application de la raison à la vie humaine[33] ». C'est au total un cas intéressant et original que celui de Renouvier : partisan du progrès moral mais hostile aux philosophies progressistes de l'Histoire, démocrate mais réservé sur le principe des nationalités, libéral autant que socialiste, critique à l'égard de la souveraineté sous toutes ses formes, rationaliste mais soucieux de faire sa part à la croyance, il privilégie systématiquement la liberté par rapport à toute autre considération. Partisan de Gambetta et de

l'opportunisme, il y a chez lui quelque chose d'un libertarisme tempéré par un usage maîtrisé de la raison. On pourrait le définir comme un kantien pessimiste, chez qui la conscience douloureuse de la réalité du mal a quelque chose à voir avec une ascendance chrétienne : ce n'est pas pour rien que son personnalisme est souvent assez proche de ce qu'Emmanuel Mounier, le fondateur de la revue *Esprit*, désignera par ce nom. Par rapport à l'optimisme progressiste de la conscience républicaine moyenne, Charles Renouvier fait figure de compagnon de route vigilant et, au fur et à mesure qu'il avance en âge, désabusé. Mais Alain lui a rendu hommage. Son kantisme a sans doute exercé une influence moins directe et surtout moins avérée que le positivisme ; mais la position morale d'un Renouvier est là pour témoigner qu'en dépit de sa simplicité apparente, la philosophie de la République est bel et bien un produit de synthèse.

À la fois penseur et homme d'action, Jules Ferry n'a pas à l'égard de ses propres idées la distance critique qui est le propre de Renouvier. Pour autant, sa pensée est moins simple et moins univoque qu'on se plairait à l'imaginer à la lumière de sa légende. Disciple déclaré du comtisme, son positivisme a fait l'objet de débats passionnés et contrastés entre historiens et philosophes[34].

Le positivisme de Jules Ferry n'est pas discutable, comme en témoigne sa ferme déclaration, exhumée par Louis Legrand, dans une lettre de juillet 1875 à Charles Cousin, président de la loge la Clémente Amitié.

> « Ayant à faire une confession intellectuelle devant ceux qui veulent bien m'admettre parmi leurs frères[35], je déclare adhérer aux principes de philosophie morale que j'ai trouvés, il y a une quinzaine d'années, dans les livres du fondateur de la philosophie positive. »

Si l'on veut examiner le détail, on remarquera tout de même que Ferry adhère aux « principes de philosophie morale » du positivisme, plutôt qu'au positivisme lui-même. Il ajoute en effet qu'il n'en attribue pas le mérite « au seul Auguste Comte ». Son discours à la même loge date de 1875. Quatre ans plus tard (1879), il donne comme sous-titre au journal vosgien *L'Estafette*, qu'il vient de racheter, « Ordre et progrès », la devise d'Auguste Comte, dont on peut se demander (Jean-Michel Gaillard) si elle ne représente pas autant sinon plus que « liberté, égalité, fraternité », l'idéal de la République commençante. Si l'on envisage l'ensemble de l'œuvre de Jules Ferry sous la République, c'est plus à la première devise qu'à la seconde qu'elle nous renvoie : tout à fait dans la lignée du positivisme, cette priorité donnée à l'éducation pour assurer le progrès de la société ! Mais n'est-ce pas aussi ce que Jules Ferry a découvert chez Condorcet, l'auteur du fameux rapport sur l'organisation générale de l'instruction publique, complément indispensable à son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* ? Ici, les deux héritages, celui du positivisme et celui des

Lumières, se conjuguent pour proclamer que la démocratie est nécessairement d'abord une « démopédie », selon le mot de Proudhon.

Mais quid lorsque ces deux héritages se contredisent ? Auguste Comte, on le sait, d'abord républicain et admirateur de la révolution de 1848, se rallia en 1851 au coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte, provoquant la rupture avec une partie de ses disciples, dont Littré, déjà troublés par son évolution vers une religion de l'humanité. Très critique à l'égard du suffrage universel, il n'est assurément pas un partisan de l'égalité, et condamne le « dogme démocratique » autant que le dogme théologique[36]. Ce n'est assurément pas à ce positivisme-là que Jules Ferry a adhéré, mais seulement aux « principes » scientifiques. Sans prendre parti dans la querelle sur l'unité ou la diversité du comtisme, on dira volontiers que cette doctrine de l'ordre et du progrès était principalement du côté du progrès quand il s'agissait de philosophie et du côté de l'ordre quand il s'agissait de politique. Si passionnante que soit dans le domaine intellectuel la question des origines et des influences, on conclura volontiers avec Jean-Michel Gaillard qu'il y a dans la pensée et surtout l'action de Jules Ferry une synthèse entre la philosophie des Lumières, le positivisme et le kantisme. Politiquement, le comtisme était une philosophie de la nécessité, consolante comme eschatologie mais démobilisante comme pragmatisme. C'est pourquoi, à mesure que Ferry s'engage dans l'action politique, la vision volontariste issue des Lumières l'emporte nécessairement sur la philosophie historique de la nécessité héritée de Comte. « C'est dire que dans son esprit, conclut Mona Ozouf, le progrès voulu devait l'emporter sur la nécessité historique subie[37]. » Le kantisme de l'action l'emportait sur le comtisme de la pensée.

3. La République comme gouvernement

On ne le dira jamais assez : parmi les républicains, ce furent les plus modérés, et non les plus radicaux, qui fondèrent la République. La chose s'entend aisément, si l'on veut bien se souvenir que la France de 1871 n'était pas républicaine. La IIe République n'avait pas laissé de bons souvenirs dans le peuple. Les ouvriers ne pouvaient oublier les journées de juin 1848, où ils furent écrasés, massacrés, déportés par leurs alliés bourgeois de la veille ; les paysans de leur côté n'oubliaient pas l'impôt des 45 centimes. Ce sont eux qui fournirent pendant tout le règne de Napoléon III les solides bataillons de l'Empire. Les pressions de toutes sortes de la part des autorités administratives n'expliquent pas tout : les plébiscites successifs, jusqu'à celui de 1870, triomphal à quelques mois de Sedan, dénotaient sans conteste la popularité du régime impérial :

7 350 000 oui contre 1 572 000 non pour approuver les « réformes libérales » opérées par le pouvoir. Du reste, quand l'Empire se fut effondré, que sa déchéance fut déclarée et que la République fut proclamée nominalement (4 septembre 1870), les élections organisées à la suite (8 février 1871) donnèrent une forte majorité d'environ 400 élus aux conservateurs, contre 150 aux républicains et 30 aux bonapartistes.

La France avait-elle voté contre la République ? Ce n'est pas sûr. Pas sûr non plus qu'elle ait voté pour la monarchie, comme le montrèrent les élections municipales d'avril et les élections complémentaires de juillet qui suivirent. En réalité, le pays avait surtout voté contre la guerre et pour la paix et, en février 1871, Gambetta représentait la guerre. La question du régime était remise à plus tard.

La République n'était clairement majoritaire ni dans le pays, ni dans l'Assemblée : à défaut des populations, ce fut la situation qui conspira en sa faveur, avec la complicité de trois hommes : Thiers, Gambetta et le comte de Chambord. Les deux premiers, grâce à leur habileté tactique, le troisième par inaptitude notoire.

Les étapes de cette « fin des notables[38] », qui s'étale en vérité de 1871 à 1879, sont bien connues. Qu'il nous suffise ici de les rappeler sommairement. L'intelligence manœuvrière et finalement convergente de deux hommes que tout opposait, Thiers et Gambetta, eut pour résultat de doter la France d'institutions républicaines stables, alors qu'une seconde restauration monarchique, à condition d'être menée par des hommes éclairés et des libéraux, n'avait alors rien d'impossible et bénéficiait même de la faveur du pronostic, au moins parmi les élites. Car enfin tous les événements politiques survenus depuis février 1848 auront eu pour effet principal de faire passer la France d'un orléanisme monarchique à un orléanisme républicain. Et ce n'est pas en vérité à une « fin des notables » que l'on a assisté, mais à un changement de notables, les couches sociales nouvelles de Gambetta se substituant, ou plutôt se surajoutant, à la bourgeoisie louis-philipparde. Si cette analyse est exacte, on ne s'étonnera pas que l'établissement de la République ait eu dans un premier temps « Monsieur Thiers » pour acteur principal. C'est lui qui symbolise le mieux la continuité sociale entre la monarchie de Juillet et la République commençante, à saute-mouton par-dessus le second Empire et la Commune. Dans ces quatre postures politiques différentes, il joue un rôle de premier plan. C'est que la force de l'orléanisme en France est de s'identifier à une certaine forme d'hégémonie sociale plutôt qu'à un régime politique particulier[39]. C'est cette souplesse doctrinale, fondée sur le primat de la société civile, qui a permis à l'orléanisme, et à son éternel porte-parole Adolphe Thiers, de passer de la monarchie (de

Juillet) à la (IIIe) République, et du suffrage censitaire au suffrage universel qu'il avait d'abord vilipendé.

En France, la droite représente des intérêts, la gauche des idées, l'extrême droite et l'extrême gauche des passions. Or les idées et les passions divisent les hommes ; seuls les intérêts peuvent les unir, au prix d'une négociation permanente entre leurs représentants. C'est pourquoi la droite, sous sa forme modérée, c'est-à-dire orléaniste, estime avoir une vocation et un droit naturel à exercer le pouvoir.

De 1871 à 1873, durant les années où il occupa le pouvoir comme président d'un régime indéterminé, républicain d'appellation et monarchiste de vocation, Thiers se trouva dans la position d'équilibre qu'affectionnaient les doctrinaires sous la Restauration et les orléanistes sous la monarchie de Juillet : une position centriste dont Guizot, on l'a vu, soulignait qu'elle ne pouvait être que celle d'un arbitre provisoire entre la gauche et la droite. Sur sa droite campait la majorité monarchiste de l'Assemblée, qui non sans raison se méfiait de l'homme qu'elle avait d'abord distingué pour ce rôle. Auréolé de la lucidité dont il avait fait preuve lors de la déclaration de guerre à la Prusse, élu de 28 départements, il disposait d'une position personnelle extrêmement forte. La liquidation – avec quelle brutalité ! – de la Commune de Paris était la meilleure des cautions bourgeoises ; l'œuvre de libération du territoire de l'occupation prussienne, la meilleure des cautions patriotiques. C'était trop de garanties : du coup, la majorité monarchiste se prit à penser que cet homme de 73 ans demeuré ambitieux ne se contenterait pas du rôle de Monck d'un nouveau Charles II nommé Chambord, et que c'était, toutes proportions gardées, au rôle de Cromwell lui-même qu'il aspirait.

À l'inverse, l'habileté des républicains de toutes tendances fut, au lieu d'entretenir autour de Thiers une suspicion parallèle, de l'accueillir comme l'un des leurs en oubliant son passé d'homme fort de la bourgeoisie et de fusilleur des ouvriers. Du coup, c'est du côté de la République, c'est-à-dire de la gauche, que Thiers put se rêver la plus belle des fins de carrière. D'où son message du 13 novembre 1872, qui était une déclaration de guerre à la majorité monarchiste : « La République existe, elle est le gouvernement légal du pays […]. Tout gouvernement doit être conservateur, la République sera conservatrice ou ne sera pas. »

C'est ce que, sans attendre cette déclaration, avait compris Gambetta. Dans les quelques mois qui suivirent l'écrasement de la Commune, il démontra qu'un homme énergique pouvait être un modéré, qu'un « radical » pouvait être, au meilleur sens du terme, un « opportuniste », et qu'un chef de guerre pouvait se muer en homme de paix. C'est ce qu'attendait le pays dans ses profondeurs

provinciales et rurales. Le « commis voyageur de la démocratie » sut rassembler tous les républicains dans une œuvre commune, la conquête du pouvoir ; l'opposant au second Empire sut renverser la charge de la preuve, en faisant des républicains des hommes d'ordre et des monarchistes des factieux en puissance. Tels sont là les principaux thèmes qu'il développe au cours de l'exténuant tour de France qu'il entreprend, d'avril à septembre 1872, devant des auditoires nombreux et enthousiastes. Chacun des banquets, chacune des réunions, chacun des meetings qu'il tient, prend l'allure d'un plébiscite populaire pour la République. C'est dans son célèbre discours de Grenoble (26 septembre 1872) que se trouve la phrase clé qui va déchaîner les passions :

> « Oui, je pressens, je sens, j'annonce la venue et la présence, dans la politique, d'une couche sociale nouvelle qui est aux affaires depuis tantôt dix-huit mois, et qui est loin, à coup sûr, d'être inférieure à ses devancières. »

Ces couches sociales nouvelles – on prendra l'habitude de mettre le pluriel –, ce sont les commerçants, artisans, employés, médecins, instituteurs qui ont été écartés de la politique active par les régimes antérieurs et que la République avoue parmi ses partisans. Rien de révolutionnaire à nos yeux dans cette promotion ; bien au contraire : elle va de pair avec le caractère résolument conservateur de la République affirmé de son côté par Thiers. C'est ainsi que Gambetta, tenu par la classe politique tout entière comme un belliciste, un boutefeu, un extrémiste, tient le même langage que le chef de l'orléanisme français. Jusqu'à la démission de Thiers, les deux hommes ne se verront pas ; leur alliance est de l'ordre de l'implicite. En un sens, elle n'en est que plus efficace. Et lorsque la majorité monarchiste de l'Assemblée joue son va-tout et accule Thiers à la démission, Gambetta devient tout naturellement le chef du camp républicain. C'est lui qui prêche la modération et le compromis quand il s'agit de donner à la France les institutions que l'on examinera plus loin : sous forme, non d'une constitution, mais de simples lois constitutionnelles qui la régiront jusqu'en 1940. Lui encore qui sous la présidence de Mac-Mahon, durant la « République des ducs », c'est-à-dire une république sans républicains, mobilise les énergies, et lance en mai 1877 le fameux cri, repris de son ami Peyrat, qui va servir de mot d'ordre à la gauche pour une longue période : « Le cléricalisme, voilà l'ennemi ! » Lui enfin qui, lors de l'épreuve de force décisive entre le président de la République, le maréchal de Mac-Mahon et une Assemblée devenue entre-temps favorable à la République, mène la bataille pour la réélection des 363 qui se sont prononcés en sa faveur. Et lorsque, devant la victoire électorale des républicains (octobre 1877), le maréchal choisit la démission, c'est-à-dire le deuxième terme de l'alternative que Gambetta lui a

imposée (se soumettre ou se démettre), ce dernier reste maître du champ de bataille et voit s'ouvrir devant lui la grande carrière gouvernementale à laquelle ses capacités et son mérite passés paraissent le destiner. Il n'en sera rien, et si Gambetta a dominé la décennie 1870-1880, c'est Jules Ferry qui dominera la suivante.

Arrêtons là le récit pour examiner comment la gauche, enfin parvenue aux affaires de façon pacifique et durable, a fait, selon la formule de Jules Ferry lui-même, de la République un gouvernement.

a. Un orléanisme républicain

Commençons par le plus important : la République, c'est-à-dire, répétons-le, la gauche, fit de la France pour la première fois de son histoire, un pays libre. La monarchie d'Ancien Régime, quelles que fussent les franchises qu'elle avait accordées aux sujets, ne le pouvait. Le principe absolutiste était trop contraire à la notion même de citoyenneté. La Révolution française, de par la Déclaration des droits, émancipa philosophiquement les Français. Mais d'emblée, le combat mené, d'abord contre l'Ancien Régime, ensuite contre l'ennemi extérieur fut dans la pratique la négation même des principes dont elle se réclamait. Et cela dès sa naissance, comme l'a montré dans un livre sans concessions Patrice Gueniffey[40]. Les régimes qui suivirent, Consulat et Empire, Restauration et monarchie de Juillet, comportèrent tous des limitations plus ou moins fortes à l'universalité du suffrage et aux libertés individuelles. Et la IIe République, on l'a vu, ne fut qu'un déjeuner de soleil. C'est le principal titre de gloire de la IIIe que d'avoir fait de la France un pays de liberté ; et ce titre, à l'exception du régime de Vichy (1940-1944), ne sera plus remis en cause. Allons plus loin : les républicains des années 1870 à 1890 ont, toutes tendances confondues, constitué dans l'histoire contemporaine un des rares régimes qui n'ait pas été tenté de restreindre, dans l'exercice du pouvoir, l'étendue des libertés pour lesquelles ses partisans avaient ardemment milité lorsqu'ils étaient dans l'opposition ou l'exil. Il est remarquable que ses lois soient restées pratiquement inchangées depuis la fin du XIXe siècle. Le suffrage universel, rétabli par Louis-Napoléon Bonaparte, qui devait ensuite le malmener une fois devenu empereur, restait évidemment en vigueur : il ne s'appliquait qu'aux hommes de plus de 21 ans, conformément aux normes de l'époque.

Quant à l'ensemble des libertés publiques, elles furent garanties aux citoyens français par trois lois. La première, celle du 30 juin 1881, reconnaît la liberté de réunion, sans autorisation préalable, avec comme seule exigence une déclaration

préalable et la constitution d'un bureau de trois membres. La seconde, relative à la liberté de la presse (29 juillet 1881), inaugure le régime le plus libéral qu'ait connu la France. Toutes les dispositions restrictives imaginées par les régimes précédents depuis la Révolution française, le premier Empire, la monarchie censitaire, le second Empire, étaient supprimées. Il s'agissait de l'autorisation préalable, du droit de timbre, du cautionnement. Les formalités exigées pour l'ouverture d'un journal étaient limitées à une déclaration, à l'indication du nom du gérant, de l'imprimeur et au dépôt légal. Quant aux délits de presse, ils étaient très peu nombreux (provocation au crime, provocation des militaires à la désobéissance, offenses au chef de l'État et aux chefs d'État et ambassadeurs étrangers) et justiciables d'un jury.

Cette loi, voulue par les républicains dont beaucoup avaient été victimes des rigueurs des régimes précédents, fera de la IIIe République un véritable régime d'opinion, équilibrant le caractère verrouillé et par trop élitiste du parlementarisme notabiliaire. La plupart des grands épisodes marquants de la période, à commencer par l'affaire Dreyfus, seraient incompréhensibles sans la place prépondérante qu'y a prise la presse. Un Clemenceau, homme politique, mais aussi journaliste dans l'âme, a consacré plus de 1 500 articles à « l'Affaire », soit sept volumes, et trouvé le titre du plus célèbre des articles de l'épisode : le « J'accuse » de Zola. La période qui s'ouvre sera l'âge d'or de la presse française, alors la première du monde. La plupart des hommes politiques de premier plan auront à cœur d'être les éditorialistes de journaux à leur dévotion (Rochefort, Clemenceau, Jaurès, Maurras, etc.). On retrouve là une configuration politique qui réunit à la gauche certaines franges de l'extrême droite, à l'instar de la période de la Restauration.

Restait la liberté d'association. La loi Waldeck-Rousseau (1884) autorisait la constitution de syndicats professionnels, vingt ans après que le second Empire eut accordé aux ouvriers le droit de coalition, c'est-à-dire de grève (1864). Il eût été plus logique et du reste, pour un gouvernement, plus conforme au maintien de l'ordre, de commencer par la liberté syndicale. Ce sont les syndicats, on le sait bien, qui le plus souvent empêchent les « coalitions » ouvrières de dégénérer en émeutes.

Bien que libérale dans son principe, très peu procédurière et nullement policière, la loi Waldeck-Rousseau se heurta d'abord à la méfiance des leaders syndicaux, d'inspiration souvent libertaire, qui craignaient que l'obligation de déposer le statut des syndicats et le nom de leurs dirigeants ne serve essentiellement à des opérations de fichage et de surveillance policière. Il se passera plusieurs années avant que la plupart des syndicats se décident à régulariser leur situation.

Il faudra attendre 1901 et une nouvelle loi votée sous le gouvernement Waldeck-Rousseau pour que le droit d'association, limité d'abord au domaine professionnel, soit élargi à l'ensemble des activités sociales. C'est qu'en 1884, on ne voulait pas que le droit d'association pût bénéficier trop largement aux congrégations religieuses ; la religion relevait alors d'un statut d'exception : c'est le point aveugle du libéralisme républicain.

Enfin, ce tableau des libertés dont les Français ont été appelés à jouir en ces années décisives (1880-1884) de la IIIe République serait incomplet s'il ne faisait mention des libertés municipales. Le conseil municipal émane du suffrage universel et le maire, élu par le conseil, est donc élu au second degré (loi du 1er mars 1882). En outre, depuis la Commune, la gauche modérée se méfie de Paris qui fut pourtant pendant un siècle le bastion de la gauche et l'épicentre des colères révolutionnaires : d'où son statut dérogatoire. Il faudra attendre la Ve République pour que Paris rentre dans le droit commun et possède elle aussi un maire.

La plupart de ces dispositions sont à la fois libérales et jacobines. Malgré les tendances personnelles de certains, l'ensemble du personnel républicain demeure hostile à toute espèce de fédéralisme : les libertés locales restent les grandes oubliées de la IIIe République, parce que l'autonomie locale et la diversité des statuts rappelaient trop l'Ancien Régime.

Le moins républicain dans la République qui se met méthodiquement en place, ce sont donc ses institutions elles-mêmes. « Une République fort peu républicaine », écrit Serge Berstein, en examinant la « synthèse démocrate-libérale » qui caractérise les années 1870-1900[41]. Tout, en effet, se passe comme si la gauche, reprenant à son compte la défiance orléaniste à l'égard du fétichisme des institutions, s'était persuadée que pour s'installer dans la durée, la république devait d'abord s'installer dans les esprits et dans les cœurs. Tel sera le rôle assigné à l'éducation, ainsi qu'à une implantation systématique de réseaux républicains à l'intérieur de la France urbaine et surtout rurale.

Ces institutions, qu'à leur désignation près, les partisans de la monarchie auraient pu avouer pour leurs s'ils avaient réussi, ont incontestablement un côté mi-chair, mi-poisson. Mais cette bâtardise originelle ne sera-t-elle pas à l'expérience le meilleur fondement de leur solidité ?

Faut-il un président ? si oui, comment l'élire et avec quels pouvoirs ? La question s'est posée à chaque fois que la république a été instituée en France. À travers elle, ce sont les rapports du pouvoir législatif avec l'exécutif qui sont en cause. Durant quatre Républiques, la doctrine officielle demeurera la même : celle du primat du législatif, émanation directe du peuple, et censé en exprimer la souveraineté. La méfiance à l'égard d'un exécutif considéré comme un héritage

du système monarchique était telle dans la première constitution républicaine, celle du 24 juin 1793 ou Constitution de l'an I, que celui-ci, composé de 24 membres choisis par le Corps législatif, ne comportait pas de chef. On sait ce qu'il en advint : cette Constitution, soigneusement mise au placard dans une arche de cèdre en attendant la paix, ne fut jamais appliquée. C'est le Comité de salut public qui prit la place du Conseil exécutif : le prétendu « gouvernement d'assemblée » fut en réalité une quasi-dictature du Comité et de son chef effectif, Robespierre. Rappelons du reste que Marat était partisan d'une dictature républicaine. La méfiance à l'égard de l'exécutif persiste dans les constitutions suivantes, notamment celle du 5 fructidor an III (22 août 1795), qui donna naissance au Directoire, pourvu d'un exécutif collectif de cinq membres. Même celle du 22 frimaire an VIII (13 décembre 1799), cette Constitution « courte et obscure » voulue par Bonaparte, maintenait théoriquement un exécutif collectif sous les espèces de trois consuls, à la mode romaine : hommage parfaitement hypocrite au primat du législatif, puisque, dans les faits, le Premier consul, Napoléon Bonaparte, ne tarda pas à imposer sa prépondérance absolue. Il fallut attendre 1848 et la Constitution du 4 novembre pour qu'une République, en l'occurrence la deuxième, se résolve à un chef unique de l'exécutif. Avec une innovation majeure : le président de la République serait élu au suffrage universel ! Les républicains purs, autour de Cavaignac et de Grévy, perçurent d'emblée ce qu'une telle disposition pouvait avoir de plébiscitaire. Mais leur amendement, qui revenait à la suppression du poste de président, fut repoussé par la conjonction des droites et de Lamartine qui se croyait assez populaire pour devenir le Washington de la république nouvelle. En fait de Washington, c'est Bonaparte que l'on eut sous la forme de son neveu… De sorte que lorsqu'en 1875, après l'échec de la tentative d'une deuxième restauration, on discuta enfin des institutions de la République, les deux camps se retrouvèrent inchangés face à face : monarchistes et conservateurs favorables à un exécutif fort, républicains favorables à un exécutif faible. Les premiers spéculaient sur un prochain décès du comte de Chambord, ouvrant la voie à une deuxième restauration orléaniste, ou, à défaut, entendaient constituer la présidence républicaine en bastion du conservatisme. Les seconds, à la lumière du second Empire, étaient surtout soucieux de prévenir toute nouvelle dérive vers le pouvoir personnel.

Quel fut le résultat de cette confrontation majeure, d'où allait dépendre la nature de la IIIe République ? Ce fut une victoire de la droite dans la lettre du texte et de la gauche dans son application. Certes, il n'était plus question de faire désigner le président par le peuple. Le précédent de 1848 était trop proche. Élu par les deux Chambres réunies en Assemblée nationale, il serait donc l'émanation de la majorité politique de celles-ci : on était dans un système

représentatif. Pour le reste, ses pouvoirs étaient considérables, tels qu'ils pouvaient conduire à un régime de type présidentiel, voire déboucher sur une restauration monarchique. Le président, déplorait Louis Blanc, « ressemblait à un roi, sauf l'hérédité ». Il avait, conjointement avec les deux Assemblées, l'initiative des lois. Et surtout, il pouvait dissoudre la Chambre des députés. Il était le véritable chef du gouvernement, puisque la fonction de président du Conseil n'apparaît pas dans le texte de la loi. Ajoutons qu'un Sénat voyait le jour, contrairement à la position constante des républicains, hostiles par principe à toute dilution de l'autorité de la Chambre des députés.

Le Sénat, suprême pensée du duc de Broglie, chef de la droite, apparaissait pour ce qu'il était : une précaution contre le suffrage universel. Il faisait l'objet d'une loi spéciale. Le mode d'élection de ses membres en témoignait : ils étaient élus par un collège de notables où prédominaient les délégués des conseils municipaux des communes rurales.

Enfin, toujours pour se prémunir contre l'extrémisme supposé du suffrage universel, la loi électorale (30 novembre 1875) instituait un scrutin uninominal d'arrondissement à deux tours, favorisant les notables locaux, de préférence au scrutin de liste départemental, plus idéologique, qui avait traditionnellement la faveur des républicains.

Ainsi, contre la concession majeure, mais inévitable, que constituait l'installation d'un régime républicain, les droites de toutes farines avaient obtenu ce qu'elles désiraient : des institutions résolument conservatrices, peu différentes de celles qui gouvernaient la France à la fin de la monarchie de Juillet. « Les lois de 1875 établissent un régime représentatif sans souveraineté du peuple, un régime parlementaire conforme à l'idée orléaniste », écrit Jean-Marie Mayeur dans son précieux ouvrage sur la IIIe République[42]. Avec toutefois une différence majeure : l'institution du suffrage universel.

Quand il s'agit de mettre en pratique ces institutions, plusieurs circonstances inattendues vinrent en modifier l'esprit en faveur de la gauche républicaine. D'abord, une coalition contre nature des républicains avec les légitimistes et les bonapartistes permit aux premiers d'obtenir une large majorité parmi les sénateurs inamovibles dont l'institution avait été conçue par la droite orléaniste comme un socle de conservatisme et de conservation (60 sur 75). Et surtout le non-dit du système le fit basculer en faveur des républicains. Le maréchal de Mac-Mahon, que les droites avaient installé à l'Élysée après la démission de Thiers (1873) en attendant une restauration, dut accepter que parmi ses ministres l'un d'entre eux portât le titre de président du Conseil pour communiquer avec les Chambres et assumer sa responsabilité devant elles. C'est le titre que Dufaure prit en 1876. Or, dès 1877, un conflit opposa le maréchal à ce même Dufaure

puis à Jules Simon, un républicain pourtant modéré et hostile à l'homme que chacun voulait éviter : Gambetta. En fait, c'est ce dernier, vite accusé d'exercer le « pouvoir occulte », qui possédait le véritable leadership à l'intérieur du camp républicain. Jules Simon, ayant accepté un ordre du jour inspiré par Gambetta invitant le gouvernement à réprimer les manifestations ultramontaines, fut désavoué par Mac-Mahon : « Je ne suis pas responsable comme vous, devant le Parlement, j'ai une responsabilité envers la France. » Jules Simon ne put que démissionner. La réaction de Mac-Mahon devait autant à l'amour-propre qu'à la tactique politique : « J'aime mieux être renversé que de rester sous les ordres de M. Gambetta », confia-t-il à Jules Simon[43].

Mais au-delà de la réaction d'humeur, la démarche de Mac-Mahon pose un problème de fond : le président de la République est-il supérieur à la représentation nationale ? Après avoir remplacé Jules Simon par le duc de Broglie, Mac-Mahon dissout une Assemblée dont 363 députés ont déclaré, en forme de défi, que « la prépondérance du pouvoir actuel s'exerce par la responsabilité ministérielle » et que « la confiance de la majorité ne saurait être acquise qu'à un cabinet libre de son action et résolu à gouverner suivant les principes républicains. » Contrairement à ce qui a été répété par les républicains, la dissolution de l'Assemblée par Mac-Mahon n'était pas un coup de force ; elle était conforme aux pouvoirs du président. Mais la question posée par les nouvelles élections allait bien au-delà du règlement d'un conflit particulier : il s'agissait de savoir si l'on se dirigeait vers une République « présidentielle » ou strictement parlementaire. La réponse des électeurs fut claire. Les 363, bien qu'ayant perdu 37 sièges, en conservaient une majorité de 109 sur la droite[44]. Le débat était tranché : la IIIe République serait parlementaire, et l'usage du droit de dissolution, symbole et instrument de la révolte de Mac-Mahon contre ce parlementarisme, tomba en désuétude[45]. Gambetta avait gagné ; et sa victoire totale finit par se retourner contre lui. Un parlementarisme tatillon et mesquin, un « parlementarisme absolu » (Carré de Malberg) symbolisé par le président Grévy, n'allait pas tarder à lui faire voir qui était désormais le maître.

À la démission de Mac-Mahon (janvier 1879), son remplacement par Jules Grévy prit valeur de symbole : n'était-il pas l'homme qui, en 1848, avait tenté d'empêcher l'adoption du principe de l'élection du président de la République au suffrage universel ? Grévy se défiait des fortes personnalités, à commencer par celle de Gambetta, qu'il détestait et auquel il prêtait l'ambition d'exercer un pouvoir personnel. C'est pourquoi, au lendemain de son triomphe sur Mac-Mahon, celui que l'on pouvait légitimement regarder comme le fondateur de la République se vit préférer Waddington, un protestant qui fut proche de Thiers, numismate distingué, « d'un tempérament gris perle, comme son pantalon »

(Weiss), pour former le nouveau gouvernement. Déni de justice évident qui, en scellant le destin médiocre d'un homme de premier plan, installait délibérément la République dans la médiocrité.

Grévy n'était pas le seul : l'Assemblée, en dehors de ses proches partisans, se défiait de Gambetta. Quand enfin celui-ci fut appelé à constituer son « grand ministère » (6 novembre 1881), il vit les représentants les plus importants de la scène politique se dérober les uns après les autres et son gouvernement s'effondrer au bout de soixante-quatorze jours, sous les coups conjugués de la droite, d'une partie des modérés et des radicaux.

Cet épisode est décisif et marquera la suite de l'histoire. Désormais la gauche, dans ses profondeurs rurales et républicaines, opposera toujours aux fortes personnalités, fussent-elles issues de ses rangs, comme Ferry ou Clemenceau à la suite de Gambetta, une sourde résistance. Pour mieux marquer leur pouvoir, députés et sénateurs vont ériger la médiocrité en critère de républicanisme et l'instabilité ministérielle en système de gouvernement. La longévité moyenne d'un cabinet, sous la IIIe République, est légèrement inférieure à huit mois. Moyenne trompeuse, comprenant des combinaisons de deux à trois jours, mais souffrant quelques gouvernements de longue durée relative, comme Poincaré qui resta un peu plus de trois ans au pouvoir de 1926 à 1929. À l'inverse, la multiplication des crises ministérielles a permis à Briand d'être 11 fois président du Conseil sur une durée totale d'un peu plus de cinq ans et trois mois !

À cette prépondérance de la représentation sur l'exécutif, l'évolution des républicains vers le scrutin d'arrondissement a largement participé aussi. Le scrutin uninominal avait été la règle en France jusqu'en 1871, à l'exception de la IIe République où l'on avait pratiqué le scrutin de liste. C'est donc ce dernier qui au début de la IIIe a la faveur des chefs républicains : Gambetta, Ferry, Grévy. Le gouvernement de la Défense nationale l'ayant rétabli, c'est au scrutin de liste qu'eurent lieu les élections de 1871, avant que la droite ne rétablisse l'arrondissement pour 1876, malgré Gambetta, lâché par Grévy et Ferry. Gambetta n'aura pas de mots assez durs contre le scrutin d'arrondissement, le « miroir brisé » de la nation, le « petit champ clos, la vigne du seigneur », produisant nécessairement une « assemblée de sous-vétérinaires »[46] en attendant les célèbres « mares stagnantes » d'Aristide Briand. La IIIe République ne fut jamais avare de métaphores…

C'est seulement en 1885 que Léon Gambetta obtint une satisfaction posthume : le retour au scrutin de liste. Pas pour longtemps car, devant l'agitation boulangiste, Constans, l'habile ministre de l'Intérieur, ne vit de salut pour la République que dans le recours à la sagesse petite-bourgeoise et rurale des républicains, c'est-à-dire au scrutin d'arrondissement. Démonstration réussie,

car en 1889, le courant boulangiste fut balayé aux élections législatives ! Dès lors, le scrutin d'arrondissement devint le scrutin de gauche par excellence, affectionné par les républicains et sacralisé par les radicaux qui l'avaient longtemps vilipendé. Ce « suffrage universel des campagnes » (Jules Ferry) modifiait notamment le faciès de la République qui, d'ouvrière et urbaine qu'elle était figurée sous le second Empire, devenait paysanne et rurale. C'était l'avènement d'une république conservatrice, ancrée dans les profondeurs provinciales du pays, et attachée à un parlementarisme strict : préférence pour un gouvernement faible, protectionnisme, défiance à l'égard de l'innovation – tout ce que symbolisera, dans la décennie suivante un Jules Méline, président du Conseil de 1896 à 1898. Celui-ci représentait la République conservatrice qu'appelait naguère de ses vœux Adolphe Thiers, avant que le coup de tabac de l'affaire Dreyfus, combiné avec la renaissance du mouvement ouvrier, ne vînt changer la donne.

Cette prépondérance absolue du Parlement – « la République absolue », dira Odile Rudelle[47] – voulue et organisée par les républicains va s'affirmer, au fil des années comme un des traits marquants de la gauche. La droite au contraire, tout en profitant à plein des délices et des poisons du parlementarisme triomphant, marquera beaucoup plus régulièrement un véritable tropisme vers un renforcement du pouvoir de l'exécutif. Aux yeux de l'opinion, cette opposition devient canonique et partie intégrante essentielle de l'opposition entre les deux camps.

Pourtant beaucoup d'authentiques leaders de la gauche, parmi les plus insoupçonnables du point de vue démocratique, sont convaincus de la nécessité de faire au pouvoir gouvernemental une part plus équitable dans le partage des tâches. C'est le cas, on le sait, de Gambetta. Mais aussi de Ferry, son ami et souvent son adversaire. Ce sera aussi, dans l'entre-deux-guerres, la préoccupation d'André Tardieu à droite, et plus tard de Léon Blum[48] à gauche. Sans parler, bien entendu, du général de Gaulle[49], dont c'est le fond de la doctrine, et qui, lui, arrivera à ses fins. Enfin tous ceux qui, sans en avoir fait la théorie, se sont comportés aux affaires de façon assez significative pour figurer dans cette liste : Georges Clemenceau, Raymond Poincaré, Pierre Mendès France[50]. Au total, la quasi-totalité de l'élite du personnel républicain.

Leur conviction commune ? Elle est double. D'abord que l'omnipotence du Parlement se traduit par l'instabilité gouvernementale, mais surtout par l'impuissance du pouvoir. Une volonté politique qui n'est pas assumée par un individu unique, qui est dépendante de changeantes majorités de rencontre, manque forcément de continuité. Elle manque aussi de réactivité. Ce n'est que chez les grands législateurs, de Platon à Rousseau, que la pratique politique

consiste essentiellement dans le vote de la loi par une assemblée, suivie de son application par un exécutif. Dans la pratique, les choses ne se passent que très marginalement ainsi. L'essentiel de l'activité gouvernementale consiste à réagir sans délai à des événements qui ne relèvent d'aucune codification préalable : tensions internationales, guerres, crises économiques, insécurité, émeutes, catastrophes naturelles, et l'on en passe. Aucun gouvernement ne saurait donc se limiter à la fonction exécutive ; il est prioritairement le gestionnaire de l'accidentel et de l'imprévu. C'est pourquoi son chef a besoin d'une autorité personnelle : c'est la force des systèmes monarchiques et autoritaires que d'y pourvoir. En l'absence d'un roi, le chef d'un gouvernement républicain doit donc nécessairement combiner le charisme du monarque et le dévouement à la loi du magistrat.

La deuxième conviction commune à tous les partisans d'un renforcement de la fonction gouvernementale, c'est que la « République absolue » – entendez l'absolutisme parlementaire – finit par couper le personnel politique du peuple lui-même. Si l'on considère, comme Sieyès, mais aussi comme les républicains gris de la IIIe, qu'une fois ses représentants désignés, l'électeur n'a plus qu'à se taire et à les écouter, alors le système se transforme nécessairement en un ghetto représentatif hors sol et hors peuple. Le chef du gouvernement au contraire, qu'il soit monarque ou président, est à tout moment confronté aux exigences de la population, et doit en tenir compte, ne serait-ce que pour maintenir l'ordre. Voilà l'explication de cette énigme qui voit le système présidentiel, lorsque le président est l'élu direct du suffrage, meilleur conducteur de la volonté populaire que le système parlementaire pur.

Retenons le cas de Jules Ferry. Certes, il a écrit : « La France a besoin d'un gouvernement faible » ; mais c'était en 1865, sous le régime d'un gouvernement fort, sans doute trop fort, et surtout trop centralisé, celui du second Empire. Comme tous les hommes d'État – à la différence des politiciens qui ne se préoccupent que des ambitions et des combinaisons individuelles –, il est convaincu que le véritable art de gouverner repose sur les rapports du pouvoir avec les masses ou, si l'on préfère, les classes sociales. Guizot n'a cessé de l'affirmer, sinon de le mettre en pratique ; Gambetta se soucie des couches sociales, des questions sociales – tout en niant qu'il y ait une question sociale ; comme Clemenceau et de Gaulle se préoccuperont d'abord de leur rapport au peuple tout entier.

Significatif est le refus par Ferry des propositions de Charles Floquet (1879) tendant, sous couleur de lutter contre la vague boulangiste, à parachever la mainmise parlementaire sur les institutions. Parmi ces propositions, la suppression du droit de dissolution dont dispose le président : il pense à l'inverse

que « la dissolution, c'est le remède aux grands imprévus […], c'est un droit nécessaire, c'est la régulation du régime constitutionnel, c'est le moyen de résoudre les conflits insolubles[51] … »

Il est clair que, pour Ferry, l'exécutif n'est pas le serviteur docile du législatif ; il est aussi un pouvoir autonome. Huit ans après le 16 mai 1877 et le prétendu « coup de force » de Mac-Mahon, sous la forme de l'exercice du droit de dissolution, il faut du courage et de la lucidité pour défendre, quand on est républicain, ce droit présidentiel.

Ainsi, on ne le souligne pas assez, le clivage entre partisans de l'omnipotence du Parlement et tenants d'un exécutif fort n'oppose pas seulement la gauche et la droite. Il passe, à l'intérieur de la gauche, entre le menu peuple des députés et les grands leaders. Les premiers voient dans le Parlement la source de leur pouvoir ; les seconds ont tendance à en appeler à l'expression directe du peuple contre les bureaucraties qui les entravent[52].

b. La République enseignante

Depuis la Révolution française, que sa nouveauté et sa radicalité obligeaient à en appeler à la formation d'un homme nouveau[53] pour s'imposer dans les esprits et dans les cœurs, l'école n'est pas en France une institution ; elle est une religion. Et même une religion de salut. Elle est la solution enfin trouvée au paradoxe républicain : faire progresser les Lumières par les voies du suffrage universel. On admettait auparavant que la raison était le fruit conjoint de l'*otium* et de la culture. Seules les classes dominantes disposent d'assez de temps et d'argent pour y parvenir. C'était, nous l'avons vu, la justification philosophique du suffrage censitaire : non en principe l'argent, à ce que l'on assure, mais la liberté d'esprit à laquelle il permet de parvenir. Et il ne manquait pas à la même époque d'hommes de gauche pour penser de leur côté que le suffrage universel sans accompagnement éducatif favoriserait les opinions les plus arriérées. Dans le débat sur la démocratie directe qui s'instaura durant la IIe République, tel était par exemple le point de vue de Louis Blanc contre Ledru-Rollin, Victor Considérant ou Rittinghausen[54].

Une seule solution : l'éducation du peuple ! Nous avons vu que les penseurs de la République ne raisonnaient pas autrement. L'école, en dehors de toute autre considération, fut d'abord considérée par les républicains comme un moyen de survie à moyen terme. Dans le combat de fond qui les opposait au conservatisme et à l'Église, ils n'avaient de chance de l'emporter qu'en mobilisant à leur profit les forces du savoir universel.

D'où le caractère résolument militant – on ne dira pas partial – de l'œuvre scolaire de la IIIe République. Dans l'ordre des priorités, la diffusion désintéressée du savoir le cédait à l'effet politique qui en était attendu : le ralliement des forces populaires, paysannes, ouvrières et petites-bourgeoises.

Contrairement à la légende qu'elle a elle-même soigneusement entretenue, ce n'est pas la République qui a alphabétisé la France sur un terrain qui eût été jusqu'alors presque vierge. Tous les historiens de l'éducation, tels Antoine Prost[55], François Furet et Jacques Ozouf[56], ont fait justice de cette légende. À telle enseigne que les lois Ferry sur l'obligation et la gratuité, dont la mise en œuvre fut nécessairement progressive, ne se sont pas traduites par une modification significative de la courbe de l'alphabétisation en France. S'appuyant sur le trésor jusqu'ici inexploité du dossier Maggiolo, du nom de ce recteur d'académie qui, à partir de 1871, consacra ses années de retraite à étudier, à travers les archives des académies et des départements, l'état de l'enseignement primaire avant la Révolution française, Jacques Ozouf et François Furet sont arrivés à des conclusions qui prennent à contre-pied la plupart des idées reçues, héritées de l'auto-histoire républicaine de l'école.

Non, l'école française n'a pas été créée par Jules Ferry, quels que soient les éminents mérites du grand Lorrain. Non, elle ne remonte pas à la loi Guizot, le grand Cévenol, de 1833. Ni non plus seulement à Condorcet, le grand humaniste révolutionnaire dévoré par la Révolution, auteur du célèbre rapport sur l'instruction publique (1792).

Elle fut d'abord l'œuvre de l'Ancien Régime. Ou plus précisément de la poussée continue de la société française depuis le XVIe siècle, pour ne pas remonter plus haut. Précision capitale : le grand mouvement d'alphabétisation qu'a connu la France contemporaine n'est l'œuvre ni de la seule Révolution, ni de la seule République ; ni, dans le registre marxiste, des besoins de l'économie ; ni, dans le registre jacobin puis républicain, de ceux de la formation civique : il est l'œuvre de la France elle-même, c'est-à-dire de la rétroaction de la société sur elle-même. « C'est l'ancienne société dans ses profondeurs qui est demandeuse d'École ; c'est elle qui a valorisé l'instruction, elle qui a effectué ce surinvestissement scolaire qu'on a cru longtemps caractéristique du XIXe siècle français, mais qui lui est antérieur[57]. »

Avec pour conséquence une grande diversité dans le rythme et dans l'ampleur de ce mouvement. Disparités régionales, le Nord – plus précisément le pays de l'openfield, disent les auteurs – conservant jusqu'au XIXe siècle une large avance sur les pays de bocage de l'Ouest et sur le Sud ; disparités villes-campagnes, les premières montrant la voie au regard de campagnes retardataires ; disparités hommes-femmes enfin, ces dernières accusant, évidemment, un grand retard sur

les premiers, du fait des préjugés, des mœurs et de l'Église ; disparités enfin entre la lecture et l'écriture, les deux étant souvent dissociées, notamment chez les femmes, au détriment de l'écriture. C'est pourtant le passage à l'écrit qui marque le mieux le changement de civilisation, la politique au sens moderne du mot ne pouvant s'exercer démocratiquement que dans une civilisation de l'écrit.

Les deux camps qui vont s'opposer tout au long de la période contemporaine, et notamment durant l'avant-1914 de la IIIe République, sont d'accord au moins sur un point : l'importance capitale de l'école. On l'a dit suffisamment à propos de la gauche, chez qui généralisation du suffrage et généralisation de l'école sont indissociables. Mais la chose n'est pas moins vraie de l'Église : les collèges jésuites de l'Ancien Régime ont formé durant des siècles l'élite de la nation – y compris Voltaire ! – mais cela est également vrai de l'enseignement primaire qui a une « finalité chrétienne[58] ».

Dans ce trend séculaire de scolarisation de la France, une date antérieure à Ferry doit être retenue comme essentielle : celle de la loi Guizot (juin 1833) qui introduit trois obligations : celle pour toute commune de plus de 500 habitants d'entretenir une école primaire et de donner au maître les moyens de vivre et de se loger ; celle pour tout maître d'école d'obtenir un brevet de capacité délivré par une commission départementale ad hoc ; celle enfin pour tout département d'entretenir une école normale primaire de garçons.

Ce coup d'accélérateur a une signification : l'école a une fonction de garant de l'ordre social contre les turbulences de l'obscurantisme. Dans sa lettre adressée aux instituteurs de France – Ferry reprendra l'idée – à l'occasion de sa loi, Guizot le dit sans ambages : « L'instruction primaire universelle est désormais la garantie de l'ordre et de la stabilité sociale. » Puissance mythique, à tout le moins symbolique, de ce talisman scolaire qui aux yeux de l'Église est censé garantir la religion, aux yeux de Guizot l'ordre public, et de la gauche à la fin du siècle, la République !

À la veille des grandes lois scolaires des années 1880, la cause de l'alphabétisation est donc largement gagnée : le nombre d'illettrés parmi les conscrits – c'est-à-dire la partie masculine d'une classe d'âge – est inférieur à 20 % ; à la même époque toutefois, les femmes qui contractent mariage sont encore un quart à ne pas savoir signer. L'œuvre de la République n'est donc pas un point de départ, mais bel et bien le couronnement d'une tendance pluriséculaire qui a connu deux périodes de forte accélération, l'une au XVIIIe siècle, avant la Révolution, la seconde dans la première partie du XIXe siècle. En somme, si les partis et les hommes n'ont cessé de se quereller sur la question de l'école, l'alphabétisation, elle, paraît se rire des époques et des régimes.

Si donc Ferry n'est pas l'alphabétiseur de la France ; si l'essor de la lecture et de l'écriture y est un mouvement multiséculaire continu ; s'il n'y a pas du tout identification entre scolarisation et alphabétisation[59], alors en quoi consiste donc l'œuvre de Jules Ferry ? C'est simple : il a fait de l'école de la République une école républicaine !

Non que cette œuvre ne compte d'abord un volet fonctionnel qui dans la durée allait se révéler essentiel pour la réussite de ce projet. Il ne s'agit pas seulement d'ouvrir des écoles ; encore faut-il les faire fonctionner dans de bonnes conditions. Or traditionnellement les écoles ne disposaient pas de locaux spécialisés de qualité. La République va être dans ce domaine une grande bâtisseuse, installant l'école au cœur du village, en concurrence avec l'église. Il s'agit aussi de la pourvoir en maîtres dévoués et compétents : c'est le rôle dévolu aux écoles normales, incapables pourtant de fournir les écoles primaires en nombre suffisant, d'où le rôle des remplaçants et suppléants non normaliens, qui représentent au moins un tiers des effectifs chez les hommes et la moitié chez les femmes.

En matière d'alphabétisation et de scolarisation, la République enseignante de Jules Ferry a donc moins innové qu'elle n'a perfectionné. Avant elle, les écoles existaient, mais elles étaient plongées dans la pauvreté et la crasse ; les écoles normales existaient, mais la formation y était insuffisante ; la gratuité scolaire existait, mais elle ne concernait encore que 58 % des effectifs en 1876-1877 ; l'instruction des filles existait, mais avec un retard considérable sur celle des garçons. La IIIe République va donner un contenu concret à ce cadre théorique. Tout ne se fera pas en un jour, et il faudra attendre les débuts du XXe siècle pour que les maîtres d'école[60] sortent de la noire pauvreté décrite par Antonin Lavergne dans *Jean Coste* (1894), auquel Péguy assurera la gloire. Du reste, si les grandes lois ferrystes datent de 1881-1882, c'est seulement à partir de 1889 que les instituteurs seront payés par l'État. Mais surtout, la France de Ferry fera de la fréquentation scolaire régulière et prolongée une réalité. Jusqu'alors, on entrait, dans le meilleur des cas à l'école vers 6 ou 7 ans et on en sortait à 12 ans, au moment de faire sa communion solennelle. Il n'y a guère, au dire d'Antoine Prost[61], qu'entre 8 et 10 ans que la scolarisation était à peu près générale. L'action de Jules Ferry et de ses collaborateurs sera donc une prolongation et une régularisation de la scolarité effective de 6 à 13 ans.

En matière administrative enfin, cette action fera de l'école un véritable service public ; ce qu'elle avait commencé d'être avec la création de l'Université par Napoléon en 1806 et surtout par la loi Guizot de 1833, qui faisait de l'école une obligation pour les communes. Ce que le XIXe siècle a réalisé, malgré maint retour en arrière et tous régimes confondus, c'est une double émancipation de

l'école : d'une part vis-à-vis de l'Église, qui en était jusqu'alors la grande ordonnatrice, mais aussi vis-à-vis des notables locaux, grâce à l'institution des recteurs, à qui revient désormais, à la place des municipalités, la nomination des maîtres.

La République de Ferry a voulu faire de l'instruction un droit effectif pour chacun. C'est donc d'abord une exigence d'égalité qui préside à cette action. Trois principes étroitement subordonnés entre eux : la gratuité, sans laquelle l'accès à l'école serait resté inégal en fonction de la fortune de chacun (loi du 16 juin 1881) ; seule cette gratuité rendait possible l'obligation, décidée l'année suivante (28 mars 1882). Mais l'obligation implique à son tour la laïcité ou, mieux, selon le mot que préférait Jules Ferry, la neutralité, qui sera réalisée au cours des années suivantes en matière de programmes, de locaux, de maîtres.

Inutile splendeur du débat public à la française ! C'est en effet au moment où Jules Ferry parachevait une œuvre multiséculaire voulue par tous – l'essentiel était déjà acquis[62], au moins dans les principes et dans l'évolution naturelle en cours – que se déclencha au sein de la société politique française une controverse d'une telle violence que ses étincelles, plus d'un siècle plus tard, ne sont pas encore complètement retombées. Débat idéologique où l'alphabétisation proprement dite ne joua qu'un faible rôle, tandis que les enjeux proprement politiques de l'école occupaient le devant de la scène.

Plus personne dans les années 1880 ne s'oppose, comme c'était encore le cas dans la première moitié du XIXe siècle, à la généralisation de l'instruction, à la manière des contre-révolutionnaires Bonald, Maistre, Lamennais ou bien encore Thiers qui prétend faire preuve de « hardiesse » en combattant (1849) cette « extension démesurée de l'instruction primaire », traite l'obligation scolaire de « folie » et dénonce les « affreux petits rhéteurs » destructeurs de l'ordre social et fourriers du socialisme que sont à ses yeux les instituteurs laïques.

Tout le monde est donc, à la fin du XIXe siècle, partisan de l'instruction universelle. Mais l'instruction, pour quoi faire ? La question peut paraître étrange, à l'époque où nous sommes, où celle-ci nous apparaît aussi naturelle et nécessaire que l'air que l'on respire. Mais si l'on a alors répété à satiété le mot de Danton : « Après le pain, l'éducation est le premier besoin du peuple », c'est précisément parce qu'alors la chose n'allait pas de soi. À la question « pourquoi l'instruction ? », les tenants de la République répondaient : « Pour faire des enfants de bons républicains ! » Tandis que l'Église rétorquait : « Pour en faire de bons chrétiens ! » Les objectifs proprement utilitaires – pour répandre les Lumières – ou fonctionnalistes que stigmatisent les marxistes – pour donner à la société capitaliste la main-d'œuvre qualifiée dont elle avait besoin – n'étaient pas absents, mais ne venaient qu'en deuxième lieu.

On comprend, dans ces conditions, pourquoi l'école fut, durant toute la période et même au-delà, la fédératrice la plus efficace de chacun des deux camps qui se formèrent à cette occasion.

Du côté de l'Église, la chose allait de soi : l'école laïque était nécessairement « une école sans Dieu ». La laïcité, même rebaptisée neutralité, impliquant l'abstention à l'égard de Dieu, était nécessairement génératrice d'athéisme : « Ne pas parler de Dieu à l'enfant pendant sept ans, alors qu'on l'instruit six heures par jour, c'est lui faire accroire positivement que Dieu n'existe pas, ou qu'on n'a nul besoin de s'occuper de lui », argumente Mgr Freppel à la Chambre des députés le 21 décembre 1880[63]. Il s'agissait bien de l'opposition de deux philosophies, celle des « droits de l'homme » de 1789 ou, comme dira Bonald sous la Restauration, celle des « droits de Dieu ». Et d'ailleurs le pape Pie IX n'a-t-il pas proclamé avec une brutalité incroyable dans le *Syllabus* (1864) l'incompatibilité totale entre les principes du libéralisme, à commencer par la liberté de conscience et la laïcité, et le catholicisme ? La cause est entendue des deux côtés : ce sont deux visions du monde qui s'opposent, l'une fondée sur l'autorité et le fidéisme, l'autre sur la raison et l'esprit critique. Deux principes aussi opposés, s'ils sont inculqués séparément, conduisent nécessairement à la formation de « deux jeunesses », comme dira Waldeck-Rousseau. Conclusion : des deux côtés, c'est de l'unité de la nation française qu'il s'agit. Or la nécessité de cette unité n'est mise en cause ni d'un côté ni de l'autre : la France de Clovis et celle du serment du Jeu de paume continuent de s'opposer mais sur un même objectif. Du reste, l'Église n'est pas la seule à considérer la généralisation d'une école neutre, et nécessairement agnostique, comme un désastre. Les partisans de l'ordre social – qui est aussi un ordre moral – ne raisonnent pas autrement, fussent-ils eux-mêmes indifférents en matière religieuse. Nous avons déjà vu le cas de Thiers, hostile en 1849 à la généralisation de l'enseignement primaire, à moins qu'il soit dispensé « par le curé et son sacristain », et qui voudrait « rendre toute-puissante l'influence du clergé » sauf dans l'enseignement secondaire. Il s'agit là d'un véritable Yalta pédagogique où le primaire appartiendrait tout entier à l'Église, considérée comme agent de l'ordre social, tandis que le secondaire et le supérieur réserveraient les lumières de la raison aux fils de la bourgeoisie. Et Renan, dont on fera plus tard une icône républicaine, ne raisonne pas autrement dans *La Réforme intellectuelle et morale* (1871).

> « Que l'Église admette deux catégories de croyants, ceux qui sont pour la lettre et ceux qui s'en tiennent à l'esprit. À un certain degré de la culture rationnelle, la croyance au surnaturel devient pour plusieurs une impossibilité ; ne forcez pas ceux-là à porter une chape de plomb. Ne vous mêlez pas de ce que nous enseignons, de ce que nous écrivons, et nous ne vous disputerons pas le peuple ; ne nous

contestez pas notre place à l'université, à l'académie, et nous vous abandonnerons sans partage l'école de campagne[64]. »

C'est donc autour des principes d'ordre social représentés par l'Église que se rassemble, toutes sensibilités religieuses confondues, le camp conservateur. En face, le camp républicain réagit de même. Certes, s'agissant de la laïcité, il était loin d'être unifié. On y distinguait[65], par ordre croissant de « radicalité », d'abord ceux que Littré, dans un article célèbre[66], appelait « les catholiques selon le suffrage universel » qui faisaient coexister en eux un ferme credo religieux et un attachement non moins résolu aux lois de la République et aux tendances de la société moderne. Au Parlement, un Émile de Marcère, plusieurs fois ministre de l'Intérieur dans les débuts de la République, est représentatif de cette attitude. On trouve ensuite les déistes et spiritualistes comme Jules Simon, partisan, à la différence de Ferry, de conserver dans l'enseignement public la notion de devoirs envers Dieu. Un Dieu conforme à la « religion naturelle » dont il avait fait un livre en 1856. Plus à gauche, Ferry et Gambetta, personnellement athées, partisans d'une laïcité intégrale, mais respectueuse des personnes et adhérant à ce que l'on pourrait appeler une « morale naturelle », proche de celle du Vicaire savoyard de Rousseau. Enfin, anticléricaux et foncièrement antireligieux, des hommes comme Paul Bert entendaient éradiquer le christianisme de la conscience française.

S'il se divise sur la tactique à adopter, le camp républicain est à peu près entièrement unifié sur les principes : la fermeté anticléricale d'un Jules Ferry ne le cède en rien à celle de radicaux comme Combes ou Clemenceau. N'est-ce pas d'ailleurs Jules Ferry, dont on connaît les convictions positivistes, qui avant le conflit du début du siècle avait déclenché la première grande bataille anticléricale de la République avec la loi du 18 mars 1880 sur l'enseignement supérieur, qui restitue à l'État le monopole de la collation des grades ? Mais l'article 7, le célèbre article 7 du projet de loi Ferry, ne sera jamais voté[67], qui faisait interdiction aux membres des congrégations non autorisées d'enseigner ou de diriger un établissement scolaire. D'aucuns souhaitaient aller plus loin, et dans la logique que l'on vient de décrire auraient voulu interdire à tous les prêtres d'enseigner. Ferry ne cache pas les arrière-pensées du fameux article : c'est une machine de guerre contre les jésuites !

« Ce que nous visons, ce sont uniquement les congrégations non autorisées, et parmi elles, je le déclare bien haut, une congrégation qui non seulement n'est pas autorisée, mais qui est prohibée par toute notre histoire, la Compagnie de Jésus. Oui, c'est à elle, Messieurs, que nous voulons arracher l'âme de la jeunesse française[68]. »

Toujours les jésuites ! On ne dira jamais assez comment, tout au long du XIXe siècle, l'antijésuitisme fut un élément fédérateur essentiel de la gauche française. Pourquoi cela, et pourquoi eux ? Parce que les jésuites ne craignent pas de déployer le drapeau de la Contre-Révolution ! Et la jeunesse qui sort de leurs écoles « élevée dans l'ignorance et dans la haine des idées qui nous sont chères, songez qu'elle va se heurter, dès les premiers pas dans la vie, contre une autre partie de la jeunesse française, élevée à une autre école, chauffée à un foyer bien différent… ».

Il y aura donc « deux camps » dans toutes les activités sociales, dans l'armée, dans la magistrature, dans l'industrie… Intolérable !

Il ressort de ce discours, qui anticipe sur le thème des « deux jeunesses » des années suivantes, une conviction bien ancrée dans l'imaginaire républicain, qui fait suite, sans solution de continuité, à l'imaginaire révolutionnaire de 1789 : l'unité de la nation. Là où des cultures différentes – anglo-saxonnes par exemple – conçoivent le pluralisme comme la norme et comme l'expression même de la démocratie, la gauche française, dans ses rangs les plus modérés, les plus tolérants jusque dans ses rangs les plus radicaux, les plus intransigeants, a toujours considéré que la vocation de la France était d'être une république, non une démocratie – selon les termes mêmes de l'abbé Sieyès – c'est-à-dire une unité, non une diversité.

L'article 7 sera repoussé par le Sénat où la droite conservatrice reçoit l'appui de Simon et de Dufaure. Le gouvernement Freycinet, où Jules Ferry est ministre de l'Instruction publique, réplique par deux décrets, l'un expulsant les jésuites, l'autre faisant obligation aux congrégations non autorisées de se faire enregistrer dans les trois mois sous peine de dissolution. Les jésuites sont le bouc émissaire que Ferry, en homme prudent et modéré, offre en sacrifice à l'extrême gauche anticléricale pour éviter des mesures concernant l'ensemble du clergé. Finalement le dernier mot revient aux républicains modérés. Et c'est la fameuse lettre que le président du Conseil Jules Ferry, au moment de quitter le ministère de l'Instruction publique pour celui des Affaires étrangères, adresse aux instituteurs en novembre 1883 à propos de l'enseignement de la morale :

> « Si parfois vous étiez embarrassé pour savoir jusqu'où il vous est permis d'aller dans votre enseignement moral, voici une règle pratique à laquelle vous pourrez vous tenir. Au moment de proposer aux élèves un précepte, une maxime quelconque, demandez-vous s'il se trouve à votre connaissance un seul honnête homme qui puisse être froissé par ce que vous allez dire […]. Si oui, abstenez-vous de le dire ; sinon parlez hardiment[69] … »

Jules Ferry et la plupart de ses collaborateurs au ministère de l'Instruction publique et dans les écoles normales, les Buisson, Pécaut, Zévort, Gréard, dont

beaucoup appartenaient au protestantisme libéral, ont toujours distingué l'anticléricalisme politique de l'antireligion philosophique. Ils se sont reconnu le droit, voire le devoir, de pratiquer le premier dans leurs fonctions officielles, tout en s'abstenant de pratiquer la seconde, quitte à la professer à titre personnel. La distinction, si utile soit-elle, comporte une ambiguïté, que soulignait, on l'a vu, et non sans quelque raison Mgr Freppel : ne jamais parler de Dieu à l'école, pratiquer dans la somme des connaissances humaines une exception religieuse, n'est-ce pas sous-entendre que ce Dieu n'existe pas ?

Il y a en réalité deux conceptions sous-jacentes de la laïcité : la première repose sur l'abstention devant le fait religieux, la seconde sur la neutralité, c'est-à-dire le traitement égal de toutes les opinions religieuses. La première laïcité est celle des républicains du début du XXe siècle ; la seconde, plus proche de la problématique contemporaine, tend à abolir l'exception religieuse au profit d'une conception de l'objectivité scientifique, qui concerne autant le domaine religieux que le politique ou le moral. Il est vrai que les sensibilités ont évolué : les républicains, de Jules Ferry à Paul Bert, étaient persuadés que le sentiment religieux disparaîtrait bientôt sous les coups de boutoir d'une société appuyée sur la science et la raison. Les militants antireligieux à la Paul Bert souhaitaient hâter l'évolution en menant à la religion une guerre de mouvement. Ferry et ses amis se contentaient d'une guerre de position, en attendant une évolution naturelle des mentalités.

La gauche modérée finit par imposer un compromis pédagogique, seul de nature à éviter la guerre civile dans un pays où le catholicisme était resté majoritaire et où la République l'était devenue.

Considérons ces années 1880-1884, dominées par la personnalité de Jules Ferry et de ses amis que l'on nomme « opportunistes ». Ce sont eux qui, en l'espace de quatre ans, ont modelé la République moderne. Jamais la France n'avait, depuis la Révolution française, connu une telle refondation ; elle n'en connaîtra pas de semblable avant 1945. Dans les trois cas, c'est la gauche qui a joué le rôle moteur. La République moderne, c'est elle. À la fin du XIXe siècle, c'est l'enseignement, la vie politique locale, les relations sociales qui ont été profondément réformés dans le moule républicain. Quelle tranquille audace ! Quelle confiance dans l'avenir chez ces paisibles bourgeois à rouflaquettes ! Décidément la « République des Jules » a bien mérité de la patrie.

c. Gauche fin de siècle : l'aménagement du paysage partisan

Après avoir profondément marqué la France de leur empreinte dans le domaine des libertés, des institutions, de l'enseignement, de l'administration, il restait aux républicains à s'installer en tant que cadres politiques de la nation. Si l'épithète de « définitif » ne devait pas être résolument bannie du vocabulaire de l'historien, on serait tenté de dire que c'est durant la même période que la gauche a acquis ses structures mentales définitives, celles qui, plus d'un siècle plus tard, sont encore reconnaissables dans le paysage politique français.

Cette installation définitive du paysage de la gauche se fit, il faut le souligner, sous la domination électorale, parlementaire et gouvernementale de cette même gauche. Du 19 novembre 1877, qui vit les républicains (les 363) l'emporter dans l'épreuve de force qui les opposait au président de la République, Mac-Mahon, jusqu'au 29 avril 1896, date de la constitution du ministère Méline qui bénéficie de l'appui de la droite, la France fut exclusivement gouvernée par les républicains, c'est-à-dire par la gauche augmentée des centres. Près de vingt ans pendant lesquels les « républicains de gouvernement », sous la conduite de différents chefs et selon des dosages variables, installèrent le nouveau régime. Pendant toute la période, les majorités gouvernementales exclurent à droite monarchistes, bonapartistes et nationalistes, et sur l'aile gauche les radicaux intransigeants. Cette stabilité remarquable ne fut guère troublée que par les épreuves que traversait le régime – boulangisme et Panama – ainsi que par la guerre des chefs à l'intérieur du camp républicain.

Dès février 1871, lors de la réunion de l'Assemblée nationale, les républicains se divisèrent entre partisans de Léon Gambetta et partisans de Jules Ferry. L'estime et même parfois l'amitié qui a uni les deux pères fondateurs de la République n'empêchaient nullement une opposition de tempéraments et une concurrence de tous les instants. Autant le premier était extraverti, spontané, volubile (le « borgne sonore »), autant le second était froid, réfléchi et pondéré. De Ferry on aurait pu dire ce que l'on a dit de celui qui fut le troisième personnage de la République commençante, Jules Grévy : « Ses roses poussent en dedans. » Les « amis de Gambetta » constituèrent l'Union républicaine ; ceux de Ferry la Gauche républicaine. C'est une constante de cette époque que les groupes parlementaires qui inscrivent le mot gauche dans leur nom ont un tropisme vers le centre ou vers la droite, en vertu de ce même penchant à l'antiphrase qui amène tout groupe scissionniste à se qualifier d'« unitaire ». Non que la Gauche républicaine de Ferry fût une droite déguisée : le clivage entre monarchistes et républicains était tel au début de la IIIe République qu'il excluait ce genre de ruse, mais de fait elle était moins à gauche, selon les critères habituels, que l'Union républicaine de Gambetta.

Pierre Sorlin a bien décrit, dans sa thèse sur Waldeck-Rousseau, ce qui les séparait[70]. En termes de programme, bien peu de choses en vérité. Mais les amis de Ferry étaient souvent de grands bourgeois arrivés : Andrieux était l'un des meilleurs avocats de Lyon, Trarieux dominait le barreau de Bordeaux, Albert Grévy celui de Besançon et Jules Grévy avait une belle clientèle. Ferry, Wilson, Casimir-Perier bénéficiaient d'une fortune familiale, et beaucoup possédaient, qui un château, qui un grand domaine (ainsi Wilson, « châtelain » de Chenonceaux, Ferry de Foncharupt, Andrieux de Valensole). Rien qui évoque, chez ces hommes qui mènent la vie de famille, le débraillé célibataire de Quartier latin qu'affectionnaient les amis de Gambetta. Certes, quelques-unes d'entre eux étaient riches, comme Scheurer-Kestner, ou même Paul Bert. Mais Challemel-Lacour était un bourgeois déclassé. Delcassé avait été répétiteur et ne s'enrichira que plus tard, grâce à un beau mariage. Spuller avait des parents agriculteurs et vivait chichement dans deux pièces. Gambetta lui-même, fils d'un petit négociant de Cahors, a longtemps mené une existence besogneuse.

Ces différences ne sont pas négligeables. Chez la plupart des hommes politiques, le rapport entre les idées et le genre de vie finit toujours par se faire sentir, surtout lorsque le décalage est flagrant. On peut parfois mentir à ses électeurs, on ne peut longtemps se mentir à soi-même.

Au total, conclut Sorlin :

> « Le député de la Gauche républicaine descend d'une vieille souche bourgeoise ; il dispose d'une fortune appréciable ; il a des biens. Des études sérieuses lui ont assuré un métier ; s'il s'est donné à la politique, il garde la faculté de se reprendre, de revenir à sa profession ; la vie politique est à ses yeux une activité temporaire, qui ne doit pas nuire à l'existence familiale.
>
> Le gambettiste est issu d'un milieu modeste, il n'a ni argent, ni propriété foncière ; des études trop rapides ne lui ont assuré qu'une formation sommaire ; il est venu à Paris afin d'y trouver une occupation, et il a profité de l'avènement de la République pour sortir de l'anonymat. »

Aussi, quel étonnement quand René Waldeck-Rousseau, brillant avocat à la cour d'appel de Rennes, après une halte de quelques mois chez les amis de Ferry, rejoint l'Union républicaine de Gambetta qui fait de lui son ministre de l'Intérieur dans le « grand ministère » de 1881, avant d'y revenir de 1883 à 1889 dans le deuxième ministère Ferry ! Il n'est pas pour grand-chose dans la loi de 1884 sur les syndicats qui porte son nom, mais il y gagne une double réputation d'homme à poigne et de ferme républicain…

En somme, on est tenté de dire qu'à côté des « couches sociales nouvelles » dont Gambetta s'est fait le héraut, la République a su attirer à elle les « couches sociales anciennes » dont Ferry et Grévy sont d'assez bons représentants.

Rien de plus instable que les groupes politiques au Palais-Bourbon, à une époque où les partis n'ont pas officiellement droit de cité dans les assemblées parlementaires et où la discipline de vote n'existe pas. On a l'impression d'un magma en fusion permanente où les groupes et les sous-groupes sont en recomposition perpétuelle, en fonction des personnalités dominantes et des questions posées. Si dès 1871, l'Union républicaine de Gambetta et la Gauche républicaine de Ferry et Grévy ont, à défaut de contours bien marqués, une certaine cohésion, il n'en va pas de même du centre, là où fermentent et se fomentent des majorités d'appoint. C'est là que fleurissent les « réunions », c'est-à-dire les groupes de députés qui prennent l'habitude de se réunir chez l'un d'entre eux pour discuter de la tactique à suivre. C'est ainsi que de la « réunion Rampon » et de la « réunion Feray » naît dès juillet 1871 un « centre gauche » ondoyant et divers, mais décisif au moment des votes importants, comme par exemple lors de l'amendement Wallon (1875) qui donne naissance à la République. Des hommes comme Léonce de Lavergne, Jean-Charles Rivet, auteur de la loi qui en août 1871 donne provisoirement à Thiers le titre de président de la République, plus tard Casimir-Perier se font remarquer en ce centre gauche.

Mais que l'on ne s'y trompe pas : membres du centre gauche, ferrystes et gambettistes ne se distinguent guère que par une plus ou moins grande radicalité en matière de réforme constitutionnelle et de laïcité ; ils vont constituer sous l'appellation générique de « républicains de gouvernement » et celle, plus polémique, d'« opportunistes », l'épine dorsale des majorités parlementaires qui dominent la République de 1877 à 1898. La mort prématurée de Gambetta en 1882, la chute de Jules Ferry en 1885, à la suite de l'affaire de Lang Son facilitent les rapprochements. Jules Grévy, qui sera président de la République de 1879 à 1887, n'aimait pas Gambetta et, d'une façon générale, se défiait des fortes personnalités, à l'image d'une Chambre des députés bien décidée à faire respecter sa prérogative jusqu'à un harcèlement permanent du pouvoir exécutif.

Les frontières de cette République opportuniste ? D'une part la droite qui, plus ou moins résignée après l'échec de la restauration monarchiste, ne se résout pourtant pas à se rallier clairement à la République et qui sera exclue du pouvoir pendant toute la période ; d'autre part les radicaux et, à partir de 1893, les socialistes[71] qui, au souci de consolider la République, ajoutent l'ambition de la réformer et de lui donner un contenu plus social. C'est seulement au cours de la législature 1893-1898 que l'on verra les frontières de ce républicanisme de gouvernement devenir plus poreuses, jusqu'au tournant de 1896, c'est-à-dire l'entrée de la droite modérée dans la majorité qui soutenait Jules Méline. Ainsi était brisé le tabou qui présidait jusque-là aux majorités républicaines : non

seulement « pas d'ennemis à gauche ! » (René Renoult) mais aussi « pas d'amis à droite ! ». Le prix à payer était l'abandon provisoire de la politique anticléricale au profit de ce que Spuller, un ancien collaborateur de Gambetta, avait appelé « l'esprit nouveau », c'est-à-dire une volonté de pacification religieuse. Du reste, une cinquantaine de radicaux rejoignirent alors les socialistes dans l'opposition au gouvernement qui, durant toute la période, sera dirigée par des personnalités de second plan, tels Charles de Freycinet, quatre fois président du Conseil entre 1879 et 1892, Charles Dupuy qui le sera trois fois, Paul Deschanel qui préconise une politique « progressiste », ou Casimir-Perier qui précisa ce qu'il faut entendre par là : un gouvernement de centre, résolument opposé à la « coalition des partis extrêmes » (Deschanel) et socialement conservateur. Le 1er mai 1893, en riposte à l'agitation sociale, Charles Dupuy fait occuper la bourse du travail de Paris par la troupe et, contre les menées anarchistes (attentat de Vaillant à la Chambre des députés, 9 décembre 1893), fait voter les « lois scélérates » qui répriment la provocation par voie de presse et les « associations de malfaiteurs ».

En ce début des années 1890, l'aile modérée du parti républicain tente ainsi de rompre avec ce qui fut jusqu'alors sa formule : la « concentration[72] » de (presque) toute la gauche contre la totalité de la droite. Le centre, qui s'efforce de rassembler l'ensemble des modérés, est en réalité tenté de transcender la coupure canonique entre la gauche et la droite au profit d'un clivage entre modérés et extrémistes : c'est pourquoi elle est en général mal vue de la gauche orthodoxe qui, d'hier à aujourd'hui, y a toujours vu une combinaison parlementaire sans fondement réel dans le corps électoral.

Et pourtant, c'est à ces combinaisons instables et fragiles que la République a dû sa survie, dans ces années où son avenir était rien moins qu'assuré. Ce ne sont pas les radicaux, malgré leurs surenchères, qui ont consolidé la République. Au contraire. Dans l'affaire boulangiste (1888-1889) puis dans celle de Panama, ils ont paru parfois donner la main à ses assaillants.

Il est vrai que l'épisode Boulanger est profondément ambigu, et qu'on ne saurait suivre aveuglément l'historiographie républicaine orthodoxe, qui se contente de voir dans le « général Revanche » un factieux doublé d'un imbécile. Il n'était en réalité ni l'un ni l'autre. À preuve, son refus de marcher contre le régime chaque fois qu'il en eut l'occasion, et notamment au soir de son élection triomphale comme député à Paris le 27 janvier 1889 (le Paris populaire a voté Boulanger) ; ou encore lors de son discours de Tours (17 mars 1889) où il récuse toute restauration monarchique, toute remise en cause de la République ; mieux : il appelle, avant même Léon XIII, les catholiques à s'y rallier. C'est pourquoi on suivra volontiers une historiographie plus récente[73] qui voit dans l'aventure

boulangiste un nouvel avatar de l'insatisfaction des milieux populaires devant une République frileuse, fermée sur elle-même et sur sa représentation parlementaire. Avant Boulanger, un Gambetta, un Ferry s'étaient inquiétés de cette incapacité du régime parlementaire à établir un contact permanent avec le peuple et à mettre à sa tête un exécutif solide et assuré. Le « parti national » qui se constitua autour de Boulanger comprenait une partie des conservateurs, des bonapartistes, mais aussi de l'extrême gauche radicale. L'état-major du général, avec Laisant, Laguerre, Naquet, venait en majorité du radicalisme ; Rochefort avait été communard et Déroulède était un républicain autoritaire. Face à cette coalition des extrêmes, qui avait même au début bénéficié de la bienveillance de Clemenceau, ce furent les républicains opportunistes qui dirigèrent la résistance victorieuse du régime, appuyés sur la campagne, peu soucieuse de nouvelles aventures, et plus généralement sur les profondeurs de la province, hostile à l'effervescence parisienne. Un personnel politique peu flamboyant, symbolisé par les Constans et les Tirard, sut faire appel à l'inspiration initiale du régime et sortit des tiroirs du ministère de l'Intérieur ce qui devait s'avérer désormais l'arme absolue contre les aventures personnelles et les emballements passagers : le scrutin d'arrondissement, « brise-lames de la vague plébiscitaire » (Jean-Marie Mayeur) composé, comme dira plus tard Briand, de ces « mares stagnantes » qui referment, sur toute aspérité, tout souffle nouveau, toute météorite venue d'ailleurs, les eaux immobiles de la République conservatrice.

Nouvelle alerte trois ans plus tard avec l'affaire du canal de Panama fin 1892 : cette fois encore, Georges Clemenceau était éclaboussé, avec d'autres radicaux comme Charles Floquet mais aussi des républicains de gouvernement, comme Maurice Rouvier. Et cette fois encore, ce furent ces derniers (Ribot, Tirard), qui liquidèrent l'affaire, non sans un dommage durable pour le régime : la crise avait montré la collusion très étendue du personnel politique républicain avec les milieux d'affaires parfois les plus véreux.

Et pourtant, à l'aube de la dernière décennie du siècle, la République parut définitivement installée dans ses meubles. En dépit ou à cause des crises qu'elle avait traversées, elle apparaissait désormais comme le seul régime possible. Plaçons-nous au lendemain des élections législatives de 1893, moment pivotal pour l'histoire qui nous occupe. Le « ralliement » des catholiques à la République, voulu par Léon XIII et prêché par le cardinal Lavigerie, archevêque d'Alger et de Carthage dans un toast célèbre (novembre 1890), eut pour principal résultat l'effondrement de la droite, partagée entre l'obéissance au pape, la résistance et l'abstention.

Pour la première fois, l'enjeu principal des élections n'est pas la nature du régime ou la question religieuse, mais la question sociale (Mayeur). Désormais,

les républicains étaient assez forts pour se donner le luxe de se diviser. En cette fin de siècle, le paysage politique de la gauche française s'élargit et se stabilise, selon des clivages qui resteront apparents un siècle plus tard. Les quatre familles de la gauche, telles qu'elles seront étudiées dans la deuxième partie de ce livre, sont en place : libéraux, jacobins, collectivistes, libertaires.

Des premiers, nous venons de voir qu'ils constituent, sous des appellations changeantes, l'ossature du régime. Ce sont alors les plus nombreux. En 1893, ils sont les grands bénéficiaires de la déroute de la droite et du Ralliement. Majoritaires dans la nouvelle Assemblée, ils pourraient gouverner seuls, mais leurs divisions internes les en empêchent. C'est seulement en 1896, après quelque trois années d'instabilité ministérielle que s'opère, comme on l'a vu, un des grands tournants du régime : l'ouverture à droite voulue par Méline, et la recherche de majorités centristes, à saute-mouton par-dessus la *summa divisio* gauche-droite, qui reste plus vivante que jamais dans l'électorat. Désormais, les républicains occupent la totalité de l'arc électoral : il y aura donc des républicains de droite et des républicains de gauche parmi les républicains du gouvernement.

Quant aux radicaux qui n'étaient dans les débuts de la IIIe République que la facette intransigeante du parti républicain, ils étaient devenus à partir des années 1880 une fraction autonome et s'apprêtaient à devenir ce qu'ils furent au début du siècle : un grand parti de gouvernement, s'identifiant à la République elle-même. Et cela au prix d'une transformation profonde, proche de la palinodie. Héritiers de Ledru-Rollin et des idéaux de la IIe République, puis du Gambetta du programme de Belleville, ils avaient vivement critiqué l'évolution « opportuniste » du même Gambetta, les concessions faites aux conservateurs, notamment en matière institutionnelle. Plus tard, avec Clemenceau pour porte-parole, ils avaient été des opposants virulents à Jules Ferry, notamment en matière coloniale. Et voilà qu'à leur tour, par glissements successifs, ils s'engageaient dans la voie des concessions. Ce grand mouvement urbain, fort notamment à Paris et dans le sud-est de la France, se muait insensiblement en porte-parole des milieux ruraux et de la couche sociale nouvelle annoncée par Gambetta lui-même, c'est-à-dire la petite bourgeoisie des campagnes. Violemment opposé à l'existence d'un Sénat, le radicalisme s'apprêtait à en faire son bastion principal. Hostile par principe au scrutin d'arrondissement, il s'en accommodait avant d'en faire un véritable article de foi. D'antimilitariste, il était en train de devenir patriote et de songer à la Revanche. En un mot, il se transformait à son tour en parti de gouvernement. À trois reprises, sous la direction de deux proches, Henri Brisson (avril-décembre 1885) puis René Goblet (décembre 1886 - mai 1887), et enfin de Léon Bourgeois, sous la forme

d'un gouvernement radical monocolore qui ne dura que quelques mois (novembre 1895 - avril 1896), il avait occupé la présidence du Conseil. Mais ses représentants n'y avaient fait que des apparitions peu marquantes, presque fugitives, à titre de supplétifs d'une partie défaillante des opportunistes. Sa force résidait dans ses réseaux locaux, constitués de comités surtout actifs en période électorale, et par ce lien invisible mais efficace qu'était la franc-maçonnerie.

En quoi se distinguait-il du reste du parti républicain ? Essentiellement, comme on le verra plus loin, par la virulence de son anticléricalisme et par l'accent mis sur le rôle de l'État, notamment dans l'économie. Ici, le rectificatif ne viendrait que plus tard, qui allait faire du Parti radical au XXe siècle un parti de petits propriétaires très attachés au libéralisme économique.

En attendant, il s'accommodait de ses contradictions latentes, et tâchait même de leur donner une formulation théorique : tel fut le rôle du « solidarisme » de Léon Bourgeois, qui tenta de concilier l'individualisme hérité de la Révolution française avec les nécessités de l'association. Réflexion philosophique plus que programme d'action, le solidarisme de Léon Bourgeois prend la forme d'un « quasi-contrat » entre l'individu et la société. Il s'agit pour lui de reconstituer les conditions dans lesquelles les hommes entretiendraient entre eux une solidarité fondée sur l'égalité, si liberté leur avait été donnée de le faire. Il s'agit donc de rechercher les conditions qui « placeront les membres de l'association dans des conditions conformes à l'idée morale, celles qui, répartissant équitablement entre les avantages et les charges, seront celles-là mêmes qu'auraient adoptées les associés s'ils avaient été auparavant libres et également libres de discuter entre eux, avec une égale moralité, les conditions de leur accord[74] ». La reconstitution imaginaire des conditions du « quasi-contrat » fait évidemment penser au contrat social de Rousseau, mais aussi, plus proche de nous, à l'hypothèse du « voile d'ignorance » de Rawls[75].

Mais à la différence de Rousseau, Léon Bourgeois ne présuppose pas un état de nature, et encore moins l'idée d'une « première convention ». Il admet la société comme une donnée de fait qui s'impose à chacun avec ses contraintes, en cela plus proche du positivisme et de la pensée traditionaliste que du rationalisme rousseauiste. Que dit le traditionalisme ? Que faire des individus isolés la composante ultime de la société est un non-sens. Dès sa naissance, l'homme se trouve inséré dans un réseau de solidarités naturelles, à commencer par la famille, selon le plan du Créateur. Créateur mis à part, tous les tenants de l'idée de la solidarité – et ils sont nombreux dans la deuxième moitié du XIXe siècle[76] – font le constat de l'implication naturelle de l'homme. Le contrat de Rousseau suppose l'adhésion volontaire de l'homme ; l'ordre naturel des traditionalistes implique que l'homme, bon gré, mal gré, est « embarqué » pour

employer le mot de Pascal. Le « quasi-contrat » de Léon Bourgeois est en somme le constat obligé d'un contrat implicite entre l'homme et son environnement ; il se situe à mi-chemin entre les deux thèses extrêmes. Il s'oppose à l'individualisme, tel qu'il découle de la Révolution française, mais aussi de l'économie libre-échangiste. Il se présente comme une théorie d'ensemble des droits et des devoirs de l'individu dans la société, mais aussi des obligations de l'État pour assurer l'égalité entre les citoyens, en recourant à l'impôt, à l'assistance sociale et à l'organisation des services publics. Il y a pourtant loin de l'idée d'une solidarité universelle à celle de justice, qui relève d'une exigence morale, non d'une déduction scientifique comme le prétend l'auteur. N'importe : en matière sociale, l'influence d'un système repose moins sur sa cohérence interne que sur sa réception à l'extérieur. Le solidarisme a prêté aux radicaux une exigence sociale qui concorde avec leur propre ambition, énoncée dans le nom qu'ils se choisirent en 1901 : un Parti radical et radical-socialiste.

C'est aussi lors des législatives de 1893 que le socialisme fit son entrée au Parlement. Du moins sous la IIIe République. Car en 1848 déjà, la plupart des théoriciens et leaders du socialisme furent présents à l'Assemblée : Louis Blanc, Victor Considérant, Pierre Joseph Proudhon, Étienne Cabet, Pierre Leroux furent les élus des grandes villes, dont Paris, et notamment des quartiers populaires. Mais il s'agissait encore d'individualités ; en 1893, en dépit de la diversité idéologique de la cinquantaine d'élus, c'est bel et bien d'un courant socialiste spécifique qu'il s'agit.

Précoce, le socialisme français a pris du retard, notamment en termes d'organisation, à cause de la répression de la Commune. Ses chefs ont été tués (Varlin, Rigault), ont été déportés ou ont choisi l'exil (Vaillant, Allemane). De sorte qu'au moment où la République s'installe, le mouvement ouvrier et socialiste repart presque de zéro. La semi-clandestinité, l'exil, l'isolement ne favorisent ni l'unité, ni les grands débats publics qui parviennent parfois à clarifier les positions de chacun. Ce sont de véritables sectes qui se mettent en place. Jusqu'en 1876, il ne se passe à peu près rien, en dehors de la tentative, inspirée de Gambetta et menée par un de ses anciens collaborateurs, Jules Barberet, de créer des chambres syndicales éloignées de toute préoccupation idéologique et soucieuses avant tout de défendre les intérêts immédiats des travailleurs. Il en résulte des congrès ouvriers modérés (Paris, 1876 ; Lyon, 1878) où le point de vue collectiviste commence pourtant à s'affirmer.

D'où le caractère inattendu et retentissant du congrès de Marseille (octobre 1879), de « l'immortel congrès de Marseille », selon la terminologie guesdiste, qui regroupe des socialistes de toute farine, mais aussi des syndicalistes.

Surprise ! Coup de tonnerre ! Le congrès se prononce pour les thèses collectivistes et fonde la Fédération des travailleurs socialistes de France, dominée par les guesdistes, dont le journal, *L'Égalité*, milite pour un socialisme de nuance marxiste, même si le marxisme demeure en France à peu près inconnu : *Le Manifeste du parti communiste* de 1848 ne sera traduit qu'en 1885.

Mais les méthodes sectaires, l'enrégimentement des militants, le style inquisitorial de Jules Guesde (il est surnommé par Clovis Hugues « le Torquemada en lorgnon ») et de ses amis indisposent, autant que le caractère simpliste de la doxa marxiste qu'ils professent. Trois ans après Marseille, devenus minoritaires au congrès de Saint-Étienne (1882), les guesdistes se séparent de la majorité. Ils fondent le Parti ouvrier, qui deviendra Parti ouvrier français en 1893, tandis que les partisans de Paul Brousse, communard assagi, partisan d'un socialisme municipal décidé à exploiter les possibilités du moment – d'où le nom de « possibilistes » qu'on leur donne – conservent la Fédération des travailleurs socialistes (FTS). Désormais, les partis socialistes s'engendrent les uns les autres par scissiparité : une fraction des possibilistes, emmenés par Jean Allemane, autre communard, qui trouve le parti trop modéré et trop éloigné de la classe ouvrière, fait scission à Châtellerault (1890) et fonde le Parti ouvrier socialiste révolutionnaire (POSR) ; partisans de la grève générale, avec une forte connotation ouvriériste, méfiants à l'égard de l'action parlementaire, les « allemanistes » sont nombreux à la Fédération des bourses du travail qui vient de se constituer (1892) et plus tard à la Confédération générale du travail (CGT) fondée à Limoges en 1895[77].

Est-ce là tout ? Non, car indépendamment de cette mouvance existe un Comité révolutionnaire central (CRC), où d'anciens militants blanquistes, comme Eudes et Granger, sont associées à celui qui sera jusqu'en 1914 l'âme de ce parti : Édouard Vaillant, ancien communard lui aussi qui, pénétré de marxisme, le fera évoluer de l'action centralisée et conspiratrice à une vision de classe qui le rapproche de Guesde[78].

Quelle diversité et quelle profusion ! Les « guesdistes » sont des marxistes qui vont évoluer dans la même direction que la social-démocratie allemande ; les « broussistes » sont des modérés dont l'influence déclinante s'exerce surtout à travers les élus municipaux ; les « allemanistes » sont des militants et des intellectuels (Lucien Herr, Charles Andler) proches du syndicalisme révolutionnaire en formation ; les prétendus « blanquistes » sont des révolutionnaires respectueux de l'action autonome des syndicats, qui joueront, grâce à Vaillant, un rôle essentiel dans l'unification ultérieure (1905) du socialisme français.

Certes, il ne faut pas exagérer l'importance des différences idéologiques entre ces groupuscules. Les hasards d'une implantation locale, le rôle régional d'une forte personnalité sont souvent déterminants. Il n'en reste pas moins que le guesdisme, implanté dans le Nord, le Pas-de-Calais, mais aussi le Midi méditerranéen et la bordure orientale du Massif central, incarne une classe ouvrière groupée dans les grands centres miniers ou industriels, accessible à une organisation de masse disciplinée, que reprendra à son compte le jeune Parti communiste après 1920. Les allemanistes constituent le contre-pied de cette mouvance : implantés dans la petite industrie, l'artisanat, ils constituent le môle de résistance à l'embrigadement et à la sérialisation de la classe ouvrière : on les trouve dans les grandes villes rebelles à la monoculture ouvrière comme Paris, mais aussi parfois dans les industries rurales. L'implantation des « blanquistes » (par exemple dans le centre de la France) est plus aléatoire et doit beaucoup au rôle des leaders.

Malgré la grande variété du choix, la majorité des élus socialistes aux législatives de 1893 n'a pas choisi et préfère se proclamer « indépendante ». Si les élus de chacune des écoles socialistes se comptent sur les doigts d'une main, les « indépendants » dépassent la vingtaine. Et surtout, ils ont à leur tête de fortes personnalités comme Alexandre Millerand, qui s'exprime à partir de 1893 dans son journal – *La Petite République* – et fonde avec René Viviani une Fédération républicaine socialiste de la Seine, bastion d'un socialisme modéré et gouvernemental. Six ans plus tard, son entrée dans le gouvernement de Défense républicaine de Waldeck-Rousseau, aux côtés du général Galliffet, fusilleur des communards, déclenchera dans le socialisme français et européen une bronca dont les échos ont retenti jusqu'à la guerre de 1914. Désormais, c'est à partir du « cas Millerand » que l'on posera classiquement la question de la participation des socialistes à un gouvernement bourgeois. Quant à Jean Jaurès, que nous retrouverons plus loin, son évolution, depuis le républicanisme classique jusqu'au socialisme humaniste qu'il finira par incarner plus que personne, appartient à l'histoire de la gauche tout entière : elle marque puissamment la place des professions intellectuelles dans le mouvement ouvrier français, et fonde une tradition qui sera après lui représentée par Léon Blum.

La place de l'élection de 1893 dans l'histoire de la gauche, et même de la démocratie française, ne saurait être sous-estimée. Jusqu'alors, la République troisième du nom, à la différence de la deuxième, était une affaire qui se réglait entre bourgeois, des plus conservateurs aux plus avancés : désormais, aux couches sociales nouvelles, de nature petites-bourgeoises, de Gambetta, il faut ajouter dans le concert républicain, fût-ce par personnes interposées, de nouvelles couches : les ouvriers et les employés.

Le début des années 1890 est décidément une période cruciale pour l'histoire de la gauche française ; celle où les divers courants d'idées, le plus souvent mêlés au mouvement social proprement dit, prennent consistance. Et c'est ainsi qu'au moment même où le socialisme commence à s'affirmer sur la scène électorale et parlementaire, il est dépassé sur sa gauche par un courant libertaire qui ne recherche nullement la consécration des urnes, mais entend être au sein du mouvement social comme le levain dans la pâte. Jamais on ne vit en effet un mouvement aussi individualiste à ce point tenté par l'action au sein des masses : étrange paradoxe au terme duquel l'anarchisme, qui est la traduction politique de l'esprit libertaire, perdit à la fois son unité et son identité. Les origines lointaines de la pensée libertaire sont aussi anciennes que celles du socialisme : elles affleurent au XVIIIe siècle, chez dom Deschamps, voire chez Diderot.

Mais c'est évidemment, dans le cas de la France, la personnalité de Proudhon qui donne à la pensée anti-autoritaire ses lettres de noblesse. Non que cet esprit individualiste ait directement marqué le mouvement ouvrier : il s'agit plutôt d'une rencontre que d'une influence directe[79] ; elle porte principalement sur l'idée d'association, quand bien même celle-ci suppose un primat de l'idée d'indépendance sur toute autre forme d'organisation. Impossible pourtant de ne pas se référer à Proudhon – ainsi, bien entendu, qu'à Bakounine – lorsque l'on considère le courant anti-autoritaire et la Fédération jurassienne ancrée en Suisse au sein de la Ire Internationale. Impossible non plus de ne pas souligner, comme nous l'avons vu plus haut, les références proudhoniennes au sein de la minorité de la Commune de Paris. Le doyen du Conseil élu, Charles Beslay, était d'ailleurs un intime de Proudhon et un ardent propagandiste de ses idées.

C'est à l'intérieur de la Ire Internationale que l'anarchisme s'affirme pour la première fois comme tendance autonome dans le socialisme international. À la suite de l'expulsion par les marxistes à La Haye (septembre 1872) des deux principaux représentants de la Fédération jurassienne, Bakounine et James Guillaume, les anti-autoritaires se réunissent à Saint-Imier (Suisse), consacrant la scission de fait à l'intérieur de l'Internationale. Dans les résolutions adoptées, il est dit que « la destruction de tout pouvoir politique est le premier devoir du prolétariat » et que « la grève est pour nous un moyen précieux de lutte, mais nous ne nous faisons aucune illusion sur ses résultats économiques »[80].

Cette scission, en libérant les anarchistes, libère aussi chez eux les tendances à la violence au détriment d'un programme socialiste. Notamment en France où la répression de la Commune pèse chez les plus radicaux dans le sens d'actions individuelles, où l'on cherche l'exemple plutôt que le résultat, l'insurrection plutôt que la révolution. C'est ainsi que d'attentats isolés en coups de main ratés, on parvient au début des années 1890, au moment même où les socialistes

s'apprêtent à faire leur entrée dans l'arène parlementaire, à une espèce de baroud d'honneur de cette mystique de l'attentat terroriste que les « compagnons » qualifient de « propagande par le fait ».

Déjà, lors du 1er mai 1890, la manifestation conduite à Vienne par l'anarchiste Pierre Martin aboutit à des pillages et à des désordres dans lesquels est impliquée Louise Michel. Mais c'est au cours des années 1892-1894 que se déroula la vague d'attentats anarchistes qui impressionna toute la société de l'époque et fit pour quelque temps dévier la République de son cours authentiquement libéral au profit de la répression et de l'adoption des lois que l'Histoire connaît sous le nom de « lois scélérates ». La figure de Ravachol, authentique anarchiste et malfrat sans scrupules, finit par symboliser ce court moment où les actes désespérés de quelques personnages isolés ébranlent le pays. Auteur d'attentats boulevard Saint-Germain puis rue de Clichy, et condamné à la perpétuité par la cour d'assises de la Seine, il comparaît une seconde fois devant celle de la Loire à Montbrison, pour cinq assassinats crapuleux et violation de sépulture, tentative pour détrousser un cadavre : il est condamné à mort. Son sang-froid, son attitude bravache lors de son exécution (11 juillet 1892), ses professions de foi anarchistes en font une sorte de héros. Assassiner se nomme désormais « ravacholiser » et l'on chante une *Ravachole* sur l'air de la *Carmagnole* et du *Ça ira* ! S'ensuit une série d'attentats, où parmi les motifs invoqués par leurs exécutants, figure toujours la volonté de venger le précédent condamné à mort. C'est ainsi qu'Auguste Vaillant, auteur de l'attentat à la bombe du Palais-Bourbon, exécuté le 5 février 1894, prétendra avoir voulu venger Ravachol. Derechef, Émile Henry, auteur d'un attentat au Café Terminus de la gare Saint-Lazare, qui fit un mort et une vingtaine de blessés, prétendra lors de son exécution le 21 mai 1894 avoir voulu venger Vaillant ; et Caserio, assassin du président de la République Sadi Carnot (à Lyon, le 24 juin 1894), se réclame à son tour de l'anarchie qui a juré par tract qu'elle aurait la tête de Carnot… Si la société est horrifiée, l'anarchisme bénéficie de soutiens chez les écrivains et les intellectuels, tel Octave Mirbeau, qui pourtant se désolidarise d'Émile Henry.

Au soir de l'attentat de Vaillant, le 9 décembre 1893, le doux poète Laurent Tailhade s'écrie au dîner traditionnel des rédacteurs de *La Plume*, en présence de Verlaine, Mallarmé et Zola :

> « Qu'importent les victimes si le geste est beau ! Qu'importe la mort de vagues humanités, si, par elle, s'affirme l'individu ! »

L'opinion s'amuse de sa mésaventure, lui qui, quelques mois après ses déclarations, perd un œil dans un nouvel attentat anarchiste au restaurant Foyot (4 avril 1894)…

Sur de telles bases, l'anarchisme littéraire n'ira pas très loin, même si de 1894 à 1895, elle bénéficie de l'indulgence de *La Cocarde* de Barrès, à laquelle Fernand Pelloutier, à la veille de devenir secrétaire de la Fédération des bourses du travail, collabore à six reprises[81].

C'est pourquoi, devant la double impasse que constituent à leurs yeux l'action politique légale et le terrorisme, un certain nombre de militants anarchistes se tournent vers la seule issue encore libre : le syndicalisme, lui-même défiant à l'égard des partis ainsi que de « la propagande par le fait ».

L'un des tout premiers à avoir préconisé cette conversion de l'action individuelle à l'action de masse est le théoricien anarchiste Pierre Kropotkine dont l'autorité sur le courant n'est pas à démontrer. Qualifiant d'« illusion » la possibilité « de vaincre les coalitions d'exploiteurs avec quelques livres d'explosibles », il préconise dès 1890 des « unions monstres englobant les millions de prolétaires contres les milliers et les millions d'or des exploiteurs[82] ».

Mais les deux hommes qui vont se faire les apôtres de cette conversion sont Pouget et Pelloutier. Le premier, Émile Pouget, est de longue date un anarchiste convaincu de la nécessité de l'action syndicale. Son exil à Londres l'a mis en contact avec les *trade unions* et il en sort renforcé dans sa conviction. Dans son *Père Peinard*, où il ressuscite la verve populiste du *Père Duchesne* d'Hébert, il multiplie les invitations de cette encre :

> « Le problème est celui-ci : je suis anarcho, je veux semer mes idées, quel est le terrain où elles germeront le mieux ? J'ai déjà l'usine, le bistrot… Je voudrais quéque chose de mieux : un coin où je trouve les prolos se rendant un peu compte de l'exploitation que nous subissons et se creusent la tête pour y porter remède. Ce coin existe-t-il ? Oui, nom de dieu ! Et il est unique : c'est le groupe corporatif[83] ! »

Bientôt Pouget se consacrera tout entier à l'action syndicale, devenant l'adjoint de Griffuelhes à la tête de la CGT, comme responsable de 1902 à 1908 de la section des fédérations et comme l'un des rédacteurs de *La Voix du peuple*.

Mais le plaidoyer le plus argumenté et le plus solide émane de Fernand Pelloutier, autre anarchiste qui devient à partir de 1895 secrétaire de la Fédération des bourses du travail. Cette année-là, il publie dans *Les Temps nouveaux* de Jean Grave une série d'articles destinés à inviter les anarchistes à entrer dans les syndicats. Certes, on aurait tort d'en attendre la réalisation du « Communisme anarchique pur » car « les hommes ne seront point assez mûrs pour pouvoir s'ordonner absolument eux-mêmes », du moins peut-on attendre

que, grâce à l'action des anarchistes dans la période transitoire, « une organisation libertaire limitée exclusivement aux besoins de la production et de la consommation, toutes institutions politiques ayant disparu[84] » voie le jour. Pour un début, convenons que ce n'est déjà pas mal… Jean Grave, directeur des *Temps nouveaux* (qui publiait Mirbeau, Kropotkine, Fénéon, Luce, etc.) et adversaire de l'entrée des anarchistes dans les syndicats, a pris soin de signaler que c'est par souci d'information qu'il publie l'article de Pelloutier ; et de fait, partisans et adversaires de l'entrisme ne cesseront de s'opposer au sein du mouvement anarchiste. Pourtant, la tentation du terrorisme ayant disparu, à l'exception d'une brève résurgence à la veille de 1914 (la célèbre « bande à Bonnot »), on peut dire que le véritable parti libertaire en France, c'est le syndicalisme révolutionnaire lui-même. Et malgré une évolution des mentalités et une reformulation de la problématique libertaire, l'opposition entre la CGT et le parti socialiste unifié au début du XXe siècle reproduit dans ses grandes lignes l'opposition entre les anarchistes et les socialistes.

V

Le moment radical : 1898-1914

1. L'offrande des intellectuels à la gauche : l'affaire Dreyfus (1894-1899)

Entre la République opportuniste qui s'étiole après 1885 et la République radicale qui s'affirme dès 1899 et surtout 1902 s'étend une sorte de no man's land politique marqué par des courants contradictoires et la disparition des personnalités dominantes. Gambetta et Ferry, le premier mort en 1882, le second en 1893, ne sont plus là pour faire de la République à la fois un programme et un gouvernement. Les opportunistes, bien mal nommés car ils furent d'abord des hommes à principes, sont rebaptisés « progressistes », qualificatif qui eût mieux convenu à la génération précédente. Des courants sociaux nouveaux s'affirment : les socialistes au Parlement, les syndicalistes dans le pays, les anarchistes dans les attentats… Mais en même temps, la période est à la modération. Le pape Léon XIII s'efforce de rallier les catholiques à la République : l'initiative est mal accueillie et par la droite et par la gauche. Pourtant, en 1894, Eugène Spuller, un ancien gambettiste, ministre de l'Instruction publique dans le ministère Casimir-Perier issu des élections de 1893, déclare s'inspirer du « principe supérieur de la tolérance » et annonce un « esprit nouveau » dans les questions religieuses (3 mars 1894).

> « Je dis qu'il est absurde, dans une société bien réglée, qu'on se dispute pour des affaires religieuses, qu'on se querelle à propos d'emblèmes religieux. Je dis qu'il est temps de résister à tous les fanatismes, quels qu'ils soient, de lutter contre tous les sectaires, à quelques sectes qu'ils appartiennent[1]. »

Cependant la République n'est pas aussi solidement assurée sur ses bases que sa longévité ne nous le suggère aujourd'hui. En 1888-1889, l'équipée boulangiste démontre, entre autres choses, qu'un fossé profond sépare une forte partie de la population de ses élites, férues d'un parlementarisme absolu qui fait souvent oublier aux représentants les aspirations des représentés. Le boulangisme[2] fut moins un refus de la République qu'un refus de sa confiscation. Une bonne partie de l'entourage de Boulanger, on l'a noté, était de gauche, ou plutôt d'extrême gauche radicale : ainsi Alfred Naquet, le père de la loi sur le divorce (1884), Georges Laguerre, ancien secrétaire de Louis Blanc, défenseur de Louise Michel et de Kropotkine, brillant orateur, Charles Laisant, mathématicien renommé et élu d'extrême gauche, y figurent à côté du baron Paul de Mackau, chef de l'Union des droites, du royaliste comte Dillon, du bonapartiste Georges Thiébaud, sans parler de personnalités symboliques d'une sorte de populisme latent dans l'opinion, tels Paul Déroulède, Maurice Barrès ou Henri Rochefort, directeur de *L'Intransigeant* et homme-symbole de la Commune. Chez les socialistes c'est parmi les modérés que l'on trouve les plus hostiles : ainsi les « broussistes » sont d'emblée réticents, tandis que des guesdistes comme Paul Lafargue avouent leur sympathie et que de nombreux blanquistes comme Ernest Roche et Ernest Granger appartiennent ouvertement au mouvement boulangiste.

Des travaux comme ceux d'Odile Rudelle[3] et de Philippe Levillain[4] ont contredit, sans l'éliminer tout à fait, la légende républicaine classique d'un boulangisme factieux et antirépublicain. L'affaire démontre que le fossé se creuse entre le peuple et ses représentants : mais elle révèle aussi de profondes fissures à l'intérieur de la gauche comme de la droite.

Il en va de même de l'affaire de Panama (1881-1893) qui accroît encore la défiance en révélant la corruption d'une partie de la classe politique.

C'est le ministère Méline (29 avril 1896 - 28 juin 1898) qui traduit le mieux le brouillage des repères traditionnels que l'on constate depuis une dizaine d'années. Pour la première fois en effet, le chef de la majorité républicaine, dite « progressiste », sollicite et obtient les voix de la droite au Parlement, et notamment de la droite catholique. Avec pour mot d'ordre « ni révolution, ni réaction », Jules Méline, ancien partisan de Ferry, reprend à son compte la politique d'apaisement annoncée par Spuller. Sans remettre en cause la législation en vigueur, il ferme les yeux sur la reconstitution des congrégations. Il dénonce même dans l'anticléricalisme « une tactique des radicaux pour tromper la faim des électeurs ». Cette installation résolue d'un gouvernement au centre, laissant délibérément de côté d'une part les monarchistes à l'ancienne, de l'autre la gauche radicale et socialiste, est une première dans l'histoire de la IIIe République. La volonté d'effacer le clivage majeur sur lequel reposait la vie

politique française depuis 1871 est manifeste. Elle a pour corollaire l'abandon de l'idéologie républicaine : « Il n'y a pas d'affaire Dreyfus », dira Méline. Sur cette base, son ministère dure deux ans et deux mois : c'est aussi une première.

Mais comme toute politique centriste, celle-ci a pour inconvénient de laisser prospérer sur ses deux ailes deux visions plus radicales de la politique : celles qui vont triompher à l'occasion de l'affaire Dreyfus[5].

Et pourtant celle-ci ne fut pas, comme on se l'imagine volontiers aujourd'hui[6], un affrontement droite-gauche. Au moins au sens politique du terme. Si les hommes politiques de droite dreyfusards furent des exceptions – on en trouve quelques-unes chez les catholiques –, il s'en faut de beaucoup que les hommes politiques de gauche aient tous milité en faveur de Dreyfus. C'est ainsi qu'Henri Brisson, figure majeure du radicalisme, constitue, à la chute de Méline (juin 1898), un cabinet qui se révèle nettement antidreyfusard, avec notamment à la Guerre Godefroy Cavaignac, fils du général qui s'illustra dans la répression du soulèvement ouvrier de juin 1848. Persuadé de la culpabilité de Dreyfus, sur la base de pièces prétendues accablantes du dossier secret qui lui avait été communiqué, il emporte l'adhésion de la Chambre, y compris des socialistes et des radicaux. On vota à l'unanimité[7] l'affichage de son discours. Même le suicide du colonel Henry (30 août 1898) n'est pas considéré par lui comme un fait nouveau ; il faudra l'opinion contraire du président du Conseil, Brisson, qui commence à évoluer, pour qu'il se décide à la démission.

Pendant toute la période qui va de 1894 à 1899, les radicaux manifestèrent donc à l'égard de la cause dreyfusarde plus d'hostilité que de faveur. L'attitude de Brisson fut fluctuante ; quant à Léon Bourgeois, à la fois tête pensante et conscience morale du parti, il refusa de prendre position. Les élections de 1898 amenèrent même parmi les députés radicaux une dizaine de députés nationalistes et antisémites – parmi lesquels Dujardin-Beaumetz, qu'il fallut exclure à la fin de l'année[8].

Quant aux socialistes, leur attitude fut aussi ambiguë et même contradictoire que celle des radicaux. Que dire d'un Jules Guesde qui qualifie le « J'accuse » de Zola de « plus grand acte révolutionnaire du siècle », mais qui avec son parti, le Parti ouvrier français, déclare dans un manifeste que « les prolétaires n'ont rien à voir dans cette bataille qui n'est pas la leur » ! Que dire des « blanquistes », qui peut-être par nationalisme inclinent plutôt du côté de l'antidreyfusisme ? Que dire des « indépendants » comme Millerand, qui se prononcent dans le même sens ? Seuls les allemanistes, parce qu'ils comptent dans leurs rangs des intellectuels influents, dont Lucien Herr, se prononcent résolument pour Dreyfus, alors que leur ouvriérisme aurait pu les faire pencher en sens inverse.

Si quelques anarchistes et libertaires, au premier chef desquels évidemment Bernard Lazare, mais aussi Fernand Pelloutier, ont été très tôt au premier rang du dreyfusisme militant, les têtes pensantes du mouvement, comme Jean Grave, refusèrent de s'engager.

Autrement dit, non seulement l'affaire Dreyfus ne constitue pas un affrontement entre la droite et la gauche, mais bien plus : c'est la classe politique presque tout entière qui se trouve, au moins dans les débuts, dans le camp de l'antidreyfusisme. Il est vrai que la confiance dans l'armée, et par conséquent dans la justice militaire, était la conséquence naturelle du patriotisme ambiant, et de cette blessure de l'Alsace-Lorraine qui pouvait être dormante mais qui ne se refermait décidément pas. En cela, les politiques étaient à l'unisson de la population qui ne se passionna pas autant pour l'Affaire qu'un célèbre dessin de Caran d'Ache ne le suggère[9]. L'Affaire fut pratiquement absente des élections législatives qui suivirent sauf à signaler que deux dreyfusards de premier plan, Jean Jaurès et Joseph Reinach, furent battus (8 mai 1898), et que la nouvelle Assemblée était aussi antidreyfusarde que la précédente. Sans remettre en cause cette conviction, il se trouva assez de députés « progressistes », parmi lesquels Raymond Poincaré, pour aider la gauche à renverser Méline sur la base d'un ordre du jour exigeant « désormais une politique appuyée sur une majorité exclusivement républicaine ». C'était sous-entendre que celle qui avait soutenu Méline ne l'était pas totalement. Ce 14 juin 1898 marquait la fin de la politique centriste d'apaisement poursuivie lors des années précédentes, et le retour à l'affrontement gauche-droite. Mais ce n'était toujours pas l'avènement d'un nouveau cours parlementaire dans l'affaire Dreyfus, puisque le tournant à gauche, symbolisé par le nouveau président du Conseil Henri Brisson, était en quelque sorte cautionné par la présence à la Guerre de Godefroy Cavaignac, comme on l'a dit. Il fallut pour convaincre la gauche de s'engager deux événements extérieurs, qui vinrent en quelque sorte lui forcer la main : d'une part le suicide du colonel Henry, qui constituait l'aveu de la forgerie contre Dreyfus et indirectement de l'innocence de celui-ci ; et surtout l'année suivante « l'attentat » d'Auteuil, le 4 juin 1899, où, alors qu'il assistait aux courses, le nouveau président de la République, Émile Loubet, réputé dreyfusard, reçut sur son chapeau claque un coup de canne du baron Christiani, un nationaliste exalté. Cet épisode, somme toute anodin, mais symbolique, précipita le basculement à gauche : à défaut de Raymond Poincaré, qui déclina, c'est Pierre Waldeck-Rousseau qui allait présider un long gouvernement de « Défense républicaine » et liquider l'affaire Dreyfus, sinon judiciairement, du moins politiquement. Il est donc clair que pour la majorité des radicaux et des socialistes, ce n'est pas

l'innocence de Dreyfus qui fut déterminante, c'est le danger que l'agitation antidreyfusarde faisait courir à la République.

L'honneur d'avoir mené le combat pour la vérité ne revient donc pas à la gauche politique, mais au tiers parti qui se constitua à cette occasion : le parti intellectuel.

On objectera à cette vue des choses la présence au premier rang de l'armée dreyfusarde de deux hommes politiques de premier plan, Clemenceau pour les radicaux, Jean Jaurès pour les socialistes. Mais aucun des deux n'est alors parlementaire : Georges Clemenceau a été battu en 1893 dans le Var, à l'issue d'une campagne de la droite qui le présente comme un agent stipendié de l'Angleterre dans l'affaire de Panama ; Jean Jaurès de son côté a été battu en 1898. L'un et l'autre sont alors des publicistes et des journalistes : le premier, Clemenceau, comme éditorialiste de *L'Aurore*, le second, à *La Petite République* de Gérault-Richard. Ajoutons que ni l'un ni l'autre ne sont réellement représentatifs de leur parti : Clemenceau s'en tint toujours à distance ; Jaurès était pour sa part un socialiste indépendant, orateur réputé et personnalité marquante, mais alors dépourvu, sur l'ensemble du socialisme, de l'influence rayonnante que lui conférera l'unité à partir de 1905.

Leur action est donc avant tout personnelle ; leurs interventions exclusivement littéraires et médiatiques.

Ainsi Clemenceau, du 1er novembre 1897 au 3 novembre 1901, ne publia pas moins de 666 articles[10] répartis sur quatre années, soit environ trois articles hebdomadaires, et un total de 3 305 pages ! De toutes les campagnes de presse que l'on connaît depuis l'invention de l'imprimerie, celle-ci est assurément l'une des plus longues et des plus abondantes.

Quant à Jaurès, convaincu que les preuves secrètes exposées à l'Assemblée par Cavaignac le 7 juillet 1898 ne peuvent être que des faux, il publie en août et septembre de la même année une série d'articles qu'il rassemblera immédiatement en livre sous le titre *Les Preuves*[11]. La démonstration rigoureuse de la fausseté des preuves invoquées par Cavaignac et de la clairvoyance de Jaurès sera apportée dès le 30 août par le colonel Henry lui-même qui, en se donnant la mort, avouait son forfait : Jaurès ne s'est trompé que sur l'identité du coupable : il soupçonnait le commandant du Paty de Clam, qui avait conduit l'instruction de la Section de statistiques contre Dreyfus.

Pas de doute : c'est là l'œuvre de journalistes intellectuels militants, auteurs d'articles qui jouent un rôle essentiel dans le déroulement de l'Affaire. Clemenceau et Jaurès constituent, avec Bernard Lazare et Péguy, le carré majeur du dreyfusisme de plume. Du reste, ne crédite-t-on pas ordinairement le premier d'entre eux d'être à l'origine du substantif « intellectuel[12] » à l'occasion de la

publication, deux jours après « J'accuse » de Zola, d'une pétition signée par des universitaires, des écrivains, des artistes que le 23 janvier Clemenceau nomme « intellectuels » ?

Mais il est vrai que comme souvent le mot ne s'impose que lorsque la réalité qu'il désigne est couramment reconnue comme telle. De sorte que si l'intellectuel « moléculaire » (Karl Mannheim) remonte à beaucoup plus haut, et constitue à vrai dire une composante spécifique dans la plupart des sociétés, des scribes de l'Égypte ancienne aux clercs du Moyen Âge[13], son affirmation comme catégorie sociale distincte, porteuse de valeurs et d'aspirations qui lui sont propres, date bel et bien de ce début du XXe siècle. Analysant ce phénomène, Antonio Gramsci a vu dans l'affaire Dreyfus le moment où les intellectuels laïques, notamment à l'intérieur des partis, se substituent au clergé catholique comme producteurs et comme diffuseurs de l'idéologie dominante dans la société[14]. « Pour certains groupes sociaux, ajoute-t-il, le parti politique n'est pas autre chose que leur manière propre d'élaborer leurs catégories d'intellectuels organiques. »

Gramsci pense ici aux classes dominées de la société, et une telle conception a beaucoup influencé Pierre Bourdieu.

De façon comparable, Karl Kautsky, qui, dès 1895, prend acte de la montée d'un groupe particulier, celui de l'intelligentsia, largement entendue, à mesure que l'économie réclame une main-d'œuvre plus instruite et plus qualifiée, et aussi d'un personnel scientifique chargé des tâches intellectuelles. Il s'agit en somme d'une division sociale du travail. Mais le nouveau groupe ainsi constitué ne fait pas partie de la caste des exploiteurs. Il n'est pas à proprement parler une classe et n'a pas d'intérêts de classe ; il a des intérêts « professionnels ». Pas question, dit Kautsky, qu'ils se fondent dans le prolétariat. Dans certains cas, ils sont proches de « l'aristocratie ouvrière », celle des typographes par exemple. « La marche du mode de production capitaliste fait qu'un nombre toujours plus considérable de membres de la classe cultivée tombe dans les couches voisines du prolétariat » et « cessent d'être privilégiées et commencent à appartenir à cette classe qui n'a rien à perdre que ses chaînes et qui a tout à gagner »[15].

Karl Kautsky est trop féru des catégories marxistes pour considérer que les intellectuels constituent une classe. Mais leur croissance quantitative, grâce à l'essor de fonctions sociales comme celles de l'éducation, de la justice, sans parler du milieu des artistes, incite à les traiter comme une catégorie autonome, avec des intérêts propres, des problèmes d'emploi et de carrière. Moment capital, à la fin du XIXe siècle, où les clercs de type ancien, prêtres, religieux, qui ont longtemps constitué les intellectuels organiques de la chrétienté cèdent progressivement la place à des clercs de type nouveau, principalement les enseignants.

Cette configuration n'est pas vraiment nouvelle. Dès les débuts du XIXe siècle, un observateur génial de la réalité, Saint-Simon, a bien vu que les élites traditionnelles des classes dirigeantes que l'on retrouve dans la noblesse sont en train de céder la place aux élites nouvelles qu'il nomme « intellectuels » : entendons par là les travailleurs de l'esprit, savants, ingénieurs en particulier, et qu'ils constituent avec les couches nouvelles des « industrieux » ou « industriels » – chefs d'entreprises, mais aussi ouvriers manuels – les cadres du monde moderne.

Le fragment suivant, extrait de *Du système industriel* et qui date de 1821, est aussi neuf du point de vue sociologique que du point de vue sémantique :

> « D'une part, j'invite les *intellectuels* positifs à s'unir et à combiner leurs forces pour faire une attaque générale et définitive aux préjugés, en commençant l'organisation du système industriel ; d'une autre part, je demande aux industriels, qui sont les plus riches et les plus positifs, de se coaliser pour donner les moyens à leurs *intellectuels* de faire et de publier le travail scientifique dont ils ont besoin[16]. »

On n'oubliera pas qu'Auguste Comte fut le secrétaire de Saint-Simon, et que l'on trouve ici un emploi tout à fait significatif du mot *positif* dont Comte a fait l'usage que l'on sait. Cette alliance du travail intellectuel et du travail manuel dans le système industriel se retrouve dans la doctrine positiviste.

Nous sommes loin de la vision de l'intellectuel qui va prévaloir dans les milieux de gauche au XXe siècle, qui l'installe dans une fonction critique ; pour Saint-Simon comme pour Auguste Comte, c'est au contraire d'une fonction organique qu'il s'agit. Aussi bien, ces deux derniers songent avant tout à l'intelligentsia scientifique, tandis que celle qui jouera le rôle critique est essentiellement de formation littéraire. Au moment de l'affaire Dreyfus, les deux fonctions sont encore largement mêlées l'une à l'autre.

Ce qui fait l'importance de l'affaire Dreyfus dans l'histoire ultérieure de la gauche, c'est qu'à cette occasion les intellectuels, à défaut d'être une classe, se constituent en « parti ». C'est l'époque des pétitions et le début d'un mode d'expression nouveau, presque un nouveau genre littéraire, qui fera florès au XXe siècle. Si l'on compare, comme l'a fait Christophe Charle[17], diverses pétitions dreyfusardes et antidreyfusardes (manifeste des « Intellectuels », pétition en faveur de Picquart, appel à l'Union, Ligue de la patrie française, souscription pour le monument Henry) on constate à la fois le caractère novateur de la démarche des dreyfusards, la volonté de leurs adversaires de les imiter et de leur disputer le nouveau terrain de lutte, le rôle prépondérant de l'Université et le passage d'une conception qualitative à une conception quantitative dans la représentation de l'intellectuel. Néanmoins, remarquable est le souci des

dreyfusards de se constituer en « parti » intellectuel autonome, contrastant avec celui des antidreyfusards de se présenter comme une « élite », c'est-à-dire une émanation de la société elle-même.

L'érection des intellectuels en factions politiques est symbolisée par la fondation de « ligues » (le mot est d'époque, il a pris depuis une connotation fascisante) : Ligue des droits de l'homme et du citoyen (juin 1898) dont le premier président est l'ancien ministre Ludovic Trarieux ; pour lui faire pièce, est fondée en décembre de la même année la Ligue de la patrie française, dont les deux grands hommes sont Maurice Barrès et Jules Lemaître. Dans toutes ces actions, depuis les pétitions jusqu'aux associations, qui ont pour objet d'embrigader les intellectuels ou les élites, on remarque que l'initiative appartient presque toujours aux dreyfusards ; la droite antidreyfusarde n'agit pas, elle réagit. Elle relève le défi, tout simplement parce qu'elle sait que quelque chose de nouveau est en train de se produire qui ne lui appartient pas.

Le propre de l'intellectuel engagé est de s'adresser à l'opinion publique, comme celui de l'homme politique est de s'adresser à l'électeur. Ce n'est certes pas la première fois que des écrivains, des artistes, des philosophes s'adressent à l'opinion : c'est ainsi que depuis le XVIIIe siècle se construit l'espace public. Mais c'est la première fois que les intellectuels en corps constitué entendent mener une action politique avec leurs moyens propres, c'est-à-dire la notoriété et l'influence. C'est comme si, à ce tournant du siècle, la gauche jusqu'alors unijambiste se mettait à marcher sur deux pieds : d'une part l'action politique, de l'autre l'action intellectuelle. Tous les événements ultérieurs au XXe siècle, tels que l'attitude à adopter à l'égard du communisme, du fascisme, du gouvernement de Vichy, de la guerre froide, de la décolonisation verront les intellectuels, au sens large, jouer leur partition. C'est en cela que l'affaire Dreyfus est un événement capital pour la gauche : non pour la gauche politique, mais pour la gauche comme mouvement de pensée. Le citoyen n'est pas qu'un électeur ; il est aussi un être pensant et opinant : c'est à ce dernier que s'adressent les intellectuels.

Pourtant l'affaire Dreyfus n'aurait jamais été ce qu'elle est progressivement devenue dans l'imaginaire de la gauche tout entière, si l'on s'en était tenu, s'agissant des intellectuels, à des catégories purement sociologiques. Ce qui importe, au-delà de l'événement qui lui a donné sa portée emblématique et, en quelque sorte, métahistorique, c'est la dimension morale qu'un certain nombre de ses protagonistes ont conférée à cette bataille. Et parmi eux Charles Péguy. Dans la vie de Clemenceau ou de Jaurès, l'affaire Dreyfus fut certes un moment essentiel : le premier trouva là l'occasion de faire retour dans la vie publique, le second d'affirmer, d'abord par son cavalier seul, ensuite grâce à la ratification par l'événement, une autorité morale incontestable sur l'ensemble de la mouvance

socialiste. Pour Péguy, c'est autre chose : c'est toute sa vie, toute son œuvre, toute sa pensée qui ont été en quelque sorte polarisées par cet événement fondateur. Il aura été, lui le journaliste passionné d'actualité, lui à qui pourrait s'appliquer parfaitement la formule d'Emmanuel Mounier : « l'événement sera notre maître intérieur », l'homme d'un seul événement, la matrice de sa vision philosophique du monde. Écrire, écrire sans cesse pour se justifier aux yeux du jeune homme qu'il a été (Bernanos), ce jeune homme qui organisait par la parole mais aussi armé d'une canne la bataille quotidienne du Quartier latin pendant l'affaire Dreyfus. Ce n'est donc pas sans intention qu'il a appelé *Notre jeunesse* le récit de « son » affaire Dreyfus ; « plus cette affaire est finie, plus il est évident qu'elle ne finira jamais[18] ». Pourquoi ? Parce que l'affaire Dreyfus n'est pas seulement l'affaire des intellectuels, encore moins l'affaire de la gauche : elle est l'affaire de la République. Elle aura été le dernier sursaut de l'héroïsme républicain face à la politique républicaine. Pour Péguy, l'Affaire n'a pas ouvert une ère nouvelle ; au contraire. À peine a-t-elle été conclue que l'entropie a fait son œuvre ; que la transformation de la mystique dreyfusienne en politique dreyfusiste a infecté l'âme même de la République. C'est là qu'éclatent les accents passés à la postérité qui opposent comme dans un conflit de famille la mystique à la politique.

> « Tout commence en mystique et finit en politique […] l'essentiel est que dans chaque ordre, dans chaque système, la mystique ne soit point dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance[19]. »

Sous ce jour, l'affaire Dreyfus est un moment décisif, mais d'une grande complexité, dans les rapports des intellectuels avec la République et avec la gauche. On peut même parler de contradiction.

D'une part l'Affaire consacre le ralliement, et même l'engagement, du groupe social constitué par les intellectuels à la République et à la gauche. La « basse intelligentsia », constituée notamment par les instituteurs et les professeurs, leur est définitivement acquise. Tout au long du siècle, les « hussards noirs » (Péguy) et leurs successeurs resteront les fantassins fidèles du parti républicain, cependant qu'une grande partie de la « haute intelligentsia » se constitue en parti intellectuel et entend bien profiter des faveurs de la République. Ce réemploi des valeurs de l'esprit à des fins de carrière et de politique politicienne introduit une confusion entre des ordres pascaliens distincts, entre le spirituel et le temporel. Cette tentation para-politique comporte une majeure : celle du gouvernement des esprits. Elle est le fait, dit Péguy dans un de ces pamphlets philosophiques les plus vigoureux[20], « de ceux qui font de la politique dans l'impolitique, dans ce qui devrait demeurer impolitique, du parlementaire dans l'imparlementaire ; dans

ce qui devrait demeurer imparlementaire ; généralement du temporel dans l'intemporel, dans ce qui devrait demeurer intemporel ».

Cette façon, pour des « spirituels », de s'assurer des biens matériels en trafiquant de leur influence et de leurs talents relève, dit Péguy d'une « véritable simonie[21] ». C'est le « parti » des intellectuels.

Quant aux intellectuels non ralliés, ils sont de trois sortes, comme l'histoire de l'intelligentsia au XXe siècle le démontrera.

D'abord la haute intelligentsia de droite (il n'y a pas de basse intelligentsia de droite) qui, à défaut de s'assurer des postes dans la République, se constitue en élite et se replie sur des plates-formes traditionnelles telles que l'Académie, certaines revues comme la *Revue des Deux Mondes* et une partie de l'Université, notamment les facultés de droit et de médecine.

Ensuite, les intellectuels « moléculaires », ceux qui, à l'image de Péguy, s'indignent de l'exploitation politicienne de la mystique dreyfusarde. Un Georges Sorel[22], un Édouard Berth[23], un Julien Benda[24] accomplissent chacun pour sa part l'espèce de rupture opérée par Péguy lui-même. Ils deviendront des spécialistes de la politique, hors de tout engagement politique. Après l'échec de ce dernier, ils représenteront aux yeux de l'opinion, à la fin du XXe siècle, les intellectuels les plus conformes à la vocation de l'espèce.

Telle est en somme la postérité de l'affaire Dreyfus. Elle est, on le voit, multiple et variée. Globalement pourtant, elle profite à la gauche. Elle est une confirmation du pacte passé à la fin du XVIIIe siècle entre la philosophie progressiste et l'héritage républicain ; celui-là même qui assurera durablement l'hégémonie intellectuelle à la gauche dans le combat politique. Véritable contrat de réassurance, l'affaire Dreyfus a donné à cette gauche la gloire rétrospective d'un combat qu'elle n'avait pas mené.

Reste à examiner ce que les républicains ont fait dans l'immédiat de cette bataille gagnée. « Quand on voit, dit encore Péguy, ce que la politique cléricale a fait de la mystique chrétienne, comment s'étonner de ce que la politique radicale a fait de la mystique républicaine[25] … »

2. Une religion française : la laïcité

Ce fut, au cœur même de ce que l'on nomme la « belle époque », la dernière des guerres de religion. Celle où l'adversaire n'est pas seulement une menace, mais la figure même du Mal. Celle où l'objet de la lutte n'est pas seulement la victoire, mais l'extermination de l'autre.

Depuis le XVIIIe siècle, la France est ce pays où tout conflit se mue en cas particulier d'un débat général qui porte sur les fins dernières de l'humanité. Cette montée aux extrêmes fait l'étonnement, l'irritation, parfois l'admiration de l'étranger. Taine a montré qu'aux origines de la France contemporaine il y a cette tendance irrésistible à la généralisation qui est au cœur de l'esprit classique. Notre Moyen Âge a raffolé de ces tournois d'idées générales, ou psychomachies, dans lesquels les principes s'entrechoquent, où le Bien et le Mal, le Vice et la Vertu, le Beau et le Laid, le Désir et l'Indifférence dessinent une carte des Idées platoniciennes, qui n'est pas toujours une carte du Tendre.

À l'origine du conflit, il y a, on l'a vu, la Constitution civile du clergé (1790) qui a un pied dans le gallicanisme d'Ancien Régime, l'autre dans la laïcité de l'avenir. Si les constituants n'avaient eu l'idée d'assortir ce règlement intérieur de l'Église d'une obligation de serment de la part des ecclésiastiques, les choses auraient pu s'arranger. Mais cette obligation créa un schisme, le schisme engendra la guerre de Vendée et celle-ci une haine inexpiable entre l'Église et la Révolution. L'étape suivante, on le sait, fut la tentative de déchristianisation, désavouée par Robespierre, mais qui dessinait la pointe extrême du mouvement : c'est la Révolution tout entière qui fut empreinte de cette tonalité antichrétienne. Et comme, dans la suite, la gauche s'identifia avec la Révolution, c'est la gauche tout entière qui fut marquée à son tour par cet anticléricalisme, parfois par cet anticatholicisme. À telle enseigne que les efforts de petites fractions de catholiques pour se rapprocher de la République furent très mal accueillis par la gauche, témoin la tentative de Ralliement (1890) préconisée par Léon XIII. Derrière le refus de s'ouvrir aux catholiques, il n'y a pas seulement des doutes sur leur sincérité ; il y a la réaffirmation implicite de l'irréligion comme marqueur identitaire de la gauche.

Pour l'Église catholique, le XIXe siècle tout entier sera vécu comme une tentative de revanche sur la Révolution française. Ce sera d'abord le Concordat (1801) passé avec Bonaparte. À la vérité, ce dernier en avait sans doute plus besoin que l'Église, qui eût pu entreprendre sa reconstruction sous un simple régime de tolérance bienveillante. Mais le tropisme néoconstantinien fut le plus fort. Certes, il fallut renoncer, sauf sous la Restauration, au statut de religion d'État contenu dans la Charte. Toutefois l'union du Trône et de l'Autel fut une réalité, comprenant, outre de nombreux avantages matériels, un véritable contrôle sur l'Université. Quand ce contrôle fut remis en cause, la loi Falloux (1850) qui consacrait la liberté de l'enseignement permit à l'Église de posséder ses propres universités, à côté d'un enseignement primaire et secondaire « libre ». L'occasion offerte au catholicisme par la révolution de 1848 de couper les liens organiques qui l'unissaient au conservatisme politique et social ne fut

pas saisie : le ralliement de l'Église au second Empire en est la preuve. Dès lors, les républicains seraient anticléricaux et antireligieux.

Et surtout, par l'encyclique *Quanta Cura* et le *Syllabus*, catalogue des « principales erreurs de notre temps », le pape Pie IX précipitait la rupture du catholicisme avec le monde moderne. Une des principales « erreurs » dénoncées dans les deux documents était précisément, sous le nom de « naturalisme », le principe de laïcité, celui qui prétend que « la meilleure organisation du gouvernement et le progrès civil exigent absolument que la société humaine soit constituée et gouvernée sans plus tenir compte de la religion que si elle n'existait pas, ou du moins sans faire de différence entre la vraie religion et les fausses ».

Ce principe « impie et absurde » entraînait avec lui des erreurs telles que « la liberté de conscience et de cultes » que déjà le pape Grégoire XVI qualifiait de « délire », ainsi que la démocratie, qui veut que « la volonté du peuple […] constitue la loi suprême, indépendante de tout droit divin et humain ».

Quant au *Syllabus*, il énumérait des propositions condamnables telles la dernière d'entre elles : « Le pape peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. »

C'est en vain que Mgr Dupanloup, dans une habile brochure, proposa une interprétation susceptible de sauver l'essentiel, grâce à la distinction scolastique entre la contraire et la contradictoire. Si la proposition citée était condamnée, la contraire exigeait que le pape fût l'ennemi irréductible du progrès, du libéralisme, de la civilisation moderne. Selon la contradictoire, la condamnation de la proposition impliquait seulement que le pape n'a pas l'*obligation* de se réconcilier avec les principes énoncés. C'était évidemment, aux yeux de Mgr Dupanloup, la contradictoire qu'il fallait privilégier, non la contraire.

Mais le mal était fait. Pie IX, qui avait accédé au trône pontifical en 1846 sous les applaudissements des libéraux italiens et européens, se révéla rapidement comme un esprit dogmatique et intolérant, qui faisait du catholicisme l'adversaire déterminé de la raison et de la liberté de conscience. On n'oubliera jamais, pour expliquer la radicalité de la lutte anticléricale en France, ce contexte romain, encore plus scandaleux au pays des Lumières que partout ailleurs.

Il faut enfin ajouter qu'en dépit des efforts de Léon XIII pour « rallier » les catholiques à la République et pour constituer autour d'eux un grand parti conservateur selon le modèle anglais, l'ensemble du clergé était demeuré foncièrement hostile à la République, même si, depuis l'échec de la restauration monarchique autour du comte de Chambord, la défense de la religion avait pris le pas sur la défense du royalisme : un bas clergé pieux, à cent lieues des horreurs débitées à son sujet par les feuilles anticléricales, mais ignorant et sans

ouverture sur le monde ; un haut clergé demeuré, à quelques exceptions près, franchement légitimiste.

Et pourtant, après une première bataille menée, comme nous l'avons vu, par Jules Ferry en 1880, et symbolisée par le fameux article 7 qui visait à interdire l'enseignement aux congrégations non autorisées, un certain apaisement s'était fait.

Deux événements allaient entraîner la reprise de la querelle. La naissance, avec le ministre Waldeck-Rousseau (1899), d'une majorité résolument orientée à gauche, allant du général Galliffet et de « modérés » comme Poincaré et Waldeck-Rousseau lui-même jusqu'à un socialiste indépendant, Alexandre Millerand. Le ciment du ministère, c'était la « défense républicaine », c'est-à-dire la volonté de faire pièce aux menées factieuses qui s'étaient manifestées à l'occasion de l'affaire Dreyfus. Or c'étaient les radicaux, sortis renforcés des élections de 1898, qui constituaient le pivot du ministère.

L'autre événement, c'était l'affaire Dreyfus elle-même. Les principaux responsables de l'iniquité sont connus : c'est l'armée, c'est une partie de la justice, ce sont les nationalistes et les antisémites. Pourtant, c'est l'Église catholique qui paiera la quasi-totalité de la facture. Certes, à peu d'exceptions près, le haut clergé, évêques, archevêques et cardinaux, a respecté une prudente réserve. Quant au pape Léon XIII, il n'a pas caché, dans une interview au *Figaro* de mars 1899 qu'il était « dreyfusard », ne craignant pas de rapprocher le martyre de Dreyfus à l'île du Diable avec la Passion du Christ : « Heureuse la victime que Dieu reconnaît assez juste pour assimiler sa cause à celle de son propre Fils sacrifié ! »

Mais il y a les autres, la masse du bas clergé, de la plupart des fidèles, et surtout la presse catholique dirigée par les assomptionnistes, qui prend parti, ouvertement et fort imprudemment contre Dreyfus. Aux côtés de *La Libre Parole* de Drumont, *La Croix* du père Bailly est un journal antidreyfusard et antisémite, même si, comme l'a montré Pierre Sorlin dans son étude de référence[26], l'antisémitisme du journal n'est pas spécialement inspiré par l'affaire Dreyfus, et serait même en décroissance quantitative par rapport aux années 1889-1892 : en vérité c'est dans ce journal un trait structurel et non de circonstance. Il n'empêche : quand, au début du procès Zola, le père Bailly s'écrie : « c'est donc la libre-pensée, avocate des juifs, des protestants et de tous les ennemis de l'Église, qui est sur la sellette de Zola, et l'armée est obligée, malgré elle, d'ouvrir le feu[27] », c'est une prise de position politique, qui va au-delà même de l'antisémitisme.

En face, la poignée de « catholiques dreyfusards[28] », tels Paul Violet, créateur du Comité catholique pour la défense du droit, ou Anatole Leroy-Beaulieu à

l'École libre des sciences politiques, sont bien isolés.

Que se serait-il passé si les catholiques français étaient restés neutres pendant l'affaire Dreyfus ? La politique « d'apaisement » voulue par les républicains modérés aurait-elle continué ? Il est bien difficile de le dire, et il n'est pas sûr que ces catholiques auraient évité d'être la cible des gouvernements radicaux du début du siècle, tant pour ces derniers la lutte anticléricale était un point central de leur programme, qui cachait l'insuffisance du reste. Mais il est certain que l'antidreyfusisme du clergé, sorte de Ralliement à l'envers, donnait à ses adversaires une occasion favorable. Et un moyen pour beaucoup d'entre eux de faire oublier leur propre tiédeur dans la bataille pour Dreyfus, voire leurs complaisances pour l'antidreyfusisme. Le règlement de comptes final pouvait commencer.

La reprise des hostilités fut décidée par Waldeck-Rousseau avec le programme de « défense républicaine » qui fut le sien de 1899 à 1902. La suite montrera que son anticléricalisme, pour réel qu'il fût, n'avait pourtant rien à voir avec celui de Combes. Mais faute de pouvoir sévir comme il l'aurait fallu contre l'armée, intouchable vache sacrée de l'avant-1914, l'accent fut mis sur le prétendu danger clérical, qui en vérité était plutôt moindre que pendant les toutes premières années de la République. Les assomptionnistes, très en pointe dans le combat antidreyfusard, furent les premiers frappés : perquisition dans les locaux de *La Croix*, poursuites contre le père Bailly, interdiction de la congrégation (24 janvier 1900). Seule l'intervention personnelle de Léon XIII empêcha l'interdiction du journal. Et surtout, le libéralisme qui présida à l‘adoption de la grande loi de 1901 sur les associations comporta une exception notable : les congrégations religieuses. Alors que pour toutes les autres associations, le régime normal était celui de la liberté, dans le cas des congrégations, c'est-à-dire des associations religieuses, le régime normal était celui de l'autorisation préalable, comme dans les régimes autoritaires. Ce régime d'exception se justifiait aux yeux de Waldeck-Rousseau par la menace de scission dans la société que constituait l'enseignement religieux, que les plus radicaux proposaient tout simplement d'interdire. C'est le thème fameux des « deux jeunesses » :

> « Dans ce pays dont l'unité morale a fait, à travers les siècles, la force et la grandeur, deux jeunesses, moins séparées encore par leur condition sociale que par l'éducation qu'elles reçoivent, grandissent sans se connaître jusqu'au jour où elles se rencontreront, si dissemblables qu'elles risquent de ne plus se comprendre[29]. »

Au bout du processus, c'est de la naissance de « deux sociétés différentes » que la France est menacée. Affaire d'opinions ? Non, répond Waldeck-

Rousseau : une telle scission suppose un véritable pouvoir occulte, celui de l'Église.

Le statut d'exception dont étaient frappées les congrégations religieuses se justifiait par une autre raison : l'engagement à vie des congréganistes, leur obéissance à une hiérarchie dont le siège était à l'étranger (au Vatican) étaient jugés dérogatoires à la philosophie générale des droits de l'homme, qui repose sur la liberté individuelle. Ainsi, l'État se permettait d'exiger des citoyens une attitude de conformité générale à sa propre philosophie. Jules Ferry lui-même ne déclarait-il pas, en réponse à une interpellation du duc de Broglie sur la nécessaire neutralité des manuels scolaires : « Nous avons promis la neutralité religieuse, nous n'avons pas promis la neutralité philosophique, pas plus que la neutralité politique[30]. » Une telle exigence va très loin et l'évolution ultérieure déjugera cette intransigeance. Péguy dira bientôt, avec son sens de la formule, que la séparation de l'Église et de l'État ne suffit pas ; il demandera la séparation de la métaphysique et de l'État.

Tel n'était pas l'avis des électeurs, puisque les élections des 27 avril et 11 mai 1902 se soldèrent, grâce à la discipline républicaine – l'écart de voix entre la gauche et la droite n'étant guère important –, par une nette victoire des radicaux qui emportaient à eux seuls 220 sièges. Alors que le scrutin de 1898 n'avait guère été affecté par l'affaire Dreyfus, celui qui venait de se tenir avait été dominé par la question laïque. Waldeck-Rousseau invoquant des raisons de santé et de plus mal à l'aise avec la montée de l'anticléricalisme, c'est un sénateur radical relativement obscur qui lui succéda : Émile Combes.

Nous touchons ici du doigt une des difficultés majeures du radicalisme à son apogée : il ne pouvait compter sur un chef à la hauteur de son importance dans le pays. Les plus connus des radicaux, Brisson et Bourgeois, étaient des personnalités respectées, mais dépourvues d'ambition et de ce sens du leadership indispensable dans les démocraties modernes. Seul Clemenceau avait l'étoffe d'un chef de gouvernement ; on le verra bientôt. Le hic est qu'il n'était pas vraiment radical ; et si l'opinion le tenait cependant pour tel, ce n'était pas l'avis des notables du parti, défiants à l'égard de sa personnalité à la fois forte et imprévisible, sans parler de son peu d'estime pour la gent parlementaire… C'est donc Émile Combes, naguère ministre de l'Instruction publique dans le cabinet Léon Bourgeois (1895-1896), qui devint président du Conseil[31].

D'emblée, l'ancien pensionnaire du petit séminaire de Castres, devenu adepte de la forme la plus virulente de l'anticléricalisme, à savoir le spiritualisme anticlérical, véritable moine ligueur retourné, s'identifia à une tâche et à une seule, la poursuite et l'accentuation de la politique laïque et anticatholique. « Si je prenais le pouvoir, déclarat-il au président Loubet quand il fut pressenti pour

former le nouveau gouvernement, je me donnerais pour mandat de supprimer toutes les congrégations[32]. »

C'est ainsi qu'il va faire de la loi sur les associations de 1901, dont son prédécesseur à la présidence du Conseil Waldeck-Rousseau était l'artisan, un instrument de destruction desdites congrégations. La loi libérale sur les associations faisait en effet des associations religieuses, ou congrégations, un cas particulier qui relevait de l'autorisation par la loi. Une telle clause dépendait donc de l'esprit dans lequel elle serait appliquée : de manière libérale ou sectaire. Combes, appuyé par sa majorité parlementaire, opta pour le sectarisme : il commença par fermer par décret les établissements non autorisés des congrégations autorisées. Puis, concernant les demandes d'autorisation des congrégations d'hommes, il fit refuser en bloc par la Chambre des députés toutes ces demandes à l'exception de cinq d'entre elles. Parmi ces cinq exceptions, deux congrégations missionnaires, dont les pères blancs. La République, sous l'influence du ministère des Colonies, ne trouvait donc pas mauvaises pour les peuples de couleur les influences religieuses dont elle entendait protéger le peuple français… Quant aux demandes des congrégations féminines, elles furent refusées en bloc. Ces mesures brutales n'allèrent pas sans troubles dans l'opinion et dans le pays. En pays catholique, comme en Bretagne, les paysans s'opposent à l'application de la loi qui prévoit la fermeture des établissements. L'histoire a retenu la scène, peu glorieuse pour la République, de l'expulsion des moines de la Grande Chartreuse (Isère). Tandis que les églises voisines sonnent le tocsin et que les paysans armés de bâtons se rassemblent, la troupe fracasse la porte d'entrée à la hache, cependant que le colonel démissionne après avoir transmis l'ordre, que les moines sont appréhendés à leur sortie de l'office et que la foule chante le *Parce Domine*…

Mais Combes est décidé à aller plus loin ; une loi du 7 juillet 1904 interdit purement et simplement d'enseigner à tout membre d'une congrégation religieuse. Sauf à l'étranger et dans les colonies, à nouveau… C'est pratiquement le monopole tel que le réclamaient les plus déterminés des radicaux. Ferdinand Buisson, rapporteur de la loi, déclare :

> « Ceux qui abdiquent leurs droits personnels et s'inféodent à un pouvoir religieux n'ont pas le droit d'enseigner. Qui n'est pas libre ne peut former des citoyens libres. L'État a le devoir de préserver la jeunesse de leur influence. La société monastique et la société démocratique sont antinomiques[33]. »

C'était faire des religieux des citoyens de deuxième zone, privés d'une partie de leurs droits. À ce propos, Jean-Pierre Machelon[34], étudiant d'un point de vue juridique l'action de la République à l'égard des congrégations catholiques, ainsi que des anarchistes, ne craint pas de parler de « régime d'exception », recourant

à des interdictions professionnelles discriminatoires : aucun congréganiste, entendez membre d'un ordre religieux, n'aurait désormais le droit d'enseigner. Alors que, comme nous l'avons souligné, la IIIe République peut être regardée comme l'âge d'or des libertés en France, dans le domaine du religieux, une pareille législation aurait fortement choqué un siècle plus tard.

Dans la pratique, la loi deviendra progressivement lettre morte et sera rapportée lors de la guerre de 1914-1918. Mais l'intransigeance combiste et surtout sa focalisation exclusive sur la question cléricale introduit une fissure dans le Bloc des gauches, tel que l'a constitué Waldeck-Rousseau ; il ne survivra pas à Combes.

Parmi ceux qui ont soutenu ce dernier, outre l'immense majorité des radicaux et la plupart des socialistes, il faut citer Jaurès, figure de proue du Bloc et tenant de la continuité entre la politique républicaine radicale et la politique socialiste. « Oui, laïcité et social sont liés », dit-il. Pourquoi ? Jaurès insiste essentiellement sur la cohérence. Si on laisse se dissoudre l'entente entre les socialistes et les radicaux, il n'y aura plus de majorité pour aller plus loin.

Et pourtant, quelques-uns des leaders de la gauche, parmi les plus écoutés, se refusent à suivre Combes. C'est le cas de Waldeck-Rousseau qui, d'abord en sourdine, puis de façon de plus en plus explicite, désavoue la manière dont son successeur a prolongé son œuvre. Profondément laïque lui-même, il n'entendait pas faire de cette laïcité une arme de combat. C'est ensuite Millerand, socialiste indépendant, ancien membre du cabinet Waldeck-Rousseau, qui interpelle Combes et l'accuse de négliger l'œuvre sociale au profit de l'action anticléricale. Les retraites ouvrières sont oubliées, dit-il, au profit de la lutte contre les congrégations. Comme disait cruellement Lucien Herr : « Un radical est un conservateur qui ne va pas à la messe… » C'est enfin et surtout Clemenceau, lui-même fort anticlérical, mais plus encore anticonformiste et libertaire de tempérament, qui s'emporte au Sénat contre le combisme et contre la proposition de son collègue Lintilhac en faveur du monopole d'État sur l'enseignement, dans une interpellation pleine de mordant qui fit l'admiration de Péguy : il la publiera intégralement dans *Les Cahiers de la quinzaine*.

> « Nous avons fait la République française. Nos pères ont cru que c'était pour s'affranchir ; pas du tout, c'était pour changer de maître. Oui, nous avons guillotiné le roi, vive l'État-roi ! Nous avons détrôné le pape, vive l'État-pape ! Nous chassons Dieu, comme disent ces messieurs de la droite, vive l'État-Dieu !
>
> Messieurs, je ne suis pas de cette monarchie, je ne suis pas de ce pontificat. L'État, nous le connaissons bien : il a une longue histoire, toute de meurtre et de sang.
>
> Tous les meurtres qui se sont accomplis dans le monde, les massacres, les guerres, les manquements à la foi jurée, les bûchers, les tortures, tout a été justifié par l'intérêt de l'État, par la raison d'État[35]. »

« Clemenceau se révèle une fois de plus irrécupérable par l'esprit de parti », écrit justement Michel Winock[36]. Un homme qui détestait à ce point les étroitesses du parlementarisme de son temps ne pouvait être entièrement mauvais…

Avec moins d'éclat, mais autant de fermeté, Alexandre Ribot, ancien président du Conseil et figure respectée de la République modérée, plaide dans le même sens que Clemenceau. On est surpris, on l'a vu, de trouver Jaurès, qui par tempérament et par doctrine est aux antipodes du sectarisme, se prononcer en faveur du monopole d'État sur l'enseignement. Libre à chacun, argumente-t-il à la Chambre des députés le 3 mars 1904, de faire propagande pour ses croyances, « quelle que puisse en être la redoutable conséquence lointaine », mais quand il s'agit de « l'œuvre d'éducation où la conscience s'éveille, où la raison incertaine se dégage » seuls les représentants de la laïcité doivent être autorisés, pour propager « non pas un dogme nouveau, non pas une doctrine immuable, mais l'habitude même de la raison et de la vérité ».

La différence entre les deux grands hommes de la gauche en ce début de siècle tient peut-être moins à leurs positions doctrinales respectives qu'à leur positionnement politique. Figure de proue d'un parti auquel il n'appartient pas, l'homme capable de lancer à ses propres amis depuis la tribune du Palais-Bourbon : « Messieurs les radicaux, je vous attends ! », on veut dire Clemenceau, a veillé sa vie durant à rester libre, y compris à l'égard de ses propres convictions ; l'autre, Jaurès, a fait, à partir de 1904, de l'unité de son camp et de son parti la boussole de son action : le dialogue qui s'est instauré à distance entre ces deux visions d'une politique de gauche n'est pas près de s'achever.

Il arriva pourtant que, soutenue par une majorité dans le pays et dans le Parlement, la politique quelque peu monomaniaque d'Émile Combes finit par lasser. Le conflit entre l'Église et l'État avait été porté par les deux protagonistes à un tel degré d'intensité que le Concordat de 1801 qui continuait de régir leurs relations était devenu une absurdité, et s'était mué, selon le mot de Clemenceau, en un « discordat ». La séparation était la conséquence logique de cette situation. Telle n'était pourtant pas la position de Combes, pas plus que naguère celle de Jules Ferry. Pour le petit père de l'anticléricalisme français, imprégné de gallicanisme, rendre sa liberté à l'Église, quitte à lui en faire payer le prix, n'était pas la meilleure façon de la contrôler.

Mais comment présider, fût-ce indirectement, à l'organisation du culte catholique, à la nomination des évêques, verser à ses ministres un traitement de fonctionnaires, quand simultanément on voyait en eux des ennemis de la République et des suborneurs de la jeunesse ? Position absolument intenable.

La séparation s'imposait. Elle s'imposa. Le 4 septembre 1903, le président du Conseil Émile Combes s'y rallia, à la suite du Grand Orient, de la Libre-Pensée, de la Ligue de l'enseignement, du Parti radical. Le projet du gouvernement conservait le contrôle de l'État sur le clergé, tout en supprimant son traitement. Pour le catholicisme, c'était la séparation sans la liberté. Régime tel « qu'en peut concevoir une cervelle de vieux curé, non point retourné, mais simplement détourné de ses voix », dit encore Clemenceau… La commission parlementaire, dans laquelle Aristide Briand a accepté de siéger, sur le conseil de son ami Jean Jaurès, est assurément plus libérale et plus équilibrée. Comme on l'a dit souvent, si Aristide Briand a fait la séparation, la séparation a, de son côté, fait Aristide Briand. À la tête de la commission, il va transformer la machine de guerre conçue par Combes en instrument de pacification religieuse du pays. À ce moment-là, aux côtés de Clemenceau et de Jaurès, la politique française peut compter sur un troisième homme d'État : Aristide Briand. Poincaré ne s'imposera qu'un peu plus tard.

Passons sur les circonstances : une visite controversée du président Loubet à Rome auprès des autorités italiennes – tandis que Pie X maintient la fiction d'une annexion illégale des États de l'Église en 1871 – tourne à l'incident diplomatique (avril 1904) et précipite la décision de Combes. Mais quelques mois plus tard, l'affaire des Fiches, impliquant le ministre de la Guerre, le général André, marquait, parallèlement à l'unification socialiste dont il sera question plus loin, l'épuisement d'un programme – la lutte anticléricale – et d'une formule : le Bloc des gauches. Convaincu d'avoir laissé se développer au sein de son ministère un système de fichage des officiers catholiques, André démissionne, entraînant dans sa chute le cabinet Combes tout entier. Ce dernier ne présidera donc pas à l'achèvement de son œuvre, qui échoira à son successeur, l'ancien gambettiste Maurice Rouvier, dont le gouvernement, marqué par un reclassement au centre, « ressemblait à un conseil d'administration » (Clemenceau toujours !). Rouvier ne s'implique guère dans la loi de séparation qui est adoptée par 341 voix contre 232 le 3 juillet par la Chambre, puis par 181 contre 102 au Sénat, et promulguée le 9 décembre 1905.

Cette loi, que l'on dit immuable, et qui a pourtant été modifiée à plusieurs reprises (1907, 1908) sur des points de détail, est tenue pour la charte française de la laïcité – bien que le mot n'y figure pas. Pour la gauche, elle a valeur de symbole. Ses difficultés d'application, concernant la dévolution des biens des Églises et les édifices du culte, ont tenu essentiellement à l'absence de concertation entre les parties en présence. Comme en 1790, lors de l'élaboration de la Constitution civile du clergé, les députés français se sont refusé à prononcer un divorce par consentement mutuel, qui eût supposé l'agrément du

Saint-Siège. Le caractère intransigeant de Pie X, son étroitesse de vues rendaient d'ailleurs un tel accord très hypothétique. C'est le temps et la réconciliation nationale dans les tranchées de la Première Guerre mondiale qui tiendront lieu de consentement mutuel a posteriori.

De la loi, on retient généralement l'article 2 qui stipule : « La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte. » Mais on oublie généralement[37] – tellement peut-être cette chose-là va de soi dans la France contemporaine – l'article 1, qui sert de chapiteau à toute la loi : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. » Ce sont ces deux articles qui ont fait de la France moderne un pays de liberté et de neutralité religieuses, autrement dit, d'un mot intraduisible dans la plupart des langues étrangères, de *laïcité.*

La philosophie morale de la République s'est édifiée dans la lutte contre le catholicisme, sous la forme minimale de l'anticléricalisme, sous la forme maximale de la déchristianisation. Pour autant, on aurait tort d'y voir l'œuvre exclusive d'athées et d'agnostiques. La plupart des hommes et parfois des femmes qui ont élaboré la politique religieuse de la IIIe République et qui l'ont menée à bien, étaient ce que l'on appelle des « spiritualistes », oscillant d'une conception « libérale » du christianisme à une libre-pensée inspirée de principes moraux dérivés du kantisme.

Les protestants et les juifs, qui avaient vécu sous l'Ancien Régime une longue épreuve de persécutions, de spoliations, de bannissement trouvèrent là, de façon quasi mécanique, l'occasion d'une reconnaissance culturelle éclatante et d'une affirmation au grand jour en tant qu'acteurs politiques. Quel symbole ! Le premier gouvernement de la « République des républicains », celui qui fut formé le 4 février 1879 après le départ du maréchal de Mac-Mahon, et son remplacement par Jules Grévy à la présidence de la République, comprenait, sur dix membres, cinq protestants à commencer par son chef, ministre des Affaires étrangères, William Waddington, aux côtés de francs-maçons et de libres-penseurs. Certes, la promotion inattendue de cet archéologue distingué tenait plus aux préventions de Jules Grévy à l'égard de Léon Gambetta qu'à son rayonnement naturel, mais le fait est là : pour une période qui s'étend jusqu'à la Première Guerre mondiale et même au-delà, les catholiques étaient pratiquement bannis des affaires de l'État au profit des juifs, des protestants, des francs-maçons, trois des quatre États confédérés de l'anti-France au regard de Maurras…

Faut-il parler, se demande Patrick Cabanel[38], d'une « République protestante » ? Certes, il faudra attendre Gaston Doumergue pour que la France se donne un président de la République protestant, de 1924 à 1931 ; mais de 1871 à 1914, les 6 à 8 % de ministres protestants excèdent largement leur place quantitative – 2 % – dans la société française[39].

Mais la France du dernier quart du XIXe est surtout protestante, par l'air qu'on y respire. Tous les mécaniciens de l'école républicaine que Jules Ferry met en place dans les années 1880 ne sont certes pas protestants, pas plus que Ferry lui-même, qui ne l'est que par sa femme et par sa vision morale qui s'apparente au protestantisme, « l'allié nécessaire » de la République selon ses propres mots. Mais son second, l'homme-orchestre de la pédagogie républicaine, le maître d'œuvre, avec James Guillaume, du *Dictionnaire de pédagogie*[40], Ferdinand Buisson, qui sera directeur de l'enseignement primaire de 1879 à 1898, est une des figures représentatives de ce protestantisme libéral, qui passe « de l'échec théologique et ecclésiastique à la réussite politico-pédagogique[41] ». Et l'armature intellectuelle de l'institution scolaire, avec Félix Pécaut, directeur de l'École normale supérieure des jeunes filles de Fontenay-aux-Roses, Mme Jules Favre, directrice de l'autre École normale des jeunes filles, celle de Sèvres, Jules Steeg, directeur du Musée pédagogique, Albert Réville au Collège de France, est tout entière protestante. Et Charles Renouvier, figure majeure de la République kantienne, est la caution philosophique de l'entreprise. C'est évidemment avec l'affaire Dreyfus que cette République protestante, liée à l'intelligentsia juive de l'époque par des liens historiques de profonde connivence, connaît son apogée : le sénateur Scheurer-Kestner, Gabriel Monod sont à l'avant-garde de l'idée de révision, que soutiennent aussi Daniel et Élie Halévy, Gabriel Trarieux et Francis de Pressensé.

En revanche, le combisme, dont la pointe militante, dirigée contre l'institution catholique, menace parfois de s'en prendre à toute espèce de religion, est beaucoup moins leur affaire. À l'exception d'un Buisson, qui a évolué du déisme huguenot vers la libre-pensée, beaucoup de protestants engagés dans l'affaire Dreyfus, à l'exemple de Gabriel Monod, se refusent à cautionner le sectarisme laïque. C'est le cas d'un Raoul Allier, auquel Péguy offre l'hospitalité des *Cahiers de la quinzaine* pour dénoncer le monopole laïque que le général Gallieni impose à Madagascar en matière scolaire ; c'est le cas d'un Louis Méjean, qui rédige pour le compte de Briand une partie du rapport qui conduit à une vision tolérante de la loi de séparation. Il deviendra du reste, de 1907 à 1912, directeur des Cultes.

Outre son effet de pacification générale des esprits et, à terme, des consciences, la séparation des Églises (car tous les cultes, et pas seulement le

catholique, sont concernés) a eu des effets paradoxaux. Le plus paradoxal est sans doute qu'au prix d'une précarité financière nouvelle pour elle et surtout pour ses desservants, l'Église catholique en France a pu se constituer en Église de France. Le Concordat de 1801 interdisait en effet la concertation des clercs au-delà du cadre départemental. Désormais, c'est l'Église de France tout entière qui sera habilitée à traiter avec le Vatican : pour lui obéir, mais aussi parfois pour lui résister discrètement. La défaite du gallicanisme laïque – celui d'un Combes par exemple – a pour conséquence la reconstitution d'un gallicanisme clérical, dans l'esprit d'un Bossuet.

La loi, préparée puis appliquée par un non-radical, Briand, a été élaborée avec le concours de Léon Parsons, catholique, Paul Grunebaum-Ballin, israélite, et Louis Méjean, protestant ; elle marque la fin du Parti radical comme parti du mouvement dans la République française. À partir de là, les contradictions dont il était porteur, et notamment la discordance entre ses origines urbaines d'extrême gauche et son implantation comme formation rurale de centre gauche, ces contradictions ne cesseront de s'aggraver. Pas au point de le priver du pouvoir : au contraire, ses ambiguïtés rendront possible une présence permanente – mais assez pour en faire un parti de partout et de nulle part. Nous allons y venir.

Mais d'une certaine manière, c'est la laïcité elle-même qui sort épuisée de ce combat victorieux contre le cléricalisme. Il y avait, s'opposant tout au long de la période, deux conceptions bien analysées par Jean-Marie Mayeur[42] : celle que j'appellerai la *petite laïcité*, fondée sur la neutralité de l'État en matière religieuse, attitude essentiellement négative d'abstention et déclaration d'incompétence ; et d'autre part la *grande laïcité*, système de valeurs et d'action d'inspiration rationaliste. On dirait, comme l'a remarqué Marcel Gauchet, qu'à l'issue d'une confrontation politique, mais aussi philosophique avec l'idée chrétienne, la laïcité française est retombée comme un soufflé au lendemain de son triomphe. « Nourrie de l'affrontement avec le sacré, la démocratie en tirait une sorte de sacralité de contamination qui l'élevait sans conteste au-dessus des choses profanes[43]. » Elle ne survivra plus désormais qu'à travers le combat autour de l'éducation, opposant l'école laïque à l'école « libre » ou confessionnelle. Mais avec les années, les ambitions intellectuelles et philosophiques de l'école laïque (Ferry, le modéré Ferry, voulait « organiser l'humanité sans dieu et sans roi ») se sont réduites. Après la Seconde Guerre mondiale, et le relativisme philosophique aidant, elle a renoncé à enseigner une morale ; on est revenu, à l'issue du mouvement inverse, de l'« éducation » à l'instruction. Il faudra les questions posées par l'existence d'un islam de France

pour voir la gauche, et avec elle, toute la France, redécouvrir les vertus et l'actualité de la laïcité. Une laïcité devenue purement défensive.

Enfin, c'est peut-être là le plus important pour le sujet qui nous occupe, la loi de 1905 est aussi une loi de séparation de l'Église catholique et de la gauche. Le mouvement de *L'Avenir* autour de Lamennais, les tentatives de ralliement impulsées par Léon XIII, la création d'un grand mouvement catholique républicain – et surtout démocrate – autour de Marc Sangnier, tous ces efforts pour inverser une courbe séculaire d'incompréhension sont durablement voués à l'échec. Dans son principe, la séparation aurait dû aplanir tous les obstacles entre la gauche et le catholicisme, en renvoyant celui-ci dans la sphère du privé. En réalité, pour près d'un siècle, l'ancrage à droite du catholicisme français est confirmé, et il faudra l'élan de la Résistance pour que progressivement catholicisme et socialisme cessent d'être antagonistes. Cette circonstance explique en grande partie la prédominance des agnostiques, voire des athées militants, mais aussi des juifs et des protestants dans les milieux dirigeants, et aussi dans l'électorat de la gauche. Si longtemps le catholicisme fut la religion de la majorité des Français, comme le proclame le Concordat de 1801, l'agnosticisme et l'anticléricalisme seront celle de la majorité des hommes de gauche.

3. Une particularité française : le radicalisme

Le Parti républicain, radical et radical-socialiste, qui s'enorgueillit d'être le plus ancien parti de France, a été fondé à Paris du 21 au 23 juin 1901, à l'initiative de groupes hétéroclites, tels que le Comité d'action pour les réformes républicaines, animé par Gustave Mesureur, député de Paris, et René Renoult, un avocat franc-maçon, le Comité d'action républicaine et surtout le Comité républicain du commerce et de l'industrie dirigé par Alfred Mascuraud, président de la chambre syndicale de la bijouterie. Le but est de « combattre le cléricalisme et de défendre la République ». Le nom du parti est un aimable pêle-mêle, qui porte la trace d'une histoire. Les radicaux qui se reconnaissent dans Ledru-Rollin, le tribun de 1848, ont été d'abord des républicains avancés ; ils ont pris le nom de radicaux pour se distinguer des opportunistes de Gambetta et de Ferry ; puis le mouvement qui se développe à partir de 1890 met l'accent sur la dimension sociale de la République ; sous la houlette d'hommes comme Camille Pelletan, une partie des radicaux a donc ajouté l'épithète de « socialiste »

au mot souche de radical. Au lieu d'une fusion, on se contentera donc d'une addition d'étiquettes ; d'autant plus qu'au Sénat, où le « radicalisme » continue d'effaroucher, les radicaux figurent dans un groupe appelé plus sobrement Gauche démocratique.

N'allons surtout pas imaginer un parti tel que nous le concevons aujourd'hui, sur le modèle imposé par les socialistes avec adhésion individuelle, carte d'adhérent, cotisation, vote démocratique et pyramidal. Les statuts, adoptés en 1903 seulement, indiquent que le parti est composé de « comités, ligues, unions, fédérations, sociétés de propagande, groupes de la Libre-Pensée, loges, journaux, et municipalités ». Pas moins ! D'individus, il n'est pas question. Le Parti radical se présente comme une confédération assez lâche d'associations républicaines, dont les unes ont pour but la politique, mais d'autres l'action intellectuelle, l'information, la diffusion du rationalisme et de l'anticléricalisme, *etc.*

Ainsi, la franc-maçonnerie, à travers la mention des loges, est explicitement considérée comme partie prenante de la formation[44]. Non que tous les francs-maçons soient radicaux, ni que tous les radicaux soient maçons mais il est vrai que, dès les débuts de la IIIe, la maçonnerie a pris fermement le parti de la République. L'admission en grande pompe de Jules Ferry et d'Émile Littré, le 8 juillet 1875, à la loge de la Clémente Amitié[45], en présence de maçons illustres comme Louis Blanc, Brisson, Gambetta, Lockroy, Rouvier, Challemel-Lacour, etc., prit valeur de symbole. L'année suivante, pour l'anniversaire de cette cérémonie, une deuxième séance solennelle eut lieu où, après un long exposé de Wyrouboff, collaborateur de Littré, sur l'enseignement en France et le danger clérical, Ferry prononça un grand discours sur les liens entre le positivisme et la franc-maçonnerie dans un esprit d'égalité réunissant « le riche et le pauvre, le savant et l'ignorant » dans le même temple et dans la même conviction progressiste.

> « Ce qui caractérise la marche constante de l'humanité, notamment depuis cent ans dans la société occidentale, c'est un progrès constant de sociabilité, c'est la charité qui prend de plus en plus le pas sur l'égoïsme individuel[46]. »

D'une moindre élévation, mais d'une symbolique puissante, une anecdote, vraie ou légendaire, a marqué les esprits. Celle où à l'Assemblée, un jour de juin 1899 où le gouvernement Waldeck-Rousseau était en grande difficulté, on vit le radical Henri Brisson faire le signal de détresse maçon (le pouce et l'index des deux mains affrontés en forme de triangle au-dessus de la tête) pour appeler « les fils de la veuve », c'est-à-dire tous les frères parlementaires, à la rescousse.

On apprit enfin, quelques années plus tard, lors de l'affaire des Fiches qui précipita la chute du ministère Combes (1905), que c'est le Grand Orient qui

avait été chargé par le ministère de la Guerre, le général André, d'enquêter sur les officiers soupçonnés de cléricalisme.

Selon une statistique établie par Jean Estèbe[47], la franc-maçonnerie a représenté 20 % des ministres de 1877 à 1885, 60 % de 1889 à 1893, et 40 % du personnel gouvernemental de 1877 à 1914 : c'est dire que la consanguinité entre la maçonnerie et la République n'est pas une légende ; c'est dire aussi que les radicaux, à qui rien de ce qui était républicain n'était étranger, ont recueilli naturellement ce patrimoine. En 1908, 48 % des 513 délégués au comité exécutif du Parti radical sont francs-maçons, selon Serge Berstein[48].

Au-delà même de cette proximité, la franc-maçonnerie entre dans le légendaire de la République pour le meilleur et pour le pire. Le meilleur, c'est-à-dire l'idéal progressiste de fraternité, la croyance dans l'instruction ; le pire, c'est-à-dire la suspicion permanente, alimentée par la tradition du secret, de favoritisme et de corruption. La franc-maçonnerie est ainsi à la gauche ce que les jésuites sont à la droite : un fantasme populaire.

Autres composantes du radicalisme : la Ligue des droits de l'homme, bien qu'elle n'ait jamais été présidée alors par un radical. Son premier président, Ludovic Trarieux, était un républicain modéré[49] ; le second, Francis de Pressensé, socialiste de nuance jaurésienne. Mais le public est majoritairement radical ; à Lyon, les sections jouent un rôle décisif dans la carrière d'un Victor Augagneur, et surtout dans celle de l'homme qui finira par s'identifier avec le radicalisme, Édouard Herriot, maire de la ville à partir de 1905 jusqu'à sa mort en 1957. Très influente dans les milieux de l'enseignement, elle comprend dans ses équipes des syndicalistes et évidemment de nombreux juristes. C'est là que le Parti radical recrute la majeure partie de ses intellectuels.

La Libre-Pensée, enfin, de recrutement beaucoup plus populaire que la Ligue, se partage entre le radicalisme et le socialisme. On y rencontre des représentants des classes moyennes, artisans et commerçants, des petits fonctionnaires, des instituteurs, mais aussi des employés et des ouvriers. Éclatée en sections locales, la Libre-Pensée se fédère à partir de 1901 grâce aux efforts de Victor Charbonnel, un prêtre défroqué. Ce n'est pas un hasard : la Libre-Pensée est l'expression institutionnelle de l'anticléricalisme populaire, celui où l'on fait gras à l'occasion du Vendredi saint, et où aussi l'on banquette autour d'une tête de veau le 21 janvier pour l'anniversaire de l'exécution de Louis XVI…

Enfin et surtout, le Parti radical a pour structure de base des comités. Qu'est-ce qu'un comité ? N'allons pas imaginer une organisation uniforme et normalisée, comme plus tard les cellules du Parti communiste français ou même les sections socialistes. Ces assemblées locales ne sont guère actives que dans la phase de préparation des élections, notamment pour la désignation des candidats. Ils sont

composés librement d'élus locaux ou départementaux, de notables proches du radicalisme ou de personnalités de gauche représentatives. On se met d'accord, si possible sans voter, sur le nom des candidats aux diverses élections. La militance, au sens moderne du terme, y est faible. Mais l'investiture du parti est importante et le radicalisme organise dans les villes, et surtout dans les bourgades et les villages, un maillage serré de notabilités, dont l'influence en réseau finit par toucher au bon moment l'électeur de base et par lui désigner le bon candidat.

Tout cela fait du radicalisme le grand parti de la province française. Longtemps jacobin et parisien, le radicalisme est au début du XXe siècle, plutôt girondin, provincial… et lyonnais. Car Lyon, comme l'a dit plaisamment Albert Thibaudet, est la capitale de la province française.

Il y a deux manières de considérer la structure radicale. Ou bien on met l'accent sur sa forme pyramidale, qui organise la distillation fractionnée de l'opinion républicaine au profit de ses notables et de ses grands dignitaires. Rien de plus jacobin que ce radicalisme-là, qui aurait en somme organisé la confiscation de la République par sa couche supérieure, celle qui représente Paris, le gouvernement, le Parlement. On ne peut nier que ce radicalisme clientéliste ait régné sur la République, d'où la désaffection relative dont il fut victime après la Première Guerre mondiale. Ou bien au contraire, on privilégie dans le fait radical une socialisation de l'idée républicaine, au-delà des élections et des institutions. Une façon, en quelque sorte, d'organiser le rapport de l'individuel et du collectif, pour le plus grand bien de l'un et de l'autre. Ce qui compte ici, c'est le maillage radical de la société française.

C'est le radicalisme du quotidien qui permet d'expliquer qu'en dépit de la médiocrité de son programme et de sa représentation gouvernementale, le radicalisme figure comme un moment du roman national. Le volume que Madeleine Rebérioux, spécialiste du socialisme jaurésien et historienne des mentalités, a consacré à la période 1898-1914 est intitulé *La France radicale ?*. On s'explique très bien le point d'interrogation, et l'on a envie de dire qu'on le partage. Durant ces seize années, seuls les cabinets Léon Bourgeois (novembre 1895 - avril 1896), Henri Brisson (juin - octobre 1898), Émile Combes (juin 1902 - janvier 1905), Jean Sarrien (mars - octobre 1906), Ernest Monis (mars - juin 1911) peuvent sans conteste être réputés radicaux. Soit au total un peu plus de quatre ans sur une période de seize. Ajoutons qu'à l'exception de celui de Combes, ces divers ministères furent considérés comme des formules de transition pendant lesquelles il ne se passa pas grand-chose : rien à voir avec la fécondité des années 1880 qui vit effectivement la République s'installer dans ses meubles et dans les esprits. À l'heure du bilan, le couple Gambetta-Ferry – un

couple désuni dont la progéniture fut pourtant nombreuse – l'emporte aisément sur tout autre.

Tout change évidemment si, aux minces gouvernements déjà cités, on ajoute ceux de Georges Clemenceau (octobre 1906 - juillet 1909) et de Joseph Caillaux (juin 1911 - janvier 1912). Ne serait-ce qu'à cause de la forte personnalité des deux hommes, aussi peu conciliables que ne l'avaient été Gambetta et Ferry. Mais nous avons déjà souligné qu'il s'agissait de radicaux marrons : le premier fut explicitement désavoué par son parti, à cause de l'image antisociale que lui avaient value les grèves qu'il affronta et ses démêlés avec la CGT ; le second parce qu'il n'adhéra au Parti radical, au point d'en devenir le président, que pour se pourvoir d'un levier pour l'action.

Et puis, comme on va le voir, il arriva à la République gouvernementale ce qu'elle avait voulu éviter à tout prix pendant les trente premières années de son existence : elle eut des ennemis à gauche ! C'en fut fait de l'aimable dualisme qui avait présidé aux années fondatrices quand, sur injonction de l'Internationale, les socialistes français s'unifièrent : le « bloc » républicain fut la victime expiatoire sur laquelle fut scellée leur union. Combes fut le dernier à bénéficier de leur soutien. Après lui, le Parti radical entreprit, contraint et forcé, cette dérive centriste au terme de laquelle l'anticléricalisme demeura comme le dernier marqueur de leur appartenance à la gauche.

Certes, après l'apogée du radicalisme partisan que fut le ministère Combes, celui-ci fit un effort remarquable pour renouveler sa doctrine et leur programme. Ce fut l'objet, sous l'inspiration de Combes lui-même et sur rapport d'un nouveau venu destiné à un grand avenir, Édouard Herriot, du programme adopté par le congrès de Nancy (1907). Il s'agissait pour ses promoteurs de prolonger l'esprit du « Bloc » et d'opposer au parti républicain conservateur qui avait progressivement pris la place des monarchistes de naguère, un parti des républicains avancés.

C'est ainsi que le programme de Nancy du parti, qualifié de « parti d'évolution », se prononçait pour une révision de la Constitution dans un sens plus démocratique, une réforme du système électoral « de façon à y assurer une proportionnalité plus exacte », l'élection des juges et la suppression de la peine de mort. Partisan résolu de la propriété intellectuelle, il réclamait l'institution d'un impôt progressif sur le revenu, l'assistance sociale aux enfants et aux vieillards, « l'extension graduelle des droits de la femme », l'étatisation des chemins de fer et des assurances[50].

Beau projet en vérité qui renouait avec l'esprit du programme de Gambetta à Belleville (1869) et qui, à certains égards, anticipe sur celui du Conseil national de la résistance (mars 1944). Pourquoi faut-il que par leurs votes à la Chambre

des députés et plus encore au Sénat, ces mêmes radicaux aient été tout au long de la IIIe République l'obstacle principal à la réalisation de ce programme ? Qu'il s'agisse de la représentation proportionnelle, du droit de vote des femmes, il ne se trouva pas au Parlement de groupes plus conservateurs que ceux des radicaux. Quant à la suppression de la peine de mort, ils eurent cent occasions de la promouvoir… Il fallut attendre François Mitterrand en 1981 pour y parvenir. En vérité, une fois acquis en 1914 grâce à Caillaux, le principe de l'impôt progressif sur le revenu, le Parti radical se trouva à peu près sans programme.

C'est donc à la fin de l'avant-guerre qu'il faut se situer pour tenter de comprendre, au-delà de son immobilisme, cette rencontre profonde des classes moyennes avec le parti auquel elles s'identifient. À défaut désormais d'une politique radicale, il demeure un esprit radical, une mentalité radicale.

Robert de Jouvenel, Albert Thibaudet, Daniel Halévy : trois observateurs, parmi les plus aigus et les plus indépendants, nous parlent de la République. Le premier dans *La République des camarades* (1914)[51] ; le second dans *La République des professeurs* (1927)[52] ; le troisième dans *La République des comités* (1934)[53]. On voit que le réemploi dans l'édition des bons titres, qui permet de s'appuyer sur une notoriété déjà acquise, ne date pas d'aujourd'hui. Nous parlant de cette République, nos trois auteurs nous entretiennent presque exclusivement du Parti radical. Car si « la France est peut-être radicale », comme le confiait à Thibaudet Barrès lui-même, en redescendant de Sion-Vaudémont, la colline sacrée, la République, elle, l'est certainement[54].

Je n'aurais garde de confondre ces trois brillants ouvrages. Malgré la similitude de la formule et l'unité d'inspiration, le ton est très différent, et dans ce type d'essai, le ton est essentiel, le ton est presque tout. Jouvenel, grand journaliste de l'époque, a écrit un livre « goguenard », au jugement de son préfacier de 1979, François Bourricaud. Ce ton, il est donné dès la première page :

> « Michelet appelait la République “une grande amitié”.
> Michelet était un poète et les temps sont changés : la République n'est plus qu'une grande camaraderie[55]. »

La République parlementaire est l'exercice d'une connivence qui maintient les désaccords à l'intérieur du tolérable, c'est-à-dire du cadre institutionnel dans lequel ils se déploient. Comme le remarque encore Jouvenel, deux députés ne sont jamais séparés que par leurs opinions,

> « Il y a moins de différence entre deux députés dont l'un est révolutionnaire et l'autre ne l'est pas, qu'entre deux révolutionnaires, dont l'un est député et l'autre ne l'est pas[56]. »

Telle est l'origine de la défiance de tous les extrémistes à l'égard du système parlementaire : ils savent bien que dans cette machine à uniformiser qu'est le Palais-Bourbon, l'écart des opinions, quand bien même il demeure, finit par compter moins que l'unicité du cadre. Dans la sociologie des élites, qui fait florès au début de siècle, grâce à des sociologues comme Pareto, Mosca, Michels et Ostrogorski, une place doit être réservée à Robert de Jouvenel, car son petit livre narquois est une clé pour analyser la constitution d'une élite républicaine au-dessus des élites particulières. Aucun parti n'a joué dans la constitution de cette super-élite politique et sociale un rôle tel que le Parti radical parce qu'il est le bras parlementaire d'une série d'institutions de la société civile, tels que la franc-maçonnerie, la Ligue de l'enseignement et la Libre-Pensée. Cela lui a valu de subsister longtemps sans programme et de se contenter de marqueurs identitaires, propres à permettre à de larges milieux, provinciaux et ruraux, de se reconnaître en lui. Telle fut, par excellence, la fonction de l'anticléricalisme. Jouvenel écrit encore :

> « Depuis que le parti radical a traduit en lois son anticléricalisme, il hésite sur ses destinées et ne sait plus le nom de ses fidèles. Il vit dans une crise[57]. »

Albert Thibaudet ne dit pas autre chose, en dépit d'un ton moins uniformément ironique, mais toujours amusé. Sa *République des professeurs* qui doit beaucoup à Jouvenel est l'un des chefs-d'œuvre de cette sociologie début de siècle, plus proche de Tarde que de Durkheim : sans jargon scientifique, mais d'une exceptionnelle pénétration et d'une grande inventivité[58]. L'avènement du radicalisme, qui est le véritable objet de son essai, coïncide avec la prise du pouvoir des professeurs sur la scène politique. La République des opportunistes et des progressistes était dominée par le barreau : Gambetta, Ferry, Waldeck-Rousseau, Poincaré, Briand en étaient issus. Avec Édouard Herriot et Jean Jaurès, bien qu'il fût socialiste, mais figure de proue du bloc républicain, « voici l'École de Droit et l'École des Sciences politiques qui cèdent le pas à l'École normale », déclare à l'auteur M. de Saint-Aulaire, ambassadeur à Londres, lors de la victoire du Bloc des gauches en 1924[59] …

Dans une large mesure, le radicalisme début de siècle a anticipé sur cette passation de pouvoir. Qu'est-ce donc que le radicalisme selon Thibaudet ? C'est la province contre Paris, l'air de la campagne contre l'air de la ville, le banquet républicain contre le dîner en ville, les cadres politiques contre les élites sociales, les comités contre les salons, les petits propriétaires contre les grands capitalistes, et plus généralement les petits contre les gros. Ce sont enfin les boursiers contre les héritiers. Au fil d'une sociologie vagabonde toute pétrie

d'humour et de convivialité, se dessinent, non une doctrine, mais un air du temps, une histoire locale et une géographie humaine, des sites célèbres et des terroirs, des « mots » pleins de mordant et des phrases pleines d'envol, en un mot la douceur de vivre et la mollesse de la pensée.

Pourquoi donc une République des professeurs[60] ? Parce que, comparée à toute autre, la République radicale pense qu'il y a du sacré quelque part. Et à défaut de se cacher dans l'Église, ce sacré se montre dans l'État. Et la doctrine de cette religion étatique, ce sont les professeurs, et spécialement les professeurs de philosophie, qui sont chargés de la diffuser.

Avec un mélange d'humour et d'attendrissement, Thibaudet écrit encore :

> « Il y a, dans la vocation philosophique, un principe analogue à la vocation sacerdotale. Quiconque a préparé l'agrégation de philosophie, même s'il est devenu maquignon parlementaire, ou administrateur de banque douteuse, a été touché, à un certain moment, comme le séminariste, par l'idée que la plus haute des grandeurs humaines est une vie consacrée au service de l'esprit, et que l'Université met au concours des places qui rendent ce service possible[61]. »

Au sommet de la hiérarchie morale de la République radicale, il y a donc les Renouvier, les Boutroux, les Lagneau. Il y a surtout cette figure du normalien philosophe devenu député et orateur ; mais oui, au sommet de ce panthéon radical imaginaire, il y a la figure d'un socialiste, il y a Jean Jaurès ! C'est bien ainsi que Péguy l'entendait, et il suffit que le héros descendît, fût-ce d'une seule marche, du piédestal où l'Université et la République l'avaient placé ; il suffit donc que Jaurès redevînt un personnage humain avec ses faiblesses blocardes pour que Péguy voie en lui le simoniaque qui a avili les valeurs morales de la République, autrement dit prostitué la mystique, dans les obscures allées du pouvoir, c'est-à-dire la politique, et qu'il le voue au châtiment des traîtres : six balles dans la peau ! On a compris que ce que Péguy fusillait, ce n'était pas l'homme suspecté de connivence morale avec l'Allemagne, c'était le traître à la mystique dreyfusarde. Et Thibaudet, de son côté, le comprend instinctivement, lui qui salue en Péguy le lieu de rencontre des trois mystiques qui animaient alors la France, « la mystique socialiste, la mystique française, la mystique chrétienne[62] ».

En conclusion, Thibaudet voit dans le radicalisme une tentative pour renouveler les élites françaises : contre les élites des affaires et de la naissance, une élite intellectuelle symbolisée par la République des professeurs ; contre les élites héréditaires, une élite viagère de boursiers ; contre les élites dirigeantes, une élite de contrôle : c'est la République des comités.

Daniel Halévy enfin. Sa *République des comités*, justement, est la plus tardive des trois. Elle date de 1934, elle est donc plus que les précédentes influencée par

l'entre-deux-guerres et par l'évolution très conservatrice de son auteur, qui le conduira in fine à accepter le pétainisme. L'humour teinté d'empathie qui caractérisait les essais de Jouvenel et Thibaudet fait place chez lui à une animosité constante. C'est un parti en pleine décadence intellectuelle et morale que nous présente Halévy, « un parti sans doctrine, sans courage, école de lâcheté[63] ».

À le lire, on conclut que le Parti radical n'a pas résisté à la guerre de 1914, et que sa courte apogée, au tournant du siècle, précédait de peu son déclin. Pourquoi ? D'abord parce que, avec la séparation de l'Église et de l'État, le Parti radical a épuisé son programme. On peut y joindre l'impôt sur le revenu, défendu avec insistance, sinon avec conviction, voté en 1914 et réalisé au lendemain de la Grande Guerre. Mais au-delà, ce parti des classes moyennes, de couches sociales nouvelles, ce parti de ruraux et de commerçants, attaché à un progrès lent mais continu du bonheur matériel, dans le cadre de la paix intérieure et extérieure, ce parti des coteaux modérés dans une France hexagonale n'a pas résisté à ce violent retour du tragique dans l'Histoire que fut la Grande Guerre. Certes, les cadres du régime ainsi que des institutions de rencontre, si mal adaptées qu'elles fussent à la dureté des temps, résistèrent bien au choc, à cette « brutalisation du monde » qu'ont décrite les historiens de la guerre à la suite de l'Américain George L. Mosse[64]. Mais le cœur n'y est plus.

C'était déjà beaucoup que le parti, tout au long de son histoire, ait survécu à l'absence de « leadership démocratique », comme disent les Américains. Obligés de se satisfaire à la tête de l'État d'un Combes, d'un Sarrien, d'un Monis, quand les deux oracles du parti, régulièrement appelés à former le gouvernement, Henri Brisson et Léon Bourgeois, se récusaient, quitte à s'investir dans des ministères de transition[65].

Le comble du paradoxe, comme celui du « chevalier inexistant » d'Italo Calvino (1962), c'est que les radicaux n'ont même pas réalisé eux-mêmes la partie de leur programme qui les décrit le mieux. Ce n'est pas Émile Combes qui a présidé à la séparation de l'Église et de l'État, que du reste, jusqu'au dernier moment, il ne désirait pas, mais, on l'a vu, son successeur Rouvier, ancien gambettiste assez détaché de la question religieuse.

Au fond, à suivre Daniel Halévy dans sa vindicte, le seul souci du Parti radical tout au long d'une longue histoire ministérielle dont il a été l'acteur principal pendant plus d'un demi-siècle fut d'occuper le ministère de l'Intérieur. Celui des places et des élections. C'est-à-dire le couronnement de la France des comités.

Il n'est guère des thèmes que l'on vient de recenser chez nos trois auteurs qui ne se retrouve chez Alain ; mais à la critique, volontiers malicieuse, voire acerbe de ceux-ci se substitue l'apologie. Alain est le philosophe du radicalisme ; il en

est même le seul. Car si l'on connaît bon nombre de philosophes parmi les radicaux, à commencer par Léon Bourgeois, on ne compte guère de radicaux parmi les philosophes. Certes, la génération des Littré, des Vacherot, des Barni est très engagée dans la défense et l'apologie de la République façon Ferry. Ces hommes ont été marqués par leur résistance au second Empire. Le régime qui lui succéda était justement celui pour lequel ils avaient milité.

Il en va tout autrement d'Alain, né en 1868. Celui-ci, dans ses célèbres *Propos* normands, écrits d'abord pour *La Dépêche de Rouen* de 1906 à 1914, s'affirme non seulement républicain, mais radical, ou mieux encore radical-socialiste, à un moment où le radicalisme a donné naissance (1901) à un parti, au sens moderne du mot. Alain est « radicalement radical », comme il l'affirme dans l'un des « propos » recueillis dans cette bible que furent longtemps les *Éléments d'une doctrine radicale*[66]. Doctrine, le mot est mal adapté[67], et l'on s'étonne qu'Alain l'ait choisi ou laissé passer. Rien de moins doctrinal, et à plus forte raison de moins doctrinaire, que ces notations quotidiennes qui expriment une sensibilité, une mentalité, tout au plus quelques principes rudimentaires de l'action publique. Mais rien aussi de plus engagé. Tout au long de la période couverte par ces *Éléments* (1906-1924), un nom revient de façon obsessionnelle et systématiquement louangeuse. Clemenceau ? Caillaux ? Vous n'y êtes pas, c'est Émile Combes, flanqué de son célèbre et controversé ministre de la Marine, Camille Pelletan. Parce qu'ils sont anticléricaux, clairement et même agressivement ? Sans doute. Mais surtout parce qu'ils représentent tous deux le *gouvernement de l'électeur*, contre celui de l'argent, de la « compétence » – nous dirions aujourd'hui de la technocratie –, et des « importants » : nous parlerions aujourd'hui d'« establishment ». Comme plus tard Antoine Pinay, au dire d'Édouard Herriot, à moins que ce soit d'Edgar Faure, Émile Combes s'était fait une tête d'électeur. Il est le modèle parfait – hélas unique aux yeux nostalgiques d'Alain – de « l'opposition gouvernementale » : celle qui a contre lui le « Haut Commerce », la Haute Industrie, la Haute Banque, les Amuseurs Publics, actrices, danseuses, mimes, musiciens, rimeurs, vaudevillistes, critiques, bouffons, courtisanes, proxénètes[68] parce qu'il a pris la défense du paysan, de l'ouvrier, de l'employé, du petit fonctionnaire.

Il y a dans cette énumération burlesque, où les arts sont aussi malmenés que la politique, le ressentiment quinteux de l'intellectuel de province contre « ceux de Paris », mais aussi et surtout une défense systématique des « petits » contre les « gros »[69] qui est l'inimitable label du Parti radical. Au moins dans le discours public, le radicalisme ayant été dans la pratique moins cruel qu'il ne le

proclamait envers les grandes puissances économiques. Il est vrai qu'Alain exalte surtout l'électeur radical, de préférence à l'élu.

Quels sont les ennemis du peuple ? Ils sont innombrables, comme on vient de le voir. Les principaux :

D'abord, les « riches ». Certes, Alain ne veut pas leur mort, même symbolique. Méfiant à l'égard de l'économie, il est, comme tout radical authentique, favorable au marché, qui est dans son ordre la chose qui se rapproche le plus de la justice distributive. À condition que les riches ne se mêlent pas de politique, et que les politiques ne fraient pas avec riches.

Ensuite, les bureaux. Ceux qu'Alain appelle les compétences. Naturellement, il faut des compétences. Aux Finances. À l'Armée. À la Marine. Aux Affaires étrangères. On n'en manquera jamais, et l'École libre des sciences politiques est là pour livrer son contingent annuel de techniciens de toutes sortes. Comme les hommes d'affaires et les banquiers, les compétents sont utiles. À condition que, comme ceux-ci, ils ne se mêlent pas de politique.

Enfin le monde, c'est-à-dire les salons. Avec son essaim de jolies femmes – contre lequel le philosophe ne se lasse pas de mettre en garde –, ses discussions brillantes, ses raisonnements cyniques, ses rencontres interlopes, le monde parisien est le grand entremetteur. Il amalgame toutes les élites professionnelles en une super-élite, fruit d'un brassage social, mais surtout intellectuel, et devient le bastion inexpugnable de la résistance au peuple. Malheur à ceux qui, comme Briand, venu du peuple, entreprennent de s'y faire accepter ! Ils n'y réussissent que trop bien ! Le philosophe est de la dernière sévérité avec le monde de la mondanité parisienne, là où le radical de province, dès lors qu'il y met le pied, est progressivement amené à renier ses convictions, à ricaner sur le petit peuple et sur le suffrage universel et à se montrer accommodant avec les puissants et les importants.

À quoi il faut ajouter le clergé, et notamment le haut clergé. « Il n'est pas élégant d'être anticlérical. C'est pourquoi il faut être anticlérical. Il ne faut pas être du parti des ducs[70]. » Il ne veut pas de cette « République des ducs » dont Daniel Halévy a si bien parlé.

On a compris qu'Alain tient ferme à la distinction gouvernants-gouvernés, et qu'il rejette comme mystificateur le mythe de la souveraineté effective du peuple en démocratie. Le peuple n'est pas le souverain, mais le contrôleur. L'empêcheur de gouverner en rond. Le praticien systématique de la défiance politique ; Alain trouve ici des accents que n'eût pas reniés Robespierre. Alors, populiste, le maître des *Propos* ? En un sens oui, comme tout démocrate conséquent. Et même quelque peu libertaire.

Il n'en est pas à vouloir abolir toute forme d'autorité, toute forme de gouvernement comme la folie du genre humain, à la manière de Proudhon[71]. Son esprit frondeur n'est pas une théorie de l'anarchie, mais une apologie de la résistance, voire de la rouspétance. Car il faut un minimum d'ordre et de discipline, donc d'obéissance. Il faut obéir, mais en traînant les pieds : « Obéir en résistant, c'est tout le secret[72]. »

Ainsi, il n'y a pas à proprement parler chez Alain une théorie du gouvernement, mais une philosophie du moindre gouvernement. Au diable les urgences de l'économique, du social, du diplomatique, du militaire ! Émile Combes, dans sa sagesse, s'était largement affranchi de tout cela, au profit d'une philosophie du service rendu à l'électeur, sur fond d'anticléricalisme gouvernemental. Le radicalisme, doctrine individualiste, est une révolte institutionnelle contre les puissances. À la différence du socialisme, il se garde de la tentation d'espérer que demain, on pourrait bien gouverner. Il s'oppose, d'avance, à toute tyrannie politique. C'est pourquoi, à ses yeux, aux côtés de Combes et de Pelletan, Jaurès, le Jaurès leader du Bloc des gauches, est la quintessence du radicalisme, « le modèle européen du radical incorruptible ». La seule critique qu'Alain articule à l'égard du socialisme, c'est d'avoir coupé en deux la robe sans couture de la République, c'est-à-dire de la gauche. Jaurès l'avait compris, qui fut unitaire en toutes choses, quitte à souffrir de redoutables contradictions : unitaire au sein de la délégation des gauches dans l'œuvre de gouvernement, unitaire au sein du parti socialiste unifié, dans l'œuvre d'opposition.

Il résulte de tout cela, jusqu'à aujourd'hui, un esprit frondeur et bon enfant, un proudhonisme de comice agricole, propre à séduire les révolutionnaires désabusés et les nostalgiques tardifs d'une République qu'ils n'eussent pas supportée s'ils l'avaient vécue. S'agit-il du radicalisme réel, ou d'un radicalisme idéal, qui se déploie dans les congrès – et dans les *Propos* – et qui replie ses ailes dans le quotidien ? On peut hésiter. Même dans le réel le plus trivial, la contradiction demeure entre le jacobinisme de Paris et le girondisme de province, qui éclate du reste dans les *Propos* d'Alain. Il est significatif qu'un nom n'apparaisse presque jamais – sauf de façon négative – dans cette rumination quotidienne sur la République rêvée : celui de Clemenceau, esprit aussi frondeur et indépendant qu'Alain lui-même, mais sans illusion sur l'électeur, sur l'élu, sur le Parlement. Des deux, quel est l'esprit le plus critique, et pourtant le plus décidé ? Quel est l'individualiste le plus conséquent ? Le chef de guerre de 1917 ou le pacifiste de 1940 ? Chacun en jugera, avec ses propres préjugés. Mais le détour par les essayistes n'était pas inutile, qui permet de comprendre pourquoi

le parti de gouvernement par excellence sous la IIIe République n'a jamais pu se prévaloir d'un grand moment, d'un grand homme ou d'un grand bilan.

4. La dissidence socialiste et ouvrière

1905 est une date essentielle dans notre histoire politique : celle où l'unification du socialisme se paie de la division de la gauche. Or la première n'est que provisoire, elle ne durera que quinze ans, jusqu'à la création du Parti communiste français, tandis qu'on est tenté de dire de la seconde qu'elle est définitive. La quasi-unanimité, si l'on excepte les anarchistes, qui se fit à gauche d'abord autour de Waldeck-Rousseau (1899-1902), puis de Combes (1902-1905), ne se retrouvera plus jamais.

Jusqu'alors, la règle d'or des républicains s'exprimait à travers le mot d'ordre « pas d'ennemi à gauche ! », héritage de l'époque où le clivage principal était celui qui les séparait des monarchistes : pas d'amis de l'autre côté de cette ligne de clivage, et en revanche pas d'adversaires aussi loin que l'on pouvait aller vers l'extrême gauche[73]. Tous, à l'intérieur du même camp, pouvaient bien ne pas suivre la même tactique, participer ou non au même gouvernement, mais il était entendu que l'unité se reformait spontanément pour le deuxième tour d'une élection et, en cas de danger, pour la République elle-même. À partir de 1905, ou à plus forte raison de 1920, la situation est radicalement changée. L'existence d'une opposition systématique à gauche du parti républicain déportait celui-ci vers le centre et détournait de lui les éléments les plus jeunes et les plus ardents. Autrement dit, pour employer le mot de Blum en 1947, il allait devenir une « troisième force ».

Fallait-il privilégier l'unité de la gauche ou l'unité des socialistes ? Jaurès, partisan résolu de la première et, à ce titre, clé de voûte de la délégation qui organise l'union autour du gouvernement Combes, est durant cette période une sorte de ministre in partibus, avec pour portefeuille l'unité républicaine. Pourtant, pendant toute la période, il est aussi un militant actif de l'unité socialiste, qu'il a appelée de ses vœux le 7 juin 1898 au Tivoli Vauxhall à Paris. Entre ces deux objectifs à ses yeux complémentaires, mais que les circonstances rendent contradictoires, Jaurès devra bien choisir. Ces circonstances s'appellent l'entrée d'un socialiste, Alexandre Millerand, dans le gouvernement Waldeck-Rousseau – gouvernement de « Défense républicaine », assurément, consécutif aux menées factieuses provoquées par l'affaire Dreyfus, en outre gouvernement de progrès, mais gouvernement « bourgeois ».

C'est pourquoi, à la veille de la première tentative – ratée – d'unification socialiste conforme au vœu de Jaurès lui-même, celle qui se tient à Paris au gymnase Japy du 3 au 8 décembre 1899, les uns et les autres, autrement dit Jaurès et Guesde, sans parler de Vaillant, d'Allemane et de tous les autres, ont affiché clairement leur position.

Le premier :

> « Pour ma part et sous ma responsabilité personnelle, j'approuve Millerand d'avoir accepté un poste dans ce ministère de combat. Que la République bourgeoise, à l'heure où elle se débat contre la conspiration militaire qui l'enveloppe, proclame elle-même qu'elle a besoin de l'énergie socialiste, c'est un grand fait… » (*La Petite République*, 24 juin 1899.)

Le second, sous la forme d'un communiqué commun des partis socialistes hostiles à la participation :

> « Le Parti socialiste, parti de classe, ne saurait devenir, sous peine de suicide, un parti ministériel. Il n'a pas à partager le pouvoir avec la bourgeoisie dans les mains de laquelle l'État ne peut être qu'un instrument de conservation et d'oppression sociale. » (14 juillet 1899.)

C'est sur la base de ce désaccord éclatant qu'on se réunit à Japy. L'événement était de taille et les observateurs s'y précipitent. Léon Blum, Daniel Halévy, Charles Péguy, Fernand Pelloutier nous en ont laissé des descriptions pittoresques, émaillées par de théâtraux incidents de séance. Les socialistes de toute farine y étaient représentés[74]. Et bien sûr, on se déchira, on s'invectiva, on se bouscula, et enfin on vota par 818 voix contre 634, un texte de Jules Guesde :

> « La lutte des classes ne permet pas l'entrée d'un socialiste dans un gouvernement bourgeois. »

Bonne fille, la lutte des classes permit pourtant quatorze années plus tard, dans le contexte de l'Union sacrée, l'entrée de Jules Guesde lui-même dans un gouvernement bourgeois, le cadavre de Jaurès étant encore chaud…

L'unité ne se fit pas à Japy, mais une étape fut franchie dans les mois et les années qui suivirent avec la création de deux fédérations rivales, le Parti socialiste français, qui regroupait les participationnistes autour de Jaurès, et le Parti socialiste de France, emmené par Guesde et Vaillant. Aux législatives de 1902, les premiers enlevèrent 37 sièges et les seconds 14, ce qui était conforme à la logique parlementaire. Ainsi, Jaurès était minoritaire chez les militants et au chapitre des principes ; mais il était majoritaire chez les électeurs et au chapitre de la tactique.

C'est le congrès de l'Internationale socialiste, réuni à Amsterdam du 14 au 20 août 1904, qui précipita les choses, en enjoignant aux socialistes français d'en

finir avec leurs éternelles querelles, et de se réunir en un seul parti. Et cela sur les bases doctrinales qui étaient celles de la social-démocratie allemande : condamnation du révisionnisme de Bernstein combattu par Kautsky, condamnation par principe de la participation des socialistes à un gouvernement bourgeois, affirmation du renforcement des antagonismes de classes. C'était le triomphe de la position marxiste des guesdistes sur le réformisme républicano-socialiste des jaurésiens. Avec, toutefois, quelques satisfactions pour ces derniers. À la veille du congrès, Guesde et ses partisans concevaient l'unité comme l'élargissement de leur parti, le Parti socialiste de France, le plus nombreux et le mieux organisé. Or, la motion invitait les partis existants à fusionner, ce qui les plaçait sur un pied d'égalité. Ainsi Jaurès n'arriverait pas au congrès d'unification, dit congrès du Globe, en vaincu, mais en partenaire à part entière. Son talent et son immense influence sur tous les socialistes et même au-delà firent le reste. Dès Amsterdam, Jaurès avait nettement marqué que, s'il acceptait avec discipline les orientations de l'Internationale, il n'abandonnait en rien ses positions fondées sur les différences historiques qui séparaient par exemple la France de l'Allemagne. Dans une célèbre joute oratoire avec Bebel, le « pape » allemand de la social-démocratie européenne, le député de Carmaux souligna les spécificités de l'histoire française : le suffrage universel a été conquis en France par la conjonction de la bourgeoisie progressiste et des classes populaires. Il y a donc une espèce de front populaire implicite – l'expression n'est pas d'époque – qui sous-tend l'action des gauches en France. La démocratie était une force et c'est de celle-là que manquent cruellement les socialistes allemands. Le prolétariat allemand n'a pas conquis le suffrage universel. Et voici l'affirmation célèbre qui suscite à la fois le scandale et l'enthousiasme :

> « En ce moment, ce qui pèse sur l'Europe et sur le monde, sur la garantie de la paix, sur la garantie des libertés publiques, sur le progrès du socialisme et du prolétariat, ce qui pèse sur tout le progrès politique et social de toute l'Europe et du monde, ce ne sont pas les compromissions prétendues, ce ne sont pas les expériences aventureuses des socialistes français unis à la démocratie pour sauver la liberté, le progrès, la paix du monde, ce qui pèse sur tous, c'est l'impuissance politique de la démocratie socialiste allemande[75] ! »

Évoquer l'impuissance politique de la social-démocratie allemande dans un congrès de la IIe Internationale équivalait à nier la divinité du Christ dans un concile catholique. Tout l'art de Jaurès, une fois acquise la réunification, consistera à faire vivre la réalité politique du réformisme dans le cadre de la rhétorique révolutionnaire de plus en plus creuse de Bebel et de Guesde. Dès 1908, au congrès de Toulouse, Jaurès s'exprime, en l'absence, il est vrai, de Jules Guesde, malade, en véritable chef du parti. Son immense discours (17 octobre

1908) est une longue paraphrase, exemples à l'appui, de l'expression d'« évolution révolutionnaire » due à Marx lui-même et une critique serrée de l'eschatologie révolutionnaire qui dispense de tout effort en amont. Il s'affirme à la fois réformiste et révolutionnaire :

> « Nous disons que dans un parti vraiment et résolument socialiste, l'esprit révolutionnaire réel est en proportion de l'action réformatrice efficace et que l'action réformatrice efficace est en proportion de la vigueur même de la pensée et de l'esprit révolutionnaire[76]. »

Cette dialectique harmonieuse et balancée a pour objectif premier de présenter un corps de doctrine dans lequel le parti tout entier puisse se reconnaître. Elle est évidemment mieux adaptée à l'exercice de l'opposition qu'à celui du pouvoir. Et puisque la ligne politique de l'Internationale, acceptée par Jaurès, est celle de la non-participation socialiste, elle fonctionne parfaitement bien dans l'opposition. La motion du Tarn adoptée à la quasi-unanimité par le congrès traduit la double postulation du socialisme : à long terme, l'établissement révolutionnaire d'un régime collectiviste ; à court terme, pour y parvenir, une action réformatrice de tous les instants, dans laquelle les syndicats jouent un rôle essentiel – la motion va jusqu'à parler d'action directe à la manière des syndicalistes révolutionnaires –, tandis que l'effort d'éducation et d'organisation est une condition capitale du succès.

Quelle est la valeur et l'efficacité pratique de ce que tous les historiens du socialisme, depuis Georges Lefranc, appellent la « synthèse jaurésienne » ? Elle repose sur un double registre, le premier offensif, le second défensif, afin d'inscrire, en écho à la joute Jaurès-Bebel à Amsterdam, l'analyse marxiste dans la tradition française[77]. D'un côté, dans la ligne marxiste, offensive, l'affrontement entre le prolétariat et la bourgeoisie. Il a pour but de créer les bases d'une société nouvelle en pratiquant la lutte des classes la plus orthodoxe. De l'autre, dans la tradition française d'union des forces populaires, la coalition de la bourgeoisie éclairée et du prolétariat pour défendre les acquis de la Révolution française et de toutes les grandes luttes du XIXe siècle. D'un côté, l'affrontement social ; de l'autre, la collaboration politique. En historien averti de l'histoire sociale du XIXe siècle, Jaurès sait que les deux formules ont été appliquées alternativement : en 1848 par exemple, la répression de juin, où la bourgeoisie « avancée » de Cavaignac joue le premier rôle, suit de quelques mois seulement le grand moment d'unanimité de février ; à l'inverse, aux origines de la IIIe République, le même homme, Thiers, symbole de la bourgeoisie française, réprime férocement la Commune avant de présider à l'établissement d'une République modérée.

Il n'est pas sans intérêt de souligner ici à quel point socialisme français et socialisme allemand occupent des positions diamétralement opposées. Car à la formule française de l'union de la gauche – unité politique et divergence sociale – qui fait du prolétariat français une partie intégrante du front démocratique et l'exclu de la politique sociale s'oppose terme pour terme la formule allemande de la période bismarckienne : exclusion politique du prolétariat, mais inclusion sociale grâce à une série de lois sur le travail qui sont largement en avance sur la législation française. On ne saurait rêver chiasme plus parfait, qui explique largement l'incompréhension durable – en deçà et au-delà de la période examinée ici – entre le socialisme français et le socialisme allemand.

Sans doute. Mais la synthèse jaurésienne, à la fois pragmatique et acrobatique, ne durera somme toute que neuf ans, de 1905 à 1914, et ne résistera pas à l'apparition d'un parti prolétarien et révolutionnaire organisé, le Parti communiste français. Celui-ci, au total, ne fera que prendre à la lettre les enseignements de la social-démocratie allemande et du guesdisme, tandis que ces derniers, devant les conséquences de leur propre rigidité doctrinale, reculeront effrayés et se rallieront en catimini à la souplesse jaurésienne.

En attendant, le nouveau cours socialiste est pour beaucoup dans la chute d'un combisme qui, il est vrai, se trouvait alors à bout de souffle. C'est Clemenceau, devenu sur le tard président du Conseil, qui va essuyer les plâtres du durcissement socialiste. Il est vrai que lui-même ne fait rien pour adoucir les choses. La coïncidence de trois événements, le passage des socialistes dans l'opposition, le développement du mouvement gréviste à un moment où la direction de la CGT a perdu le contrôle de sa machine au profit des hervéistes, autrement dit les gauchistes de l'époque groupés autour du journal *La Guerre sociale* de Gustave Hervé, et enfin l'intransigeance de Clemenceau lui-même, font des années 1906-1909 le point extrême de la tension sociale de l'époque.

C'est durant cette période que l'on verra Jaurès, qui trois ans plus tôt ferraillait avec Bebel pour défendre contre celui-ci la spécificité de l'union populaire à la française, défendre contre Clemenceau le socialisme de classe le plus orthodoxe. On ne sait s'il faut admirer cette souplesse dialectique commandée par les circonstances ou s'interroger sur la solidité d'une ligne doctrinale qui paraît onduler au gré des événements.

Dans le grand débat qui oppose Clemenceau à Jaurès à la Chambre des députés au mois de juin 1906, alors que le premier est ministre de l'Intérieur dans le gouvernement Sarrien, le radical insiste sur le rôle primordial de l'individu, de la nécessité d'agir sur lui par l'éducation ; il voit dans cette démarche le préalable à la transformation sociale.

« Modifier arbitrairement l'organisation sociale sans s'inquiéter de savoir si l'homme est en état de s'y adapter ne peut conduire qu'au désordre le plus caractérisé. […] Vous prétendez fabriquer directement l'avenir ; nous fabriquons, nous, l'homme qui fabriquera l'avenir, et nous accomplissons ainsi un prodige beaucoup plus grand que le vôtre[78]. »

À quoi Jaurès lui répond :

« Votre doctrine de l'individualisme absolu, votre doctrine qui prétend que la réforme sociale est contenue tout entière dans la réforme morale des individus, c'est, laissez-moi vous le dire, la négation de tous les vastes mouvements de progrès qui ont déterminé l'histoire, c'est la négation de la Révolution française elle-même[79]. »

On pourra, selon son tempérament et son humeur, et selon les accidents de l'actualité, donner raison à l'un ou à l'autre ; constatons seulement que c'est là un moment où la tribune parlementaire s'honorera d'un tel affrontement à l'intérieur des gauches.

À la vérité, un troisième interlocuteur en est absent ; c'est le syndicalisme révolutionnaire d'action directe, dont l'arbitrage ne manquerait pas d'intérêt. Car d'accord avec Jaurès sur la nécessité de l'action de classe, mais appliquée directement contre le patronat capitaliste, son représentant eût bien été obligé de convenir à regret que, comme son ennemi Clemenceau, il croyait essentiel le rôle des individus à la base de l'action sociale et pour inculquer au prolétariat « la science de son malheur » (Fernand Pelloutier).

Telle est en effet une donnée originale de la période : le surgissement de la doctrine syndicaliste révolutionnaire comme composante à part entière de la gauche. On n'insistera pas ici sur la doctrine, qui sera étudiée plus loin, au sein des familles politiques, dans la deuxième partie de cet ouvrage. Il faut en revanche souligner ici le rôle du syndicalisme prolétarien dans la modification du débat à l'intérieur de la gauche politique. D'abord parce que, par la voix d'Hubert Lagardelle et de ses amis, cette tendance est représentée dans les instances et dans le débat du parti socialiste. Si au congrès d'Amiens de la CGT (8-14 octobre 1906), les guesdistes avaient tenté – en vain – d'imposer leurs conceptions au milieu syndicaliste lui-même, le syndicalisme, d'une certaine façon, le lui a bien rendu : il y a bel et bien un courant syndical dans la jeune SFIO. Son porte-parole, Hubert Lagardelle, est un socialiste toulousain qui a longtemps milité au sein du Parti ouvrier français, dans une opposition de plus en plus ouverte à Jules Guesde. Il approuve les positions de Jaurès favorables au ministérialisme de Millerand, tout en restant membre du POF. Mais c'est dès 1899 qu'il a créé *Le Mouvement socialiste*, revue de jeunes en liaison avec de nombreux socialistes étrangers et de plus en plus proches du syndicalisme

révolutionnaire de Victor Griffuelhes. Il est alors très lié à Georges Sorel. En 1907, au congrès socialiste de Nancy, il critique Guesde, dont la tactique, adaptée à la lutte contre le syndicalisme corporatiste et très modéré des lendemains de la Commune, n'a pas compris l'originalité de ce qui s'était développé par la suite à la Fédération des bourses du travail de Fernand Pelloutier, puis à la CGT : un véritable « socialisme ouvrier », qui transcende les clivages antérieurs.

Socialistes, anarchistes, libertaires, ils se sont tous unis contre le danger commun, et c'est de cette union qu'est né ce mouvement nouveau qui s'est appelé le syndicalisme. Hubert Lagardelle a bien vu que le syndicalisme nouveau est un dépassement des clivages politiques anciens, « une politique nouvelle de classe, ni socialiste parlementaire, ni anarchiste antiparlementaire, mais syndicaliste, une politique propre au prolétariat, lequel devenu maître de ses destinées, a su dire enfin “moi seul, et c'est assez[80] ” ». Car aux yeux de Lagardelle, l'important c'est la capacité du syndicalisme de créer, en marge de la société bourgeoise, des *institutions ouvrières*, qui préfigurent la société future. Cette intervention, renouvelée l'année suivante au congrès de Toulouse avec encore plus d'ampleur, est jugée assez importante pour que Jaurès, après avoir rendu hommage à la créativité syndicale au service d'un socialisme ouvrier, reproche à Lagardelle de concevoir ce socialisme en opposition à la démocratie et au socialisme lui-même : c'est une sorte de corporatisme révolutionnaire, une « commandite de travail » – nous dirions aujourd'hui une espèce d'autogestion en régime capitalisme – dont Jaurès souligne qu'elle libère les ouvriers de la tutelle des contremaîtres, non de celle des patrons.

N'importe : le point important, c'est qu'une nouvelle famille politique dans laquelle confluent les idées libertaires et individualistes, la mentalité ouvriériste et corporatiste, l'idéologie révolutionnaire et collectiviste s'affirme pour la première fois au grand jour sur la scène politico-sociale. Par vocation, elle ne sera jamais présente dans la compétition électorale et sur la scène parlementaire. Son terrain est celui de la lutte sociale, donc des entreprises. C'est ce que les syndicalistes, à la suite de Pouget, nomment « l'action directe », entendez l'intervention sur le lieu de la production, sans le détour inutile et même néfaste par l'instance parlementaire.

Faute de cette instance, la continuité de la famille « syndicaliste[81] » n'apparut pas toujours à travers l'histoire du XXe siècle, semblable à ces rivières qui se perdent en profondeur pour devenir souterraines et ressurgir quelques kilomètres plus loin. Malgré leurs différences et leurs affrontements, le plus souvent à fleurets mouchetés, il existe un parallélisme frappant entre les positions de

Jaurès, telles que nous venons de les voir exposées au congrès de Toulouse, et celles de la CGT. Jaurès proclame la complémentarité de l'action réformiste et de l'action révolutionnaire dans le domaine politique. Il en va de même pour la CGT qui, au-delà d'un discours à connotation fortement révolutionnaire, ne manque pas de pratiquer l'action revendicative la plus classique à l'image du trade-unionisme anglais ou de la social-démocratie syndicale allemande. Rien de plus symbolique à cet égard que les actions menées par la CGT en 1906, en application des décisions de son congrès de Bourges (1904). Il s'agit d'imposer une mesure strictement réformiste (la journée de huit heures) par un moyen réputé subversif et même révolutionnaire : la grève générale. D'où le mot d'ordre, qui s'affiche fièrement sur la façade de l'immeuble de la CGT rue de la Grange-aux-Belles : « À partir du 1er mai 1906, nous ne travaillerons plus que 8 heures par jour. » Excellente mise en œuvre d'un véritable réformisme révolutionnaire, où l'action revendicative de court terme sert en même temps de « gymnastique révolutionnaire » (Émile Pouget), c'est-à-dire de propédeutique au grand soir. À un détail près : c'est que les résultats ne furent pas à la hauteur des attentes, parce que le travail préparatoire ne fut pas à la hauteur des ambitions. Malgré un début de panique dans les milieux bourgeois des grandes villes, les actions dans la métallurgie et le bâtiment furent au total fort modestes. Les révolutionnaires de la CGT connurent même l'humiliation de voir leur mot d'ordre suivi d'effet dans le seul secteur qui leur échappait complètement : celui du livre. Là en effet, sous la conduite du vieux leader réformiste et même ouvertement positiviste Victor Keüfer, des syndicats bien implantés et bien organisés obtinrent l'ouverture de négociations avec le patronat du livre et une réduction notable des horaires de travail.

Les leaders de la CGT, Victor Griffuelhes, un socialiste d'origine « blanquiste », et Émile Pouget son second, anarchiste bon teint et créateur du populiste *Père Peinard* eurent parfaitement conscience du décalage entre le discours et les réalisations. D'où leur évolution de facto vers une pratique de plus en plus réformiste. L'arrestation par Clemenceau des chefs de la CGT à la suite de l'affaire de Draveil-Villeneuve-Saint-Georges[82] ayant laissé provisoirement les mains libres à la tête de la confédération à ceux que Griffuelhes appelait les « braillards », adeptes d'un syndicalisme exclusivement révolutionnaire et passablement brouillon inspiré par *La Guerre sociale* de Gustave Hervé, une crise profonde secoua la CGT. Après quelques tâtonnements, et la transition assurée par Louis Niel, c'est Léon Jouhaux qui accéda en 1909 à la tête de la CGT pour un long bail qui ne se termina qu'à sa mort, en 1954, comme fondateur de Force ouvrière. La situation politico-syndicale dans le court laps de temps qui va de l'unification socialiste de 1905 au dénouement de la crise de la

CGT en 1909 accumule les paradoxes. Ainsi, la réunification socialiste aurait dû rendre plus faciles les rapports entre socialisme et syndicalisme, puisque les représentants de ce dernier soulignaient, parmi leurs objections à un rapprochement organique, la grande dispersion qui avait prévalu jusqu'alors dans les groupes socialistes. Or l'unité socialiste n'est pas perçue par les syndicalistes comme un facteur favorable, mais comme une menace. Et la charte d'indépendance syndicale, dite charte d'Amiens (octobre 1906), se veut, entre autres choses, comme une réponse à cette menace. Autre paradoxe : la réunification s'est accompagnée d'un durcissement des positions socialistes ; à l'inverse, l'échec du mouvement du 1er mai 1906 a donné le signal de l'évolution des syndicats vers le réformisme. Le rapprochement objectif des orientations mettra des années à se traduire dans les relations entre la CGT et la SFIO : c'est la Grande Guerre et l'Union sacrée qui auront cette conséquence collatérale. Pendant toute la période qui a précédé, une sorte de partage des rôles s'est implicitement mise en place. Dans le leadership du mouvement, tout se passe comme si, loin de les opposer, la classe ouvrière donnait raison à Jaurès au chapitre de la politique et à Griffuelhes et ses amis à celui de la revendication syndicale. Ce partage implicite des rôles était d'ailleurs une victoire de facto du premier. C'était la fin de la prétention du syndicalisme à « suffire à tout » ; c'était même un schéma qui tendait à se rapprocher progressivement de celui de la social-démocratie. À la culture près. Si la culture est dans le domaine littéraire ce qui reste quand on a tout oublié, la culture politique est ce qui demeure quand tout le reste a été effacé. C'est ce que démontrera la suite de cette histoire.

VI

Le grand schisme : 1920-1939

Le socialisme français a une tendance naturelle à la scissiparité ; Aristide Briand, en bon connaisseur, disait que les socialistes français ont coutume de « se réunir en scissions annuelles ». Pourtant, celle de 1920 sort de l'ordinaire ; près d'un siècle plus tard, le relatif équilibre des forces entre les deux tronçons, qui faisait l'originalité du mouvement ouvrier français et expliquait en grande partie son impuissance, a été définitivement rompu à l'avantage des socialistes

1. La nuit commence à Tours (décembre 1920)

Ce qui caractérise la scission entre socialistes et communistes, intervenue à Tours en décembre 1920, c'est qu'elle n'est pas due pour l'essentiel à des causes intérieures : c'est un événement étranger, la révolution d'octobre 1917 en Russie, qui la déclenche. Événement en grande partie fortuit qui aurait pu ne pas avoir lieu : rien ne désignait la Russie tsariste pour devenir le théâtre de la première grande révolution se réclamant du marxisme. Et c'est un autre grand événement qui le rendit possible : la Première Guerre mondiale. Mais des événements fortuits peuvent dérouler pendant des décennies des conséquences inexorables. Ce double choc – guerre mondiale et Révolution russe – explique le trouble qui s'empara alors des esprits et qui donna naissance à ce formidable quiproquo, prolongé par une hallucination collective de grande ampleur : des foules enthousiastes, soulevées par l'espoir, crurent voir une révolution socialiste là où se déroulait un épisode particulier, mais aisément reconnaissable, de ce que Marx appelle le mode de production asiatique.

Rien a priori ne destinait la gauche française à devenir un des principaux jouets de cette illusion. Elle avait donné naissance, comme nous l'avons vu, à deux formules originales, difficilement compatibles avec l'esprit de la Révolution soviétique, d'une part le syndicalisme d'action directe, de l'autre, la synthèse jaurésienne.

Le syndicalisme d'action directe, bien qu'il fût d'essence révolutionnaire, était aux antipodes du léninisme, car il rejetait toute forme de subordination à un parti quel qu'il fût. Lors du congrès d'Amiens (1906) où fut votée la célèbre charte, on avait vu les révolutionnaires s'allier aux modérés, sur la base de l'autonomie syndicale, plutôt qu'aux socialistes sur la base de la révolution. Beaucoup d'entre eux, mais pas tous, optèrent pour la même priorité quand il fallut choisir en 1920 entre l'autonomie et la révolution.

Quant à la « synthèse jaurésienne » on a vu qu'elle était fondée sur la continuité entre l'action démocratique dans le cadre hérité de la Révolution française et l'action révolutionnaire proprement dite. Elle était incompatible avec le « centralisme démocratique » à la manière léniniste, à plus forte raison avec la violence comme moyen ordinaire de gouvernement.

Pourquoi donc, dans ces conditions, le congrès de Tours a-t-il donné une majorité assez large, presque des trois quarts, à l'adhésion à la IIIe Internationale, contre l'avis de la quasi-totalité des chefs socialistes issus de l'avant-guerre ?

Pour expliquer cette radicalisation soudaine, il ne faut pas négliger le rôle de la conjoncture. La gauche socialiste et ouvrière sort d'un double échec. Échec politique aux élections législatives du 16 novembre 1919. Certes, le parti socialiste a enregistré une poussée, passant de 1 400 000 voix en 1914 à 1 700 000 en 1919. Mais la tactique choisie – aller seul à la bataille en comptant sur les effets du scrutin de liste – est catastrophique. Malgré la montée en voix, le parti a perdu 32 députés, passant de 100 à 68. Résultat d'autant plus décevant que l'immédiat après-guerre a été le signal d'une forte poussée militante, telle que le mouvement ouvrier français, habitué à de maigres effectifs, en connaît périodiquement : en 1906, et ultérieurement en 1936, 1945, 1968. C'est ainsi que le parti socialiste, qui ne rassemblait avant la guerre qu'environ 40 000 adhérents, en compte près de 180 000 à la veille du congrès de Tours. C'est un élément décisif : les adhérents qui vont voter l'adhésion à la IIIe Internationale n'ont jamais appartenu à la IIe. Raison de plus d'être impatient, comme si la voie du réformisme était durablement bouchée.

Même impression du côté des syndicats. La CGT qui n'a jamais réuni plus de 350 000 adhérents avant la guerre passe à 1 200 000 en septembre 1919. Le flot monte, dans des proportions de 1 à 4 ; à coup sûr, une très grande attente se fait jour. C'est ainsi que le 1er mai 1920, la Fédération des cheminots, d'inspiration

communiste, lance une grande grève que la CGT s'efforce de relayer dans d'autres secteurs. Comme en 1906, la droite française s'effraie de la contagion révolutionnaire ; et pourtant le mouvement s'essouffle, car le gouvernement réquisitionne les cheminots et procède à des milliers de révocations. Pour le mouvement syndical, c'est le plus grand échec depuis le 1er mai 1906, où le mot d'ordre des 8 heures n'avait pas su mobiliser la masse des travailleurs. L'action syndicale révèle à son tour ses limites. Ainsi, la poussée en faveur du communisme bolchevique est moins le fait d'une préférence idéologique soudaine que du besoin pour les masses mobilisées, mais dans une impasse, de trouver un débouché à leurs aspirations.

Mais l'élément qui, au-delà de cette conjoncture défavorable à la gauche, fait pencher le mouvement socialiste vers des solutions extrêmes, c'est la guerre. On sait maintenant, grâce aux travaux d'Antoine Prost[1], combien les soldats français sont revenus pacifistes des tranchées. Dans l'esprit de beaucoup, notamment dans les milieux ruraux qui ont payé un lourd tribut, voter en faveur de la IIIe Internationale et des bolcheviks, c'est voter pour la paix. « Nous sommes littéralement fourbus du socialisme de guerre » déclare Delagrange, porte-parole de la Dordogne au congrès de Tours. Il ne peut pas y avoir, pour la classe ouvrière, de défense nationale… « En 1914 nous avons marché dans le panneau », estime Olivier, de la Gironde. Et Broussillon, de la Haute-Vienne : « Il y avait dans la pensée prolétarienne […] autre chose qui partait du fond de nous-mêmes contre la guerre ; il y avait ce cri : “guerre à la guerre” ! »

Enfin Cachin, de retour du voyage qu'il a effectué en URSS avec Frossard, envoyés par le parti, souligne aux applaudissements unanimes du congrès :

> « Si demain, après-demain, on veut entraîner ce pays dans un nouveau conflit sanglant, je vous le demande, allons-nous dire à la bourgeoisie “Soyez tranquille, nous allons marcher à nouveau sans réserves.” Allez-vous lui donner cette assurance-là[2] ? »

Le thème de « l'homme nouveau », dont nous savons qu'il procède de saint Paul, c'est-à-dire de la régénération de la société et de l'humanité tout entière, est présent dans le socialisme utopique des XVIIIe et XIXe siècles et, naturellement, de la Révolution française. C'est sur ce terreau favorable qu'a prospéré le communisme français, notamment dans sa phase initiale[3]. Il n'est pas surprenant de découvrir cet élément messianique chez un Jacques Sadoul, chrétien converti au communisme et présent en Russie de 1917 à 1919 : pour lui, le bolchevisme est un « jacobinisme régénéré, fait d'intransigeance doctrinale, non exclusive d'une tactique mouvante comme la vie, d'une richesse inouïe de moyens, fait encore d'une énergie impitoyable, de ténacité froide, de dévouement illimité à la

cause populaire, qui a galvanisé les forces des révolutionnaires russes et frappé de stupeur leurs ennemis[4] ».

Connoté par les notions de renaissance, de jeunesse, d'aurore, de régénération, le thème de l'homme nouveau irrigue à Tours beaucoup des interventions des partisans de l'adhésion à la IIIe Internationale, comme celles de Marcel Cachin et de Paul Vaillant-Couturier, où se fait jour une vision véritablement sacrificielle du révolutionnaire.

En quelques mois, la majorité socialiste a basculé. Au congrès de Strasbourg (25-28 février 1920) une forte majorité (4 330 mandats contre 337) avait décidé le retrait de la IIe Internationale, compromise dans la répression du spartakisme allemand et totalement désaccordée à la poussée révolutionnaire du mouvement. Mais il ne se trouvera alors que 1 621 mandats en faveur de l'adhésion à la IIIe Internationale (motion Loriot) contre 3 031 aux « reconstructeurs » (Longuet, Paul Faure, rejoints par Guesde) favorables à une « Internationale 2 ½ », souhaitant reconstituer le mouvement socialiste sur la base de la condamnation de l'Union sacrée, mais aussi de la fidélité au socialisme traditionnel face au bolchevisme.

Le congrès de Tours constitue, dix mois après celui de Strasbourg, une spectaculaire mutation. Désormais, le courant qui porte le socialisme français du côté de Moscou est irrésistible. Ainsi est vérifiée cette loi qui veut que les masses soient en retard sur les militants quand la situation est calme, mais galopent à l'avant-garde quand la situation devient révolutionnaire. Encore quelques mois, et avec le reflux de la poussée révolutionnaire au début des années 1920 le torrent redevient ruisseau.

En attendant, pour les partisans du socialisme français, dont Léon Blum devient soudainement le chef, il faut faire le dos rond et poser des repères pour l'avenir. Qu'est-ce donc que son fameux discours « pour la vieille maison » du congrès de Tours, sinon une habile manœuvre défensive en attendant des temps meilleurs, doublée d'une analyse impitoyable, d'une stupéfiante clairvoyance, sur le phénomène bolchevique ?

Toute la thèse de Blum, que la suite des événements confirmera, est que le bolchevisme n'est pas un rejeton légitime du socialisme traditionnel, dont la SFIO française est une des illustrations, mais une création ex nihilo, reposant sur des principes complètement différents, et constituant « un tout, un ensemble doctrinal » nouveau, mais « contraire aux principes essentiels et invariables du socialisme marxiste »[5]. Et cela sur la plupart des questions : organisation, rapports avec les syndicats, conception de la révolution et de la dictature du prolétariat.

En matière d'organisation, à la démocratie interne traditionnelle à la SFIO, et dont la représentation proportionnelle est la garante, le bolchevisme oppose un système hiérarchique descendant, « un régime de centralisation [qui] comporte la subordination de chaque organisme à l'organisme qui lui est hiérarchiquement supérieur[6] » à l'intérieur duquel la direction publique est subordonnée à une direction clandestine, voulue par les « 21 conditions » imposées par la Ire Internationale. Et cela est valable pour les syndicats eux-mêmes, soumis à la même discipline que les organes du parti proprement dit.

Quant à la prise du pouvoir, Blum décèle dans les thèses communistes un étrange amalgame entre la pensée anarchiste (la destruction de l'appareil d'État) et la pensée blanquiste (un « coup » organisé par les avant-gardes pour entraîner les masses inconscientes). C'est la fin de l'ambition proprement éducative du socialisme au profit d'une manipulation des masses. Quant à la « dictature du prolétariat » à la sauce bolchevique, avec utilisation de la terreur comme moyen normal et habituel de gouvernement, elle conduit tout droit de son exercice impersonnel à la dictature de quelques individus au centre de l'appareil.

Certes, le vote en faveur de l'adhésion est acquis d'avance, et Blum est bien décidé à entrer en résistance : « Croyez-vous qu'un vote de majorité va changer l'état de ma conscience ? […] Croyez-vous que des chiffres aient cette vertu ? Allons donc ! Pas un de vous ne peut le croire[7]. »

Après un tel discours, les interventions qui suivent, comme du reste les précédentes, paraissent bien fades, à l'exception de celle de Ludovic-Oscar Frossard, revenu convaincu de Moscou. Il fait un plaidoyer conforme aux thèses léninistes de *L'État et la Révolution*… pour le dépérissement de l'État, et expose ses réserves par rapport aux 21 conditions venues de Moscou, notamment à propos de la subordination du syndicalisme. On parle encore du régime soviétique comme susceptible d'évoluer vers la démocratie : le congrès de Tours est un grand moment d'illusion lyrique. Une fois le premier pas franchi, l'intériorisation du despotisme soviétique se fera progressivement dans les consciences. Il faut l'intervention surprise et rocambolesque de Clara Zetkin, membre de l'exécutif de la IIIe Internationale, tenue à la clandestinité, pour poser le problème dans les mêmes termes que Blum, avec naturellement une conclusion inverse :

> « Il faut que vous fassiez de la division pour arriver à l'union. Il faut faire la division avec le passé, avec la politique réformiste, opportuniste des majoritaires et des centristes[8] … »

Au moins, Blum et Clara Zetkin sont-ils d'accord sur le diagnostic : bolchevisme et socialisme français sont deux entités distinctes, et à bien des

égards irréconciliables. C'est sur ce constat de désaccord et le départ des minoritaires que prend fin le congrès de Tours, qui consacre la séparation définitive entre socialistes et communistes. Seule la disparition de l'un des protagonistes sera de nature à mettre fin au grand schisme, mais le condamné ne sera pas celui que l'on imaginait alors.

Les conséquences sur la gauche française sont immenses.

D'abord, le fossé qui sépare les deux branches du socialisme français est tel qu'une collaboration entre elles est devenue difficilement concevable. Il faudra attendre une quinzaine d'années pour que le Front populaire les rapproche ; et encore : les communistes n'iront pas jusqu'à participer au gouvernement Léon Blum. Rien à voir, donc, avec les rivalités de l'avant-Première Guerre mondiale, qui finissaient par s'atténuer, au moins le temps d'un deuxième tour électoral. Désormais, le sectarisme des communistes à leurs débuts est tel qu'ils préféreront voir la droite l'emporter et leur propre représentation parlementaire réduite à la portion congrue plutôt que de pratiquer la moindre collaboration avec la social-démocratie abhorrée.

La conséquence est que l'entre-deux-guerres sera, à l'exception des deux brèves séquences du Cartel des gauches (1924-1925) et du Front populaire (1936-1937), une période de domination politique de la droite, alors que l'avant-guerre (1877-1914) avait été tout entière dominée par la gauche et le centre gauche. Désormais, les trois formations de gauche, radicaux, socialistes et communistes, vont suivre des chemins séparés et également stériles.

Ensuite, pour la première fois dans son histoire, la gauche comprend en son sein un parti qui se présente conjointement comme une secte et comme une religion de salut. La scission intervenue à Tours n'est pas seulement politique ; elle est aussi culturelle et morale. Désormais, on entre en communisme comme on entre en religion. Le Parti, tel que le chantera Aragon, n'est pas seulement une option politique, c'est une éthique de vie, un engagement personnel. Il repose sur l'idée que la nature humaine est malléable à merci et implique un projet de « totalisation de la personne humaine[9] ». Il commande les principales options de la vie individuelle, genres de vie, goûts artistiques, relations familiales, loisirs : on est censé être militant vingt-quatre heures par jour, y compris dans les actes les plus intimes de la vie privée.

Enfin, pour la première fois aussi un grand parti français accepte que ses orientations et ses décisions fondamentales ne procèdent pas de la souveraineté de ses adhérents, mais d'une direction internationale toute-puissante, dispensée de justifier ses choix et de se soumettre aux mécanismes de l'élection. Comme l'avait bien vu Léon Blum, l'acceptation, sous prétexte d'efficacité révolutionnaire, du principe d'une direction clandestine interdit tout contrôle

démocratique. À juste titre, il verra dans cette formule une nouvelle mouture du complotisme blanquiste, mais à l'échelle mondiale et pour un laps de temps indéfini. C'est une rupture radicale avec l'esprit du socialisme français, qui s'était jusqu'alors considéré comme l'aile la plus avancée de l'esprit républicain.

Désormais, la vie politique de la gauche française est condamnée à se passer de son avant-garde, ce qui l'affaiblit gravement et la déporte d'autant vers la droite. Il ne lui faudra pas plus de quatre ans (1920-1924) pour en faire l'expérience.

2. Une tentative mort-née : le Cartel des gauches

Le Cartel des gauches (1924-1926) mérite de figurer dans l'histoire générale des gauches comme le plus beau florilège qui se puisse concevoir de fautes à ne pas commettre et d'occasions à ne pas laisser passer.

Au départ, le Cartel est le fruit de la bipolarisation. Après le succès des droites en 1919 et la Chambre « bleu horizon », le balancier était reparti vers la gauche lors du scrutin du 11 mai 1924, grâce à la discipline de ses composantes – à l'exclusion des communistes – et à un mode de scrutin original : le scrutin de liste proportionnel, avec une dose d'esprit majoritaire. C'est ainsi qu'une liste qui aurait conquis la majorité absolue des voix serait élue en entier. On n'est pas très loin du système des « apparentements » qui sera mis en vigueur en 1951. Cette prime majoritaire avait profité à la droite en 1919. Elle assurera la victoire de la gauche en 1924.

Mais on est loin de la grande victoire électorale qui est restée dans les esprits. En nombre de voix, la coalition sortante, formée de la droite et du centre, avait remporté quatre millions et demi de suffrages… contre quatre millions deux cent mille seulement au vainqueur, y compris le Bloc ouvrier et paysan (communiste) ! C'est donc uniquement en sièges que la gauche était majoritaire, et encore, à condition de recevoir l'appoint de la soi-disant « gauche radicale », qui se situait en réalité au centre.

L'entreprise du Cartel pâtit, d'emblée, d'une véritable faiblesse congénitale, dont elle ne se relèvera jamais. Les socialistes, qui s'étaient présentés aux électeurs unis avec les radicaux – leur isolationnisme de 1919 les avait conduits à un échec cuisant –, refusèrent d'entrer dans le gouvernement d'Édouard Herriot. Contre l'évidence, Léon Blum prétendra plus tard qu'ils n'avaient pas été sollicités. C'est faux : le nouveau président du Conseil leur avait fait une

proposition explicite. D'où l'équation du Cartel : un gouvernement radical avec participation de centristes à sa droite et un soutien du bout des lèvres des socialistes sur sa gauche.

Pour peu cohérente qu'elle fût, la position des socialistes s'expliquait par leur situation difficile au lendemain de la scission. Ils n'avaient jamais explicitement renoncé à la clause sur laquelle se fondait le pacte d'unité en 1905 : la non-participation à un gouvernement bourgeois. Il était d'autant moins question d'y renoncer que le Parti communiste, dans toute l'arrogance de ses jeunes années, faisait bonne garde à gauche, à l'affût de toute « trahison » de son frère séparé : la SFIO. Mais l'existence de cette concurrence gauchiste interdisait aussi au parti socialiste la continuation de la « synthèse jaurésienne », fondée sur une ambiguïté fondamentale : désormais la case « révolution » sur l'échiquier politique était déjà occupée. Drôle de gauche unie en vérité, tiraillée entre un Parti radical qui tenait d'autant plus à la caution socialiste que son cœur, n'eût été la question religieuse, était depuis longtemps au centre droit, et un parti socialiste empêché tout à la fois de préparer la révolution et de pratiquer des réformes. La brève aventure du Cartel est la preuve expérimentale que la scission de Tours avait durablement affaibli la gauche en la privant de toute possibilité d'agir en commun.

Si la fragilité de la victoire et la non-participation des socialistes étaient les deux causes initiales de la faiblesse du Cartel, la troisième pourrait bien avoir été la personnalité de son chef Édouard Herriot. Cette double figure de grand lettré et de gros mangeur plaisait à la France moyenne et notamment aux notables radicaux. Dans les congrès, les meetings, au Parlement, sa silhouette massive offrait une image rassurante et conviviale. Une éloquence solennelle et ampoulée, quintessence de ce langage radical-socialiste « dont les termes les plus simples sont le mot *sublime* et le mot *éperdu* » (Giraudoux) tenait souvent lieu de programme : Herriot avait tous les travers de Jaurès sans en avoir la consistance. À quoi s'ajoutait la surestimation de cette empathie qu'il croyait susciter et qui à ses yeux le dispensait d'étudier à fond ses dossiers : on le vit bien quand il se précipita à Londres, aux Chequers, pour gagner la caution du Premier ministre britannique, le travailliste Ramsay MacDonald. Résistant aux effusions sentimentales de son collègue français, celui-ci finit par lui faire accepter, sur la question des réparations dues par l'Allemagne, une position très en retrait par rapport à celle qu'avait jusqu'alors défendue la diplomatie française de Poincaré, de Millerand et même de Briand !

Justement, la question se posait : que faire de Millerand, président de la République, jadis de gauche, devenu le parangon du conservatisme et du nationalisme, qui n'avait pas hésité à prendre parti pour la majorité sortante ? On

lui infligea le même traitement que jadis à Mac-Mahon et à Grévy : les présidents du Conseil pressentis par lui déclinaient systématiquement la mission qu'il leur proposait et le Parlement refusait d'entrer en contact avec les cabinets qui avaient fini par être formés : c'est ainsi que Frédéric François-Marsal devint le plus éphémère président du Conseil de la IIIe République : moins de quarante-huit heures ! Mais une fois Millerand éliminé, on vit bien que le Parlement, et notamment le Sénat, était resté plus proche de l'ancienne majorité que de la nouvelle : contre le candidat des gauches Paul Painlevé, c'est Gaston Doumergue, sorte de radical à tout faire, protestant modéré et même conservateur, qui fut élu président de la République. Dans ces conditions, l'éviction de Millerand était un jeu qui n'en valait pas la chandelle, et le mot d'ordre un peu canaille du *Quotidien*, organe du Cartel : « toutes les places et tout de suite ! » était d'emblée tenu en échec. Certes, le gouvernement prit quelques mesures à la tonalité de gauche : attribution du droit syndical aux fonctionnaires, création d'un Conseil national économique préconisé par la CGT, transfert des cendres de Jaurès au Panthéon. Mais déjà, quand il s'agit de faire adopter les mesures laïques, dans la tradition de l'avant-guerre, voulues par le Cartel, le gouvernement se heurta à la majorité des élus : successivement l'abolition du Concordat demeuré en vigueur en Alsace-Lorraine, la suppression de l'ambassade du Vatican, la réactivation des lois d'expulsion contre les congrégations furent abandonnées. Il est vrai qu'après l'unanimité nationale des tranchées, cet anticléricalisme compensatoire et ces « lois d'exception » contre les religieux (René Rémond[10]) n'étaient plus de saison.

Mais c'est surtout lors de la crise financière qui allait finalement l'emporter que le Cartel, et d'abord son chef, devaient montrer sa médiocrité et son irrésolution. La doctrine qui prévalait alors dans les milieux financiers et chez les radicaux eux-mêmes était celle de la déflation, afin de lutter contre la dépréciation du franc sur le marché des changes. La loi avait fixé à 27 milliards le plafond des avances consenties par la Banque de France au Trésor et le gouvernement était tenu par l'obligation qui lui était faite de réduire chaque année de 2 milliards ce plafond pour parvenir en douze ans à l'équilibre. Dès 1922 il avait fallu renoncer à une règle qui constituait un véritable étranglement pour l'économie du pays et pour les besoins accrus de numéraire. Malgré les appels qu'il avait reçus de renoncer à cette politique déflationniste[11], le gouvernement Herriot s'obstina dans une gestion orthodoxe qui fait de l'inflation le péché capital.

Pressé de toutes parts, en proie à la spéculation qui est davantage celle de l'intérieur que de l'étranger, le gouvernement multiplie les subterfuges pour dissimuler que l'on avait crevé le plafond qui fixait à 41 milliards le total de la

circulation fiduciaire : d'où un détour par les banques pour s'assurer d'emprunts supplémentaires auprès de la Banque de France, et bientôt, on recourt au truquage des bilans hebdomadaires de celle-ci, afin de camoufler les dépassements : solution d'autant plus misérable qu'elle place le gouvernement entre les mains de ses ennemis de classe : le conseil des régents de la Banque ! Il suffira au plus acharné d'entre eux, François de Wendel, de déclarer qu'il ne s'associera pas plus longtemps à ces truquages pour emporter la majorité du conseil et mettre le gouvernement entre ses mains : après quelques soubresauts sans importance, la démission du ministre des Finances Clementel et son remplacement par Anatole de Monzie, le gouvernement est renversé par le Sénat le 10 avril 1925, au terme d'une année de tâtonnements sans inspiration et de renoncements sans gloire. Pour échapper à la colère de la foule, le président du Conseil doit attendre la nuit pour aller porter sa démission au président de la République ! Faute d'avoir eu le courage de dire la vérité au pays et de prendre le contre-pied de la politique déflationniste qui le condamnait à l'échec, Édouard Herriot se heurte, selon son expression, au « mur d'argent », mais oublie de préciser que c'est lui-même qui s'est placé au pied de ce mur... Il a beau enfler la voix, ce « virtuose du sabre de bois » (Jean-Noël Jeanneney) n'a jamais eu le courage d'affronter ses adversaires. Le reste, les divers gouvernements qui se succèdent alors à cadence accélérée (Painlevé I, Painlevé II, Briand, Herriot, en quinze mois) relèvent de la chronique d'une faillite, en attendant le retour du sauveur : Raymond Poincaré, à qui la Chambre du Cartel des gauches offre une confortable majorité. Herriot, toute honte bue, acceptera le portefeuille de l'Instruction publique dans le nouveau cabinet qui allait prendre, pour sa plus grande gloire, l'exact contre-pied de la politique financière qu'il avait lui-même suivie. Herriot, leader de la gauche, est tombé pour avoir fait une politique de droite, tandis que Poincaré, nommé au centre droit, pratique une politique nationale qui eût pu être celle de la gauche.

C'est pourtant le même Édouard Herriot qui, pendant dix ans, va occuper dans divers gouvernements le devant de la scène et témoigner de par sa seule existence de l'inanité du radicalisme.

3. Les enfants du divorce

La décennie qui suit la scission de Tours et l'échec du Cartel des gauches est assurément l'une des plus mornes et des plus stériles dans l'histoire de la gauche française. C'est celle où les socialistes ne veulent pas entendre parler des radicaux par peur des communistes, et où ces derniers ne veulent pas entendre

parler des socialistes, pour obéir aux directives de Moscou. De sorte que paradoxalement ce sont les communistes qui, en s'excluant du jeu parlementaire, sont les maîtres de ce jeu, ou plus précisément de l'absence de jeu. C'est donc par eux qu'il faut commencer.

a. Le Parti communiste français

Le Parti communiste français qui de façon significative s'appela d'abord Parti socialiste, section française de l'Internationale communiste (SFIC)[12] était loin de correspondre d'emblée à ce que l'on entend d'ordinaire par communisme. À côté d'authentiques partisans du bolchevisme, comme Boris Souvarine, Albert Treint, Paul Vaillant-Couturier, il comprenait des sociaux-démocrates fourvoyés, comme les deux premiers secrétaires généraux Ludovic-Oscar Frossard et Louis Sellier, des syndicalistes révolutionnaires comme Amédée Dunois, Alfred Rosmer et Pierre Monatte, enfin de purs anarchistes comme Victor Méric, Georges Pioch ou Léo Poldès. La plupart, bien qu'ayant acquiescé aux 21 conditions de Moscou, pensaient que le nouveau parti conserverait la liberté de discussion et la variété des sensibilités qui prévalaient dans le parti de Jaurès, de Guesde et de Vaillant. Toute la vie interne du Parti communiste naissant, au-delà de péripéties innombrables, parfois contradictoires, fait l'objet des efforts de Moscou et de ses représentants sur place, le pasteur suisse Humbert-Droz[13] suivi de Dimitri Manouilski, ancien commissaire du peuple en Ukraine, aux méthodes plus rudes pour éliminer cet aimable désordre à la française. Du côté des modérés comme de celui des révolutionnaires les plus authentiques, c'est une résistance désordonnée, balbutiante face aux hommes de confiance de l'Internationale qui s'avèrent de redoutables tacticiens pour imposer leurs vues et surtout pour dicter la composition des organes exécutifs du parti. Non sans mal : lors du premier congrès du nouveau parti qui se tient à Marseille en décembre 1921, la direction française, rétive aux oukases de Trotski qui suit les affaires françaises pour l'Internationale, réussit à éliminer son homme de confiance, Boris Souvarine, du comité directeur. Tumulte et indignation : c'est un crime de lèse-Internationale, que souligne la démission par solidarité de Vaillant-Couturier, Loriot, Treint, Dunois et de leurs amis. La tension est d'autant plus vive entre le parti français et la direction de l'Internationale que celle-ci leur impose tout à trac, un an après avoir exigé la rupture avec les socialistes, de réaliser avec ces derniers le « front unique », dont le but est de consolider sur une ligne défensive l'Union soviétique à l'échelle internationale. Paradoxe : par souci de dignité et de cohérence, c'est la droite du parti, autour de Frossard, qui

s'oppose à ce rapprochement avec les socialistes ! Le conflit dure toute l'année 1922 et s'achève sur la démission de Frossard, obligé de donner rétrospectivement raison à Léon Blum et de reconnaître qu'il n'appartient pas, de cœur et de tradition, à ce parti d'un type nouveau, totalement subordonné à la direction soviétique. Avec lui, ce sont tous les sociaux-démocrates, venus sur un malentendu, qui vont quitter le Parti communiste.

C'est un incroyable mélange d'opportunisme et de sectarisme que l'Internationale inflige alors au parti français, puisque parallèlement au front unique, l'Internationale impose à ses partisans au sein de la CGT la scission (décembre 1921) et l'adhésion de la nouvelle Confédération générale du travail « unifiée » (CGTU) à l'Internationale syndicale rouge. Mais, en 1921, l'enthousiasme de l'année précédente est en partie retombé ; de plus, la ligne de Moscou se heurte non seulement aux modérés, mais à la tradition autonomiste du syndicalisme révolutionnaire français. À Tours c'était la droite qui avait dû faire scission ; l'année suivante, ce sont les communistes, augmentés des anarchistes, qui sont obligés de quitter la vieille maison syndicale, c'est-à-dire la CGT (décembre 1921), pour constituer en juin 1922, à Saint-Étienne, la CGTU : scission maladroite, compte tenu de l'esprit unitaire qui prévaut dans le monde syndical. Il faudra la réunification de 1935 pour que les communistes y retrouvent toute leur puissance.

Désormais, l'histoire interne du jeune Parti communiste français se résume aux efforts de l'Internationale communiste pour lui imposer une obéissance totale : les diverses péripéties, avec les hommes qui en sont les acteurs, s'identifient aux épisodes successifs de la bataille pour le pouvoir qui se déroule à Moscou et qui s'achève par la victoire totale de Staline sur ses concurrents, d'abord Trotski, ensuite Zinoviev et enfin Boukharine. Sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans le détail, retenons que Trotski, entré en conflit avec la « troïka » Staline-Zinoviev-Kamenev, entraîne dans sa chute l'homme fort du PCF, Souvarine[14], ainsi que ses amis Monatte, Charbit, Chambelland. Sans être positivement « trotskistes », ces révolutionnaires authentiques ont été choqués par les méthodes « militaires » de Treint, qui est le maître de l'appareil. Avec eux, ce sont les plus fortes personnalités de l'extrême gauche française qui sont éliminées, au profit d'esprits sommaires, épris de méthodes expéditives. Le « capitaine » Treint – il a obtenu ce grade grâce à sa bravoure pendant la Première Guerre –, figure aujourd'hui oubliée, est pourtant représentatif d'une époque où le communisme allie l'aventure personnelle avec l'esprit d'orthodoxie. C'est une phase romantique où l'on joue encore du revolver, dans la plus pure tradition anarchiste de l'avant-guerre. Le 11 janvier 1924, le Parti communiste tient meeting à la salle de la Grange-aux-Belles, ancien siège de la CGT et haut

lieu du syndicalisme révolutionnaire, contre la vie chère et la politique française en Allemagne. Indignés par une telle provocation, et électrisés par l'arrivée à Paris de Makhno, le légendaire chef anarchiste ukrainien, les anarchistes sont venus en nombre et tentent de s'emparer de la tribune. C'est aux communistes, à leur tour, de ne pas supporter l'affront. Alors, le capitaine Treint commande à son service d'ordre d'ouvrir le feu. Dans le tas ! Le bilan est de deux morts et de nombreux blessés[15]. Le communisme d'alors n'est pas une simple tendance électorale…

Quant au « capitaine », grand architecte de la bolchevisation, il connaîtra à son tour la disgrâce, lorsque Staline, après avoir éliminé Trotski, se retourne contre ses anciens alliés Zinoviev et Kamenev (1926). Le nouveau maître de l'URSS, relayé en France par Manouilski, exige l'élimination de Treint au profit de Pierre Sémard, qui vient de la CGT. La bolchevisation s'accompagne d'une ouvriérisation du parti : à sa tête, un cheminot succède à un instituteur[16].

La « bolchevisation », selon la terminologie consacrée, n'est pas seulement, à l'instar de Moscou, une élimination systématique de toutes les personnalités indépendantes et des tendances hétérodoxes. C'est aussi une grande vague ouvriériste, qui entend calquer la structure du parti sur l'organisation industrielle du pays, grâce à la généralisation des « cellules d'entreprise ».

Nouveau durcissement en 1928 quand, sur la question de la paysannerie, Staline entreprend de se débarrasser de son dernier allié de première grandeur : Boukharine. Pour justifier la dékoulakisation et la guerre féroce engagée contre la paysannerie, Staline met en circulation la légende de l'URSS comme forteresse assiégée avec son corollaire : la tactique « classe contre classe ». C'est l'exact contre-pied du « front unique » de 1922, et le deuxième tournant à 180 degrés depuis huit ans : désormais l'ennemi principal redevient le réformisme ; la social-démocratie est assimilée à un social-fascisme : on sait les ravages que cette nouvelle ligne provoquera en Allemagne et son rôle dans l'ascension du nazisme.

En France, la conséquence principale de la tactique « classe contre classe » est de rendre impossible toute victoire de la gauche aux élections, puisque les communistes refusent de se désister au profit des socialistes. Malgré une légère hausse en nombre de voix par rapport à 1924 (de 9,5 % à 11,4 % des suffrages exprimés), le parti se trouve privé de toute représentation parlementaire. Déjà se dessinent sur la carte de France les zones de force du parti, qui subsisteront, avec des niveaux variables, tout au long de son histoire : d'abord la banlieue parisienne, à base essentiellement ouvrière, qui dessine bientôt une « ceinture rouge » autour de la capitale ; ensuite, tout aussi importante, le Nord et le Pas-

de-Calais où les mineurs et les ouvriers de la sidérurgie fournissent là encore les plus gros bataillons.

À quoi il faut ajouter le pourtour ouest du Massif central, de l'Allier à la Haute-Vienne, prolongé par la Dordogne : ici, ce sont les petits paysans parcellaires, farouches individualistes, anticléricaux et égalitaires qui fournissent le fond de la clientèle. Enfin, les Bouches-du-Rhône autour de Marseille et le Gard, avec l'ensemble de leurs activités industrielles et minières : ces zones de force sont autant de pierres d'attente, isolées mais solides, avant la constitution de l'ensemble de l'édifice à l'occasion du Front populaire et de la Libération de la France.

Pendant ce temps, le parti, comme organisation, continue son existence erratique et sectaire, entièrement déterminée par Staline. C'est ainsi qu'en juillet-août 1931, Manouilski arrivé directement de Moscou « révèle » à la direction du Parti communiste français l'existence en son sein d'un groupe fractionnel dirigé par les représentants de la jeunesse communiste Henri Barbé, Pierre Celor et Henri Lozeray : le temps pour les dirigeants français de digérer leur stupeur, de faire comparaître et d'exclure les accusés, et de mettre enfin en place un nouveau secrétaire général qui sera le bon, puisqu'il restera en place jusqu'à sa mort en 1964, il s'agit de Maurice Thorez.

Comme l'écrivent justement Stéphane Courtois et Marc Lazar[17], le parti n'est encore qu'une secte, mais désormais cette secte est suffisamment implantée sur le territoire national et dans la classe ouvrière ; suffisamment structurée par la colonne vertébrale de ses « permanents » et de son école des cadres ; suffisamment tenue en mains par la direction stalinienne qui a, dans l'ombre de Maurice Thorez, son représentant à demeure en la personne d'Eugen Fried, pour affronter le nouveau tournant qui fera de lui un grand parti de masses : le Front populaire.

Mais on ne saurait sous-estimer le traumatisme qu'a été pour la gauche française l'irruption du Parti communiste dans ses rangs. Certes, nous avons déjà souligné ce qu'un tel événement doit à la tradition française, de laquelle l'utopie n'a jamais été absente, non plus d'ailleurs que l'esprit révolutionnaire : deux traits qui plus sans doute qu'une hypothétique tradition latino-catholique expliqueraient l'affinité du socialisme français avec le bolchevisme naissant.

Mais il y a tout le reste qui, au contraire, les distingue et les oppose, à commencer par une tradition d'indépendance, et même d'insubordination, qui est aux antipodes du bolchevisme, et surtout une rupture avec l'idéal d'unité qui domine la gauche depuis la Révolution française ; tradition qui a résisté aux pires désaccords, et même aux guerres intestines, comme les journées de juin 1848 et la Commune de Paris (1871). Eh bien ! Ce que la Commune elle-

même n'a pas fait – la rupture définitive à l'intérieur de la gauche –, l'implantation d'un parti de type nouveau, comme l'a bien vu Léon Blum à Tours – un parti qui doit presque tout à 1917 et le moins possible à 1789 –, l'a réalisé. Désormais, chacun de leur côté, réformistes et révolutionnaires n'hésiteront pas à faire le jeu de la droite plutôt que de donner sa chance au frère ennemi. Avec le communisme, la division entre la gauche et la droite cesse, au moins pour une décennie, d'être la fameuse *summa divisio* de la vie politique française, dont a parlé René Rémond. Le Front populaire sera d'abord et avant tout la fin de ce scandale ontologique au sein de la gauche.

b. Le Parti socialiste

> « J'ai joué un rôle un peu singulier, un peu original dans la vie publique, en ce sens que je n'ai jamais recherché le pouvoir, que j'ai même mis à m'en écarter autant d'application et de soin que d'autres peuvent mettre à s'en rapprocher, et que j'en ai détourné mon parti aussi longtemps que cela m'a paru possible[18]. »

Cette stupéfiante déclaration pour un chef de parti s'explique peut-être pour une part par la complexe personnalité de Léon Blum, par un dilettantisme tiraillé entre la réflexion esthétique et l'action politique, ainsi que par une haute vision morale où se glisse clandestinement la distinction chère à Péguy entre la mystique et la politique ; mais elle traduit surtout, après la scission de Tours, la précarité essentielle d'un parti qui ne peut se définir comme un parti de gouvernement à la manière des radicaux, ni faire délibérément scission du reste de la société, comme le jeune Parti communiste. Un parti en somme à qui sa position géopolitique interdit une totale liberté de choix. De quoi justifier le titre donné primitivement par Alain Bergounioux et Gérard Grunberg à leur synthèse historique sur le Parti socialiste au XXe siècle : « Le long remords du pouvoir ». Ou mieux, peut-être, en termes claudéliens : « La promesse qui ne peut être tenue ».

Pendant les seize années qui séparent le schisme de Tours de la divine surprise du Front populaire, Léon Blum et ses amis ont fait mieux que veiller en fidèles gardiens d'immeuble sur la vieille maison. Ils ont repeint la façade, rattrapé le retard apparu à Tours sur un jeune Parti communiste, riche des ambiguïtés de sa naissance.

Car s'ils ont perdu alors les quatre cinquièmes des adhérents, ils ont conservé les cinq sixièmes des députés. D'emblée, le Parti socialiste SFIO est condamné à être un parti de notables, tandis que le Parti communiste a pour vocation d'être un parti de militants. Inutile d'ajouter que le second s'accommodera plus

facilement du jeûne et de l'abstinence en matière gouvernementale que le premier.

Tout eût été au fond plus simple si le Parti socialiste s'était d'emblée résigné à paraître ce qu'il était en voie de devenir : un parti gouvernemental, qui insensiblement se substituait à un Parti radical à bout de souffle, survivant au centre gauche du dispositif politique à cause du jansénisme politique auquel était forcée la SFIO. Mais à Tours, Léon Blum n'avait rien voulu céder en matière d'orthodoxie doctrinale, limitant le désaccord à des questions d'organisation et de méthode. La suite allait démontrer que, comme pour la république selon Gambetta, le socialisme était une affaire où la forme entraînait le fond. Toute l'histoire du socialisme dans l'entre-deux-guerres – et en vérité bien au-delà, jusqu'à l'accession au pouvoir de François Mitterrand en 1981 – est animée par le dialogue impossible, et pourtant inévitable, entre l'esprit d'orthodoxie et le principe de réalité. Une alternative qui ne sera jamais tranchée dans le domaine théorique, et que seul l'effondrement effectif de l'une de ses branches – la branche communiste et révolutionnaire – permettra de dépasser.

Nous avons déjà vu, en évoquant le Cartel des gauches, que placés au pied du mur, c'est-à-dire devant l'offre de participation d'Édouard Herriot, les socialistes avaient opté – si c'est là opter – pour le soutien sans participation, dans lequel le soutien exprimait le principe de réalité et le refus de participation l'esprit d'orthodoxie. La chose va se reproduire à plusieurs reprises durant la période, notamment en 1929 où, devant l'offre de participation émise par Édouard Daladier au nom des radicaux, le Conseil national ne la décline qu'à une faible majorité (1 590 mandats contre 1 450). À quoi tient parfois la fidélité aux principes ?

L'opposition entre « participationnistes » et « non-participationnistes » n'est pas un fait nouveau ; elle remonte à 1899 et au cas Millerand, et nous avons vu Jaurès aux prises avec la difficulté : personnellement favorable à la participation, il s'incline devant la décision inverse de l'Internationale, et lui-même y restera fidèle jusqu'à son assassinat. Mais au milieu des années 1920, la tension entre les deux camps n'a fait que redoubler. C'est dans ces conditions que Blum invente sous la pression de l'événement, le 10 janvier 1926, au congrès extraordinaire de Paris, une solution théorique qui fera jurisprudence jusqu'en 1940 et au-delà : la distinction célèbre entre la « conquête » – révolutionnaire – du pouvoir et son « exercice » – légal – dans le cadre des institutions excitantes. Mais cette règle s'accompagne d'une deuxième exigence : que dans l'exercice légal du pouvoir, la direction du gouvernement appartienne aux socialistes eux-mêmes, dans le cadre d'une politique de réformes sociales.

Ces règles sont contraignantes. Et pourtant, elles débloquent la situation, permettent de sortir de l'impasse de la non-participation en toutes circonstances et de s'acheminer vers l'exercice du pouvoir par les socialistes dans la société capitaliste. Tout cela prendra sens dix ans plus tard.

Entre-temps, le Parti socialiste connaît une secousse de première grandeur, qui témoigne de l'impatience d'une partie de ses membres de sortir de la stérilité politique dans laquelle le parti est plongé, ainsi que de leur malaise devant l'immobilisme marxiste dont Léon Blum, dès le congrès de Tours, s'était fait le gardien : c'est la scission des « néos ».

Au départ, la pensée et l'action d'un homme dont Léon Blum aurait fait volontiers l'un de ses héritiers[19] : Marcel Déat.

Tous deux sont normaliens, proches de Lucien Herr, le célèbre bibliothécaire de la rue d'Ulm et éveilleur de tant de talents socialistes, témoins Jaurès et Péguy. Disciple de Célestin Bouglé du temps que celui-ci était directeur de l'École normale, c'est un sociologue de talent, excellent connaisseur de Marx. Peu de temps après son élection au Parlement comme député de la Marne (1926), il publie en 1930 *Perspectives socialistes*, dans la ligne révisionniste d'*Au-delà du marxisme* (1929) du socialiste belge Henri De Man. Ce que l'un et l'autre jugent dépassé dans la pensée de l'auteur du *Capital*, c'est une action de classe qui serait tout entière fondée sur le primat de la classe ouvrière. Faute d'une alliance avec les classes moyennes, qui pâtissent elles aussi des effets du capitalisme, celle-ci est impuissante. Il faut donc concevoir un rassemblement des couches prolétariennes avec les couches moyennes de la société dans un vaste front anticapitaliste. Dès lors, comment refuser de participer au Parlement avec les représentants de ces classes : encore et toujours le problème de la participation ! À quoi Déat ajoute une considération supplémentaire : l'importance de ces « formes intermédiaires » entre le capitalisme et le socialisme que l'on trouve aussi bien en Union soviétique que dans le *New Deal* de Roosevelt, voire dans le parcours de Mussolini : dans tous les cas, il s'agit de donner à l'État un rôle majeur dans la production et la réorganisation de la société. Un des proches de Déat, Adrien Marquet, ne s'embarrasse pas de circonlocutions et, lors du débat du XXXe congrès de la SFIO tenu à Paris en juillet 1933, définit un programme qui se résume en trois mots : « ordre, autorité, nation », une trilogie qui résumerait aussi bien l'idéologie fasciste que le néosocialisme, et à propos de laquelle Léon Blum se déclara « épouvanté ».

Il convient pourtant d'éviter ici les amalgames et les faciles prophéties rétrospectives. Ce n'est pas parce que Déat est devenu sous l'occupation allemande un admirateur du Führer et un nazi déclaré ; ni parce que Marquet a été pétainiste, que le mouvement « néo » doit être jugé à la lumière de ce qui a

suivi. Comme le fait justement remarquer Serge Berstein[20], d'autres « néos » comme Barthélemy Montagnon ou Louis Vallon se sont retrouvés dans la Résistance, tandis qu'un « orthodoxe » comme Paul Faure, secrétaire général du parti, figurera dans le Conseil national de Vichy et refusera de témoigner en faveur de Léon Blum au procès de Riom. Aussi bien faut-il remarquer que la nébuleuse « néo » contient à la fois des éléments programmatiques qui conduisent au fascisme, et d'autres à la social-démocratie la plus opportuniste[21]. Un Pierre Renaudel, qui fait figure de leader parlementaire du groupe, incarne ce dernier aspect. Car c'est pour raison d'« indiscipline » – le vote de 28 députés socialistes en faveur du gouvernement Daladier, le 25 octobre 1933 – que s'opère l'exclusion de sept meneurs (dont Déat, Marquet, Renaudel et Montagnon) et, par suite, la scission de 27 députés et de 7 sénateurs qui fondent un Parti socialiste de France – Union Jean Jaurès (décembre 1933). Le nombre d'adhérents à la « vieille maison » va s'en ressentir, passant de 137 000 en 1932 à 110 000 en 1934[22]. Quant à Léon Blum, il se montre aussi clairvoyant en 1933 à l'égard des néo-socialistes qu'il l'a été en 1920, à l'égard des communistes.

> « On ne fait pas au fascisme sa part. On ne lutte pas contre le fascisme en lui dérobant ses propres armes. On ne se débarrasse pas du fascisme par l'imitation, la substitution, la surenchère[23]. »

Il est pourtant un point où ses adversaires « néos » ont touché juste. Le souci d'unité qui n'a cessé d'obséder Blum tout au long de sa vie publique a eu un effet paralysant. Dans ces difficiles années 1930-1934, la SFIO paraît frappée d'immobilisme. Elle récuse l'action extra-parlementaire et révolutionnaire du Parti communiste ; mais elle récuse tout autant la participation à des gouvernements bourgeois à direction radicale. C'est le Front populaire qui va, au moins provisoirement, le tirer d'affaire. Et si, en prônant l'alliance des classes populaires et des classes moyennes, Déat le réprouvé avait été, au même titre que Staline, un des théoriciens extérieurs du Front populaire ?

c. Le Parti radical

Après l'échec du Cartel des gauches et de son chef Édouard Herriot, le Parti radical entre dans une longue phase d'incertitude et de déclin, dont il ne se relèvera jamais. Chacun des partis de la gauche, durant cette morne décennie qui va de la chute du Cartel à l'avènement du Front populaire (1926-1936) poursuit un chemin solitaire. Les communistes, on l'a vu, connaissent à travers des crises et des purges un processus de mise au pas et de vassalisation par rapport à la direction soviétique. Les socialistes sont déchirés, comme il est de règle depuis

leur naissance, par la question de la participation au pouvoir. Les radicaux, eux, sont dominés par la question de leurs alliances. Leur position, devenue centrale sur l'échiquier politique, les expose en permanence à des sollicitations sur leur flanc droit comme sur leur flanc gauche. Quelque sévérité que l'on puisse nourrir à l'égard de la médiocrité de ses chefs, il faut bien convenir que le Parti radical est victime de sa situation géopolitique et, paradoxalement, de la conversion de la droite à l'idée républicaine : les radicaux y ont perdu un point de ralliement, et la gauche son critère distinctif. Pendant la totalité de la période, les radicaux sont de toutes les majorités, de tous les gouvernements ou presque. Jamais ils n'auront autant gouverné, jamais ils n'auront si peu pesé sur la politique française. La présence de plusieurs de leurs représentants dans un gouvernement donné ne garantit même pas à celui-ci l'appui du parti, encore moins de son groupe parlementaire. La multiplicité de leurs leaders et de personnalités haut-le-pied à l'intérieur du parti aboutit à une situation souvent ubuesque : tandis que l'un est au gouvernement, son voisin de parti est dans l'opposition, à préparer une solution alternative.

À ces paradoxes institutionnels s'ajoute une contradiction majeure : les idées du parti évoluent vers la droite, tandis que son électorat, lors du deuxième tour des élections, reste partie prenante et principale bénéficiaire de la « discipline républicaine », c'est-à-dire de l'union des gauches. Ainsi, en matière économique, le radicalisme est devenu résolument conservateur. Il est ouvertement hostile au socialisme et ne voit de salut économique que dans la déflation, à l'instar d'un Laval.

Quelles sont les majorités – on a envie de dire les « figures » comme dans la danse classique – auxquelles les radicaux participent au cours de la période ?

D'abord l'*union nationale*, c'est-à-dire, les socialistes s'excluant d'emblée de la combinaison, la participation des radicaux à des majorités foncièrement de droite, dans lesquelles ils occupent l'aile gauche. C'est ainsi qu'en juin 1926, à la surprise générale, Édouard Herriot, le président du parti, et figure dominante du défunt Cartel des gauches, accepte, nous l'avons vu, d'entrer dans le gouvernement Poincaré, sans en référer à ses propres instances. Mieux, ou pis : il amène avec lui Albert Sarraut, que peu auparavant il avait fait exclure du Parti radical… pour poincarisme[24] ! Herriot inaugure ainsi cette carrière sinueuse et indécise, qui fait de lui l'incarnation du radicalisme et l'éternelle caution de gauche pour la droite au pouvoir. C'est ainsi que son ancien protégé Édouard Daladier est élu à la présidence du parti comme représentant l'aile gauche. C'est le début de la guerre picrocholine des « deux Édouard » qui enchantera pendant dix ans le parti et amusera la scène politique. Un des sommets burlesques de cette rivalité est le « coup d'Angers ». Lors du congrès du parti qui se tient en

cette ville en octobre 1928, Édouard Herriot y défend victorieusement l'Union nationale, c'est-à-dire l'alliance avec la droite. Mais lors de la séance de nuit finale, après le départ de beaucoup de délégués, Édouard Daladier et ses amis (Caillaux, Montigny) font voter une résolution condamnant cette Union nationale et conduisant à la démission des ministres…

C'est ainsi que dans les années suivantes, Herriot apportera la caution radicale à des gouvernements présidés par Doumergue (1934), Pierre-Étienne Flandin (1934-1935), Laval (1935).

L'*union de la gauche*, à l'exclusion des communistes, est la deuxième formule à laquelle les radicaux ont recours durant la période. C'est déjà celle qui avait prévalu en 1924 au temps du Cartel. Daladier, appuyé par les « jeunes-turcs » (Jacques Kayser, Pierre Cot, Jean Zay, Pierre Mendès France), est à l'union de la gauche ce qu'Édouard Herriot est à l'Union nationale. En octobre 1929, il se heurte au refus des socialistes qui, après avoir tergiversé, finissent par décliner son offre de participation : c'est là un tournant majeur, marqué par la méfiance grandissante des radicaux envers les socialistes et la zizanie entre les deux partis. Léon Blum parle à juste titre de la « décomposition du parti radical », tandis qu'Herriot lui répond par sa célèbre formule pour définir le parti socialiste, à l'imitation d'une enseigne de « bouchon » lyonnais rencontrée par lui au cours d'une promenade : « Restaurant ouvrier, cuisine bourgeoise[25]. » Ce n'est pas non plus tout à fait faux… Conséquence : lorsqu'en janvier 1933, les socialistes paraissent au bord de la participation à un gouvernement Daladier, c'est celui-ci, appuyé sur Herriot et sur Sarraut, qui la refuse.

La *« concentration »* est la troisième figure politique de la période. Elle signifie, dans le jargon de l'époque, l'alliance des modérés de droite et des modérés de gauche. Malgré sa référence à l'Union nationale, on pourrait dire que de 1926 à 1928 c'est à cette formule que Poincaré a tenté de s'identifier, en se rapprochant de la politique de Briand et de certaines revendications radicales. Mais le plus souvent, cette formule est minoritaire au Parlement, comme l'est encore davantage sa variante, la « concentration à gauche » qui s'efforce, en l'absence des socialistes, d'inspirer des ministères à forte ossature radicale, et appuyés sur les groupuscules du centre.

En vérité, la situation de crise profonde, de crise quasi terminale qui affecte le Parti radical n'est que le reflet d'une crise beaucoup plus grave qui affecte les institutions de la République et l'esprit républicain lui-même, devant la montée de la tentation communiste à gauche et de la tentation fasciste à droite. La République, que le radicalisme continue tant bien que mal d'incarner, est littéralement démoralisée.

Et, du point de vue qui nous intéresse, la gauche est plus balkanisée que jamais, sans références communes. C'est la grande différence avec l'avant-1914, où les gauches savaient se réunir lors des scrutins de ballottage, autour des valeurs républicaines de progrès, de laïcité et de concorde. La gauche restait en somme une valeur de deuxième tour. C'est cette réalité qui s'est défaite dans l'entre-deux-guerres, sous les coups de boutoir du communisme et la complicité passive d'un personnel politique dévalorisé. C'est cette longue chronique de la décadence que tentera d'interrompre le Front populaire.

4. Déjeuner de soleil ou événement majeur : le Front populaire

Dût l'amour-propre national en souffrir, il faut souligner d'emblée cette vérité élémentaire : le Front populaire n'a pas été décidé à Paris, mais à Moscou. Aujourd'hui, les historiens du communisme sont unanimes : c'est le changement de ligne de Staline, inquiet de la montée du fascisme et des menaces qu'il faisait peser sur l'avenir de l'Union soviétique, qui a rendu possible le rapprochement socialo-communiste, et l'élargissement de la coalition aux classes moyennes, c'est-à-dire aux radicaux. La nouvelle ligne, que Staline a chargé le communiste bulgare Georges Dimitrov, fraîchement libéré des geôles nazies, de défendre (mai 1936), rend brusquement possible ce que quatorze ans de sectarisme antisocialiste avaient interdit : le rapprochement des partis de gauche et la satisfaction donnée à l'aspiration unitaire, qui n'a cessé d'être présente dans le mouvement ouvrier. Certes, il faudra quelque temps au Parti communiste et à Maurice Thorez pour changer leurs réflexes et modifier leur vocabulaire : c'en est fini du « social-fascisme » et de « Laval-la-guerre[26] ». C'est aussi, paradoxalement, la confirmation rétrospective de la ligne proposée par deux grands réprouvés, Déat pour le Parti socialiste, Doriot pour le Parti communiste : ouverture aux classes moyennes et union de la gauche. Non que le tournant stratégique opéré sur injonction de Moscou par le Parti communiste, et par conséquent par le Parti socialiste, et avec des réserves, par les radicaux soit purement artificiel. Au contraire. Si la nouvelle tactique communiste a obtenu si vite de très bons résultats, c'est qu'elle correspondait aux attentes des classes populaires. L'antifascisme, qui sert de trait d'union à un groupe de forces disparates, a beau avoir été largement importé d'Union soviétique, il trouve dans la gauche française une résonance profonde depuis le 6 février 1934 : à partir de

cette date s'est enclenchée une dynamique interne qui accompagne et parfois précède celle, venue de l'extérieur, que l'on vient de décrire : dès le 12 février 1934, le mot d'ordre de grève lancé par la CGT en réponse aux actions factieuses du 6, culmine dans la manifestation de la place de Vincennes à la Nation, qui voit les cortèges socialistes et communistes confluer et finalement se fondre au cri d'« Unité ! ». D'autre part, la crise économique déclenchée par le krach de Wall Street (octobre 1929), qui dans un premier temps a épargné la France, la frappe de plein fouet en 1934-1935. L'indice de la production industrielle, sur la base de 100 en 1928, est tombé à 80 en 1935. Ce recul entraîne des conséquences sociales considérables : augmentation des faillites et du chômage, diminution des salaires. À cela s'ajoute la politique de déflation menée par le gouvernement Laval en 1935, qui frappe particulièrement les fonctionnaires, dont les revenus sont brutalement diminués.

Une deuxième considération doit tempérer le lyrisme qui accompagne généralement l'évocation de la geste ouvrière de 1936. En termes électoraux, le scrutin du 26 avril 1936 est un succès pour la gauche, mais non un raz-de-marée. Il est vrai que cette gauche, toutes tendances confondues, avait déjà emporté les élections législatives de 1932, et que le scrutin de 1936 n'était qu'une confirmation. La droite passait de 37,35 % à 35,88 % des suffrages exprimés : un recul très modéré. Mais au total, la victoire du Rassemblement populaire était nette : 5 628 000 suffrages contre 4 202 000 à la droite. Le plus important n'est pas dans le chiffre global, mais dans la ventilation interne : si le Parti socialiste est à peu près stable à environ 1 955 000 voix, les radicaux en perdent 400 000 et doivent se contenter de 1 422 000 voix, tandis que les communistes font un bond spectaculaire, doublant presque leurs résultats de 1932 pour s'établir à 1 468 000 voix. La nouvelle ligne a été payante ; en dépit de quinze années de sectarisme, l'électorat de l'extrême gauche confirme sa préférence pour une politique unitaire. Désormais, les communistes sont le deuxième parti de la gauche, derrière la SFIO, mais devant les radicaux : là est la surprise et même le tremblement de terre. Les radicaux paient sans doute les ambiguïtés de leur politique antérieure, mais à vrai dire, leur ralliement au Front populaire confirme dans leur cas le mot célèbre du cardinal de Retz, selon lequel on ne sort de l'ambiguïté qu'à son détriment.

Une troisième considération mérite ici d'être avancée. L'événement du Front populaire est un événement double : victoire électorale en mai, grèves en juin. L'ordre de succession est ici essentiel. Contrairement aux interprétations les plus révolutionnaires[27], le mouvement populaire est resté profondément légaliste : la victoire sociale est une conséquence de la victoire politique, et non l'inverse. C'est là une constante dans la gauche française, qui se vérifie à presque toutes les

époques. C'est l'euphorie déclenchée par la victoire politique commune des classes moyennes et des classes populaires qui se traduit, dans un deuxième temps, par de forts mouvements sociaux. La chose se vérifie en 1789, en 1848, en 1906, en 1945, pour ne prendre que les exemples les plus frappants. La seule contre-épreuve est constituée par les grèves de 1920, qui font suite à la victoire du Bloc national et à l'élection d'une Chambre « bleu horizon ». Aussi bien, ce mouvement ne fit guère tache d'huile et se solda par un échec retentissant.

Telles sont les considérations qui tempèrent quelque peu le triomphalisme de la légende. Elles ne doivent pas toutefois dissimuler le phénomène essentiel, qui peut s'énoncer ainsi : le Front populaire est dans l'histoire de la gauche un moment exceptionnel, parce qu'il représente l'apogée de la civilisation ouvrière en France.

Jamais on ne vit auparavant, jamais on ne verra non plus par la suite la classe ouvrière exister comme alors, être reconnue comme telle, et exercer sur les événements et les mentalités une influence comparable. La classe ouvrière, cette entité collective forgée depuis Marx par les idéologues et les sociologues, cesse d'être une abstraction : elle devient tout à coup, et pour un court laps de temps, une à deux années peut-être, un organisme vivant, un acteur en chair et en os à l'intérieur de la société française. Au-delà des conquêtes symboliques et demeurées telles dans l'imaginaire social, 40 heures, congés payés, conventions collectives, c'est l'évidence d'une dignité qui s'affirme dans les textes et qui s'affiche sur le terrain. Les occupations d'usine sont moins sans doute l'affirmation d'une propriété que la proclamation d'une appartenance. Les négociations où la CGT est devenue d'un coup le partenaire majeur et pour ainsi dire unique du patronat et de l'État, c'est la reconnaissance d'une personnalité collective. Le mythe prolétarien et marxiste de la classe ouvrière est devenu tout à coup une réalité empirique. Les accords Matignon sont les États généraux de cette classe ouvrière : comme le tiers état en 1789, conformément à la formule de Sieyès, la classe ouvrière qui jusqu'ici n'était rien dans l'ordre politique aspire à y devenir quelque chose.

La grève ouvrière de mai-juin 1936 va bien au-delà de ses résultats. C'est une affirmation identitaire. Bien avant les débats de 1968, la distinction entre le quantitatif et le qualitatif y est partout présente. Comme ne pas citer longuement ici l'admirable et célèbre page de Simone Weil[28] qui résume à la fois son expérience de la « condition ouvrière » (la faim… la paye… la fatigue… la peur... la contrainte… le bon et le mauvais boulot) et ce sentiment de libération qui accompagne l'explosion de la grève dans la métallurgie. Ni le public, ni les patrons, ni Léon Blum lui-même, étrangers à cette « vie d'esclave », n'ont compris ce qui a été décisif dans cette affaire :

« C'est que, dans ce mouvement, il s'agit de bien d'autre chose que de telle ou telle revendication particulière, si importante soit-elle. Si le gouvernement avait pu obtenir pleine et entière satisfaction par de simples pourparlers, on aurait été beaucoup moins content. Il s'agit, après avoir toujours plié, tout subi, tout encaissé en silence pendant des mois et des années, d'oser enfin se redresser. Se tenir debout. Prendre la parole à son tour. Se sentir des hommes, pendant quelques jours. Indépendamment des revendications, cette grève est en elle-même une joie. Une joie pure. Une joie sans mélange. »

Alors, réforme ou révolution ? C'est là le langage des partis. Ces grèves disent beaucoup plus ; elles disent libération. Ou mieux encore, selon le mot que préférait Maurice Clavel, elles disent « délivrance » ! En quelques phrases, le génie de Simone Weil a exprimé l'essence de la grève ouvrière et le caractère quasi mystique de celles de 1936 : ce qui peut-être a compté le plus dans les grèves de 1936, c'est le mythe qu'elles ont constitué aux yeux mêmes de leurs acteurs.

Cette poussée gréviste s'accompagne d'une véritable « ruée syndicale » en 1936-1937 : en quelques mois, la CGT réunifiée au congrès de Toulouse (2-5 mars 1936) passe selon Antoine Prost de 785 000 membres à près de 4 millions[29].

Déjà, la réunification s'est traduite par une première naissance. Mais ce sont les grèves avec occupation d'usine qui donnent au mouvement l'allure « d'un véritable raz de marée, d'un déferlement » (Prost). Nous retrouvons ici un trait propre au mouvement syndical français : l'allure sinusoïdale de ses effectifs, succession de vaches maigres et de vaches grasses, brusques poussées militantes et d'adhésions en masse, suivies de périodes de déclin, voire d'effondrement : le mouvement ouvrier français a toujours fonctionné au moral, faisant alterner des phases d'enthousiasme et d'autres de découragement : dans le cas du Front populaire, c'est la grève manquée du 30 novembre 1938 qui donne le signal du reflux à 2 millions et demi d'adhérents[30].

Mais la classe ouvrière n'est pas la seule à avoir trouvé dans l'aventure du Front populaire une visibilité et une identité nouvelles : les intellectuels y ont joué un rôle de premier plan. Lorsque Sartre et ses amis exaltent à la Libération « l'engagement » de ces intellectuels, ils passent généralement sous silence deux épisodes où ce rôle fut essentiel : le Front populaire et l'Occupation.

Dans le dispositif d'ensemble du Front populaire, les intellectuels jouent un rôle essentiel : faire tenir ensemble des forces politiques que tout a séparées pendant quinze ans, au point que le concept même d'union de la gauche, si vivace jusqu'en 1914, n'existe plus. Il faut donc donner à cette union en voie de reconstitution un ciment et un objectif : ce sera l'antifascisme.

Celui-ci est-il le produit d'une grande inquiétude consécutive à la montée des régimes autoritaires en Italie, en Allemagne, dans l'Europe balkanique ou bien la

construction systématique d'un objet par les services du Komintern ? Assurément les deux : la construction de l'objet n'aurait jamais pu être menée sans la complicité du réel. Mais le fait est que la mise en circulation du concept est bien le fait de la propagande communiste internationale, sous la direction de Moscou[31]. Il y a en réalité deux antifascismes : le premier, pur produit d'une certaine tradition marxiste, voit dans le fascisme une simple forme de la domination bourgeoise, coextensive au capitalisme lui-même, voire à ses produits dérivés comme la social-démocratie. Jusqu'à la fin de 1934, les partis socialistes modérés se verront généralement décorés par leurs adversaires communistes de l'appellation de sociaux-fascistes.

La forme innovante de l'antifascisme au contraire, celle qui sera au fondement même du Front populaire, distingue entre les courants autoritaires et les courants libéraux et démocratiques au sein de la bourgeoisie, avec lesquels il est possible de faire un bout de chemin ensemble, notamment dans la phase défensive : ce sont les communistes, et non les socialistes, qui insisteront la plus pour ouvrir le Front populaire à la petite bourgeoisie, et qui se montreront les plus conciliants à l'égard du Parti radical qui les représente. Le fait est que le premier rassemblement d'intellectuels antifascistes, « le congrès international contre le fascisme et la guerre », se tient à Amsterdam en août 1932, avant l'arrivée d'Hitler au pouvoir. Il a pour organisateur Willi Münzenberg, que François Furet qualifie de « ministre clandestin de la propagande du Komintern », et qui est chargé depuis 1921 d'organiser autour du communisme des réseaux nombreux et variés de compagnons de route, dans la presse, les arts, les associations humanitaires, ceux-là mêmes qu'un jour Staline qualifiera d'« idiots utiles ». Et il est vrai qu'Amsterdam, devenu Amsterdam-Pleyel, du nom du deuxième congrès tenu à Paris (juin 1933), ne recrute guère au-delà des habituels compagnons de route – la SFIO refusa de participer – et continua de désigner la France et l'Angleterre comme les fourriers d'une activité belliciste dirigée contre l'Union soviétique. Maigre succès au total : l'habillage communiste traditionnel était trop voyant pour être efficace.

Il en va tout autrement du Comité de vigilance des intellectuels antifascistes, fondé au lendemain des émeutes du 6 février 1934, qui préfigure ce que sera bientôt le Front populaire. Trois intellectuels s'adossant à trois sensibilités différentes symbolisent l'union des partis de gauche et constituent un « petit Front populaire avant la lettre[32] » : Alain, le philosophe antimilitariste proche des radicaux ; Paul Rivet, fondateur du Musée anthropologique qui deviendra en 1936 le musée de l'Homme, proche des socialistes ; enfin Paul Langevin, célèbre physicien et compagnon de route des communistes : autour d'eux se regroupent des intellectuels, artistes et hommes de science, proches des trois sensibilités,

mais aussi et surtout des personnalités indépendantes, d'André Breton à Jean Giono, de Victor Basch à Ramon Fernandez. Assez vite pourtant, la tendance pacifiste, majoritaire dans le Comité, prendra le pas sur les communistes, qui s'en iront. Mais le mouvement a joué son rôle dans l'essor du Front populaire. Étonnante période que celle-ci aux yeux de l'historien : le philocommunisme de beaucoup d'intellectuels, leur contribution sincère à l'union de la gauche contraste avec la Grande Terreur qui sévit alors en Union soviétique, avec son cortège de purges, de procès truqués, de tortures, d'exécutions sommaires, de déportations de masse. De tout cela, les intellectuels, pour la plupart, n'ont cure.

Le voyage en Union soviétique devient même un véritable rituel dans l'intelligentsia et les milieux politiques : de Marcel Cachin à Édouard Herriot en passant par Romain Rolland, les « voyages Potemkine » où tout est organisé, où tout est truqué, obtiennent des résultats remarquables : l'oblitération complète de la famine, des massacres de masse. Analysé en détail par Sophie Cœuré dans son indispensable ouvrage sur la propagande soviétique auprès des Français[33], le voyage d'Édouard Herriot, baudruche gonflée à la naïveté et à l'incompétence, montre que les Soviétiques savent exploiter à merveille la vanité de leurs visiteurs. Quant à Romain Rolland, littéralement vampirisé par le personnage de Staline[34], il démontre à quelle absence de sens critique peuvent descendre des hommes qui, en d'autres circonstances, firent preuve de caractère.

Pourtant les témoignages sur la réalité de l'URSS se multiplient : c'est ainsi que paraît, après avoir été refusé par Gallimard sur le conseil de Malraux, le *Staline* de Boris Souvarine, monument de lucidité précoce. Mais la volonté de ne pas savoir est si forte que Souvarine n'est pas entendu. C'est dire aussi le courage exceptionnel d'André Gide qui, dans son *Retour de l'URSS* (1936) et dans ses *Retouches à mon Retour de l'URSS* (1937), ose affronter le conformisme philocommuniste ambiant. Mais ce sont là des exceptions.

On s'est souvent interrogé sur le rôle important, au moins dans les apparences – mais la politique est faite en partie de symbolique –, des intellectuels dans la vie politique notamment à l'époque du Front populaire. Il s'agit d'une authentique exception française.

La réponse est contenue en grande partie dans la question elle-même. Nous savons que le Front populaire, au-delà de l'épisode de 1936, peut désigner tous les moments où l'union de la gauche s'étend d'une fraction de la bourgeoisie aux classes populaires. Cette formation, qui est loin d'être toujours naturelle, a besoin d'un ciment, et peut-être même d'un catalyseur. Les intellectuels, qui ne constituent pas une classe sociale à proprement parler, mais un agrégat en surplomb par-dessus la société elle-même, sont là pour jouer ce rôle. On les a vus en 1789 (Sieyès), en 1830 (Thiers), en 1848 (Lamartine), se trouver

brusquement investis d'une responsabilité nouvelle, en général éphémère. C'est seulement au tournant du XXe siècle, avec l'affaire Dreyfus, qu'ils prennent provisoirement l'Histoire à leur compte.

L'euphorie consécutive à la victoire de la gauche, aux grèves, aux occupations et aux accords de Matignon (7 juin 1936) ne dura pas longtemps. Dès l'été, l'horizon se chargeait de nuages avec, le 17 juillet, le déclenchement de la sédition militaire du général Franco, qui allait conduire le gouvernement de Léon Blum à l'une de ses décisions les plus contestées : la non-intervention, c'est-à-dire l'alignement de la France sur la position britannique. Un fossé commence à se creuser avec le Parti communiste ; un clivage s'opère au sens du parti socialiste et de la CGT réunifiée. Dès l'automne, c'est la « pause » dans les réformes, une pause que Léon Blum lui-même officialisera le 13 février 1937, cependant que l'atmosphère est empoisonnée par l'odieuse campagne de l'extrême droite, notamment de l'hebdomadaire *Gringoire*, qui aboutit au suicide du ministre de l'Intérieur, Roger Salengro (18 novembre 1936). Le 16 mars, une contre-manifestation de l'extrême gauche communiste contre une réunion du Parti social français (PSF) du colonel de La Rocque dégénère à Clichy en heurts violents avec les forces de l'ordre. Bilan : 5 morts et 200 blessés, dont André Blumel, directeur du cabinet de Léon Blum.

Dès ce moment-là, le gouvernement socialiste, avec lequel des communistes sur sa gauche, une partie des radicaux sur sa droite ont pris leurs distances, est en sursis. C'est le Sénat qui symboliquement lui donne l'estocade. Et le 22 juin 1937, un an et dix-huit jours après son arrivée à Matignon, Léon Blum remet au président Albert Lebrun la démission de son gouvernement.

Le Front populaire, qui est mort depuis longtemps, se survit péniblement en tant que majorité gouvernementale. Le cabinet Chautemps, qui succède à Léon Blum, comporte plusieurs ministres socialistes, dont Vincent Auriol, Paul Faure et Georges Monnet : c'est la remise en cause de la doctrine Léon Blum qui exigeait jusqu'alors que, dans la phase d'occupation du pouvoir aux côtés des représentants de la bourgeoisie, ce soit un socialiste qui dirige le gouvernement.

Au terme de son parcours, peut-on dire que l'expérience du Front populaire a changé en profondeur les partis qui le composent ? On est obligé de répondre non.

Certes, le Parti communiste a passé avec bonheur de la désastreuse tactique « classe contre classe » à celle du Front populaire. On a pu voir un Maurice Thorez, qui penchait en 1936 pour la participation des communistes au gouvernement, s'épanouir et devenir pour un temps l'incarnation même de l'union de la gauche. Mais cette tactique, qui correspondait sans doute à son inclination naturelle, n'a été finalement adoptée qu'avec la permission du

Komintern ; mieux, avec l'injonction du Komintern, qui estimait alors le rapprochement avec la démocratie bourgeoise nécessaire à la sécurité de l'Union soviétique. Lorsque, changeant encore une fois brutalement de tactique, Staline décida de se rapprocher d'Hitler (23 août 1939), certes la surprise et le trouble furent grands parmi les communistes, et les départs nombreux. Mais l'appareil obéit sans trop d'états d'âme et décida de substituer au combat antifasciste la lutte contre la guerre impérialiste et pour la paix. Elles sont loin, trois ans après, les espérances dorées au grand soleil de messidor. Un mois plus tard, le 26 septembre, le gouvernement d'Édouard Daladier, qui fut ministre du Front populaire, dissout le Parti communiste, dont les dirigeants plongent dans la clandestinité. Il ne faudra pas moins que les épreuves de la guerre et, après une période ambiguë aux marges de la collaboration, l'eau lustrale de la Résistance, pour redonner une virginité démocratique au parti de la fidélité à Moscou.

Mais il est vrai aussi que le Parti communiste a su engranger les bénéfices de sa participation au Front populaire. La « secte stalinienne » est devenue, selon l'expression de Stéphane Courtois et Marc Lazar, un « parti ouvrier de masse[35] », prêt à capitaliser à son profit la geste héroïque de la Résistance et les heures glorieuses de la Libération. Si le Front populaire fut bien l'apogée de la civilisation ouvrière en France, c'est le Parti communiste qui en fut le bénéficiaire, au point de dominer de sa présence obsédante et même menaçante les épisodes incertains de la IVe République.

Si donc le Parti communiste se révélait le grand vainqueur, le Parti radical était le grand vaincu du Front populaire. Certes, sa position centrale sur l'échiquier politique lui permettra encore, tout au long de la IVe République, de fournir quantité de ministres et de présidents du Conseil, y compris la figure atypique, et même contrefactuelle de Pierre Mendès France. Mais, en 1936, en cédant le premier rôle à Léon Blum, le Parti radical a bien dû convenir que son rôle historique était terminé. D'une certaine manière, ce n'est pas le 10 juillet 1940 avec le vote des pleins pouvoirs à Pétain, c'est en mai 1936 que s'est achevée la IIIe République.

Quant au Parti socialiste, devenu le parti dominant de la gauche parlementaire et le point de passage obligé de toute combinaison gouvernementale, il connut alors une première apogée, jusqu'à ce que François Mitterrand, par sa victoire présidentielle de 1981, lui redonne le premier rôle que le gaullisme lui avait ravi pendant plus de vingt ans. Mais il souffre d'un handicap qui s'accentuera encore au lendemain de la guerre : il n'a plus les moyens de ses ambitions et des attentes qu'il suscite. Le Parti communiste lui a confisqué la première place dans la classe ouvrière, et il ne s'est pas encore résigné à être le parti des classes moyennes salariées auquel sa sociologie le destine. Certes, désormais « la France est

socialiste », au sens où elle était radicale, au dire de Barrès, trente ans auparavant. Mais sa situation géopolitique, quand sera venu le temps de la guerre froide, le condamne à des missions sacrificielles qui décevront ses partisans, au point de devenir pour longtemps, dans la France moderne, la promesse qui ne peut être tenue.

Deuxième partie

La gauche dans le système français

I

Le système culturel : les quatre gauches

Introduction :
Partis, familles, cultures

Avant d'en venir à la période récente, c'est-à-dire à l'évolution de la gauche depuis la Seconde Guerre mondiale, faisons une halte. En prenant une vue globale de tout ce que nous avons tiré de l'histoire depuis la Révolution jusqu'au déclenchement de la Seconde Guerre mondiale, nous voyons se dessiner un paysage intellectuel de la gauche fait de familles différentes, tantôt en lutte, tantôt complices. Ce sont ces familles que je veux présenter maintenant car, à la différence des partis, elles constituent un véritable invariant intellectuel, moral et politique.

La politique, entendue au sens large, relève-t-elle du temps court, celui de l'événement, ou bien du temps long, celui des structures mentales ? Évidemment des deux. Le travail parlementaire, les prises de position des hommes politiques, les décisions à prendre dans l'immédiat, l'activité des partis, relèvent du premier. À droite notamment, les partis, qui n'ont jamais été très bien structurés, changent de nom et de périmètre tous les dix ans environ. De même au centre gauche. Comment s'y retrouver à travers les multiples appellations qui les désignent tout au long de la IIIe République ? C'est ainsi que le Centre gauche de Dufaure se fond rapidement dans la Gauche républicaine de Ferry ; quant à celle-ci, on ne tarde pas à la qualifier d'opportuniste ; une partie de ses membres, dans la dernière décennie du siècle, s'appelle elle-même progressiste ; ceux-ci donnent ensuite naissance à deux groupes rivaux, la Fédération républicaine et l'Union démocratique. On pourrait continuer l'énumération. Considérons encore les divers avatars du parti gaulliste sous la Ve République : l'Union pour la nouvelle

république (UNR), fondée en 1958, devient en 1962 l'UNR-UDT, par fusion avec les gaullistes de gauche ; puis en 1967, l'UD-Ve ; puis l'UDR, l'année suivante ; puis l'UDR nouvelle formule en 1972 ; le RPR, en 1976 ; enfin l'UMP en 2002[1]. Comme si ce parti cherchait sans cesse à échapper à son identité.

Les choses sont heureusement plus simples à gauche, où le Parti républicain radical et radical-socialiste, fondé en 1901, s'honore, comme on l'a vu, d'être le plus vieux parti de France, non sans avoir connu une pluie de scissions et de regroupements. Le Parti socialiste fondé en 1905 au congrès du Globe est toujours présent un siècle plus tard, même s'il a renoncé à son sigle SFIO ; le Parti communiste français, fondé en 1920 à Tours, existe toujours sous ce nom, en dépit de la tentation de rompre avec son passé stalinien.

La situation est donc plus stable à gauche, mais à y regarder de près, les partis, tout en conservant leur nom, ont changé d'objectifs, de clientèles, de dimension. Ils appartiennent donc comme tels à la partie la plus superficielle et la plus changeante du continent politique.

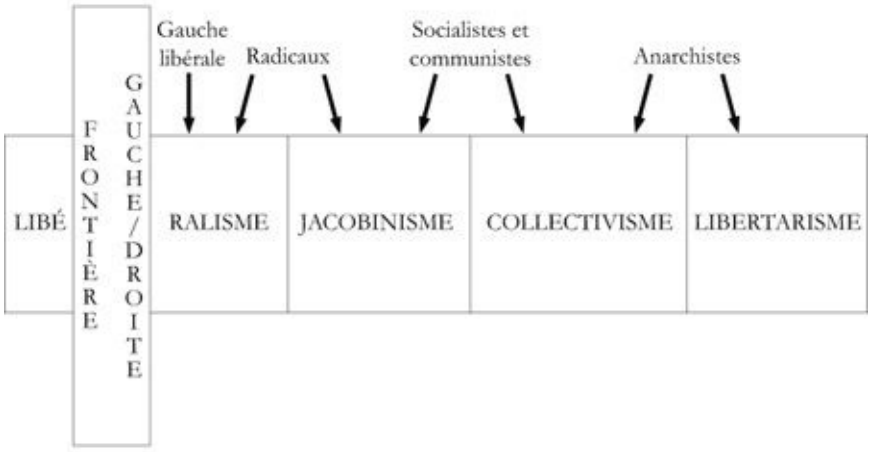
Il n'en va pas de même des familles politiques, groupements stables, qui traversent presque inchangés les diverses strates de notre histoire contemporaine. Lorsque René Rémond a étudié la droite en France, il a décrit en elle trois familles distinctes : le légitimisme, l'orléanisme, le bonapartisme. Telles quelles, chacune de ces familles dont le nom renvoie à un épisode particulier de notre histoire continue d'exister de diverses manières dans le subconscient politique des Français. C'est ainsi que l'on a pu évoquer – René Rémond lui-même – la tradition bonapartiste à propos de De Gaulle et du parti gaulliste ; on a souvent, à propos d'hommes comme Valéry Giscard d'Estaing, Raymond Barre ou Édouard Balladur, parlé d'orléanisme ; enfin, un Philippe de Villiers relève de la tradition légitimiste. C'est une question de savoir si les démocrates-chrétiens, qui sont incontestablement une famille politique, du moins au XXe siècle avec la fondation en 1901 de l'Action libérale populaire de Jacques Piou, appartiennent à part entière à la droite ou s'ils constituent un centre droit oscillant de façon permanente entre le rattachement électoral à la droite et la tentation centriste d'autonomie[2].

Il y a rarement coïncidence exacte entre les familles et les partis. Ces derniers valent surtout par leurs résultats électoraux et la part qu'ils prennent à l'exercice du pouvoir. Les familles, elles, qui n'ont aucune apparence légale et même pas de visibilité extérieure, ne sont pas liées aux mêmes contingences ; leur place dans le paysage idéologique de la France ne dépend pas exclusivement de leur importance numérique. Il peut même arriver qu'elles semblent disparaître à un moment donné ; mais c'est pour reparaître plus tard. Ainsi, les grandes familles ne meurent jamais, mais leur présence dans le paysage politique peut prendre des

formes diverses. Cette non-coïncidence des partis et des familles fait toute la complexité de notre système politique. C'est ainsi par exemple que le Parti radical a tout au long de son histoire un pied dans la famille libérale et l'autre dans la famille jacobine. Et parfois même un orteil dans la famille collectiviste… Si Georges Clemenceau est un pur jacobin, Édouard Herriot est à bien des égards un libéral de gauche. De même, le Parti socialiste et le Parti communiste sont le plus souvent à cheval sur le jacobinisme et le collectivisme. Jaurès mais aussi Mitterrand sont des exemples d'une double appartenance en termes de familles politiques. Quant aux anarchistes, ils sont souvent partagés entre l'appartenance libertaire et l'appartenance collectiviste.

Bien souvent, la détermination de la ligne du parti est le résultat d'un compromis entre ses diverses familles d'appartenance. C'est notamment vrai chez les radicaux où, tout au long de l'entre-deux-guerres, le parti a oscillé entre ses tendances libérales, qui faisaient de lui une formation centriste, tentée par l'alliance avec la droite modérée, et ses tendances jacobines, qui le poussaient à rechercher en priorité l'alliance avec les socialistes. En 1924, nombre de députés radicaux adhérant au Cartel des gauches devaient leur élection au soutien d'une partie de la droite au second tour. D'où le caractère idéologiquement incertain et politiquement fragile de la coalition. La « guerre des deux Édouard », Herriot et Daladier, a vu des renversements de position fréquents. Mêmes ambiguïtés, mêmes figures imposées au moment du Front populaire, où l'on vit Daladier plus jacobin, plus en pointe dans le Rassemblement, tandis qu'Herriot demeurait sur la réserve.

Au Parti socialiste, le phénomène n'est pas moins flagrant, où le débat sur la participation à des gouvernements de centre gauche avec les radicaux opposait une tendance de droite, plus républicaine que socialiste, emmenée par des hommes comme Renaudel, à des tendances de gauche, plus marxistes que républicaines, animées par Bracke et Zyromski, tandis qu'au centre, Léon Blum et Paul Faure tentaient de maintenir, non sans ambiguïtés, un fragile équilibre. On notera encore que lorsque François Mitterrand s'empara d'un Parti socialiste moribond (1971), lui-même n'était nullement socialiste : il était arrivé à Épinay avec les troupes clairsemées de la Convention des institutions républicaines, où figurait notamment le Club des jacobins de Charles Hernu : républicains et jacobins, les deux mots méritent d'être soulignés.



Ainsi, entre les apparences toujours changeantes de la politique au jour le jour, dominée par l'agitation des partis et le noyau stable des familles, il y a la même différence qu'entre les mouvements du relief, qui relèvent de la topographie, et les masses stables du sous-sol, qui relèvent de la géologie ; ou encore, pour faire appel à une autre image, empruntée à l'embryologie, entre le *germen*, qui contient les cellules reproductrices déterminant l'espèce, et le *soma*, c'est-à-dire la masse des cellules périssables qui constituent le corps. Un philosophe, de son côté, opposerait le monde phénoménal des partis à l'empire nouménal des familles. Il va de soi que lorsque l'historien entend étudier les continuités politiques sur une longue période, c'est aux familles qu'il va s'intéresser en priorité.

Est-ce là tout ? Non, car il faut ici introduire une autre notion, qui est comme la troisième dimension de l'univers politique : celle des cultures[3]. Comme les familles, les cultures politiques appartiennent au temps politique long ; mais à la différence de celles-ci, elles enjambent le plus souvent la clôture canonique qui sépare la gauche et la droite. Elles apparaissent sous la forme de couples antagonistes, qui représentent des attitudes communes à plusieurs familles politiques sur les grands problèmes de la cité : on citera notamment le couple centralisme-décentralisation ; le couple nationalisme-internationalisme ; le couple laïcité-cléricalisme ; le couple république-démocratie ou encore, dans le domaine économique, le couple productivisme-répartition. Non seulement telle de ces cultures, comme par exemple la centralisation étatique, est commune à certaines parties de la gauche et de la droite ; mais il arrive qu'elle change complètement de camp : ainsi le nationalisme qui, sur la lancée de la Révolution française, a été très majoritairement à gauche pendant le XIXe siècle, a basculé à droite à la fin de celui-ci.

De son côté, René Rémond, à l'article « Droite et gauche » de l'*Encyclopédie philosophique universelle*, examine trois de ces notions essentielles à l'ordre politique, trois cultures, qui ont voyagé d'un camp à l'autre selon les périodes. En premier lieu, la liberté, qui fut le mot d'ordre de la révolution contre l'absolutisme, et qui, à partir du XIXe siècle, a été revendiquée par la droite contre les empiétements du pouvoir, notamment en matière économique, puis contre le communisme. N'est-il pas significatif que le mot libéral appartienne aux catégories de la droite et que la gauche ne craigne pas aujourd'hui d'agiter les dangers du libéralisme, à plus forte raison, de l'ultralibéralisme ?

En second lieu, la centralisation, valeur de la gauche par excellence, synonyme de jacobinisme, tandis que la droite se réclamait de la décentralisation. Or depuis une quarantaine d'années, la gauche à son tour célèbre les vertus de la décentralisation. Le nationalisme enfin, qui fut dans une large mesure le fruit de la Révolution française, auquel la droite opposait la fidélité au souverain légitime par-dessus les frontières : une permutation s'opère à la fin du XIXe siècle, à la faveur des idées internationalistes prônées par le mouvement ouvrier. À l'approche de la Seconde Guerre mondiale, nouveau renversement, qui voit une partie de la gauche incliner vers la résistance nationale, tandis qu'une partie de la droite est tentée par le pacifisme.

Ces analyses sont incontestables. Elles sont la preuve que gauche et droite ne sont pas des notions absolues, qu'elles sont relatives l'une par rapport à l'autre, qu'elles s'influencent en se combattant et que, conformément à la pente naturelle de la démocratie, elles s'empruntent des idées dans l'espoir de s'emprunter des clientèles.

Il ne faudrait pourtant pas pousser trop loin la similitude. Car les mêmes mots, employés successivement par les deux camps, pourraient bien recouvrir des réalités sensiblement différentes. La liberté de la gauche, façon 1789, est étroitement liée à l'égalité, comme en témoigne la devise de la République. Elle est le bien commun ; on serait tenté de dire, en plagiant Victor Hugo, que chacun en a sa part et que tous l'ont en entier. Cette liberté de gauche est l'application à la politique d'un principe philosophique : celui de l'égale dignité des individus. Elle fut certes invoquée contre l'absolutisme royal, mais elle n'est pas incompatible avec une forte idée de l'État. Mieux : elle l'accompagne. La Déclaration des droits de 1789, qui définit et garantit les libertés fondamentales, ne relève pas uniquement des droits naturels de l'homme. Elle est le fait d'un homme en situation, dans l'exercice de sa dignité politique. C'est pourquoi elle est appelée « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ». Retenons donc que la liberté de gauche n'est pas purement négative ; elle ne se limite pas à l'absence de contrainte. Elle est liée à l'affirmation de droits dont la démocratie

ne cessera d'élargir l'extension : de droits purement individuels, on est passé aux droits politiques, et de ceux-ci aux droits sociaux, qui assignent à l'État des devoirs nouveaux envers les citoyens. Une telle liberté est donc conçue comme une extension de droits réels à ceux qui ne disposent pas de ressources privées suffisantes pour tirer eux-mêmes leur épingle du jeu.

La liberté de droite est conçue de manière diamétralement opposée. Certes, elle a en commun avec la précédente d'être, chaque fois qu'il est nécessaire, la proclamation de la légitimité de la résistance à l'oppression. Mais dans l'exercice quotidien de la politique, que de différences ! Tandis que la liberté de gauche est liée à l'égalité, la liberté de droite implique au contraire l'inégalité. Dans l'exercice des droits civiques tout d'abord : la doctrine conservatrice subordonne ceux-ci à la notion de capacités, celles notamment qui s'acquièrent par l'étude et par l'éducation. Or cette acquisition suppose le loisir, c'est-à-dire l'argent. Tel est le fondement philosophique du système censitaire, qui réduit en pratique la démocratie à une ploutocratie. Dans les activités économiques ensuite : la liberté de droite est conçue pour garantir et favoriser l'initiative et l'entreprise privée. Système dont l'Histoire a montré l'efficacité, mais qui repose sur un différentiel de capacités. Ce débat sur le sens et l'extension à donner au mot liberté traverse notre histoire. Avec le temps, comme on l'a dit plus haut, les deux points de vue se sont quelque peu rapprochés. Ils sont loin pourtant de coïncider, et continuent de reposer sur des systèmes de valeurs antagonistes.

On peut faire des remarques du même ordre à propos du nationalisme. Comme certains vins, c'est un concept qui voyage mal ; il ne passe pas d'un camp à l'autre sans quelque peu changer de goût et même de nature. C'est un fait : la Révolution, et donc la gauche qui s'en réclame, a inventé le nationalisme moderne, donnant à la souveraineté du peuple son cadre conceptuel mais, du même coup, précipitant la civilisation européenne dans une régression dont elle ne s'est toujours pas relevée. Au milieu du XVIIIe siècle, l'Europe comme phénomène culturel trans-frontières était un fait acquis pour les intellectuels et pour une bonne partie des classes dirigeantes dans les différentes contrées. Il n'était pas jusqu'à l'unification linguistique qui ne fût en train de s'opérer autour de la langue de Voltaire. La Révolution a bloqué net ce processus et a retardé de plus de deux siècles la marche de l'Europe vers son unité. Sur la lancée des philosophes du XVIIIe siècle, les révolutionnaires français ont cru, ou feint de croire, que l'on pouvait superposer de façon parfaite la religion de la France, celle de l'Europe et celle de l'humanité. Ils se sont imaginé que l'on exporterait les principes de 89 comme, un peu plus tôt, on exportait l'*Encyclopédie* ou le *Dictionnaire philosophique*. Le « nationalisme de gauche » issu de la Révolution prétendait, au prix d'une immense illusion et d'une vision outrageusement

franco-centrique, exporter des valeurs universelles, valables pour tous les temps et pour tous les pays. Nul ne saurait soutenir qu'il a totalement échoué dans son entreprise : certes l'Europe finit par se révolter contre la France, mais c'était l'Europe des princes et de l'absolutisme. Le nationalisme français, quand bien même il avançait à la pointe des baïonnettes révolutionnaires ou napoléoniennes, a donné des idées à tous les peuples de l'Europe. Dans sa visée profonde, il ne cherchait pas à opposer les peuples, mais à les réconcilier, à les unifier. Faire l'histoire de la dérive de plus en plus accentuée de cette noble idée jusqu'aux formes les plus exacerbées du nationalisme du XXe siècle serait faire l'histoire du malheur moderne.

Le nationalisme de droite, qui n'apparaît guère en France qu'à la fin du XIXe siècle, tant jusqu'alors l'idée nationale s'était identifiée à la trajectoire révolutionnaire, a une tout autre origine et une tout autre portée. Loin d'être comme le précédent un article d'exportation, il correspond au contraire à une tendance au repli de la nation sur elle-même. Il ne s'exprime guère à l'occasion des guerres, durant lesquelles la droite penche assez naturellement pour la négociation avec l'ennemi quand celui-ci est vainqueur : on l'a vu en 1871 avec Thiers ; on l'a vu en 1940 avec Pétain. Curieusement, le nationalisme de droite est un article pour temps de paix. Encore plus curieux : il ne vise que secondairement les rapports de la France avec ses voisins, mais bien plutôt les rapports des partis qui s'en réclament avec le reste de la nation. Autrement dit, le nationalisme de gauche est une vision à la fois anthropologique et stratégique, tandis que son homologue de droite est une vision idéologique et politicienne. Le premier tend à rassembler, le second à diviser. Le premier est un prolongement de la passion unitaire des révolutionnaires, le second suscite un soupçon permanent, voire une mise en accusation à l'encontre de ceux qui de l'intérieur refusent d'adhérer à l'ensemble de ses présupposés. Historiquement, il se présente comme un antidote, comme le seul antidote au socialisme internationaliste.

Et la centralisation ? Des trois corps de doctrine considérés, c'est assurément celui qui change le moins de nature en changeant de camp. On ne voit guère, dans la pratique, la gauche modifier beaucoup l'héritage de la droite quand elle se saisit de la notion, à une date en réalité fort tardive. La raison en est simple : c'est que de tout temps le clivage entre centralisation et décentralisation a traversé les deux camps. Peut-on vraiment dire qu'en préconisant la décentralisation, notamment sous la monarchie censitaire (1815-1848), la droite a fait revivre une tradition d'Ancien Régime ? Oui, si l'on se réfère à la diversité administrative de la France monarchique, qui a su conserver à chaque province son originalité. Non, si l'on se rappelle que tout le combat de la monarchie

française a tendu à restreindre l'autonomie régionale. Que l'on songe à l'œuvre unificatrice de Philippe Auguste, de Philippe le Bel, et bien entendu de Louis XIV dont les intendants sont une préfiguration de ce que seront les préfets de Napoléon Ier, puis de la IIIe République.

Regardons les choses à gauche maintenant. La Révolution française, dans l'histoire comme dans les esprits, s'identifie à la centralisation, et c'est justement sous ce jour que Tocqueville voit en elle un prolongement de l'œuvre de l'Ancien Régime. Mais on oublie que la première révolution, celle de 1789, fut largement décentralisatrice, et même « fédéraliste », selon un mot honni par les Jacobins. À la fin du XIXe siècle, si Gambetta est centralisateur, Ferry, lui, milite pour la décentralisation. Plus près de nous, si Mitterrand se situe dans la mouvance jacobine – il préside pourtant à la première grande loi de décentralisation, celle de Gaston Defferre –, son rival, Michel Rocard, est franchement décentralisateur : il s'est fait connaître sous le nom de Georges Servet, en lançant en décembre 1966 le mot d'ordre « Décoloniser la province ».

Concluons sur ce point. Il a toujours existé en France deux doctrines administratives rivales, et si l'une, celle qui est favorable à la centralisation, l'a presque toujours emporté, l'autre, plus autonomiste, n'a jamais dit son dernier mot. Ces deux doctrines ont toujours eu des partisans à gauche comme à droite.

Si la centralisation l'a presque toujours emporté, c'est parce que l'État – qu'il soit monarchique, impérial ou républicain – a toujours su se ménager dans les milieux populaires des alliés fidèles contre les notabilités locales. Si l'intendant, ou plus tard le préfet, a été généralement bien accepté – bien qu'il gouvernât la France comme un pays conquis –, c'est qu'il représentait aux yeux du peuple plus de justice, moins d'arbitraire que le pouvoir local, incarné par le seigneur ou le curé. La France est un pays centralisé parce que les Français ont depuis longtemps rejeté la féodalité. Point de vue qu'un Américain, qui n'a pas d'histoire, ou si peu, a de la peine à comprendre.

Pour autant, les courants décentralisateurs, le plus souvent liés à la tradition libérale de droite mais aussi de gauche, n'ont jamais désarmé. Moins hostiles au pouvoir des notables, ils estiment que la féodalité est un problème depuis longtemps dépassé ou, pour le dire autrement, que la féodalité moderne, c'est tout simplement l'État. Cette vision est classiquement celle de la droite. Force est pourtant de constater que cette droite, quand elle a occupé le pouvoir, n'a jamais levé le petit doigt pour décentraliser la France, malgré quelques initiatives de Jean-Pierre Raffarin. Il a fallu que les socialistes se chargent de donner le branle à l'évolution. En somme, il y a des jacobins de droite comme Michel Debré et des « girondins » de gauche comme Michel Rocard. Pas étonnant dans ses conditions que le concept de centralisation soit affecté d'une espèce

d'ambivalence politique permanente. S'il n'a jamais vraiment voyagé d'un camp à l'autre, c'est que, de tout temps, il était présent dans les deux.

Ce qu'il faut retenir de ce débat ? C'est qu'il n'est en effet pas facile de définir, à propos de la gauche ou de la droite, des systèmes de valeurs stables et exclusives. Une comparaison permettra peut-être de mieux saisir la nature de la latéralisation politique. L'appartenance à l'un des sexes ne signifie pas l'absence complète, en chaque individu, de traits appartenant à l'autre. Bien au contraire. Il s'agit plutôt de prédominance. Le masculin et le féminin ne sont pas des absolus antagonistes, mais des positions relatives sur une échelle graduée, celle de la sexualité. De sorte qu'il n'est pas exceptionnel que des individus chez lesquels la dominante masculine ou féminine n'est pas nette finissent par franchir la ligne et changer de côté. Il en va de même en ce qui concerne les notions de droite et de gauche. Des échanges peuvent avoir lieu, des valeurs peuvent être partagées. À condition de noter qu'une même valeur, désignée par le même mot, peut finir par recouvrir des significations différentes selon l'ensemble dans lequel elle s'insère. L'appartenance à la gauche ou à la droite ne saurait donc se définir à partir d'un bagage axiologique précis, que l'on pourrait inventorier comme un douanier le contenu d'une valise. Il s'agit plutôt d'un système global, à l'intérieur duquel chaque élément particulier prend une signification bien définie. Il se traduit par un point de vue d'ensemble induisant des comportements particuliers. Gauche et droite ne sont pas des banques de données brutes, mais des logiciels applicables à une multitude de circonstances particulières ou imprévues.

Pour résumer, je définis donc les partis comme des groupements aux contours fluctuants, organisés de façon administrative et militante pour la conquête du pouvoir ; les familles comme des groupes sans consistance matérielle, manifestant la persistance d'une idée, voire d'une philosophie politique ; et les cultures, des courants transversaux dans le paysage politique, définissant des problématiques, mais aussi des orientations de politique générale. L'étude du champ politique doit nécessairement, sous peine d'être déséquilibrée, faire place à ces trois dimensions. Si je viens de souligner l'importance des cultures transversales, c'est qu'elles sont souvent sous-estimées. Au demeurant, elles ne sont pas le cœur de mon sujet, et je n'y reviendrai pas, pour m'attacher ici aux familles de la gauche.

J'en dénombre quatre, libéralisme de gauche, jacobinisme, collectivisme et libertarisme. Cette classification peut être discutée. Pour sa part, dans un essai récent[4], Michel Winock distingue la gauche républicaine, la gauche socialiste, la gauche communiste, l'ultragauche. La classification de Michel Winock colle au plus près aux partis politiques tels que nous les connaissons aujourd'hui. Celle que je propose, qui a pour principale différence de considérer les socialistes et

les communistes comme deux rameaux d'une même souche, s'efforce de coller au plus près à la genèse de ces familles, indépendamment des partis auxquels elles ont, au fil des années, donné naissance.

1. La gauche libérale

Il y a dans le champ bien ordonné des familles politiques françaises, tel qu'on l'a fait voir plus haut, une exception libérale. Alors qu'en effet toutes les autres se situent soit à gauche, soit à droite, le libéralisme, lui, enjambant la ligne de démarcation, se situe des deux côtés à la fois.

Certes, il existe bien d'autres exceptions apparentes, des jacobins de droite – pensons aujourd'hui à la famille Debré – ou même des bonapartistes de gauche, comme l'est un peu Jean-Pierre Chevènement. Mais ce sont là des cultures politiques qui se surimposent aux familles d'appartenance, et qui créent un certain trouble, un certain bougé de l'image. Cela ne suffit pas à faire d'elles des familles autonomes, stables et bien définies. Il est de la nature de ces cultures d'opérer un effet de transgression par rapport aux familles proprement dites ; mais il s'agit de tentatives éphémères, un peu déviantes et invariablement vouées à l'échec.

Il en va tout autrement avec le libéralisme. Le libéralisme est l'*omphalos mundi*, le nombril du monde politique représentatif, autrement dit le lieu de passage par lequel s'opère la transition entre la gauche et la droite, le terrain sur lequel elles communiquent. Dans ces conditions, la tentation est grande d'unifier, par un décret souverain de la théorie politique, ces deux demi-familles, et de déclarer qu'il ne s'agit en fait que d'une seule, divisée seulement par la grande ligne de démarcation gauche-droite, et qu'en réalité bien peu de choses les séparent. On pense à ces États séparés artificiellement par des cataclysmes politiques venus d'ailleurs, et qui finissent par se constituer en entités indépendantes : les deux Corées, les deux Allemagnes, les deux Vietnams. Lorsque Jean Poperen se laisse aller en 1974 à fabriquer le nom-valise de Rocard d'Estaing, il ne fait qu'exprimer ce que les durs des deux camps ressentent : qu'il y a, derrière des apparences contradictoires, une telle consanguinité entre l'orléanisme et la deuxième gauche qu'elles sont idéologiquement interchangeables.

Il faut résister à cette tentation. Certes, l'orléanisme et la gauche libérale possèdent des racines idéologiques communes. L'Histoire les a souvent rapprochés, et plus encore la proximité géopolitique qui les condamne à la coexistence au sein de majorités de coalition. La participation aux mêmes

gouvernements les a dotés d'un bilan politique en partie commun. Mais la comparaison s'arrête là.

Lorsque Raymond Poincaré, de l'Alliance démocratique, se tournant vers le centre droit, lance à Charles Benoist ce mot déjà cité : « Il y a entre nous toute l'étendue de la question religieuse », il affirme, sur le problème alors le plus discriminant, la laïcité, l'existence d'une séparation effective du centre gauche et du centre droit. Seraient-ils à certains moments tentés de l'oublier que leurs clientèles électorales respectives se chargeraient de le leur rappeler. Les électeurs de centre gauche se sentent partie intégrante de la gauche, autant que d'autres aux opinions plus radicales. Même chose à droite, où toute tentative de rapprochement électoral des orléanistes avec la gauche s'est toujours heurtée à la résistance d'une clientèle solidement amarrée dans le conservatisme.

Avant d'insister sur ce qui les distingue, tâchons d'abord d'inventorier leurs valeurs communes. J'en compte trois, que les deux parties de l'hémisphère libéral défendent à leur manière, quitte, pour ce faire, à se séparer du reste de leur camp. Ces trois idées forces sont : l'attachement à l'économie de marché, la distinction de la société civile et de l'État, et enfin la séparation des pouvoirs.

Tout le monde sait que le libéralisme repose sur le principe du laisser-faire, dans le domaine économique comme dans le domaine politique. Si l'on penche de ce côté-là, on y verra l'effet d'un optimisme profond quant aux mécanismes naturels, tant chez l'homme que dans la société ; si l'on y résiste au contraire, on y verra l'expression d'un véritable cynisme, qui prend son parti des inégalités naturelles, et qui voit plus d'inconvénients que d'avantages à les corriger. Propos de privilégiés, objectera-t-on. On touche ici du doigt le criticisme de la gauche, qui l'apparente au pessimisme pascalien, ou peut-être rousseauiste. Car l'auteur des *Pensées* et celui du *Contrat social* ont en commun l'idée d'une chute fondamentale qui a radicalement vicié la nature humaine.

À la différence du christianisme et de Rousseau, le libéralisme professe que les mécanismes naturels sont bons et surtout qu'ils peuvent opérer en dehors de toute contrainte, de toute intervention extérieure. Pour cela, il suffit d'abolir toutes les prothèses imaginées par la société des hommes pour entraver la nature : ce libéralisme-là est fils du XVIIIe siècle, dont c'est la pensée profonde, Rousseau étant de tous ses contemporains le moins confiant dans les chances de la nature de s'émanciper de toute espèce de culture rapportée.

Il y a en somme deux espèces de laisser-faire : le laisser-faire absolu, triomphant naturellement, par ses propres forces, de tous les obstacles externes ; et le laisser-faire assisté, qui consiste à passer d'abord par une phase de contrainte, de destruction, de négativité, avant de pouvoir espérer voir revenir les mécanismes naturels. On sait dans la pratique que ces phases provisoires ont

tendance à s'éterniser, faute d'une autorégulation sérieuse de la contrainte, indexée sur l'état des choses et non sur le goût des hommes pour la domination. C'est pourquoi, lorsqu'on fait de la gauche en général l'héritière de la philosophie du XVIIIe siècle, il faut procéder avec précaution : la religion de la nature, trait dominant des Encyclopédistes, entre en contradiction flagrante avec l'axiome culturel fondamental de la gauche, parvenue sous la IIIe République à l'âge adulte : corriger la nature.

La philosophie libérale est une philosophie politique réaliste fondée sur l'observation des faits ; sa seule morale est la morale des résultats. À l'inverse, la philosophie « corrective » que ne tardera pas à adopter la gauche est d'essence morale ; elle se substitue à la Providence pour organiser un monde plus juste, fondé sur des droits et non plus sur des lois. Elle ne peut se reconnaître dans *La Fable des abeilles* de Mandeville, qui est comme le manifeste du libéralisme en matière d'éthique et de mœurs. Comme on va le voir en effet, l'apologue de Mandeville est avant tout un discours sur les passions, dans une tradition philosophico-littéraire où se sont illustrés Descartes, La Rochefoucauld, David Hume et Adam Smith.

On connaît le thème général de cet apologue, qui est un tableau à peine déguisé de l'état de l'Angleterre au début du XVIIIe siècle, marqué par l'essor du commerce et les débuts du parlementarisme. Mandeville trace le portrait d'une société en plein essor, dominée par une prospérité et une malhonnêteté croissantes :

> « La source de tous les maux, la cupidité
> Ce vice méchant, funeste, réprouvé
> Était asservi à la prodigalité,
> Ce noble péché, tandis que le luxe
> Donnait du travail à un million de pauvres gens
> Et l'odieux orgueil à un million d'autres[5]. »

Et chacun de déplorer la friponnerie galopante de l'époque. Touché par leurs récriminations, Jupiter les exauce. Nous voilà revenus à l'honnêteté, avec son cortège de vertueuses nouvelles : baisse des prix, diminution des crimes… et du nombre des fonctionnaires. Résultat : dépression économique généralisée ! Marasme dans les industries de luxe, la construction, les beaux-arts, les lieux de plaisir ; l'agriculture devient écologique ! Nous sommes ramenés à l'heureuse vertu primitive, avec son cortège d'austérité, de privations. Cela s'appelle l'état sauvage !

La leçon de l'apologue est transparente. Alors que le vice privé – entendez l'appât du gain ou cupidité – entraînait toute la société vers le haut et produisait

sinon la vertu publique, du moins la prospérité, l'ordre moral a des effets inverses et précipite les peuples dans la misère. Les vices privés font le bien public ; l'ordre moral fait la misère privée. Le sous-titre du livre et encore plus explicite : « Qui montre que les défauts des hommes, dans l'humanité dépravée, peuvent être utilisés à l'avantage de la société civile, et qu'on peut leur faire tenir la place des vertus morales ». *Lux e tenebris* dit encore l'épigraphe.

Mandeville n'est pas, à la différence de nombre de ses contemporains, un inconditionnel de la nature à l'état brut. Au contraire. L'état de nature n'est pas une thébaïde, mais une jungle ; ce n'est pas l'âge d'or, mais l'âge de fer. Si Mandeville admet pourtant l'innéité, ce n'est pas celle de la nature, mais celle des passions humaines. Au nom d'un utilitarisme moral qu'on retrouvera chez Fourier, il pense qu'il faut faire servir ces passions au bonheur des hommes, à commencer par la passion économique par excellence : *avaritia*, que l'on peut traduire par cupidité, appât du gain, désir d'acquérir. Qu'est-ce donc que la politique ? L'art d'utiliser les passions humaines au service du bien public. Mandeville, on le voit, n'est pas un négateur de l'État, un agnostique en matière de gouvernement des sociétés : au contraire, puisque le bon gouvernement est celui qui met habilement les passions en concurrence pour le plus grand bien de la société. Il s'agit de placer les passions au service des intérêts, et non de les réprimer au nom de l'égalité. En ce sens, et malgré la tendance à l'organisation politique des passions, la philosophie de Mandeville est bien celle du laisser-faire, fût-ce au détriment de l'égalité.

Adam Smith, qui prolonge Mandeville, n'est pas seulement l'auteur universellement connu et reconnu de *La Richesse des nations* ; c'est aussi celui de *La Théorie des sentiments moraux*. L'un n'est pas compréhensible sans l'autre ; et toute l'analyse d'Adam Smith est une gigantesque psychomachie qui voit s'affronter, sous l'égide de la passion principale qu'est l'amour de soi, cinq passions essentielles qu'il s'agit de conjuguer entre elles : la peur, la colère, la pitié, l'orgueil, l'espérance. Pour lui, l'apparition de la société telle que nous la connaissons est indissociable de cette composition des passions. La civilisation se sert d'elles ; ainsi, à partir de la colère, elle invente le courage ; quand la société est là, et avec elle l'opinion publique, c'est l'honneur qui devient une passion essentielle. L'orgueil invente la dissimulation, mais aussi la pudeur, nécessaire aux femmes et à la société tout entière.

On pourrait détailler plus avant cette exploration des passions humaines, qui est le fait d'un homme que nous connaissons comme un grand économiste. Qu'il suffise à notre propos de faire remarquer à quel desséchement de sa propre matière a procédé l'économie politique postérieure, celle du XIXe siècle qui, se détournant, sous la double influence du libéralisme et du marxisme, de l'étude du

rôle des passions dans les affaires humaines, n'a fini par n'en retenir qu'une seule, l'intérêt, c'est-à-dire la passion de soi envisagée sous le rapport de la possession des biens matériels. Depuis lors, cette économie politique est devenue un rameau desséché de la science des sociétés, incapable d'expliquer les ressorts cachés des phénomènes qu'elle étudie.

Cette dynamique des passions, dont seuls Charles Fourier et son école ont su comprendre l'importance pour le socialisme, donne à l'économie politique des XVIIe et XVIIIe siècles une profondeur anthropologique sans égale. Un Benjamin Constant est encore suffisamment disciple de Mandeville et psychologue lui-même pour intégrer l'économie proprement dite à une vision globale de la société : telle est la vertu du libéralisme classique, qui voit dans cette société une matière d'étude, avec ses ressorts naturels, plutôt qu'un matériau brut à remodeler.

Après le laisser-faire, la distinction entre la société civile et l'État est l'un des fondements essentiels du libéralisme. Cette distinction n'apparaît pas chez Rousseau, ou plutôt, quand elle y apparaît, c'est sous la forme d'une alternative. Comme le dit très bien Bertrand de Jouvenel, « donner l'homme tout entier à l'État, et c'est *Du contrat social*, ou le laisser tout entier à lui-même, et c'est l'*Émile*[6] ». Le malheur est que, dans le monde moderne, il est inconcevable d'organiser la société selon le modèle libéral-totalitaire du *Contrat social* et plus encore selon le modèle intimiste et privatiste de l'*Émile*.

Comme on l'a fait précédemment pour le laisser-faire avec Mandeville, prenons ici pour fil conducteur la célèbre conférence de Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », que l'on a déjà évoquée, prononcée en 1819 à l'Athénée royal. Ce texte a une histoire qui en indique la place centrale dans la philosophie de l'auteur. En fait, il a repris un exposé initial élaboré dans les *Principes de politique*[7] et notamment les six premiers chapitres du livre XVI, « De l'autorité sociale chez les Anciens ». Il figure à nouveau dans divers chapitres de *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*[8], et notamment au chapitre VI : « De l'espèce de liberté qu'on a présentée aux hommes à la fin du siècle dernier ».

Dans un parallèle devenu classique, Benjamin Constant oppose la liberté des Anciens à la liberté des Modernes[9] en des termes rigoureusement symétriques : la première concerne essentiellement la vie publique et la gestion de la Cité ; la seconde s'applique à la sphère privée et aux initiatives individuelles. La première est synonyme de participation, quand la seconde se traduit par le droit à la non-participation ; la première prend la forme de la démocratie directe quand la seconde implique la démocratie représentative ; la première tend à absorber la vie privée dans la vie publique, tandis que la seconde est fondée sur leur

séparation. Ajoutons que ce que les Grecs et les Romains appelaient liberté pouvait aller de pair avec le plus effroyable despotisme en ce qui concernait l'individu, dont toutes les actions étaient soumises à une étroite surveillance ; au contraire, la liberté est de nos jours « le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir ni être arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière […] C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer ; de disposer de sa propriété, d'en abuser même ; d'aller, de venir […] de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent […] enfin c'est le droit, pour chacun, d'influer sur l'administration du gouvernement ». Voilà, assez bien résumée, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Un peu plus haut d'ailleurs, Constant a qualifié la Révolution française d'« heureuse révolution », malgré ses excès, et à cause de ses résultats. Ainsi la fascination pour l'antique que les hommes de 89 et surtout de 93 ont affichée ne doit pas induire en erreur. La Révolution française est, dans ses principes, l'antithèse de la politique selon les Anciens, et le véritable acte de naissance du libéralisme moderne. Voilà ce que Benjamin veut essentiellement en retenir ; à ce titre on peut, sans hésitation, le ranger parmi les hommes de gauche et comme l'un des pères fondateurs du libéralisme politique.

Mais il y a plus ; on retrouve le même raisonnement, avec souvent les mêmes termes, dans le fameux ouvrage de Mme de Staël sur la Révolution française : *Des circonstances actuelles qui peuvent déterminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République française*[10]. D'un livre moins pratiqué aujourd'hui que l'œuvre de Benjamin Constant, voici un passage essentiel, qui est au cœur de la pensée libérale en matière de séparation des sphères publique et privée.

> « L'intérêt de Rome renfermait tous ceux des citoyens romains. On créait toujours l'enthousiasme en proposant le sacrifice de l'intérêt personnel à l'intérêt général […] parce que la part individuelle de chacun était moindre pour lui que ce qu'il retirait de la chose publique.
>
> Mais en France où c'est le contraire, c'est le respect de l'existence particulière de la fortune privée qui seul peut faire aimer la République. La liberté des temps actuels, c'est tout ce qui garantit l'indépendance du citoyen contre le pouvoir du gouvernement. La liberté des temps anciens, c'est tout ce qui assurait aux citoyens la plus grande part de l'exercice du pouvoir. De ces deux grandes différences sort la nécessité, pour la République, en France, de ne pas exiger, de ne pas peser, de prendre pour guide une morale préservatrice plutôt qu'un système de dévouement, qui devient féroce lorsqu'il n'est point volontaire[11]. »

Qui de Germaine de Staël ou de Benjamin Constant a influencé l'autre ? Bien difficile à dire, les deux amants ayant travaillé de concert. Même si, en dehors de tout machisme, les historiens des idées penchent pour un rôle prépondérant du second.

Un point essentiel doit être souligné. Si les principes de la Révolution française s'identifient à ce que nous nommons libéralisme, le régime qui en découle est nécessairement une démocratie représentative. Que l'on invoque la taille croissante des États, les nécessités de l'économie dont le soin était jadis confié aux esclaves, les exigences du commerce ou la tendance à l'indépendance individuelle, tous ces réquisits supposent une « procuration donnée à un certain nombre d'hommes par la masse du peuple ». Quelle que fût leur admiration pour la Cité athénienne ou pour la philosophie de Rousseau, les constituants, à commencer par Sieyès, ont dû se rendre à l'évidence ; ils étaient condamnés à un régime représentatif dans lequel le corps législatif devait incarner la volonté politique de la nation, autrement dit, la volonté générale : de cette nécessité, ils firent un idéal.

Faut-il, comme on en est parfois tenté, faire de Benjamin Constant et de ses amis des champions inconditionnels de la liberté selon les Modernes, entendue au sens d'un primat absolu de la vie privée ? En aucune façon. Il est attaché à la séparation entre cette dernière et la vie publique ; la liberté moderne n'est pas la capitulation du citoyen devant l'homme privé. La Déclaration des droits les met sur le même plan, et Benjamin Constant, en conclusion de sa conférence, appelle ses contemporains à combiner l'un avec l'autre. Rien ne l'eût autant inquiété que l'indifférentisme en matière de politique. L'obsession économique est aux antipodes de sa pensée, et le bonheur matériel n'est pas le seul but de l'espèce.

Voilà qui sonne comme le Rousseau du deuxième Discours qui, parmi les premiers, a vu dans l'aptitude au perfectionnement une des caractéristiques de l'esprit humain (perfectibilité) ; voilà surtout qui interdit de voir dans le libéralisme une déviation purement économiste de cet esprit. Ainsi conçu, le libéralisme n'est pas d'abord la philosophie de la société industrielle et du capitalisme ; c'est la philosophie des temps modernes et du primat de l'individu[12].

Troisième caractéristique du libéralisme politique, après le laisser-faire et la distinction entre le privé et le public : la séparation des pouvoirs. Sur ce point, ce n'est pas Benjamin Constant, ni Mandeville qu'il faut suivre, mais Montesquieu lui-même. Par rapport à la logique de l'Ancien Régime, telle qu'elle s'exprime dans l'absolutisme royal, et même par rapport à ce qui suivra et qu'il ne connaîtra pas, à savoir l'absolutisme populaire, Montesquieu est plus révolutionnaire que Rousseau. Il pose les bases d'un régime muni de mécanismes d'autocontrôle, qui n'existent pas dans les régimes de souveraineté.

> « Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que par disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir[13]. »

La souveraineté avait été imaginée par ses théoriciens (Machiavel, Bodin, Hobbes) comme un moyen pour les princes laïques d'échapper à la tutelle de l'Église. Dans un premier temps, il s'était agi de savoir si les princes laïques tenaient directement de Dieu leur souveraineté temporelle, ou si celle-ci leur était conférée par le pape. C'est ce que l'on appelle la théorie des deux glaives. Mais à partir de la Renaissance, les théoriciens de l'absolutisme royal trouveront plus à propos de faire du peuple la source unique de la souveraineté, à condition que celui-ci en fasse abandon plein et entier entre les mains du monarque dont on sera convenu. Il n'y a pas de retour possible de cette souveraineté entre les mains de celui qui en était la source ; le verrouillage est ainsi complet. Le système théocratique est un jeu qui se joue à trois entre Dieu, son ministre et le peuple. Dans ce triangle politique, le peuple n'est pas démuni, puisqu'il peut, dans les cas extrêmes, en appeler d'un exercice abusif de la souveraineté par le ministre à celui qui est à l'origine de tout pouvoir. Ainsi, le souverain médiéval ne sera jamais absolu, c'est-à-dire libéré de toute dépendance. À l'inverse, la monarchie absolue ne connaît plus que deux pôles, le prince et le peuple. Pas de recours. Pas de pouvoir d'arbitrage divin. Pas de renversement possible du pacte par lequel les citoyens ont, d'un commun accord, fait abandon de leur souveraineté entre les mains du prince.

De ce point de vue, Jean-Jacques Rousseau est moins l'initiateur d'un ordre nouveau que l'ultime défenseur de l'ordre ancien. Certes, *Du contrat social*, en transférant au peuple la souveraineté de Dieu et de son ministre, le roi, opère la révolution théorique dont 1789 sera l'accomplissement logique. En ce sens, pas d'œuvre plus radicale que celle-ci. À condition d'ajouter que, ce faisant, il donne au concept de souveraineté, qui aurait pu s'éteindre avec l'Ancien Régime, une nouvelle vie et un nouveau cours. Dans le démocratisme à la Rousseau, la souveraineté ne fait que changer de titulaire ; mieux ou pis : en rapatriant sur terre un concept que la philosophie médiévale avait prudemment cantonné dans les espaces intersidéraux, il lui donne une nouvelle carrière et une nouvelle virulence. Dans le système médiéval, le peuple victime du despote pouvait toujours en appeler d'un ministre abusif au véritable dépositaire de la souveraineté ; *vox populi, vox Dei*.

Mais dès lors que ce titulaire est censé être le peuple lui-même, nul recours n'est désormais possible : on ne saurait se révolter contre soi-même, et le dépôt de la souveraineté entre les mains du peuple a rendu possible le passage de la théocratie médiévale à l'absolutisme royal. Rousseau installe donc au cœur de la démocratie le ferment d'absolutisme qui avait fini par rendre insupportable la monarchie. Oh ! certes, il prend toutes les précautions possibles pour qu'il n'en soit pas ainsi : si l'on ne se révolte pas contre soi-même, on ne se tyrannise pas

non plus soi-même, souligne-t-il. Il voit bien qu'il en est ainsi aussi longtemps que le souverain exerce lui-même son pouvoir. C'est pourquoi, il déclare la souveraineté inaliénable, mais ses disciples les plus fidèles et lui-même dans son projet de Constitution pour la Pologne sont bien obligés de consentir à de véritables délégations de souveraineté au profit de l'exécutif. Ou bien donc Rousseau est obligé de se contredire, ou bien de convenir que son système est inapplicable. Son attachement à la liberté individuelle est hors de tout soupçon, mais son livre, remarque Benjamin Constant, ne cessera d'être invoqué contre la liberté. À un ministre qui avait invoqué l'autorité du *Contrat social* à propos d'une loi d'exception faisant suite à l'assassinat du duc de Berry (1820), Benjamin Constant répond sans ambages :

> « Monsieur le ministre des Affaires étrangères a invoqué Rousseau. Avec beaucoup d'amour pour la liberté, Rousseau a toujours été cité par ceux qui ont voulu établir le despotisme. Rousseau a servi de prétexte au despotisme, parce qu'il avait le sentiment de la liberté et qu'il n'en avait pas la théorie. Il y a deux dogmes également dangereux, l'un le droit divin, l'autre la souveraineté illimitée du peuple[14]. »

En vérité, c'est cette conception totalisante, pour ne pas dire totalitaire, que le XVIIIe siècle récuse. Voltaire écrit en marge de son exemplaire du *Contrat social* : « Je ne me donne pas à mes concitoyens sans réserves. Je ne leur donne point le pouvoir de me tuer et de me voler à la pluralité des voix[15]. »

La séparation des pouvoirs ou, mieux, l'équilibre des pouvoirs est la réponse expresse de Montesquieu à la philosophie de la souveraineté, et Benjamin Constant, libéral vigilant, ne se fait pas faute d'en regretter l'insuffisance. Dire que « la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent » est une garantie bien illusoire ; rien de plus facile en effet que de faire des lois liberticides. La séparation du privé et du public joue chez Constant un rôle équivalent à celui de la loi chez Montesquieu : une limitation de l'arbitraire ; mais toutes deux supposent la bienveillance du législateur ; en vérité pour les libéraux, il n'est pas d'institutions, si libérales soient-elles, qui dispensent le citoyen d'une vigilance de tous les instants.

À la suite des hommes du XVIIIe siècle, ceux de la Révolution française ont fait concrètement l'expérience de la souveraineté. Ceux qui étaient des libéraux dans le fond de leur cœur n'ont pas tardé à s'en déprendre. Ainsi Sieyès. Il est en 1789 le principal théoricien de l'idée de souveraineté nationale. Première infidélité à Rousseau, c'est une souveraineté déléguée. Elle ne se forme que dans l'acte même de la délégation ; elle n'appartient en propre ni à l'électeur individuel, ni à l'élu unique, mais bel et bien à la représentation nationale. Nous n'avons pas, malgré les apparences, quitté la métaphysique. L'acte par lequel le peuple en entier confère à la représentation nationale prise en bloc le principe de la

souveraineté est aussi mystérieux que le sacre du roi, par lequel celui-ci reçoit délégation de la souveraineté divine. La proclamation de la souveraineté nationale a été historiquement un moyen d'en finir avec la souveraineté royale ; aller plus loin, abolir philosophiquement la souveraineté elle-même eût probablement raté sa cible. Car, au moins dans la première étape, on ne détruit que ce que l'on remplace.

Deuxième infidélité à Rousseau : ce sera une souveraineté limitée. L'expérience de la dictature révolutionnaire de 1793, pendant laquelle Sieyès a « vécu », c'est-à-dire s'est contenté de vivre, l'a persuadé qu'un pouvoir, quelle qu'en soit la légitimité, devient nécessairement tyrannique dès lors qu'il repose sur une souveraineté sans limites. Tirant les conclusions de ce qui vient de se passer, il déclare, lors de la discussion sur la Constitution de l'an III :

> « Les pouvoirs illimités sont un monstre en politique, et une grande erreur de la part du peuple français. Il ne la commettra plus à l'avenir. […] Lorsqu'une assemblée se forme, on ne met point en commun tous les droits que chaque individu apporte dans la société, toute la puissance de la masse entière des individus. On ne met en commun sous le nom de pouvoir public ou politique que le moins possible, et seulement ce qui est nécessaire pour maintenir chacun dans ses droits et ses devoirs. […] Ce mot [souveraineté] ne s'est présenté si colossal devant l'imagination que parce que l'esprit du Français, encore plein de superstitions royales, s'est fait un devoir de le doter de tout l'héritage de pompeux attributs et de pouvoirs absolus qui ont fait briller les souverainetés usurpées […]. Et moi, je dis qu'à mesure qu'on s'éclairera, qu'on s'éloignera des temps où l'on a cru savoir, quand on ne faisait que vouloir, la notion de souveraineté rentrera dans de justes limites, car encore une fois la souveraineté du peuple n'est point illimitée[16]. »

Remarquable texte que l'on pourrait nommer : « Comment l'esprit vint aux libéraux ». Car enfin, le constat est net ; il devient même général au lendemain de la Révolution. Le monstre est lâché. En attribuant au peuple une souveraineté que presque plus personne ne songe à lui contester ; et surtout en donnant à cette souveraineté nouvelle une puissance encore plus formidable que l'ancienne, on a placé au cœur de la démocratie un ferment de tyrannie. On peut dire que toute la question politique du XIXe siècle, qui est de terminer la Révolution, pourrait s'intituler, en parlant de souveraineté : « Comment s'en débarrasser ? »

À cette question lancinante, plusieurs types de réponses sont proposés. Celles des traditionalistes que l'on pourrait appeler « retour à l'envoyeur ! », celle de Guizot dont le mot d'ordre est « point de souveraineté, sinon celle de la raison ! », celle des jacobins, comme Louis Blanc, qui est en somme une « souveraineté contrôlée », celle des démocrates purs comme Ledru-Rollin et Considérant qui est la seule à vouloir tenter l'expérience de la « souveraineté directe », à quoi il faut ajouter la réponse des républicains de la IIIe République qui relève, sans le dire, de la « quasi-souveraineté parlementaire ».

On ne s'attardera pas sur les traditionalistes, comme Bonald ou Maistre, dont la pensée sort du cadre de cette étude. Ils ont pourtant une place à part dans l'histoire de la philosophie politique parce qu'ils expriment une position limite : celle qui refuse aux hommes tout droit à la souveraineté, celle-ci ayant été créée par Dieu et n'appartenant qu'à lui. De Rousseau et de tous ceux qui avant lui font dériver la société politique d'un contrat initial, Bonald critique l'irréalisme, ou comme dira plus tard Hayek le « constructionnisme » : où a-t-on jamais vu une société dépendre, fût-ce de façon reconstruite a posteriori, d'une sorte de négociation préalable ? La société est une donnée avec laquelle l'individu, mais aussi la collectivité, ont à compter.

> « Le pouvoir est […] préexistant à toute société, puisque le pouvoir constitue la société et qu'une société sans aucun pouvoir, sans aucune loi, ne pourrait jamais se constituer. Il est donc vrai de dire que le pouvoir est primitivement de Dieu : *potestas ex Deo est*, qui en a mis la nécessité dans la nature des êtres, et la règle ou la loi dans leurs rapports[17]. »

L'erreur de Rousseau est d'avoir confondu trois choses : l'origine du pouvoir, ou souveraineté, qui n'appartient qu'à Dieu ; son exercice par un gouvernement quelconque, que Bonald appelle le ministre ; et l'objet auquel il s'applique, c'est-à-dire le peuple. La confusion des trois aboutit à un système fermé sur lui-même, dont Bonald, bien avant J. L. Talmon, pressent la structure totalitaire. Examinée de près, la théorie de Bonald, qui exile la souveraineté de la société des hommes, est moins éloignée qu'il n'y paraît de celle qu'on va voir d'un Guizot, qui tend à en refuser jusqu'au concept. Sous ce jour, la pensée traditionaliste apparaîtrait moins comme le fait de réactionnaires enragés, insensibles à l'air du temps, que comme celui de *monarchistes du moindre mal*, de *semi-libéraux* convaincus que le retour à l'ordre philosophique de l'Ancien Régime serait une solution infiniment moins liberticide que les égarements de l'individualisme moderne. Reste que le traditionalisme conserve un appareil conceptuel, notamment la notion de souveraineté, incompatible avec le développement de ce libéralisme.

Par rapport aux pensées traditionalistes ou démocratiques, qui conservent intact le principe de souveraineté, il est en effet de la nature profonde du libéralisme de nier ce principe ou, tout au moins, d'en limiter la portée. En termes comtiens, on dirait volontiers que le libéralisme est cette pensée moderne qui chasse les concepts métaphysiques de l'univers politique et fait entrer celui-ci dans l'âge positif.

Voici d'ailleurs en quels termes s'exprime Guizot en 1820, dans une brochure de combat contre le ministère Richelieu :

« Je voudrais m'abstenir de toute discussion métaphysique. Je ne crois ni au droit divin, ni à la souveraineté du peuple, comme on les entend presque toujours. Je ne puis voir là que les usurpations de la force. Je crois à la souveraineté de la raison, de la justice, du droit : c'est là le souverain légitime que cherche le monde et qu'il cherche toujours ; car la raison, la vérité, la justice ne résident nulle part complètes et infaillibles[18]. »

Tout est dit dans ce court paragraphe. D'abord la récusation des deux principes opposés, droit divin et souveraineté populaire. C'est une façon de trancher le nœud gordien sur lequel achoppe la société politique depuis 1789. Ni Ancien Régime, ni Révolution, donc, au moins dans leurs principes. Ceux-ci, souligne Guizot au passage, ne sont que des habillages du droit du plus fort. Alors, plus de souveraineté, sinon celle de la raison. Nous voilà dans la politique positive, et non plus dans le tournoi obligé entre métaphysiques antagonistes. Fort bien. Mais qui sera accrédité à dire où se trouve la raison, et qui la détient ? Personne en tout cas qui puisse le faire sans risque d'être contesté. La suprême ruse de la souveraineté de la raison est de ne pas exister ; d'être l'enjeu d'un débat permanent entre personnes qui ne s'autorisent que des arguments rationnels. Au bout du compte, Guizot escamote bel et bien la souveraineté. À noter que le libéralisme aristocratique de Chateaubriand rejoint ici exactement le libéralisme bourgeois de Guizot. Dans son éclatant et célèbre discours du 7 août 1830 à la Chambre des pairs, après une proclamation de fidélité à Charles X, roi déchu et failli, dont il ne partage même pas les valeurs (« Moi j'ai toujours été dévot à la mort et je suis le convoi de la vieille monarchie comme le chien du pauvre[19] »), le flamboyant vicomte fait sa profession de foi : une profession d'agnosticisme constitutionnel :

« J'en suis arrivé à ce point que je ne crois ni aux peuples ni aux rois ; je crois à l'intelligence et aux faits qui composent toute société […]. Moi je ne crois pas au droit divin, mais je ne crois pas davantage à la souveraineté du peuple[20]. »

Voilà du Guizot à l'état pur. Ce dernier nous a laissé un texte posthume tout entier consacré à la critique de la souveraineté. Parce que loin d'assurer un fonctionnement régulier et légitime des institutions, la souveraineté, dont le titulaire peut changer au gré des circonstances, introduit un principe de violence qui aura des conséquences. Aucune instance, monarque ou peuple, n'est censée avoir raison sous prétexte qu'elle est reconnue à un moment donné comme légitime. Il ne faut pas confondre légitimité et infaillibilité. Les autorités légitimes, hélas !, se trompent aussi souvent que les autres.

« Tout gouvernement qui attribue à une force quelconque la souveraineté ; qui dans la volonté de cette force, reconnaît d'avance et absolument la raison […] tout gouvernement pareil, dis-je est despotique dans son principe[21]. »

Fort bien. La doctrine de Guizot n'a qu'un inconvénient, c'est qu'elle est inapplicable. Ou pis que cela : faute d'une impossible souveraineté de la raison, on finit par s'accommoder du rôle déterminant des positions sociales, c'est-à-dire en dernier ressort de l'argent. La théorie des capacités, fondement de l'ordre censitaire, peut bien reposer sur une apparence de raison – celle d'une sorte de cens culturel –, dans la pratique, elle aboutit à favoriser les plus riches. Telle est la limite et la faiblesse de ce libéralisme de droite dont Guizot, tout au long de la carrière politique, a symbolisé la dérive.

Tout autre est la position de ce représentant le plus incontestable du libéralisme de gauche de l'époque, c'est-à-dire Benjamin Constant. Il commence par prendre acte, dans toute leur ampleur, des conséquences de la Révolution française. Celle-ci a consacré la souveraineté du peuple à la place de la souveraineté royale, et il n'y a pas à revenir là-dessus, sauf à faire de la Restauration une pure et simple réaction. Mais s'ensuit-il que cette souveraineté doive être illimitée ? Nullement. Au nom de la distinction, évoquée plus haut, entre le public et le privé, Constant s'inscrit en faux contre la souveraineté à l'antique de Jean-Jacques Rousseau, autrement dit une souveraineté absolue, s'étendant à tous les actes de la vie.

> « Aucune autorité sur terre n'est illimitée, ni celle du peuple, ni celle des hommes qui se disent ses représentants, ni celle des rois, à quelque titre qu'ils règnent, ni celle de la loi […]. Les citoyens possèdent des droits individuels indépendants de toute autorité sociale ou politique, et toute autorité qui viole ces droits est illégitime[22]. »

Voilà la doctrine libérale fixée, et elle ne changera plus guère. Elle prend acte de la démocratie, d'où son ralliement à l'idée de souveraineté populaire.

> « Si je savais quelque chose qui me fût utile, et qui fût préjudiciable à ma famille, je le rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je le regarderais comme un crime[23]. »

Il y a, au cœur de ce libéralisme-là une vision universaliste de l'homme et de ses droits, aux antipodes de la conception nationaliste, ethniciste, voire raciste qui prévaudra au XXe siècle, et qui fait de lui l'héritier le plus légitime de la Révolution française.

On n'examinera pas ici les vues des partisans déclarés de la souveraineté du peuple ; ils sortent de l'orbite libérale ; on les retrouvera plus loin à propos du jacobinisme, du socialisme et de l'anarchie.

Laisser-faire économique, mais aussi politique, séparation privé-public, défiance à l'égard de la souveraineté : ces trois maximes de base, communes à

toutes les formes de libéralisme, ont une conséquence institutionnelle : l'attachement au système représentatif et parlementaire. Représentatif, parce que toute autre formule, démocratie directe, monarchie de droit divin ou pouvoir personnel charismatique, sont comme on l'a vu des systèmes souverainistes, incompatibles avec l'épanouissement de la liberté individuelle, et du droit pour chacun de vaquer à ses propres affaires ; parlementaire aussi parce que l'existence d'une ou plusieurs assemblées délibérantes est la forme enfin trouvée de pouvoirs qui s'équilibrent et se contre-pèsent. Certes, il arrive que le parlementarisme s'évade de ses propres principes ; qu'il ait la tentation d'affirmer son autonomie par rapport au peuple qui lui a donné naissance et d'exercer une emprise excessive sur l'exécutif qui a besoin d'initiative. C'est pourquoi le libéralisme véritable se défie de la tyrannie représentative autant que du despotisme gouvernemental. Il ne saurait se satisfaire, ni d'un pouvoir charismatique incontrôlable, ni d'un gouvernement d'assemblée. Son attachement à la séparation des pouvoirs l'a rendu critique à l'égard de l'omnipotence parlementaire telle qu'elle s'est développée sous la IIIe République, soumettant les cabinets successifs à tous ses caprices et les renversant à la première occasion afin d'accélérer la rotation des ministrables. Car l'omnipotence des assemblées, en période révolutionnaire, peut conduire à la démagogie la plus sanglante comme on l'a vu en 1793-1794, sous les auspices du gouvernement de Salut public, mais elle peut aussi se traduire, en période calme, par un très grand immobilisme. À plus forte raison lorsque l'existence de deux assemblées assure un double verrouillage, chacune d'entre elles se chargeant de bloquer les initiatives de l'autre. La « faculté mutuelle d'empêcher » (Montesquieu) est ici portée à son maximum.

« La République absolue » voulue par Jules Grévy est une dictature de l'impuissance. La plupart des grands chefs politiques de la IIIe République, Gambetta, Ferry, Clemenceau, plus tard Tardieu et Blum, ont milité sous des formes diverses pour un rééquilibrage des institutions en faveur de l'exécutif. Souvent accusés d'aspirer à une sorte de pouvoir personnel, ils ne faisaient en réalité que se conformer à l'idéal de la séparation des pouvoirs. Séparation qui, dans l'esprit de Montesquieu, ne saurait être absolue, et qui n'est pas incompatible avec le principe de la responsabilité ministérielle devant l'assemblée. Le législatif et l'exécutif doivent « aller de concert » ; leur séparation implique un pouvoir mutuel d'empêchement ou plutôt de contrôle.

D'ailleurs l'idéal libéral de séparation ne se borne pas aux formes institutionnelles du pouvoir ; il s'étend à toute la vie sociale. Qu'est-ce, en effet, que le totalitarisme ? C'est la réunion dans la même main du pouvoir politique, du pouvoir économique et du pouvoir culturel ; il se rapproche d'autant plus de

sa forme idéale que cette concentration est plus achevée. En ce sens, le nazisme se rapproche plus de cet idéal type que le fascisme, le communisme stalinien plus que le nazisme lui-même, et le maoïsme plus que le communisme stalinien. Ce qui compte ici n'est pas le degré de barbarie auquel sont parvenus ces régimes, mais la réalisation d'une forme politique dans laquelle nulle échappatoire n'est concevable.

Qu'est-ce, au contraire, que le libéralisme ? C'est une forme d'organisation sociale dans laquelle les diverses instances du pouvoir sont séparées, comme au sein du système politique l'exécutif et le législatif. Dans un système libéral, il ne faut donc pas que les détenteurs du pouvoir économique, chefs d'entreprise, banquiers, etc., possèdent en outre le pouvoir politique ; il ne faut pas non plus que les gouvernants détiennent un pouvoir de décision dans les domaines de l'enseignement, de la culture, de la religion, de l'information. Et bien entendu, il ne faut pas non plus que ce pouvoir de décision culturelle soit entre les mains des hommes d'argent. Le libéralisme repose non seulement sur la distinction des pouvoirs, mais sur la séparation des champs d'activité humaine, et c'est ce deuxième critère qui est le plus important. Ou bien en effet le libéralisme n'est qu'une forme modérée et centriste du système parlementaire, ce qui n'est certes pas négligeable, mais ne suffit pas à en faire ce qu'il prétend être, une véritable vision du monde ; ou bien son refus de la réduction du pouvoir à l'unité s'étend à l'ensemble des activités humaines. Marxistes et souverainistes ont en commun de faire dériver l'ensemble du pouvoir d'une origine unique, économique pour les premiers, politique et contractuelle pour les seconds : ce sont des monistes, rebelles à tout pluralisme véritable. Le libéralisme au contraire pose l'équivalence, en tout cas l'égale dignité, des diverses instances ; il est le seul système compatible avec la conception de ce pouvoir politique modeste auquel aspirent nos contemporains.

En dépit de notre affirmation initiale d'une différence essentielle entre libéralisme de gauche et libéralisme de droite – ou en termes plus politiques entre deuxième gauche et orléanisme –, nous avons pu jusqu'ici traiter le libéralisme comme un tout. Son attachement à la trilogie laisser-faire, distinction privé-public, défiance envers la souveraineté, est valable jusqu'en 1848 dans tous les cas de figure. La première moitié du XIXe siècle, et en particulier la monarchie censitaire, est dans le domaine théorique l'âge d'or du libéralisme français, avec Mme de Staël, Benjamin Constant, Guizot, Tocqueville. Ils auront des successeurs, mais nul, depuis cette époque, pas même Raymond Aron, n'aura pu ajouter à l'arsenal intellectuel de l'époque quelque chose d'essentiel. En 1848, le libéralisme français – naturellement soumis aux influences anglaises et écossaises, notamment dans le champ économique – est constitué. C'est le

moment du reste où il va perdre, au sein de la gauche, l'hégémonie intellectuelle au profit du socialisme.

Les libéraux sont des rationalistes et des individualistes. Rationalistes en politique, espèce plutôt rare, ils se défient des sentiments et de l'entraînement des passions. Au concept de souveraineté, on l'a vu, ils préfèrent celui de règne de la loi fondée sur la raison universelle. Partisans de l'initiative individuelle, soucieux de conserver aux personnes privées toute la latitude d'action dont elles sont capables, notamment en matière économique, ils sont naturellement favorables à la décentralisation administrative, autre originalité dans l'univers politique français. Contre Rousseau, mais aussi contre Bonald et Maistre, ils défendent en toutes circonstances le primat de l'individu. À l'époque, cela suffit encore à les faire classer à gauche, tout au moins au centre gauche.

Louis Dumont[24] a souligné que cet individualisme, issu de la Révolution, constitue le cœur de l'idéologie française, et que cette idéologie est de gauche. Loin de contredire l'universalisme dont cette gauche se réclame par ailleurs, cet individualisme est aux antipodes des valeurs communautaires (travail, famille, patrie) auxquelles se rattache la droite, de façon souvent clandestine et honteuse. Certes, cette gauche individualiste est résolument patriote, d'un patriotisme qui est censé coïncider avec l'appartenance suprême à l'humanité. Et de citer Jaurès :

> « C'est l'individu humain qui est la mesure de toute chose, de la patrie, de la famille, de la propriété, de l'humanité, de Dieu. Voilà la logique de l'idée révolutionnaire […]. Voilà le socialisme[25]. »

Sans doute. On imagine difficilement, à la même époque, profession de foi individualiste plus radicale, émanant d'un socialiste allemand, autrichien ou russe. La Révolution française, soulèvement de la société contre l'absolutisme, a en effet durablement donné à l'individualisme libéral ses lettres de noblesse de gauche. Jaurès parle ici comme eussent pu parler Benjamin Constant ou Alexis de Tocqueville. Il paraît pourtant difficile – tant d'autres textes de Jaurès en témoigneraient – de définir la gauche socialiste par référence exclusive à l'individualisme libéral. Instrument de combat idéal contre la droite au sortir de la Révolution, il ne saurait au-delà suffire à définir le dessein de la gauche.

Hégémonie intellectuelle ne signifie pas nécessairement domination politique. De 1815 à 1830, sous la Restauration, la tendance politique dominante, à l'exception des années Decazes (1818-1820) et de l'expérience Martignac (1828-1829), n'est pas le libéralisme, mais un conservatisme plus ou moins autoritaire inspiré par le légitimisme. C'est seulement après la révolution de 1830 et l'avènement de la monarchie de Juillet que le libéralisme règne, teinté d'autoritarisme avec Casimir Perier (1831-1832) et de conservatisme de plus en

plus marqué avec Guizot (1841-1848). À l'exception de la brève expérience Laffitte (1830-1831), le libéralisme censitaire incline donc résolument vers l'ordre plutôt que vers le mouvement. Il appartient sans conteste à la droite et non à la gauche. Thiers n'apparaît comme un homme de mouvement qu'à cause de son activisme belliqueux en politique étrangère et sa volonté de cantonner le roi dans un rôle de pure représentation. Pour le reste il est aussi conservateur, aussi hostile aux classes populaires que Guizot. Quant à celui-ci, qui domine la période de sa forte personnalité, il n'a conservé, quand il accède au pouvoir en 1841, que très peu de choses des idées qu'il exposait quand il était l'étoile montante de la petite faction des doctrinaires. Son libéralisme se limite de plus en plus au laisser-faire économique ; son attachement au parlementarisme le cède de plus en plus à ses propres tendances à l'autorité et à la manipulation.

Valable jusqu'en 1848, la formule de Louis Dumont (individualisme de gauche contre « holisme » de droite) ne saurait donc convenir ultérieurement, tant la révolution de Février introduit une coupure brutale et, malgré les apparences, durable dans la posture des différents courants. À partir de cette date et jusqu'à aujourd'hui, la gauche ne sera plus prioritairement le parti de la liberté et de la nature, mais celui de la correction volontaire des inégalités naturelles et du primat de la culture. Écoutons l'un des plus classiquement libéraux de ses chefs en pleine IIIe République. C'est Ferry qui parle :

> « La société humaine n'a qu'un but, qu'une loi de développement, qu'une fin dernière, atténuer de plus en plus à travers les âges les inégalités primitives ordonnées par la nature. Et c'est par l'éducation que cette égalité va se conquérir[26]. »

Ainsi, aux libertés-garanties (le droit de…), qui appartiennent à l'univers politique classique s'ajoutent désormais des libertés-créances (le droit à…), c'est-à-dire des droits nouveaux, qui appartiennent au champ social. Par exemple le droit au travail, incompatible avec l'économie politique libérale. Depuis lors, c'est-à-dire depuis un siècle et demi, le développement de la pensée de gauche s'inscrit tout entier dans la recherche de nouveaux droits, à la santé, au repos, à la retraite, au logement, à l'air pur, voire à l'avortement : tout cela nous éloigne de l'univers de Benjamin Constant et nous fait entrer dans celui de la social-démocratie.

On peut donc faire, à propos de 1848, l'hypothèse d'une inversion de tendance fondamentale dans les critères de définition de la gauche, et cela au détriment du libéralisme politique. Après 1848, le « holisme », pour parler comme Louis Dumont, passe à gauche. Il se traduit par le primat de valeurs collectives sur les valeurs individuelles. Au fur et à mesure que les masses font leur entrée sur la scène politique avec le suffrage universel et que le socialisme devient l'horizon

d'attente de toute pensée de gauche, ce sont des institutions nouvelles comme les associations, les syndicats, les coopératives, mais aussi les partis de masse qui définissent le mieux les cadres de la pensée et de l'action de la gauche. Sommes-nous parvenus aujourd'hui à un nouveau point de rebroussement de la courbe ; avons-nous définitivement quitté la « pensée 48 » pour revenir à la « pensée 89 », c'est ce que l'on étudiera dans la troisième partie de cette étude.

Cette migration de la gauche vers les valeurs collectives et bientôt communautaires (le prolétariat n'est-il pas, en termes contemporains, une « communauté » ?) provoque symétriquement un ralliement progressif de la droite aux valeurs individualistes. Le légitimisme et la pensée ultra avaient longtemps freiné ou masqué cette évolution. À l'individualisme révolutionnaire, ils avaient opposé le primat des institutions naturelles comme la famille, et des solidarités secrétées par l'histoire (ordres, régions, corporations). Désormais, la droite tout entière redoute les nouvelles formes d'action collective, tout cela que Gustave Le Bon au début du siècle a rassemblé sous l'expression d'« ère des foules[27] ». C'est l'individu qui soudain est devenu le conservatoire des vertus de la race et de la lignée ; il est le seul à pouvoir résister à la montée des nouveaux barbares.

À partir de 1848, le libéralisme a perdu l'hégémonie intellectuelle qu'il exerçait sur la gauche ; désormais, et pour plus d'un siècle, c'est le socialisme, de ses formes les plus modérées aux plus extrêmes, qui donne le ton. C'en est fini des avancées théoriques d'une pensée qui, au XXe siècle, malgré Alain ou Raymond Aron, paraît se tarir.

Et pourtant, cette stagnation théorique va s'accompagner, au prix de quelques ajustements, d'une véritable consécration politique durant la IIIe République. Pour l'essentiel en effet, le régime qui prend place en France à partir de 1871 est le fruit de l'alliance réussie de l'idée libérale et de l'idée républicaine. Mieux que cela : c'est alors que se met en place dans le cadre parlementaire un système gouvernemental oscillant entre le centre droit et le centre gauche, autrement dit entre les deux libéralismes, celui à droite que constitue l'orléanisme, et celui à gauche qu'incarnent les républicains modérés. Ce que l'on peut en somme appeler la petite alternance.

Mais pas tout de suite. Car les débuts de la IIIe République sont caractérisés par ce qu'on nommera par contraste la grande alternance ; on aura beau en effet remarquer après coup qu'entre les plus avancés des monarchistes et les plus modérés des républicains, les différences se limitent en somme à la question du régime, et que sur tant d'autres points essentiels, vision de la société et des mœurs, régime économique, attachement au système parlementaire, les différences sont ténues, il n'en reste pas moins que les affrontements entre les

uns et les autres ont été perçus à l'époque comme capitaux, inexpiables et appelés à se terminer par l'extermination du camp adverse. Ce qui du reste advint. Après 1879, monarchisme et bonapartisme furent pratiquement rayés de la carte politique et électorale, les survivances – Maurras ! – prenant la forme d'un mouvement intellectuel et esthétique plutôt que d'un véritable courant politique.

Pour gagner ce combat auprès des électeurs, les républicains, on l'a dit, ne craignirent pas de se mettre à l'école du libéralisme, quitte à décevoir leurs partisans les plus radicaux. Comme on l'a vu plus haut, l'homme qui opéra cette mutation fut Gambetta ; celui qui en fit une norme, son rival Jules Ferry.

Le libéralisme est au total la seule famille politique française qui ne comporte pas dans son essence l'appartenance à la gauche ou à la droite. Conservateurs, bonapartistes appartiennent sans conteste au camp de la droite ; jacobins, socialistes à celui de la gauche. Le libéralisme n'appartient à aucune d'entre eux puisqu'il existe dans l'un et dans l'autre. Est-ce à dire qu'il se situe délibérément au-dessus de cette coupure fondamentale ? Nous avons déjà répondu non à cette question, puisque la branche orléaniste appartient tout entière à la droite, et la branche républicaine à la gauche. Nous avons longuement insisté sur ce qui les unit. Soulignons pour terminer ce qui les distingue.

Le libéral de droite est somme toute indifférent à la forme politique du régime, dès lors que celui-ci respecte ses exigences philosophiques essentielles. Le libéral de gauche estime que ces mêmes exigences impliquent la forme républicaine du régime, la seule capable de les honorer jusqu'à leurs ultimes conséquences. L'idée que la République, dont les formes ont été coulées dans le bronze par les pères fondateurs à la fin du XIXe siècle, constitue un régime particulier et même exceptionnel, dont les modalités s'étendent bien au-delà de la question institutionnelle et concernent la société, la culture et la morale, cette idée-là n'est pas seulement le fait des républicains les plus « prononcés », comme on disait alors ; elle s'enracine chez les plus proches de la frontière gauche-droite, dont ils sont en somme les douaniers. Pour eux, la République est la forme politique enfin trouvée du libéralisme, la seule qui protège la société de toute tentation autoritaire, qu'elle vienne de droite ou de gauche. Pour eux, si la République est la forme politique du libéralisme, le libéralisme est la philosophe implicite de la République. D'où la tournure volontiers idéaliste et moralisante de leurs convictions, dont Jules Simon, un des pionniers de cette République modérée, est la figure emblématique.

Certes, au fur et à mesure que toute contestation de la République s'éteint, celle-ci cesse d'être cette valeur discriminante du libéralisme de gauche qu'elle a été à la fin du XIXe siècle. Mais il suffit qu'une menace pèse sur son existence,

comme lors de l'affaire Boulanger, ou lors de la menace de putsch du 6 février 1934, ou qu'elle soit carrément supprimée comme le 10 juillet 1940, pour que le libéralisme de gauche retrouve sa vitalité. Un Tirard, un Constans dans le ministère qui liquide l'aventure boulangiste, un Doumergue rappelé de son domaine de Tournefeuille en 1934 pour remettre les institutions en ordre de marche, un Vincent Badie, « l'un des 80 », qui à l'annonce du vote des pleins pouvoirs au maréchal Pétain s'écrie : « Vive la République quand même ! » expriment cette permanence de la foi républicaine dans les moments difficiles. Quand les menées antidreyfusistes en 1898-1899 paraissent à leur tour menacer la forme même du régime, c'est encore un républicain libéral, Waldeck-Rousseau, qui est chargé de former le gouvernement, un gouvernement de « défense républicaine. »

En dehors même de ces circonstances exceptionnelles, lorsque le radicalisme perd de sa virulence, au fur et à mesure qu'il réalise son programme ou qu'il renonce à ses pointes les plus saillantes, il devient, lui, le plus vieux des partis politiques français, l'incarnation dans le domaine économique comme dans le domaine politique de ce républicanisme libéral de gauche. Voyez encore dans l'individualisme d'Alain (« le citoyen contre les pouvoirs ») l'expression quelque peu libertaire de ce même idéal. Il n'y a pas plus libéral qu'Alain, il n'y a pas plus républicain non plus.

En outre, il n'y a pas plus laïque. La forme la plus authentique de la laïcité n'est pas à rechercher chez les bouffeurs de curés ou les tenants doctrinaires du monopole de l'État sur l'enseignement, mais chez les républicains libéraux comme Jules Simon, Ferry, Spuller, Briand, ou encore René Billères sous la IVe République. On y ajoutera volontiers Clemenceau, qui ne fut jamais un modéré dans ses comportements ou ses modes d'expression, mais qui était néanmoins un authentique libéral, ennemi du fanatisme, amoureux de la tolérance, dont la seule religion était un culte raisonnable de la raison.

Écoutons par exemple Jules Simon, dont on vient de dire la place éminente. Écoutons, au beau milieu de son éloge de la Révolution, cette réserve qui concerne la laïcité. Ce que n'ont compris ni Rousseau, ni les constituants, c'est la nécessité de l'abstention en matière de dogme.

> « Quand la Commune a proclamé l'athéisme sous le nom de culte de la Raison ; quand, quelques jours après, la Convention a proclamé la religion naturelle sous la forme d'un culte public, elles n'ont fait que nier […] la liberté religieuse et philosophique. C'est toujours, à ces différentes phases, l'État gouvernant le dogme. La liberté, c'est l'État refusant de gouverner le dogme et refusant d'être gouverné par lui : c'est la séparation de l'Église et de l'État[28]. »

Il en va ainsi de la laïcité comme de la République. Elle fut au départ l'objet même de la controverse entre adversaires politiques. Une fois la partie gagnée, elle s'intègre à une philosophie générale du libéralisme. Si la laïcité est le respect de toutes les croyances et non la persécution de certaines d'entre elles ; si donc elle repose en définitive sur la neutralité axiologique de la puissance publique et le respect des options individuelles, alors la laïcité est la forme philosophique du libéralisme comme la République en est la forme politique. C'est du moins ce que pensent les libéraux de gauche, tandis que les libéraux de droite sont plutôt portés à privilégier les options dominantes des citoyens en matière de mœurs, de philosophie et de religion.

Dernière différence entre les deux libéralismes, la plus décisive peut-être : l'attitude à l'égard de la question sociale. On a dit plus haut que tout libéralisme avait partie liée avec l'individualisme. Il ne s'ensuit pas qu'il doive refuser de considérer les rapports des individus entre eux, et des groupes qu'ils constituent au sein de la société. Alors que les libéraux de droite s'en tiennent aux libertés-garanties (habeas corpus, libertés d'expression), les libéraux de gauche, comme le reste de la gauche depuis 1848, acceptent le principe de libertés-créances, celles qui ouvrent aux individus des droits sur la société, notamment en matière économique et sociale. De sorte que s'il fallait retenir un seul critère pour distinguer un libéral de gauche d'un libéral de droite, ou si l'on préfère un républicain modéré d'un orléaniste, ce serait l'attitude à l'égard de l'égalité. Nous l'avons déjà plusieurs fois suggéré : la liberté est une valeur de gauche sous la Révolution, qui est devenue au fil du temps le patrimoine commun de tous les Français, y compris des conservateurs. On ne peut que s'en réjouir. En revanche, les républicains de droite n'ont jamais songé à disputer à la gauche son monopole en ce qui concerne l'égalité tandis que les hommes de gauche, si modérés qu'ils fussent, ont toujours milité pour plus d'égalité. Un libéral de gauche est donc un libéral qui milite pour l'égalité ou qui tout au moins se résigne à son avènement.

Citons encore une fois le moins suspect d'égalitarisme parmi les penseurs de gauche, celui dont les tendances naturelles vont vers une sorte d'aristocratie de l'esprit et des mœurs, je veux dire Benjamin Constant. En historien des civilisations, et en philosophe de l'histoire, il constate cette irrésistible aspiration à l'égalité à l'œuvre depuis les temps les plus reculés, et les domaines les plus inattendus, telle la religion.

> « La perfectibilité de l'espèce humaine n'est autre chose que la tendance vers l'égalité. Cette tendance vient de ce que l'égalité seule est conforme à la vérité, c'est-à-dire aux rapports des choses entre elles et des hommes entre eux[29]. »

Entre le riche propriétaire et le simple manœuvre, il y a plus d'« homogénéité » qu'entre le maître et l'esclave, parce qu'il y a dans le premier reconnaissance d'une appartenance commune à l'humanité.

On objectera que des libéraux que l'on ne saurait classer à gauche, tels Chateaubriand et Tocqueville, ont décrit – et avec quelle force chez le second ! – cette irrésistible poussée des sociétés démocratiques vers l'égalité. Mais outre que celui-ci s'en effrayait plus qu'il ne s'en félicitait, il faut surtout saluer la profondeur du recul historique que ces aristocrates de nature et de tempérament savaient prendre par rapport à leurs propres tendances. Le constat de la marche de l'humanité vers l'égalité est bel et bien le critère distinctif des philosophies de l'Histoire de gauche.

Qu'est-ce, au total, que la IIIe République ? Le moment où la France passe de la grande alternance à la petite. La grande alternance est celle qui, à travers la question du régime, oppose deux philosophies antagonistes : Ancien Régime contre Révolution, légitimisme contre libéralisme, Empire contre République, et enfin, monarchie contre République. Une fois le triomphe de celle-ci définitivement assuré, place à la petite alternance, celle qui fait se succéder les majorités de centre droit à des majorités de centre gauche, celle où le libéralisme de droite et le libéralisme de gauche occupent à tour de rôle le pouvoir. Certes, il arrive que des majorités plus radicales apparaissent, bloc contre bloc. Mais cette configuration est exceptionnelle.

En est-il de meilleure preuve de nos jours que la façon dont a été célébré, en 1989, le bicentenaire de la Révolution française ? Aucune autre commémoration ne se prêtait mieux aux solennelles psychomachies dont les Français raffolent, puisque l'épisode révolutionnaire lui-même peut-être regardé comme le point de départ d'un manichéisme devenu constitutif de son identité. Tel avait été le premier centenaire, quand la France paraissait hésiter encore sur son statut politique final. Un siècle plus tard, il n'en fut rien et, à quelques querelles mineures près, la commémoration se déroula sur fond d'unanimité nationale. La Révolution n'était donc plus une coupure radicale, l'an I de la France moderne et de la liberté ; elle était désormais une étape dans un long mémorial qui commençait avec le sacre de Clovis ; ses héros, de Mirabeau à Danton, de Sieyès à Barnave, de Condorcet à l'abbé Grégoire, pouvaient rejoindre, dans le panthéon de l'âme française, Philippe Auguste, Saint-Louis, Jeanne d'Arc, Richelieu et ultérieurement Bonaparte et de Gaulle. Quand vient le temps de l'Histoire, les opinions politiques des grandes gloires nationales sont peu de chose. Le grand absent de cette célébration, la face cachée d'une histoire devenue unanimiste ? Robespierre bien sûr, et avec lui, Quatre-vingt-treize que, d'un commun accord, on décida de ne pas célébrer. Il aurait pourtant pu tenir sa place dans le grand

livre d'heures de l'unité française et de la religion nationale de l'État, mais le souvenir de la guillotine était encore trop frais.

Ainsi, la vision de la Révolution qu'ont retenue nos contemporains était sa face libérale. Rien de plus symptomatique à cet égard que l'évolution de l'historiographie révolutionnaire. Balayés et presque oubliés, les historiens jacobins, voire socialistes de la Révolution, les Louis Blanc, les Mathiez, les Soboul, et leurs modernes continuateurs. Au contraire, presque tout événement de ce type appelle un sacre : c'est un historien libéral de la Révolution qui fut sacré et consacré, en l'occurrence François Furet.

Qu'est-ce à dire, sinon qu'à travers un parcours chaotique, le libéralisme politique est le fil rose qui relie entre eux les principaux épisodes de l'histoire de France depuis la IIIe République ? Cela ne signifie nullement que les deux familles libérales, celle de droite et celle de gauche, sont dominantes dans l'électorat. Ni non plus dans l'imaginaire national. Ce dernier est volontiers révolutionnaire. Et quand il ne l'est pas, il est volontiers bonapartiste et jacobin. Au risque d'induire en erreur tous ceux qui font aveuglément confiance au discours que les Français tiennent sur eux-mêmes.

Mais comme on le verra plus loin en étudiant les diverses configurations gouvernementales auxquelles la gauche prend part, le libéralisme est la résultante de la combinaison de forces qui ne sont pas nécessairement libérales.

Oui, le libéralisme français compte plus comme résultante que comme composante. Divers épisodes, notamment celui de Vichy (1940-1944), ont pu en faire douter. Mais la réalité persiste : la France veut être gouvernée au centre (Valéry Giscard d'Estaing) ; et au centre, ou mieux encore *aux centres*, il y a le libéralisme.

2. La gauche jacobine

La Révolution française n'a guère influencé le cours de l'histoire économique et sociale de la France. On peut même faire l'hypothèse que les résultats des mutations techniques et économiques qui se produisaient depuis les débuts du XVIIIe siècle eussent été les mêmes si elle n'avait pas eu lieu ; tout au plus a-t-elle « lissé la courbe » du devenir social, en consolidant la petite propriété et en épargnant à la France les épisodes brutaux de la révolution industrielle à l'anglaise, au profit d'une évolution continue, étalée sur deux siècles.

Il n'en va pas de même en matière politique et intellectuelle, comme si la révolution politique nous avait dispensés de révolution économique. Là au contraire, au lieu d'un long fleuve tranquille, nous avons affaire à une rivière

tumultueuse entrecoupée de rapides et de cascades, entre des tronçons beaucoup plus calmes. Le jacobinisme est l'un de ces accidents majeurs. La plus récente des écoles historiques sur la Révolution, sous la direction de François Furet, a repris à frais nouveaux l'étude de ce concept central, quitte à se réapproprier des analyses tombées dans l'oubli, comme celle d'Augustin Cochin[30].

Jacobins : le mot a fait fortune[31], au point de donner naissance à un substantif doté d'un sens doctrinal : le jacobinisme. Dès lors, il échappe à ses pères naturels, pour vivre d'une vie propre, indépendante, polysémique et fluctuante au cours de l'histoire. Il n'est que de songer au mot « marxisme » à l'époque contemporaine pour se faire une idée des multiples avatars d'un concept, quand il tombe dans le domaine de la politique et de la polémique.

L'histoire du club des Jacobins sous la Révolution, qui a fait l'objet de nombreux travaux[32], est bien connue. À la suite de Michelet, les historiens s'accordent à distinguer trois étapes dans l'évolution du club, du mois de mai 1789 jusqu'au 9 Thermidor. À l'origine, l'initiative prise par un certain nombre de députés bretons de se réunir pour préparer les séances de l'Assemblée. Quand le roi et sa famille sont ramenés de Versailles à Paris (5-6 octobre 1789), ces réunions se tiennent dans la bibliothèque du couvent des Jacobins, rue Saint-Honoré, non loin du Manège, où siège l'Assemblée. Ainsi les ordres religieux auront eu le privilège de baptiser quelques-unes des tendances les plus marquantes de la politique révolutionnaire : Jacobins, mais aussi Cordeliers et Feuillants. Il est piquant que, sous la Révolution, la rivalité entre un club jacobin petit-bourgeois et un club cordelier plus populaire reproduise celle qui a existé traditionnellement entre les deux ordres fondateurs, Dominicains pour les Jacobins, Franciscains pour les Cordeliers. Mais seuls les Jacobins ont eu une descendance doctrinale explicite.

Le club des Amis de la Constitution – c'est son nom d'origine – a suivi dans ses orientations les courants dominants à l'Assemblée, quand il ne les précédait pas. On y voit sous la Constituante Mirabeau et ses partisans se mesurer au « triumvirat » (Barnave, Duport et Alexandre de Lameth) qui finit par l'emporter. Puis, sous la Législative et dans les débuts de la Convention, le club sert d'arène à l'affrontement entre la Gironde et la Montagne, jusqu'au 2 juin 1793, date de l'élimination définitive de la première. Dès lors – et c'est la troisième période, celle qui a marqué le plus les événements et les esprits –, le club est pour ainsi dire la propriété personnelle de Robespierre et de ses amis, surtout après l'élimination des hébertistes et des dantonistes.

À partir du 10 août 1792, les Jacobins prennent le nom de « club des Amis de la liberté et de l'égalité » ; l'année suivante, on laisse tomber la référence à la liberté, ce qui n'est évidemment pas sans signification. Le club se recrutait par

cooptation. Les admissions et surtout les exclusions étaient l'objet de débats passionnés, parfois menaçants, qui déterminaient la ligne politique du moment. Les membres payaient une cotisation, plus élevée chez les Feuillants, la dissidence modérée des Jacobins. Ils avaient droit à un insigne, qui ressemblait vaguement à la future Légion d'honneur. Une partie de l'histoire de la Révolution française s'est écrite aux Jacobins, concurremment à la Convention.

Tout autant que le débat sur la souveraineté et le système représentatif, l'existence même du club et l'énorme influence qu'il a exercée marquent la défaite de Rousseau, des mains même de ses partisans les plus fervents.

L'emprise des Jacobins sur le cours de la Révolution est un signe éclatant de la victoire d'une conception indirecte de la démocratie, sous la forme d'un pouvoir d'opinion qui se forme au sein de sociétés particulières. Déjà au XVIIIe siècle, comme Daniel Roche l'a bien montré[33], ce sont les sociétés de pensée qui ont ouvert un nouvel espace politique[34], caractérisé par le débat et la formation d'une opinion éclairée, par opposition à la politique d'Ancien Régime, marquée par le « secret du roi ». Or, pour Rousseau, l'existence de corps intermédiaires et de groupes d'influence organisés empêche la formation de la volonté générale. Celle-ci peut se comparer au mouvement brownien de molécules d'un gaz qui atteint sa pleine homogénéité en raison du caractère aléatoire du déplacement de chacune d'entre elles. Il en va de même en politique : le suffrage universel est capable de traduire la volonté générale, à condition de n'être ni sollicité, ni influencé. En ce sens, le jacobinisme est l'aveu d'échec de la démocratie rousseauiste.

Faut-il aller plus loin et voir dans le club l'ancêtre de partis politiques modernes ? C'est le point de vue d'Augustin Cochin. Et de fait, il faut convenir que beaucoup de traits plaident en faveur d'une filiation. D'abord le club est organisé, on l'a vu, sur la base de la cooptation des candidats. La cotisation (24 livres), comme dans les partis modernes, est signe d'appartenance. Elle exclut évidemment les plus pauvres et les miséreux. Le club accueille des sympathisants et des assistants, qui ne prennent pas la parole. Mais surtout, il a essaimé en province, au point de constituer un réseau recouvrant tout le territoire : 500 clubs à la fin 1791, après la scission des Feuillants. Certains historiens affirment qu'en l'an II, à l'apogée du mouvement, près de 6 000 sociétés ont été identifiées[35] ; plusieurs centaines de milliers de personnes auraient été « jacobines ». C'est le moment où, de réunion privée de députés, puis de tribune de discussion en marge de l'Assemblée, le club devient une « machine » politique, avec des comités spécialisés coordonnant l'action des diverses sociétés, élaborant des projets, diffusant des mots d'ordre, jusqu'à faire concurrence à l'Assemblée elle-même. Les Jacobins en outre prétendent être, non

un club parmi d'autres, mais le club qui domine la scène, comme à un moment donné, sous la IVe République, le Parti communiste était devenu « le Parti », sans autre dénomination. De semblable manière, on verra dans l'Union soviétique des années 1920, des organes du Parti prendre le pas sur ceux de l'État. Le véritable n° 1 n'y aura jamais été le président de la République, mais le secrétaire général du Parti. Ce n'est donc pas pour rien que les bolcheviks n'ont cessé de se référer au jacobinisme et que Trotski, par dérision, dénonçait l'omnipotence de « Maximilien » Lénine. Pour justifier la prétention du Parti à parler au nom du Tout, ou si l'on préfère celle des Jacobins à parler au nom du peuple, il est nécessaire d'élaborer une théorie de la représentation. Non celle, défendue par Sieyès, qui fait des représentants, une fois réélus, les véritables détenteurs de la souveraineté populaire, mais celle qui fait d'une avant-garde autoproclamée d'activistes, le porte-parole autorisé du peuple tout entier.

Ne nous y trompons pas : nous sommes ici dans la strate métaphysique, voire mystique, de la politique démocratique, comparable en vérité à celle qui faisait du roi le représentant de Dieu sur le trône dans la monarchie d'Ancien Régime. Rien, en dehors de l'autorité du représentant, ne permet en effet de démontrer la légitimité de ce transfert de souveraineté qui est, par postulat, consubstantiel à l'essence même du gouvernement.

Ainsi, durant la période révolutionnaire, le problème de la dévolution de la souveraineté n'a jamais été tranché. Quatre instances se la disputent. Au-dessus d'elles le peuple, détenteur incontesté auquel chacun se réfère, mais entité abstraite où chacun met ce qu'il veut. Il se manifeste lors des élections, bien que le suffrage réputé universel en exclue des pans entiers, à commencer par les femmes. Le peuple, donc, est censé, dans la fiction représentative, s'incarner dans quatre instances différentes : l'Assemblée, par le truchement du suffrage ; le roi, jusqu'au 10 août 1792, au nom de la légitimité héréditaire ; les clubs et spécialement le club des Jacobins, par le truchement de l'opinion ; les sections, notamment celles de la Commune de Paris, sous la forme de la présence directe des citoyens. Un véritable jeu des quatre coins s'instaure entre ces instances, dès les débuts de la Révolution, puis après la chute de la royauté, et connaît son apogée sous la Convention. Démocratie représentative, démocratie d'opinion, démocratie directe se mesurent et se concurrencent. Les divers partis, les différentes personnalités privilégient telle ou telle forme de représentation, au gré des circonstances et de leurs intérêts immédiats.

En principe, les Jacobins, à commencer par Robespierre, sont, dans la tradition rousseauiste, des défenseurs farouches de la souveraineté du peuple contre toute aliénation au profit de ses représentants. L'idée que le peuple est pur, que chez lui, et chez lui seulement, la volonté générale est toujours droite

revient constamment dans leurs discours. Contre Sieyès qui a proclamé la légitimité du transfert de la souveraineté du peuple à ses représentants, Robespierre affirme encore le 16 juin 1793, lors de la discussion du projet de Constitution de l'an I, que personne ne peut se prévaloir du nom de représentant. Car le peuple n'a pas de représentant, il n'a que des mandataires[36]. Non des hommes jouissant du privilège de délibérer en son nom, mais seulement des délégués chargés de mettre en œuvre ses propres délibérations. Dernier sursaut de l'orthodoxie rousseauiste contre les assauts répétés des tenants de la démocratie représentative, l'intervention de Robespierre, pourtant au faîte de son pouvoir, n'est pas suivie par la majorité montagnarde. Un des arguments de celle-ci, c'est que l'adoption du mandat impératif, c'est-à-dire le droit pour le peuple de censurer son représentant et de le « rappeler », c'est-à-dire de lui retirer son mandat, pourrait bien faire le jeu des Girondins. D'autant plus que ceux-ci seraient applaudis dans leur département d'origine, sans disposer nécessairement de la confiance de la nation tout entière. Il faut donc, par une nouvelle fiction, proclamer que tout élu qui tient son mandat d'une élection locale n'en est pas moins le représentant de la nation tout entière. En somme, tout système électoral comporterait intrinsèquement le risque d'une dérive fédéraliste (le crime suprême) que seule l'assemblée considérée comme un tout est propre à écarter. On passe ainsi subrepticement au nom de l'unité du peuple d'un jacobinisme populaire à un jacobinisme représentatif.

Ainsi, le peuple peut se tromper, et le corps législatif, dans sa sagesse, est un rempart contre les errements du peuple. C'est l'exact contre-pied des thèses de Rousseau. Cet argument d'un peuple influençable et peu conscient de son intérêt véritable – véritable négation de la volonté générale – se retrouvera dans tous les débats futurs sur la démocratie directe. Ainsi encore, en 1848, Louis Blanc, contre les tenants de la démocratie directe comme Ledru-Rollin ou Rittinghausen et Victor Considérant, se méfie d'un suffrage universel mal informé, aussi longtemps que l'instruction et l'éducation politique n'auront pas donné au peuple les lumières suffisantes pour distinguer clairement ses intérêts. Du reste, pendant toute la monarchie censitaire, les partisans de la Charte, dont beaucoup sont d'authentiques libéraux, s'opposent à une extension du suffrage qui donnerait le pouvoir à un peuple inculte : les ultras, souvent populaires dans leurs fiefs, ne pourraient-ils pas se servir d'un suffrage élargi, voire universel, contre un parlementarisme modéré et éclairé ?

Retenons bien cette date du 16 juin 1793. Le ralliement des Jacobins au système représentatif sonne le glas, que l'on peut qualifier de définitif, au moins en termes constitutionnels, de l'utopie rousseauiste de démocratie directe. Le « despotisme représentatif », comme disait l'Incorruptible, s'installe

définitivement dans la doctrine républicaine ; Sieyès l'a emporté sur Rousseau et sur son disciple Robespierre ; et la IIIe République, méfiante à l'égard de toute consultation populaire directe, toujours soupçonnée d'une possible déviation plébiscitaire, sera la confirmation de cette tendance. Pour le dire autrement, en une opposition de termes qui n'est pas encore en vigueur sous la Révolution, la souveraineté nationale, incarnée collectivement par l'Assemblée élue, l'emporte définitivement sur la souveraineté populaire, exprimée par le suffrage universel. Quelle contradiction ! Ainsi la souveraineté, à qui personne ne songe alors à attribuer d'autre source que le peuple, peut être retournée par ses représentants contre le peuple lui-même ! Lors du débat sur le veto (août-septembre 1789), Mounier, porte-parole de la prérogative royale, ne s'était pas fait faute de rappeler que, pour Montesquieu, le peuple a des lumières suffisantes pour choisir ses représentants, non pour traiter des questions qui les occupent. Cette contradiction interne à la notion même de système représentatif dans un régime démocratique ne peut être levée que par la distinction entre la souveraineté, qui appartient au peuple, et la sagesse, qui est l'exercice de cette souveraineté, et qui est l'apanage de l'Assemblée élue[37]. « Si tous les pouvoirs émanent du peuple, dit encore Mounier le 12 août 1789, il importe à sa félicité qu'il n'en ait pas l'exercice. » Pris dans les contradictions inhérentes à tout régime représentatif, le jacobinisme oscille ainsi entre un « hyper-démocratisme conceptuel », qui peut aller jusqu'à l'action directe du peuple et son droit à l'insurrection, et un « hyperparlementarisme sociologique », qui se traduit par l'hégémonie de fait de la représentation nationale[38].

On aurait tort, pourtant, d'imaginer que le débat sur les deux formes de souveraineté, représentative ou populaire, est clos par la victoire de la seconde jusque chez les Jacobins eux-mêmes. Elle va se retrouver dans le mouvement ouvrier tout au long de son histoire. Elle met aux prises à la fin du XIXe siècle les partis socialistes, qu'ils soient modérés ou révolutionnaires, aux syndicats, qu'ils soient eux-mêmes radicaux ou réformistes. Les socialistes estiment qu'ils détiennent une véritable légitimité de par leur programme et leur organisation : c'est la thèse des plus parlementaristes, mais aussi celle de Lénine dans *Que faire ?*, qui soutient que le mouvement ouvrier, livré à lui-même, évolue fatalement vers le trade-unionisme, et qu'il a besoin, pour réaliser sa vocation, du concours de révolutionnaires professionnels. À l'inverse, les syndicalistes, quelles que soient leurs tendances, ne se regardent pas eux-mêmes en principe comme des représentants, mais comme des délégués ou des mandataires. C'est ainsi que tout le débat sur la démocratie directe se retrouve en France dans les controverses entre partisans et adversaires de l'action directe à propos de la grève

générale, et en Russie, entre bolcheviks et autres courants révolutionnaires à propos des soviets.

Mais peut-on parler en 1793-1794 d'une souveraineté de l'Assemblée ? En 1946, lors des débats sur la Constitution de la IVe République, les communistes s'étaient référés à cette période pour prôner le « gouvernement d'assemblée ». Tous les historiens savent qu'il n'en était rien. Les écoliers eux-mêmes savent que sous la Convention montagnarde, le pouvoir appartenait en réalité au Comité de salut public et au sein du Comité, à un triumvirat dont Robespierre était la tête, flanqué de Saint-Just et de Couthon. C'est très exactement le système que Trotski a décrit et dénoncé sous le nom de « substitutionnisme[39] » : un mécanisme de distillation fractionnée qui, avant même l'arrivée au pouvoir des bolcheviks, puisque l'essai pamphlétaire de Trotski date de 1904, faisait du Parti le représentant du peuple, du Comité central le représentant du Parti et du secrétaire général le représentant du Comité central. On parvenait ainsi, par paliers successifs, à l'unité personnelle de la représentation, c'est-à-dire à une espèce de dictature populaire à laquelle Marat, puis Babeuf ont songé, et que dans les faits Robespierre a exercée pendant une année.

Loin d'être un gouvernement d'assemblée, la dictature jacobine du Comité de salut public signifiait la domination absolue de l'organisme gouvernemental. Dictature conditionnelle et provisoire certes, puisque le Comité devait être réélu chaque mois – vers la fin purement et simplement reconduit – et qu'il devait disposer de la majorité à l'Assemblée. Il suffit d'ailleurs, les 8 et 9 thermidor, qu'une majorité composée de modérés, d'ultra-révolutionnaires et de corrompus, tous craignant pour leur vie, se dégage contre Robespierre et les siens, pour que celui-ci perde son pouvoir et sa tête par-dessus le marché.

Le secret de Robespierre et de ses partisans, c'est un étrange bicamérisme : l'Assemblée et le club des Jacobins. Selon les circonstances, ils s'appuient alternativement sur l'un ou sur l'autre. La première apparente leur dictature provisoire à un régime représentatif ; le second est une esquisse de démocratie directe où le club est censé incarner le peuple. Là se font jour toutes les manœuvres qui rendent la démocratie directe si fragile et si équivoque : à l'intérieur d'une masse non structurée, un petit nombre d'individus, qui feignent de se fondre dans l'anonymat de la multitude, peuvent facilement imposer leurs volontés. C'est le mécanisme, bien connu depuis, de l'« assemblée générale », magma informe manipulé par de petites minorités discrètement organisées. La formule alambiquée et, au total, opportuniste des Jacobins, c'est un mixte inextricable de régime représentatif et de démocratie semi-directe, quelque chose comme une démocratie directe par délégation. Mais cette habile confusion des genres n'explique pas tout.

Quel était donc le secret du pouvoir quasi absolu dont le Comité a disposé pendant une année ? Ce secret tient en un mot : la terreur. Les juristes, lorsqu'ils décrivent les relations entre les diverses instances du pouvoir, ne font pas toujours sa part à cet élément déterminant, qui court-circuite et finit par abolir les règles écrites de fonctionnement d'une institution. La terreur n'est que la forme extrême du pouvoir d'intimidation, et même du pouvoir tout court. Robespierre a théorisé la défiance comme instrument de la vie démocratique et la terreur comme moyen de gouvernement, au service de l'unité du corps social :

> « La terreur n'est autre que la justice prompte, sévère et flexible ; elle est donc une émanation de la vertu ; elle est moins un principe particulier qu'une conséquence du principe général de la démocratie appliquée aux plus puissants besoins de la patrie[40] … »

Contrairement à l'apologétique classique chez les inconditionnels du gouvernement révolutionnaire, la Terreur n'a pas été inventée d'abord pour faire face au danger extérieur, mais pour se débarrasser des Girondins. La Terreur est à usage interne et, si elle se gargarise d'unité, c'est qu'elle a pour but avoué d'éliminer toute opposition. Allant plus loin, l'un des plus récents et des plus pénétrants historiens de la Révolution, Patrice Gueniffey, a montré qu'il y avait une « politique de la terreur[41] » mise en œuvre dès 1789, parce que la Révolution, comme moyen violent de faire advenir le changement, est intrinsèquement terroriste : elle procède par lois d'exceptions, par « amalgame » entre les suspects (Saint-Just). C'est ainsi qu'avant le Comité de sûreté générale de 1793, instrument du terrorisme légal, a existé dès le 21 octobre 1789, au sein de la Commune de Paris, un « Comité des recherches », chargé d'enquêter sur les multiples complots qui menaçaient la liberté, avec droit d'appréhender et d'interroger les suspects et recours à la délation. Il faut se rappeler aussi que, dès ses débuts, l'Assemblée constituante délibéra sous la pression physique des tribunes. La Terreur a commencé avant la guerre avec les mesures prises graduellement contre les immigrés, de la confiscation de leurs biens jusqu'à la peine de mort.

Si donc, du point de vue qui nous occupe ici, la Révolution forme bel et bien un bloc ; si le régime terroriste qui prévaut en 1794 a déjà des germes dans un certain nombre d'actes de 1789, il y a néanmoins une escalade continuelle de la terreur, des changements qualitatifs qui aboutissent à une mutation qualitative : les constituants avaient voulu fonder une société libre ; Robespierre et les Jacobins entendent fonder une société vertueuse. Ce primat de la morale sur la liberté est la clé même de la démarche révolutionnaire : il n'est pas de révolution à travers le temps et l'espace qui n'ait mis en avant la volonté de régénération

morale de l'humanité[42]. Robespierre écrit dans son discours du 5 février 1794, sur les principes de la morale politique[43] :

> « Nous voulons substituer dans notre pays la morale à l'égoïsme, la probité à l'honneur, les principes aux usages, les devoirs aux bienséances, l'empire de la raison à la tyrannie de la mode, le mépris du vice au mépris du malheur, la fierté à l'insolence, la grandeur d'âme à la vanité, l'amour de la gloire à l'amour de l'argent, les bonnes gens à la bonne compagnie […], c'est-à-dire toutes les vertus et tous les miracles de la République à tous les vices et tous les ridicules de la monarchie. »

Cette tirade pleine d'emphase et de rhétorique mérite d'être examinée en détail : ce qui en ressort, c'est qu'en 1794 les objectifs politiques de la Révolution sont mis entre parenthèses au profit d'impératifs proprement moraux, autrement dit qui ont trait aux mœurs. Les historiens ont souligné que cette référence à l'homme nouveau, qu'il s'agit de créer, ou mieux de retrouver, est proprement religieuse ; elle est tirée de saint Paul et plus proche de l'esprit chrétien que des libéraux anglais du XVIIIe siècle. On comprend ce qu'un homme qui tient un tel langage doit au catholicisme ; on comprend son refus, à la même époque, de déchristianiser la France. Lucien Jaume a montré ce qu'une telle conception doit à Bossuet[44]. L'unité de la nation renvoie à l'unité opérée par le catholicisme, telle qu'il la défend contre l'hérésie protestante, facteur de diversification. Si le souverain est l'émanation du peuple, l'inverse est également vrai : c'est dans l'acte par lequel la multitude se donne un souverain qu'elle devient un véritable peuple : cet engendrement réciproque du peuple et du souverain, conforme à la théorie contractuelle de Hobbes, fait du royaume le domaine de l'universel, c'est-à-dire de ce qui est tourné vers l'un. Les Jacobins ont-ils eu pour but une « seconde catholicité » ? Des hommes aussi différents que Michelet et Balzac n'ont pas craint de le penser, et d'opposer 1789, révolution que l'on pourrait dire d'essence protestante, à 1793, révolution d'inspiration catholique.

Que reste-t-il, dans ces conditions, de l'individualisme dont on crédite en bloc la Révolution ? Beaucoup plus que cet aperçu ne le suggère, car enfin cette régénération de l'homme en société commence d'abord dans les consciences individuelles. De même que le catholicisme est un principe d'autorité qui sollicite des individus et non des groupes, de même le jacobinisme aspire à régner d'abord dans les cœurs, au besoin par les moyens de la contrainte et de la terreur. C'est là sa contradiction. Contradiction féconde car, une fois dépouillée de ses origines religieuses, elle est fondatrice de l'ordre républicain. En dépit de la menace étrangère et de l'obsession épuratrice qui sont à la base du régime terroriste du Comité de salut public, les Jacobins restent fidèles à l'individualisme révolutionnaire. C'est ici que la similitude avec le bolchevisme, dont on vient de faire état, fait place à une profonde dissemblance. Le

jacobinisme continue d'avoir pour visée fondamentale une société d'individus, tandis que le bolchevisme met en place une société de corps organisés. Dans le premier cas, il s'agit de se rendre maître des consciences, dans le second, de contrôler des groupes tels que soviets, kolkhozes, syndicats, associations. Dans les deux cas, les moyens peuvent bien se ressembler : primat de la police et de la délation, terreur, liquidation de minorités, l'objectif définitif reste très différent.

Il est du reste significatif que le premier grand débat de 1789, celui qui inaugure la Révolution et en pose le principe, ait porté sur la nature de la représentation. Voterait-on par ordre (clergé, noblesse, tiers état), comme le soutenaient les partisans de l'ancien régime ou par tête, comme le voulaient les chefs du parti national ? On sait que c'est cette dernière formule qui s'imposa et qui consacra le principe même de l'atomisme démocratique.

Non que les révolutionnaires n'aient pas été conscients du risque que la consécration de l'individualisme faisait courir au lien social tout entier. Dans ses *Éléments du républicanisme*, publiés d'abord en prospectus en 1793, Billaud-Varenne, ancien oratorien devenu l'une des têtes pensantes du Comité de salut public, en dénonce les dangers :

> « Dans tout État civilisé, la première nuance que l'on découvre présente deux classes d'hommes bien distincts : les *citoyens* et les *individus*. Les citoyens sont ceux qui, pénétrés des devoirs sociaux, rapportent tout à l'intérêt public et qui mettent leur bonheur et leur gloire à cimenter la prospérité de leur pays […] Les individus, au contraire, sont ceux qui s'isolent ou plutôt qui savent moins travailler au bien public que calculer leur intérêt particulier[45] ».

Il y a une grande différence entre le jacobinisme originel, tel que nous venons de le décrire sous la Révolution française, et le jacobinisme tel qu'il s'installe ensuite comme famille politique dans le paysage français jusqu'à nos jours. Le premier est un instrument de combat, qui lutte pour la survie de la Révolution ; le second est un mouvement de pensée qui prend à son compte les objectifs de la gauche : installation et consolidation du régime républicain, lutte contre le cléricalisme catholique.

Écoutons François Furet décrivant « l'élasticité sémantique » du concept de jacobinisme, notamment à la fin du XIXe siècle :

> « L'indivisibilité de la souveraineté nationale, la vocation de l'État à transformer la société, la centralisation gouvernementale et administrative, l'égalité des citoyens garantie par l'uniformité de la législation, la régénération des hommes par l'école républicaine, ou simplement le goût sourcilleux de l'indépendance nationale. Dans cette nébuleuse de sens domine toujours la figure centrale de l'autorité publique souveraine et indivisible, dominant la société civile[46] … »

Décidément, le jacobinisme est bien cette « structure gonflable » dont parle de son côté Mona Ozouf[47] !

Au vu de cette énumération, une première remarque s'impose : ce à quoi l'on a affaire ici, c'est tout simplement à la philosophie du parti radical sous la IIIe République commençante ! Ce sont les grandes lignes de son programme, un peu plus avancé que celui du parti républicain dans son ensemble. Avec une absence remarquable : rien à proprement parler sur le régime de la production, pas de réforme économique et sociale, si ce n'est sous la forme un peu abstraite de la législation. Voici donc la grande différence entre le jacobinisme-histoire et le jacobinisme-famille : le premier appartient à l'extrême gauche, le second à la gauche modérée.

Si maintenant on se situe un siècle plus tard, c'est-à-dire de nos jours, la polysémie du mot s'est encore réduite. Dans le langage courant, il ne désigne plus que la centralisation administrative et la souveraineté nationale. Le Petit Larousse le définit comme une « opinion préconisant le centralisme de l'État ».

Du coup, il cesse d'être un « marqueur » à l'intérieur de la gauche, pour désigner une tendance transversale au sein même de l'éventail politique tout entier : il y a désormais des jacobins de gauche et d'extrême gauche, mais aussi de droite et d'extrême droite. Leur ennemi est double : c'est d'une part la décentralisation, voire le régionalisme, c'est d'autre part le fédéralisme et l'européisme. En ce sens, les communistes sont jacobins, mais aussi Jean-Pierre Chevènement ; à droite Michel et Jean-Louis Debré sont jacobins, mais aussi Jean-Marie Le Pen, voire des royalistes comme Bertrand Renouvin. Le spectre est large et comprend des zones d'indétermination : un Philippe de Villiers est jacobin pour s'opposer à l'Europe et antijacobin quand il s'agit de défendre la Vendée.

S'il fallait, au-delà des grands principes qu'il a mis en circulation et des controverses qu'il a ouvertes entre ses partisans et ses adversaires, mais aussi entre ses partisans eux-mêmes, marquer d'emblée la place du jacobinisme dans l'évolution des pratiques publiques, on dirait volontiers qu'il marque l'avènement de la politique moderne. C'est le jacobinisme qui a élevé à son plus haut degré de dignité et d'extension cette pratique nouvelle qui se nomme la politique. La conséquence du principe de souveraineté populaire est en effet d'ériger la politique en opérateur universel, par le biais du suffrage, mais aussi par la participation des citoyens au débat public sous toutes ses formes. On a dit du Parlement anglais qu'il avait tous les pouvoirs, sauf celui de transformer un homme en femme. N'est-ce pas plutôt de l'institution politique post-révolutionnaire en France, qu'elle se nomme république, monarchie ou empire, qu'il conviendrait de le dire ?

Écoutons Boissy d'Anglas.

> « Songez que pour régler les destinées du monde, vous n'avez qu'à vouloir. Vous êtes les créateurs d'un monde nouveau, dites que la lumière soit et la lumière sera[48]. »

Ce n'est assurément pas par hasard qu'une telle réflexion qui fait de l'homme son propre démiurge trouve place dans un rapport sur l'instruction publique. En ce sens, le jacobinisme est à l'origine de la conviction, qui s'est progressivement étendue à toute la société française, que l'éducation est le préalable à la puissance politique. La République française, héritière, via le jacobinisme, de l'*Émile* de Rousseau, est dès ses origines, un pan-pédagogisme. Derrière, il y a en filigrane la proclamation du droit pour l'État de remodeler la société et l'être humain lui-même, au nom d'une image idéale que l'on se fait de lui.

Voici ce qu'en dit le comte de Montalembert, grand champion de la liberté de l'enseignement contre les prétentions de l'État pédagogique :

> « Dès qu'un parti quelconque, je n'en excepte aucun, se trouve le maître du gouvernement, il ne traite pas la France comme une victime ou une conquête ; mais il la traite volontiers comme une écolière. Il se constitue le pédagogue du pays […]. Il le met en tutelle, il se croit investi du droit de lui apprendre, à ce grand pays, ce qu'il doit vouloir, savoir et faire[49]. »

L'omnipotence de la politique, à tout le moins son omnicompétence, est depuis plus de deux siècles un des critères distinctifs les plus sûrs entre la gauche et la droite. « Tout est possible », s'écrie Marceau Pivert en 1936 après le succès électoral du Front populaire ; « Tout est politique », dit-on en 1968. De telles propositions ne sont sans doute pas acceptées par tous les hommes de gauche. Dans toute limitation du champ politique, l'homme de gauche aperçoit cependant toujours quelque complot ourdi contre la souveraineté populaire ; il y a dans son subconscient l'image de la pâte humaine conçue comme la cire molle de Descartes ou la page blanche de Mao : un champ tout entier ouvert à la politique. De par son ambition prométhéenne, la politique moderne est le sublime et redoutable cadeau que la Révolution a fait à tous ses partisans.

La croyance quasi mystique dans la toute-puissance de la politique est la religion cachée de la gauche. C'est elle qui lui a donné longtemps un supplément de légitimité venu s'ajouter à l'héritage des principales vertus révolutionnaires. Tel est l'un des fruits du jacobinisme. Il en est un autre, valable pour la France entière, qui est le primat de la république sur la démocratie.

La Révolution française n'a jamais aimé la démocratie. Elle se méfie du mot comme de la chose. Le mot désigne pour elle un régime fondé sur les volontés particulières des citoyens, c'est-à-dire sur une atomisation de la volonté générale.

Dans le meilleur des cas, on aboutit, par simple addition, au fédéralisme, c'est-à-dire à la destruction de l'unité nationale, qui est le bien le plus précieux. La république est au contraire le régime de la volonté générale, celui qui fait prévaloir l'intérêt commun sur les intérêts particuliers, non par simple addition de ces derniers, mais par la préférence donnée par chacun, en son for intérieur, au bien public. Il est aisé d'en conclure que la démocratie spécule sur les vices des citoyens (leur égoïsme), tandis que la république fait appel à leurs vertus (leur désintéressement). De toute manière, la démocratie ne peut fonctionner qu'à l'intérieur de petites unités, tandis que la république est adaptée aux grands États. C'est une fois de plus l'abbé Sieyès qui a donné à cette opposition sa forme la plus saisissante.

> « La France n'est point, ne peut pas être une *démocratie* ; elle ne doit pas devenir un *État fédéral*, composé d'une multitude de républiques, unies par un lien politique quelconque. La France est et doit être un *seul tout*, soumis dans toutes ses parties à une législation et une administration communes. »

Et de continuer, pour marquer les conséquences de ce postulat :

> « Puisqu'il est évident que cinq à six millions de citoyens actifs ne peuvent point s'assembler, il est certain qu'ils ne peuvent aspirer à une législature que par *représentation*. Donc les citoyens qui se nomment des représentants renoncent et doivent renoncer à faire eux-mêmes immédiatement la loi ; donc ils n'ont pas de volonté particulière à s'imposer […] s'ils dictaient des volontés, ce ne serait plus cet État représentatif ; ce serait un État démocratique[50]. »

Cette longue citation était nécessaire, car elle marque fortement le lien contraignant, aux yeux des constituants, dont Sieyès est ici le porte-parole, entre la conception républicaine de l'État unitaire et le régime représentatif. Or, pour des raisons différentes, la droite, par la voix de Mounier, défenseur de la prérogative royale, soutient le même point de vue tandis qu'à l'autre extrémité du spectre, la gauche montagnarde, comme nous l'avons vu, finira par se rallier à son tour. C'est donc l'ensemble de la classe politique – à l'exception tardive des Enragés et des babouvistes – qui se rallie au diptyque indissociable république-représentation, et qui rejette la démocratie, considérée comme l'expression de l'immédiateté populaire.

C'est cet héritage de Sieyès sur le gouvernement représentatif que les gouvernements de la France reprendront à tour de rôle à leur compte jusqu'à devenir la doctrine parlementaire de la IIIe République, et à être assimilé au jacobinisme. Ce que l'on nommera ainsi dans la tradition républicaine n'aura bientôt presque plus rien à voir avec les idées de Robespierre et Saint-Just ; il résidera essentiellement dans la liaison réputée nécessaire entre la conception

unitaire de l'État et la forme représentative, jalousement représentative, des institutions.

Il n'est que de voir comment déjà, sous la monarchie censitaire, le parlementarisme sert de garde-fou contre le suffrage universel, considéré alors comme l'une des formes les plus menaçantes de la démocratie. Une partie de la bataille se mène à front renversé. Si les partisans de la Charte lient le droit de vote au paiement d'une somme plancher d'impôt direct (300 francs sous la Restauration, 200 francs sous la monarchie de Juillet), on voit aussi la droite ultra dénoncer cette subordination de la capacité politique à l'argent. C'est La Bourdonnaye, député du Maine-et-Loire et l'un des plus virulents leaders de l'extrême droite, qui, à l'occasion de la loi de 1816 sur l'instauration d'un cens électoral, fulmine :

> « La loi sur les élections qui vous est soumise divise cette immense majorité de la nation en deux classes ; d'un côté les propriétaires imposés à trois cents francs, auxquels est réservé le droit de concourir à l'élection des députés des départements ; de l'autre ceux qui sont privés de ce droit par la modicité de leur imposition […] Ce sont tous les citoyens que vous dégradez. C'est la population tout entière que vous courbez devant le *veau d'or*, devant l'aristocratie des richesses, la plus dure, la plus violente des aristocraties[51]. »

L'aristocratie terrienne sent bien que la consécration du suffrage censitaire est une défaite pour ses valeurs et une menace pour sa représentativité. On aurait tort de prendre ces « jacobins blancs » pour d'ardents zélateurs du suffrage universel individualiste ; ce qu'ils défendent, c'est une vision organique où toutes les couches sociales seraient représentées, à l'intérieur d'une véritable société d'ordres, où les supériorités naturelles seraient reconnues. Le paradoxe n'en existe pas moins et perdure jusqu'à 1848 : les tenants de l'Ancien Régime sont, aux côtés de l'extrême gauche et des socialistes, plus ouverts à la démocratie que la bourgeoisie censitaire.

Le même paradoxe se retrouve sous la IIe République. Après l'établissement du suffrage universel en 1848, la masse des républicains modérés commence à regretter ce à quoi elle a d'abord consenti sous la pression des circonstances : le suffrage universel. L'élection le 28 avril 1850 à Paris d'Eugène Sue, romancier proche des socialistes, est l'étincelle qui met le feu à la panique sociale : un mois plus tard (31 mai) est votée en catastrophe une loi qui retire le droit de vote à tout citoyen qui ne peut justifier d'une résidence fixe depuis trois ans au moins : c'est exclure toute la « classe dangereuse » des ouvriers à la recherche d'un travail, des compagnons faisant leur Tour de France, des migrants de la campagne, des domestiques, sans parler d'une série de condamnés pour rébellion ou immoralité : toute cette « vile multitude » stigmatisée par Thiers. C'est le

« premier coup d'État de la bourgeoisie », note Marx dans *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*[52]. Et c'est le même Louis-Napoléon qui, après son propre coup d'État, rétablit en 1852 le suffrage universel ! C'est un étrange paradoxe que cette défense de la « démocratie » par le bonapartisme aux côtés du socialisme et du radicalisme avancé, tandis que la petite bourgeoisie ne tolère le système représentatif que dans les limites de la lutte des classes.

Mais c'est surtout la IIIe République qui consacre l'équivalence du système représentatif et du jacobinisme, d'un jacobinisme réduit à ses aspects constitutionnels et administratifs, limité à une définition juridique de l'égalité et dépouillé de toute sa sève révolutionnaire.

Peu de régimes, peu de pays au monde, à l'intérieur d'un système assurément libéral, ont marqué une telle méfiance à l'égard de toute expression directe de la volonté populaire. Le suffrage universel est sacralisé, mais le référendum est diabolisé. L'élection de représentants à l'Assemblée est la base du régime, mais la désignation du chef de l'État par le peuple est assimilée à un plébiscite liberticide. Sans doute, l'élection du président au suffrage universel en 1848, débouchant sur le coup d'État du 2 décembre 1851, a-t-elle accru l'hostilité de la classe politique à l'égard de toute procédure directe ; mais la défiance est antérieure ; elle est, on l'a vu, constitutive de la monarchie selon la Charte dont, le suffrage universel excepté, les républicains modérés de la fin du siècle reprennent l'inspiration.

Il est pourtant un domaine où le jacobinisme des Jules rejoint l'inspiration originelle des fondateurs : c'est celui de l'opinion publique, qui est censée, entre les consultations électorales, permettre de prendre la température du pays. À vrai dire, tous les observateurs politiques, tous les acteurs de première grandeur, tous les régimes successifs depuis la Révolution française s'accordent à constater le rôle grandissant de cette opinion, pour s'en réjouir ou pour le déplorer. La plupart, notamment les principaux acteurs de la monarchie censitaire, considèrent le suffrage, non comme l'origine mais comme l'aboutissement – on est parfois tenté de dire la soupape de sûreté – de la démocratie d'opinion. Mais comme l'expression directe de cette opinion est redoutée comme la peste, la presse est tenue comme le point de suture entre gouvernants et gouvernés. Que mesure exactement la presse ? L'opinion de ses rédacteurs ou celle de ses lecteurs ? Une opinion opinante ou une opinion opinée ? A-t-elle pour but de modeler l'opinion des citoyens ou seulement de l'exprimer ? Cette « électricité sociale », comme dit Chateaubriand, sans laquelle les débats parlementaires perdraient toute leur portée, est une composante essentielle de la démocratie représentative. Bon gré, mal gré, au travers d'un encadrement législatif sans cesse remis sur le métier, la Restauration et la monarchie de Juillet ont consacré

son influence, et la principale cause de la révolution de 1830, dans l'esprit de ses promoteurs, c'est-à-dire les bourgeois libéraux, c'est le coup mortel que les ordonnances de Charles X portaient à la liberté de la presse.

Ce sont cependant les républicains de la IIIe République, héritiers d'un jacobinisme assagi et libéralisé, qui ont donné à la presse française son statut définitif, au sein d'un régime de liberté totale, encadré seulement par le respect des lois qui s'imposent à tout citoyen. C'est le rôle de la grande loi de 1881, qui ne sera remise en cause que par le régime de Vichy.

De sorte que, sous la IIIe République, le jacobinisme consiste essentiellement en deux choses : l'anticléricalisme et la centralisation administrative. On a vu que le jacobinisme originel était divisé sur la question religieuse. La plupart des Jacobins étaient hostiles à l'Église, athées, et même déchristianisateurs. Mais le contrepoids d'un Robespierre et d'un Danton était qualitativement si considérable, il éveillait de tels échos dans la population française, que l'on ne peut que prendre acte de cette division. En tout cas, le jacobinisme du XIXe siècle finissant, qui avait tendance à édulcorer en toute chose la cause de la Révolution, s'est montré ici très radical. Par des procédés évidemment moins violents que cette dernière, mais parfois très arbitraires, il a poursuivi avec constance, des républicains modérés aux radicaux, un objectif qui n'était pas, sauf cas extrêmes, d'exterminer le catholicisme, mais de lui ôter toute influence sur la vie publique. C'est donc la laïcité qui est devenue – rupture nette avec la Constitution civile du clergé (1790) et le Concordat de Bonaparte (1801) – le trait distinctif du radicalisme jacobin. On ne reviendra pas ici sur les diverses étapes de cette histoire, dont le point d'orgue fut la séparation de l'Église et de l'État (1905), si ce n'est pour constater que lorsque le rattachement du Parti radical à la gauche se fait de moins en moins net, l'anticléricalisme, dans l'entre-deux-guerres et même au-delà, tient lieu de brevet d'appartenance.

Quant à la centralisation administrative, elle n'est pas propre au jacobinisme, sauf à qualifier de jacobin quiconque s'en réclame. La thèse célèbre de Tocqueville, qui voit dans la Révolution française la continuation fidèle de l'œuvre des rois de France, de Philippe le Bel à Louis XIV, a pu, depuis, être nuancée. Les intendants n'ont pas toujours eu la place et le rôle que leur prête l'auteur de *L'Ancien Régime et la Révolution*[53].

Reste que, pour l'essentiel, la volonté de faire de la France un pays unitaire et, au-delà de 89, un pays égalitaire, ne s'est jamais démentie. Elle imprègne l'œuvre administrative de Napoléon, elle n'est pas remise en cause par les régimes suivants et trouve une nouvelle vigueur avec les jacobins de la IIIe République. Cette tâche d'uniformisation, on la trouve à l'œuvre dans trois domaines principaux : la législation, l'administration, l'instruction publique.

Le gouvernement centralisé de la France est un sujet d'étonnement permanent pour les Américains, simples citoyens, hommes politiques ou historiens. Pays fédéral où les libertés locales sont constitutives de la démocratie, ils se demandent comment les Français, si volontiers frondeurs, libertaires, rétifs à la loi, peuvent accepter d'être gouvernés comme en pays conquis. Un des plus grands historiens américains, spécialiste du monde musulman, Bernard Lewis, me demanda un jour à Princeton pourquoi mon pays, celui de la Révolution française, n'était toujours pas une démocratie. Devant mon air étonné, il poursuivit : « C'est bien simple : vous avez un gouvernement, nous n'avons qu'une administration. Un peuple libre ne saurait tolérer un gouvernement. » Les provocations de Bernard Lewis ne sont jamais gratuites…

Ma réponse fut simple et classique. Nous sommes un vieux pays (air connu !) dont les ancêtres paysans ont subi longtemps la tutelle du châtelain et du curé. Chez nous le pouvoir central, avec une administration régulière de la justice et des finances[54], leur est apparu libérateur. Quand on considère, aujourd'hui encore, l'attachement des Français au département et à son préfet, symboles de la centralisation, on ne peut que prendre acte de la vitalité d'une tradition qui plonge ses racines au plus profond des luttes contre la féodalité. En ce sens, la France est jacobine.

Tout entière ? Non pas. Il n'est pas de courant sans contre-courant. Pierre Rosanvallon a justement souligné qu'il a existé dans la société française, de 1789 à nos jours, une résistance au jacobinisme[55]. Cette résistance a été difficile, lente à se dessiner. Le jacobinisme a continué sa progression tout au long du XIXe siècle, conquérant même des esprits libéraux, mais férus de l'art du gouvernement, comme Guizot et Thiers, tous deux préoccupés par l'atomisation de la société opérée par l'individualisme. Le refus est venu de l'extrême droite ultra, convaincue que la centralisation jacobine qui détruit la famille, la corporation, la commune, laisse l'individu solitaire en tête à tête avec l'État, et concourt puissamment aux progrès de cet individualisme. De Bonald à Maurras, aux deux bouts du XIXe siècle, se développe une pensée qui est le contre-pied de celle de Tocqueville. Elle voit dans le roi de France sous l'Ancien Régime non un jacobin avant la lettre, mais le protecteur des libertés locales. On a trop dit que la monarchie française avait systématiquement cherché à uniformiser la France. Tocqueville, dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, reconnaît lui-même qu'à la veille de la Révolution, la France est une mosaïque d'institutions, de coutumes, de règlements qui se juxtaposent, se chevauchent et parfois se contredisent, au grand scandale d'un esprit rationnel[56]. Il ne faut pas confondre le cartésianisme avec la monarchie d'Ancien Régime. Au contraire. C'est au nom de l'esprit cartésien que la Révolution s'est faite.

Parlant des hommes de lettres du XVIIIe siècle, voici comment il explique leur propension révolutionnaire :

> « En voyant tant d'institutions irrégulières et bizarres, filles d'autres temps, que personne n'avait essayé de faire concorder entre elles, ni d'accommoder aux besoins nouveaux, et qui semblaient devoir éterniser leur existence, après avoir perdu leur vertu, ils prenaient aisément en dégoût les choses anciennes et la tradition, et ils étaient naturellement conduits à vouloir rebâtir la société de leur temps d'après un plan entièrement nouveau, que chacun d'eux traçait à la seule lumière de sa raison[57]. »

Taine, dans *Les Origines de la France contemporaine*, exprime une idée semblable. C'est l'esprit classique, avec son exigence d'abstraction, de rigueur et d'uniformité, sa défiance à l'égard du concret et du singulier, qui a armé le bras des révolutionnaires pour détruire l'Ancien Régime.

> « Au nom de la raison que l'État seul représente et interprète, on entreprendra de défaire et de refaire, conformément à la raison et à la seule raison, tous les usages, les fêtes, les cérémonies, les coutumes, l'ère, le calendrier, les poids, les mesures, les noms des saisons, des mois, des semaines, des jours, des lieux et des monuments, les noms de famille et de baptême, les titres de politesse, le ton des discours, la manière de saluer, de s'aborder, de parler et d'écrire […]. Ce sera là l'œuvre finale et le triomphe complet de la raison classique[58]. »

L'autre source de l'idée de décentralisation, c'est la sociologie qui s'efforce, contre l'esprit jacobin, de réhabiliter la société civile, comme l'avait fait Saint-Simon au XIXe siècle. Sous la IIIe République commençante, des sociologues de toutes tendances, de Le Play à Durkheim, de Léon Duguit à Maurice Hauriou, entreprennent de faire à la société sa part.

Il n'est pas surprenant dans ces conditions que ce courant antijacobin trouve asile non plus à l'extrême droite, mais à gauche et surtout à l'extrême gauche, sous les espèces du syndicalisme révolutionnaire. Face à la montée en puissance des partis socialistes, le syndicalisme naissant, ou plutôt renaissant, dans toutes ses composantes, dénonce de façon plutôt marxiste l'illusion que constitue la superstructure politique, pour donner la primauté à l'économique – le citoyen est d'abord un producteur – et à la lutte des classes.

Mieux que cela : un tel syndicalisme est dans sa pratique, résolument décentralisateur. La Fédération des bourses du travail, sous la direction de Fernand Pelloutier, se refuse à être une « direction » du mouvement ouvrier. Son rôle est censé se limiter à une tâche d'information, de mise en contact et de coordination des luttes prolétariennes. Et c'est la France, pays réputé pour ses tendances centralisatrices, qui donne l'exemple d'un syndicalisme privilégiant les actions locales face aux mastodontes bureaucratiques et centralisés que sont les syndicats allemands, autrichiens et même les trade-unions britanniques. La

bourse du travail, qui coordonne les efforts syndicaux à l'échelon d'une ville, tout au plus d'un département, est une structure horizontale, contrairement à la fédération de métier ou d'industrie, structure verticale : union géographique contre union professionnelle, le débat traverse toute l'histoire du syndicalisme français, comme on le verra dans le chapitre consacré à la famille libertaire.

La décentralisation aura été en France un contre-courant qui prospère aux marges de la société politique française plutôt que dans ses massifs dominants. Son dernier avatar en date, après son « invention » par la droite ultra, au début du XXe siècle, c'est dans la seconde partie de celui-ci, sa réinvention, à frais nouveaux, par cette gauche que l'on a appelée la deuxième.

Le rapport de Michel Rocard (alias Georges Servet) intitulé « Décoloniser la province[59] » (1966) marque, comme on l'a vu, une date dans l'histoire administrative de la France et dans celle de la gauche à propos de la décentralisation. Pour la première fois un courant, certes minoritaire, mais actif et influent, s'affirme ouvertement au sein du socialisme, contre la centralisation jacobine.

Soulignant la complicité entre les forces politiques conservatrices et le pouvoir central technocratique, pour refuser le remodelage du territoire, il affirme qu'il existe à l'intérieur des régions deux niveaux d'action pertinents : l'agglomération en milieu urbain et la bourgade en milieu rural ; la capitale régionale bien développée.

C'est le général de Gaulle, partisan plus que quiconque de l'unité et de l'homogénéité nationales, qui donna la première impulsion avec le référendum sur la création des régions (mesure « girondine ») et la suppression du Sénat (mesure jacobine…). Mais l'échec de ce référendum, pour des raisons politiques qui n'avaient rien à voir avec la décentralisation, retarda les choses. Arrivée au pouvoir, c'est la gauche qui reprit à son compte l'idée de décentralisation.

Le fait nouveau, c'est que la deuxième gauche fut ici suivie par la première. C'est un gouvernement Mauroy, sous la présidence de François Mitterrand, qui fit voter, peu après son arrivée au pouvoir, la grande loi de décentralisation de 1982. Un pas décisif était franchi : la décentralisation, qui avait eu tout au long du XIXe siècle une tonalité de droite, était devenue l'affaire de la gauche.

La création de régions affranchies de la tutelle de l'État fut un grand pas, qui tendit à aligner – avec retard et timidité – la France sur ses voisins européens, notamment l'Allemagne fédérale, dans laquelle le niveau local et régional est le premier étage de l'édifice démocratique. Mais comme, en France, on ne détruit presque jamais ce que l'on remplace, le département, véritable *monadnock* de l'esprit jacobin, subsiste. Depuis, la réforme des collectivités locales est un chantier permanent comme en témoignent les travaux du comité Balladur (2008-

2009) et la fusion annoncée du conseiller général (département) et du conseiller régional en « conseiller territorial ».

Que restait-il alors du jacobinisme ? Ses ambitions révolutionnaires oubliées depuis longtemps, la centralisation abandonnée par la gauche républicaine, son surinvestissement dans l'éducation désormais partagé par tous les partis politiques, tandis que l'anticléricalisme était devenu en partie obsolète et que la laïcité s'affirmait comme valeur-refuge pour la classe politique tout entière, il ne demeurait du patrimoine initial qu'un seul principe actif : celui de l'indépendance nationale. Mais pas plus que les précédents il n'était un thème discriminant entre la gauche et la droite. Le sourcilleux souci de l'indépendance, notamment vis-à-vis de la puissance dominante du monde occidental, les États-Unis d'Amérique, ce furent des hommes de droite qui lui donnèrent une nouvelle jeunesse : le général de Gaulle au premier chef, avec Michel Debré pour Premier ministre de 1959 à 1962 ; après lui, des personnalités spécialisées dans la politique étrangère : Maurice Couve de Murville, Michel Jobert, Dominique de Villepin, et un président de la République campant résolument sur les positions gaulliennes : Jacques Chirac (1995-2007). À gauche, seul Jean-Pierre Chevènement leur emboîtait résolument le pas. Cette politique d'indépendance fut littéralement plébiscitée par la nation : le départ de la France de la structure militaire de l'Otan (1966), le discours de Phnom Penh du général de Gaulle contre le néocolonialisme américain (1966), le « Vive le Québec libre ! » (1967), le refus par Jacques Chirac de suivre les États-Unis de George Bush dans la guerre contre l'Irak (2003) : toutes ces décisions, qui révulsaient dans leur for intérieur les élites dirigeantes et la classe politique dans sa grande majorité, étaient accueillies très favorablement par une large majorité de la nation.

Un néo-jacobinisme populaire se dessinait, qui faisait contraste avec le supranationalisme, voire le cosmopolitisme des milieux d'affaires et de la classe gouvernante. Plus encore que sur l'attitude à tenir vis-à-vis de l'Otan et de la puissance américaine, c'est sur la question européenne que le clivage apparut au grand jour.

Déjà en 1954, une majorité parlementaire composée essentiellement de gaullistes, de communistes, de radicaux et de socialistes de nuance jacobine avait écarté la Communauté européenne de défense (CED). Le vote cumulait la défiance à l'égard des États-Unis, qui soutenaient le traité, de l'Allemagne, moins de dix ans après la chute du nazisme ; elle marquait la renaissance d'un nationalisme anti-européen. Dès lors, l'Europe se construisit le plus possible en dehors des peuples, à l'exception toutefois du traité de Rome (1957) qui instituait une Communauté européenne et que de Gaulle ne crut pas devoir écarter lors de son retour au pouvoir. Son « Europe des nations » était un compromis entre le

fédéralisme des Européens les plus décidés (le MRP et l'aile mollettiste de la SFIO) et l'isolationnisme des adversaires les plus décidés de toute construction européenne : extrême droite et communistes.

La suite montra que la construction européenne ne disposait d'une majorité – une courte majorité – qu'à condition d'être ardemment défendue par une personnalité politique de premier plan, capable d'influencer les plus réticents dans son propre camp. Dans les années 1960, le général de Gaulle avait été cet homme, faisant taire les critiques. François Mitterrand lui succéda dans ce rôle pendant les quatorze années de sa présence à l'Élysée. Sans lui, il est probable que le référendum sur le traité de Maastricht (1992) et la création de l'euro eût été perdu. À l'inverse, le rejet par les Français, à une nette majorité de près de 55 %, du projet de Constitution européenne (2005) s'explique en partie par l'insuffisance de l'engagement du président Chirac en faveur du oui.

Jacobinisme est sans doute un mot trop ambitieux et trop général pour désigner les réactions d'inquiétude face au chômage et la préférence de la majorité du Français d'origine modeste pour un protectionnisme économique et social. Retenons cependant que le concept de nation, qui désigna longtemps l'expansionnisme français – que l'on pense à la « grande nation » de Napoléon –, est désormais fondé sur l'inquiétude face à l'étranger et face à l'avenir. Dans les milieux populaires existe aujourd'hui une sorte de jacobinisme de résistance à la modernité.

Personne n'a mieux traduit ce sentiment que Régis Debray, révolutionnaire marxiste converti à une vision gaullienne de l'Histoire, dans un article où il confronte la république à la démocratie[60].

Dans un brillant parallèle, il oppose la laïcité républicaine à la religiosité démocrate ; le monde de la politique à celui des affaires ; l'universalisme au localisme ; le civisme au moralisme ; l'école fermée à la communication ; la mémoire à l'amnésie ; l'idéal d'égalité sociale à l'acceptation des inégalités utiles ; le citoyen à l'individu ; le masculin au féminin ; la caserne au bordel ; et de conclure avec équité un parallèle tout imprégné d'esprit républicain, c'est-à-dire jacobin : « Une République française qui ne serait pas d'abord une démocratie serait intolérable. Une République française qui ne serait plus qu'une démocratie comme les autres serait insignifiante. »

Tel est donc le dernier avatar de ce jacobinisme qui fut la création politique la plus originale de la Révolution, et qui a marqué de son empreinte deux siècles d'histoire de France : un civisme moral qui n'est pas sans rappeler la liberté selon les Anciens de Benjamin Constant. Une éthique des droits du citoyen, face à la morale des droits de l'homme, qui est la vache sacrée de l'époque. Une telle vision est nécessaire ; elle est empreinte d'une certaine nostalgie, mais qui

jurerait que, dans un pays qui a toujours vécu au rythme de son histoire, le passé ne soit pas aussi présent que le présent lui-même ?

3. La gauche collectiviste

Le socialisme moderne repose sur trois piliers : l'idéologie, l'organisation, le prolétariat. C'est de son aptitude à conjuguer ces trois dimensions que dépendent ses succès.

L'idéologie, à forte coloration morale, a été en France l'élément le plus précoce. Avant même que le mot n'apparaisse pour la première fois[61], il s'est trouvé des penseurs pour critiquer la société présente et faire des projets de réforme radicale, supposant que l'on peut agir de façon volontariste sur la production et la distribution des richesses. Jusqu'au XVIIIe siècle, l'évolution de ce que nous nommons les modes de production a été considérée comme un phénomène de longue durée échappant au vouloir des hommes. Le socialisme, lui, estime que l'on peut accélérer les processus en cours. Le projet socialiste a pris au XVIIIe siècle la forme d'apologues moraux ; dans la première moitié du XIXe siècle, d'utopies organisatrices ; dans la seconde, de véritables programmes de subversion et d'organisation. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, nous sommes encore dans ce qu'Ernest Labrousse a appelé le « socialisme conceptuel », sans vecteur social privilégié ; c'est un outillage mental mis à la disposition de qui voudra s'en servir. Fourier, Saint-Simon et dans une certaine mesure Proudhon lui-même ont attendu – vainement – le riche capitaliste ou l'homme politique éclairé, disposé à se lancer dans la grande aventure. La novation principale de Marx a été de proposer à l'« idée socialiste », comme on disait alors, un agent d'exécution : le prolétariat. L'idée de faire de la classe ouvrière le vecteur du socialisme, qui nous paraît aujourd'hui naturelle, ou qui du moins a paru ainsi pendant un siècle, n'allait pas de soi. Il s'agissait de mettre en relation deux phénomènes indépendants : l'idée de réforme radicale d'une part, le prolétariat naissant de l'autre. De même, l'invention du chemin de fer est une géniale idée pratique qui consista à rapprocher deux inventions longtemps indépendantes, le rail et la machine à vapeur. Ainsi, Marx est le génial alchimiste qui met la machine à vapeur du prolétariat sur les rails du socialisme. L'organisation est le moyen d'y parvenir. À défaut du capitaliste de bonne volonté qui déclencherait le processus, la tradition française, dont Louis Blanc est le représentant le plus typique, assigne à l'État la tâche d'impulser le changement. Socialisme et étatisme sont donc deux mots qui d'emblée riment ensemble en France, comme d'ailleurs en Russie. Dans la pratique, cet étatisme fondamental a conduit

l'ensemble du mouvement à négliger l'organisation du prolétariat lui-même, à la différence de ce qui se passe à la même époque en Grande Bretagne, puis en Allemagne, en Belgique, en Autriche. À quoi bon constituer un parti riche en ressources humaines et financières, dès lors que l'État se chargera de tout ? La France, terre natale du socialisme, est en retard dans la création, le développement, l'unification de ce même socialisme comme parti ou, comme on le dit de façon significative, comme « organisation ». Mêmes carences, mêmes retards en ce qui concerne les syndicats et les coopératives.

Au tournant du XXe siècle pourtant, le retard organisationnel est en train de se combler ; le socialisme paraît en quelque sorte « prêt à l'emploi ». C'est alors que survient une immense commotion, et bientôt un immense traumatisme : la naissance du communisme soviétique, qui introduit dans le corps et l'âme du socialisme français une division, une blessure qui ne guérira jamais. Tel est le schéma d'ensemble.

a. Utopie

On ne s'attardera pas ici sur les racines intellectuelles du socialisme français. On renvoie à ce qui a été dit dans la première partie de cet ouvrage à propos du XVIIIe siècle. Mais le point fondamental demeure : le socialisme est apparu en France sous la forme de l'utopie. Les conséquences en sont visibles jusqu'à nos jours ; elles ont continué à modeler les mentalités. De quelle façon ?

D'abord en donnant la priorité à l'abstraction, par rapport à l'observation empirique. Lorsque Rousseau, dans le deuxième Discours décide d'« écarter tous les faits », il nous plonge en pleine abstraction idéologique, loin des leçons du réel et de l'héritage du passé. C'est très exactement ce qu'un Burke[62] en Angleterre, un Taine[63] en France et, plus proche de nous, Friedrich A. Hayek[64] reprocheront à la Révolution française. Mais du point de vue qui nous intéresse, c'est-à-dire du socialisme, c'est l'acceptation de la *tabula rasa*, la réduction de l'aventure humaine aux protocoles du laboratoire, le triomphe de la spéculation sur l'esprit d'observation. N'avons-nous pas dit que Rousseau est le père de l'intellectuel moderne ? Dans le socialisme français, les intellectuels joueront toujours un rôle de premier plan.

C'est à partir de là une sorte de structuralisme sociologique qui se met en place : la pensée socialiste française a toujours admis un effet de structure, à la manière de Jean-Jacques Rousseau lui-même. Sinon, comment expliquer que la société, composée d'une addition d'hommes bons, puisse devenir mauvaise ? Il existe donc une influence spécifique de la communauté constituée. D'où le

primat dans le socialisme des valeurs collectives sur les valeurs individuelles et le postulat, contenu déjà dans *Du contrat social*, que la communauté qui a longtemps produit des effets négatifs sur les individus peut aussi engendrer des effets bénéfiques sur ces mêmes individus.

C'est en outre l'affirmation, avant toute leçon de l'expérience, du caractère bénéfique de l'égalité entre les hommes. Le libéralisme économique procède du postulat inverse : que de la différence de potentiel d'un individu à un autre peut surgir un bien pour les deux et pour la société en général. La leçon fondamentale de Rawls[65], à savoir que l'inégalité est tolérable et même souhaitable quand elle a pour effet une élévation du niveau global des ressources produites, à commencer par celles du plus pauvre, cette leçon économique et même économétrique sera toujours en contradiction frontale avec l'esprit du socialisme français qui regarde l'égalité comme un bien en soi, lors même qu'elle devrait se traduire par un abaissement des ressources de chacun. On touche ici du doigt la différence fondamentale entre le libéralisme et le socialisme : le premier tend à faire prévaloir l'économique, c'est-à-dire le discours sur les grandeurs quantifiables, tandis que le second vise avant tout, et quoi qu'il en dise, l'élévation du niveau moral de la société.

Enfin, comme on l'a dit d'emblée, le socialisme français est un antipropriétisme, quand la philosophie anglaise, celle de Locke en particulier, voit au contraire dans la propriété le boulevard de la liberté et le fondement des bonnes mœurs. C'est pourquoi ce socialisme inclinera longtemps vers une appropriation étatique des moyens de production et vers la dévolution à l'État de la responsabilité de faire régner la justice.

La conjugaison de ces diverses circonstances aboutit à une posture commune à la plupart des penseurs, des intellectuels, des dirigeants, des militants et d'une partie de l'électorat : le but final du socialisme n'est pas de transformer la société en l'améliorant, mais bel et bien de changer de société. Le socialisme français ne s'est jamais contenté d'être une position politique particulière, au milieu de beaucoup d'autres ; le socialisme français est une sociogonie, ce qui l'apparente à une démarche démiurgique et religieuse. D'où la défiance fondamentale à l'égard du réformisme : quiconque envisage de réformer la société renonce implicitement au désir de l'abattre et de lui en substituer une autre. Dans les faits, la différence est plus subtile qu'il n'y paraît. En changeant successivement la lame et le manche, Jeannot a-t-il réparé son couteau ou a-t-il changé de couteau ? Débat spécieux, proche du ridicule, qui n'a pourtant jamais cessé de faire rage dans les instances dirigeantes du socialisme français. Mais les conséquences à en tirer sont, elles, bien réelles : dans un cas, on opte pour la

participation à des gouvernements bourgeois, dans l'autre, on la refuse absolument…

Citons pour conclure sur ce point la réflexion d'un adversaire du socialisme, l'économiste libéral Frédéric Bastiat qui écrit au milieu du XIXe siècle :

> « Il suffit d'ouvrir à peu près au hasard un livre de philosophie, de politique, d'histoire, pour voir combien est fortement enracinée dans notre pays cette idée fille des études classiques et mère du socialisme, que l'humanité est une matière inerte recevant du pouvoir la vie, l'organisation, la moralité et la richesse[66]. »

Et d'invoquer Bossuet, Fénelon, Montesquieu, Rousseau, Mably… Ainsi l'humanité future sera ce que l'on en fera. La métaphore de la « cire molle », due à Descartes, est donc antérieure au XIXe siècle. Elle lui est également postérieure : elle est devenue chez Mao Zedong la page blanche de l'histoire de l'humanité. Pourtant, c'est au XIXe siècle qu'elle prend forme et qu'elle s'affirme « comme une composante essentielle du socialisme français. Cette idée, fille des études classiques et mère du socialisme… ». La formule de Frédéric Bastiat annonce au milieu du XIXe siècle l'ambitieuse investigation d'Hippolyte Taine dans *Les Origines de la France contemporaine*[67].

b. Organisation

Si le socialisme français est bien cette sociogonie que l'on a évoquée ; si le militant socialiste est bien par conséquent une sorte d'ingénieur-mécanicien social, alors, priorité à l'organisation !

Près de deux siècles après l'apparition de cette idée chez les penseurs socialistes, nous sommes aujourd'hui bien placés pour dresser ce constat : l'idée d'organisation s'est révélée à l'expérience plus révolutionnaire que l'antipropriétisme, plus révolutionnaire que le prolétariat lui-même. Elle est le ferment toujours à l'œuvre dans les sociétés modernes, qui traduit en termes pratiques l'idéal d'autonomie implicitement contenu dans le socialisme, mais déjà dans l'idée démocratique elle-même. Les sociétés d'Ancien Régime sont dominées par un ordre qui les surplombe ; les sociétés modernes aspirent à s'instituer elles-mêmes librement, sans référence à un modèle antérieur. C'est ce que Cornélius Castoriadis a nommé « l'institution imaginaire de la société[68] ». Au fond, la révolution prolétarienne de type marxiste serait, dans le meilleur des cas, une étape vers l'automaîtrise de la société ; la révolution saint-simonienne, avec l'idée d'organisation, d'abord imposée de l'extérieur, puis bientôt prise en

mains par les acteurs, contient la clé d'une sorte de *révolution permanente*, dont les sociétés contemporaines nous offrent à chaque instant le spectacle[69].

La cité socialiste future ne sera donc pas le fruit d'une évolution naturelle, mais d'un volontarisme qui a besoin d'un instrument exécutif privilégié, à savoir l'État. Qu'il y ait là une contradiction formelle avec l'idéal démocratique d'auto-organisation de la société, c'est un fait qui apparemment ne paraît pas avoir troublé la plupart des théoriciens du socialisme, à l'exception, il est vrai, de deux figures éminentes, Saint-Simon (mais fait-il vraiment partie de la famille socialiste ?) et Proudhon, un socialiste réprouvé.

Comme il ne saurait être question ici de passer en revue toutes les composantes de ce césarisme économique, qui, de Babeuf à Blanqui en attendant les communistes, jalonne tout le XIXe siècle, et qui tient lieu à la France de socialisme, on se contentera de retracer l'histoire de cette idée à travers deux exemples privilégiés, à la fois contrastés et complémentaires, ceux de Saint-Simon et de Louis Blanc.

Il serait paradoxal de faire du comte Henri de Saint-Simon (1760-1825), un étatiste, lui qui, sa vie durant, a rompu des lances contre le parasitisme et la malfaisance de l'État central et qui, en 1819, fut poursuivi en cour d'assises pour sa fameuse « parabole », dans laquelle il dénonçait le roi, la famille royale et les princes de sang, la cour, les ministres, les hommes politiques, les avocats, les administrateurs de toutes sortes comme des parasites, des « frelons » comme il dit volontiers. Non, ce n'est pas là le fait d'un zélateur vulgaire et irréfléchi du pouvoir central.

Nous avons déjà rencontré la figure de ce Saint-Simon, l'esprit le plus original et le plus novateur qu'ait connu la France moderne depuis Jean-Jacques Rousseau. L'homme issu d'une famille qui prétendait descendre de Charlemagne et qui a donné à la France (Maxime Leroy) « le dernier de ses gentilshommes », le fameux mémorialiste, le duc de Saint-Simon, et « le premier de ses socialistes » ; qui, à 19 ans, s'embarque pour l'Amérique, afin d'y faire la guerre sous les ordres de La Fayette et de Washington ; qui, emprisonné au Mexique, a l'idée du canal de Panama ; qui, passant par l'Espagne, fonde une compagnie de diligences ; qui s'enrichit fortement en rachetant des biens nationaux avant de se ruiner complètement ; l'homme qui a eu successivement Augustin Thierry et Auguste Comte pour secrétaires ; qui a créé quelques-uns des substantifs les plus usités du monde moderne – industriel, intellectuel, colonisation, et probablement individualisme – qui, avant Mazzini et Victor Hugo, peut être tenu pour le fondateur de l'idée européenne ; l'homme dont Engels a dit, dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique* : « Envisager en 1802 la Révolution française comme la lutte entre la noblesse, la bourgeoisie et les classes

possédantes était une découverte de génie » ; l'homme, enfin, qui a donné naissance à la secte la plus inventive et la plus dynamique de son temps – les saint-simoniens –, cet homme-là vivait quotidiennement dans l'extraordinaire.

« Organiser » est le mot favori de Saint-Simon. Ce qui tient lieu chez lui de révolution, c'est la réorganisation de la société, objectif qui ne peut être atteint ni en un jour, ni en un an, ni même en une décennie. Les novateurs, les industriels ne sont pas attachés aux formes ; seul compte le résultat à atteindre[70]. Mais ne risque-t-on pas de tomber de la souveraineté divine, incarnée par le monarque, dans la souveraineté du peuple, qui ne vaut pas mieux, car il s'agit dans les deux cas d'un principe métaphysique dépassé ? Non, aux yeux de Saint Simon : la décadence de l'un entraînera fatalement, à l'aube de l'ère nouvelle, la décadence de l'autre.

En quoi consiste la révolution saint-simonienne ? L'ancien système reposait sur la combinaison d'un pouvoir spirituel de nature théologique, dont le pape est le symbole, avec un pouvoir temporel, de nature féodale et militaire. Le nouveau système reposera, lui, sur une combinaison d'une capacité spirituelle positive, fondée sur la science, avec une capacité temporelle de nature industrielle, fondée sur les arts et métiers. On notera que, dans le nouveau système, le mot pouvoir, de nature métaphysique et forcément tyrannique, est remplacé par le mot capacité, qui recouvre une aptitude concrète. On soulignera en outre qu'une telle philosophie de l'Histoire est très proche de celle d'Auguste Comte, sans qu'il soit possible de démêler distinctement ce qui appartient à l'un et à l'autre.

Que l'on ne se trompe pas non plus sur le mot industriel, qui recouvre aussi bien les savants que les entrepreneurs, aussi bien les travailleurs des ateliers et manufactures que les chefs d'entreprise : ils constituent, ajoute l'auteur les vingt-quatre vingt-cinquièmes de la population[71]. Qui donc perd le pouvoir ? Les bourgeois qui ne sont pas productifs, c'est-à-dire « industriels » : légistes, littérateurs, métaphysiciens, parleurs (avocats), tonsurés (prêtres), militaires, rentiers : en un mot tous ceux qui ne produisent pas et qui vivent aux crochets des producteurs ; des « frelons » qui se nourrissent du travail des abeilles[72].

Dans son ambition, la révolution saint-simonienne est immense. Il ne s'agit pas seulement de changer le mode d'appropriation des moyens de production, comme ce sera le cas dans le marxisme. Il s'agit de bouleverser les fonctionnalités sociales ; passer, selon la plus célèbre des formules de Saint-Simon, « du gouvernement des hommes à l'administration des choses ». Quand la tradition proudhonienne prophétise que « l'atelier remplacera le gouvernement », elle s'inscrit dans le droit fil du saint-simonisme. Celui-ci est un anarchisme qui ne dit pas son nom ; ou plutôt, pour faire appel à une utile distinction de Péguy, un *acratisme* qui refuse le pouvoir, et non l'ordre. Saint-

Simon, féru d'organisation, ne saurait être tenté par l'anarchisme, mais milite positivement pour l'« acratisme » !

Comment réorganiser la société ? Grâce, on l'a dit, à une alliance des capacités industrielles et des capacités scientifiques. Il demande aux industriels de s'allier aux « publicistes » ; (Saint-Simon est très attentif au rôle de la presse) ; il leur demande aussi de s'allier aux ouvriers, pour constituer un grand parti « industrialiste » plutôt que « patriote »[73]. Ce parti existe potentiellement : c'est celui de la banque ! Car Saint-Simon, c'est un autre point commun avec Proudhon, fait de la réorganisation du crédit une des bases de la refondation sociale. « L'institution sociale de l'avenir », ce sera un système général de banques centralisées.

Autre point qui lui tient à cœur : la place du pouvoir spirituel. La société technicienne de Saint-Simon ne sera pas technocratique. Son « nouveau christianisme » repose même sur le primat des valeurs intellectuelles, scientifiques et spirituelles. Ce n'est pas par hasard si l'une des plus fortes déviations du saint-simonisme, après la mort du père fondateur, sera la tentation – comme chez Auguste Comte – de se constituer en secte religieuse. Non, ce n'est pas, comme on l'a dit trop souvent, le technocratisme qui guette la mouvance saint-simonienne : c'est l'organicisme social, sous la direction de la collectivité. Car enfin, cette réorganisation a besoin d'un principe ordonnateur. De quelque nom qu'on l'appelle, il s'agit d'une entité centrale, et même centralisatrice mais non étatique, car le gouvernement doit rester à l'écart. La mystique du plan, qu'on verra se développer dans le socialisme de l'entre-deux-guerres, à la CGT, chez des hommes comme André Philip, ou chez des économistes d'inspiration chrétienne comme François Perroux, doit beaucoup à Saint-Simon.

Il y a donc une double postérité de Saint-Simon et du saint-simonisme, à partir du concept central d'organisation. D'une part, le socialisme technicien, dans la tradition de l'école saint-simonienne proprement dite, très active sous le second Empire grâce à des hommes comme Michel Chevalier, des banquiers comme les frères Pereire, des ingénieurs comme Paulin Talabot, des hommes d'affaires comme Arlès-Dufour ; puis le socialisme planiste dans l'entre-deux-guerres. D'autre part, sans qu'il y ait contradiction entre elles, une tradition de critique du pouvoir central, et nommément de la politique politicienne, dont on trouve des traces dans la charte d'Amiens[74]. Cette double tradition, à la fois technicienne et prolétarienne, à saute-mouton par-dessus le socialisme jacobin, a été en général minoritaire. Elle n'en a pas moins été constitutive du socialisme à la française, dans ses ambitions comme dans ses échecs. Elle a contribué à faire du socialisme l'apogée d'une démarche économique à la fois consciente et volontariste ;

autrement dit, le contraire de la société automatique, à base de droit naturel, qui est le propre de la tradition libérale.

À la différence de Saint-Simon, qu'on pourrait dire libertaire en politique et jacobin en économie, Louis Blanc offre l'exemple parfait, presque trop parfait, du socialisme à la française, centralisateur en économie comme en politique. Considéré dans ses manifestations politiques et électorales, autant que dans ses effets pratiques – la politique française depuis un siècle et demi –, le socialisme français n'est pas cette trilogie anti-étatiste Saint-Simon-Fourier-Proudhon que ses historiens, tels Célestin Bouglé, Maxime Leroy, Élie Halévy, ont contribué à élaborer face au marxisme. Le socialisme français représente au contraire, dans sa version majoritaire, un système centralisé et autoritaire. Seule cette interprétation permet de rendre compte, sur le plan idéologique tout au moins, de l'exceptionnelle fascination qu'a exercée en France le bolchevisme dans sa version stalinienne, et ses points de convergence avec le socialisme soviétique : autoritarisme politique et gestion centrale de l'économie par l'État. Toujours l'organisation. Nous venons de voir la part qu'il faut reconnaître au saint-simonisme dans cette tradition. Celle de Louis Blanc, personnage dont la notoriété est moindre, n'en est pas moins prépondérante.

Dans le domaine politique, Louis Blanc est résolument robespierriste. Dans une grosse brochure, significativement intitulée *Plus de Girondins*[75] !, il ferraille avec des adversaires de gauche, partisans à des degrés divers de la démocratie directe. Il s'agit du fouriériste Victor Considérant, du député au Parlement de Francfort Rittinghausen et du leader de la gauche radicale Ledru-Rollin. Tous trois se sont prononcés pour des systèmes qui substituent au Parlement une consultation directe des citoyens, grâce à des consultations communales (Considérant), au suffrage direct des citoyens divisés en sections de 1 000 personnes (Rittinghausen), ou à des référendums (Ledru-Rollin). Et Louis Blanc de s'insurger, sans craindre l'accusation d'aristocratisme ou d'élitisme, contre le gouvernement du grand nombre sur le petit, ce qui est pourtant conforme à la règle majoritaire. Cela signifierait, affirme-t-il froidement, que l'ignorance gouvernera les lumières, que l'égoïsme gouvernera le dévouement, que la routine gouvernera le progrès. Sans une éducation préalable, le règne de la majorité est synonyme d'obscurantisme et de tyrannie. Le risque de contre-révolution royaliste guette le suffrage universel. Faut-il donc ressusciter le girondisme, c'est-à-dire le gouvernement direct et décentralisé ? Réinventer le fédéralisme, la désunion, le « babelisme universel » (*sic*), la transformation de la France en une « arène de chicaneurs » (Robespierre) ? Non, mille fois non. Il faut donc laisser la fonction législative à une assemblée élue, consciente et responsable. Ce que Louis Blanc exprime ici avec franchise, c'est tout

simplement ce qui sera la doctrine de la IIIe République opportuniste : tout plutôt que la domination d'une personnalité forte (Gambetta), ou que l'appel au peuple (Boulanger). Telle est la caution que la gauche extrême, représentée ici par Louis Blanc, donne à la gauche modérée, tenante du parlementarisme absolu.

Mais c'est surtout en matière économique et sociale que le centralisme étatique de Louis Blanc a marqué le socialisme français. Rendons-lui cette justice que, contrairement à la légende, il n'est pas le père des Ateliers nationaux de 1848, de triste mémoire. Ceux-ci étaient un expédient provisoire, destiné à encadrer l'armée des chômeurs parisiens qui menaçaient l'ordre public.

Les ateliers nationaux de Louis Blanc étaient d'une tout autre nature. Leur conception a été exposée dans un livre de 1839, *L'Organisation du travail*, titre typiquement saint-simonien.

Il s'agit avant tout, dans l'esprit de l'auteur, de venir à bout de ce fléau qu'est la concurrence. Celle-ci oppose moins les entrepreneurs entre eux que les travailleurs entre eux. Elle est un moyen de faire baisser les salaires et d'aboutir à l'extermination du peuple. La baisse des prix qu'elle occasionne n'est que provisoire. À peine a-t-elle fait son œuvre, par l'élimination des plus faibles, que ceux-ci remontent. La mercantilisation complète des rapports sociaux a d'ailleurs pour conséquence celle des œuvres de l'esprit humain. D'où la charge à fond de Louis Blanc contre le système de propriété littéraire défendu par Lamartine et son remplacement par une librairie sociale relevant de l'État, mais autogérée, et répartissant les bénéfices obtenus par le travail commun.

Qu'est-ce donc que les « ateliers sociaux » (et non nationaux) préconisés par Louis Blanc ? Un système de gestion de l'économie par l'État.

> « Le gouvernement serait considéré comme le régulateur suprême de la production, et investi, pour accomplir sa tâche, d'une grande force[76]. »

Certes, ces ateliers, développés dans les principaux secteurs d'industrie, ne seraient pas en situation de monopole, mais mis en concurrence avec des entreprises privées. Mais Louis Blanc ne doute pas un instant que leur productivité supérieure, due à un zèle accru des ouvriers, leur permettrait de prendre rapidement le dessus. Les bénéfices répartis également pour une part entre les membres de l'association, pour une deuxième en faveur de la prévoyance sociale, et pour une troisième en faveur des investissements, échapperaient à la rapacité capitaliste. Car le but du système n'est pas l'étatisme mais, après une période de démarrage où l'État jouerait inévitablement le rôle primordial, l'association. Louis Blanc se défend avec énergie d'être étatiste.

« Dans mon système, l'État n'est que le régulateur, non l'entrepreneur […]. Nous ne demandons pas, comme les saint-simoniens, que l'État fasse tout par lui-même[77]. »

Et pourtant ! Quelles que soient les intentions de Louis Blanc, qui étaient en effet plutôt associationnistes qu'étatistes, le mécanisme des ateliers sociaux passe par une étape, au moins provisoire, de gestion par l'État. Avec l'expérience que nous avons acquise, plus d'un siècle et demi après Louis Blanc, il est permis de se demander si en matière de réforme sociale, ce n'est pas le provisoire qui est le plus important, et qui, contre le gré de ses auteurs, est appelé à durer[78].

Ainsi, le concept d'organisation, qui domine la première moitié du XIXe siècle, comme celui d'utopie a dominé la deuxième moitié du XVIIIe, a une double descendance, qui structure le mouvement ouvrier jusqu'à nos jours. Ou bien l'organisation de la production et celle de la répartition sont confiées à l'État. Les communistes français, inspirés par l'expérience soviétique, s'en réclameront ; mais les socialistes eux-mêmes et la CGT « planiste » de l'entre-deux-guerres trouveront dans les nationalisations le moyen de confier à l'État l'essentiel de l'organisation sociale. Ou bien on fait confiance à la capacité des travailleurs de s'organiser eux-mêmes : cette tendance qui passe par Proudhon, par le syndicalisme révolutionnaire, trouvera après 1968 dans le mot d'ordre d'autogestion de quoi manifester leur défiance envers l'étatisme. Mais dans les deux cas, le socialisme n'est pas seulement regardé comme une aspiration sociale à plus de justice, mais comme un véritable mode de production.

c. Prolétariat

Jusqu'au milieu du XIXe siècle, socialisme et mouvement ouvrier progressent parallèlement sans se rejoindre. Du côté du socialisme on est passé, comme on vient de le voir, de l'utopie pure et moralisatrice à l'utopie pratique et organisatrice. Les utopistes du XVIIIe ne croyaient nullement à la possibilité de réaliser leurs idées. Au contraire, Saint-Simon et Louis Blanc élaborent des projets de transformation de la société, qu'ils croient praticables à l'échelle de quelques années. Mais comment ? Grâce à la persuasion, et avec l'aide de l'État. Saint-Simon espère pouvoir convaincre quelques riches industriels, des hommes politiques, et pourquoi pas le pouvoir royal lui-même auquel il s'adresse régulièrement. Fourier fait de même et a fixé une heure où, chaque jour, il attend patiemment la visite de quelque riche et généreux philanthrope. Robert Owen, le grand socialiste anglais, ne craint pas de s'adresser à la Sainte-Alliance des puissances réunies au congrès de Vienne (1815) pour réaliser la justice sociale ! Et Louis Blanc lui-même, à la fin de son *Histoire de dix ans*, conjure la

bourgeoisie de se mettre au service du prolétariat. La plupart des socialistes de l'époque sont des républicains, qui attendent d'un changement de régime politique l'instauration d'un nouveau système social. Seuls Fourier et surtout Proudhon sont hostiles à l'intervention de l'État, mais ils font exception. C'est ce providentialisme étatique que critiquera Marx, car il suppose que l'État est un pouvoir neutre, au-dessus des partis et des classes et susceptible de se prêter à n'importe quelle expérience. Il n'en est rien. L'État est la résultante d'un rapport de forces sociales ; il reflète la domination des classes dominantes. Ce qui est utopique chez ceux que Marx qualifie d'utopistes, ce n'est pas le but qu'ils poursuivent, mais l'absence de moyens pratiques pour y parvenir. Croire à la bonne volonté des puissants, à leur « dévouement », caractérise la naïveté chrétienne d'un Buchez qui relève de la philanthropie, non du socialisme révolutionnaire[79]. Quant au « fouriérisme édulcoré » que diffuse Victor Considérant dans *La Démocratie pacifique*, ce n'est « que la doctrine sociale d'une partie de la bourgeoisie philanthropique[80] ». Toute utopie vise à corriger les inégalités, les injustices et les misères qui frappent les plus faibles ; c'est pourquoi elle a en général une connotation sociale. Mais jusqu'au milieu du XIXe siècle, il est rare qu'elle vise, pour parvenir à ses fins, à la mobilisation des plus pauvres.

Tout change à cette époque-là, sous l'influence de circonstances qui n'ont, pour la plupart, pas grand-chose à voir avec l'essor des idéologies socialistes : il s'agit de la révolution industrielle qui substitue aux misérables traditionnels un prolétariat urbain, véritable armée de réserve de la contestation sociale et de la révolte. Quand les canuts de Lyon se soulèvent en 1831, ce n'est pas parce qu'ils ont lu Saint-Simon ou Fourier. C'est parce que leur condition sociale est insupportable. Vers 1840-1845, il y aurait environ 3,5 millions de personnes occupées dans l'ensemble des manufactures et des ateliers artisanaux, sur une population totale d'environ 35 millions d'habitants, soit deux fois plus que trente ans plus tôt ; tous ne sont pas encore des salariés, mais tous sont des prolétaires[81]. La croissance sera beaucoup moindre dans la deuxième partie du XIXe siècle qu'elle ne l'a été sous la monarchie de Juillet. C'est probablement au cours du deuxième tiers du siècle que le mal-être ouvrier a été à son point culminant à cause de la transplantation de travailleurs venus de la campagne, du bas niveau des salaires, des épouvantables conditions de logement, de l'absence d'institution de prévoyance, de l'inexistence du syndicalisme. La monarchie de Juillet correspond aux années noires de la classe ouvrière française à l'état naissant, comme en témoignent la littérature de l'époque et les grandes enquêtes, comme celles de Villermé (1840), du républicain Guépin à Nantes ou du légitimiste Villeneuve-Bargemont. Les mouvements sociaux sont violents ; ce

sont de véritables jacqueries ouvrières, sans chefs et sans programmes. La répression est encore plus violente, culminant avec les journées de juin 1848. Nous sommes alors en pleine guerre sociale, et les généraux de la période, faute de guerres, gagnent leurs galons contre les populations coloniales, comme en Algérie, mais aussi, on l'oublie parfois, contre les ouvriers français. Bugeaud, Cavaignac, Lamoricière sont des généraux de guerre civile.

C'est donc du milieu du XIXe siècle que date le début de rapprochement entre l'idéologie socialiste et le mouvement ouvrier. Le besoin pour ce dernier de trouver, au-delà de la révolte spontanée, un cadre conceptuel qui à la fois explique la situation du prolétariat et représente une alternative à la société actuelle, se fait sentir. *Le Manifeste du parti communiste* de Marx et Engels date justement de 1848. Même s'il n'a eu dans l'immédiat aucune influence et même aucun écho en France, son surgissement à ce moment de l'histoire est hautement significatif, puisqu'il assure sur le plan théorique la jonction entre le mouvement intellectuel socialiste et le mouvement historique de la classe ouvrière : à cette dernière, il offre une philosophie. Du reste, la question sociale, comme on dit à l'époque, envahit et modèle toutes les idéologies préexistantes, toute la vie politique elle-même. « Un fait est là, écrit Maurice Agulhon, vers 1830-1831 […] l'idée socialiste appartenait à une petite minorité d'excentriques. Dix ans après, la question sociale avait envahi la presse et la littérature[82]. »

C'est ainsi qu'en février 1848, à défaut de la création d'un « ministère du Travail et du Progrès », réclamé par les corps de métier parisiens, est instituée une commission du gouvernement pour les travailleurs, qui siégera au palais du Luxembourg, d'où le nom qu'elle a laissé dans l'histoire de « commission du Luxembourg ». C'est là que s'opère la jonction de délégués patronaux (231) de délégués ouvriers (457), d'économistes comme Le Play ou Dupont-White et de socialistes comme Louis Blanc, qui la préside, d'Alexandre Martin, dit « l'ouvrier Albert », de socialistes saint-simoniens comme Duveyrier, Michel Chevalier, Jean Reynaud, de fouriéristes comme Considérant et Toussenel, d'indépendants comme Pierre Leroux, Pecqueur, Vidal, et même à certains moments Proudhon lui-même. À défaut d'être au pouvoir, ouvriers et intellectuels socialistes siègent côte à côte dans la représentation nationale.

Cette jonction historique du socialisme intellectuel et du mouvement ouvrier s'accompagne d'un phénomène, rarement souligné par les historiens de la période, mais capital pour l'étude des rapports entre la gauche et la droite. C'est à mi-siècle que s'opère entre elles une *véritable inversion des valeurs* : en schématisant, et sous réserve de nombreuses exceptions, *lagauche, de libérale et individualiste qu'elle était depuis la Révolution, devient sociale et collectiviste*

tandis que la droite parcourt le chemin inverse : d'organiciste qu'elle était déjà sous l'Ancien Régime, elle tend à devenir libérale et même individualiste.

En dépit de l'épisode de la Terreur qui brouille les pistes sans modifier en profondeur la nature du phénomène, 1789 a accompli, contre l'Ancien Régime, une révolution libérale ; elle a institué une société d'individus, là où auparavant existaient des ordres, des corporations, des professions organisées. Ce n'est pas seulement en matière juridique et politique, comme en témoigne la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, que la Révolution française est individualiste ; elle est en outre libérale en matière économique, favorable à la propriété individuelle et à la libre entreprise. La Restauration confirme ces tendances. Figure emblématique de la gauche pendant la période, Benjamin Constant est la vivante synthèse du libéralisme politique et du libéralisme économique.

C'est pourtant à partir de 1830 – en 1831 sous la plume de Lamennais par exemple – que le mot « social », qui renvoyait simplement à la société, commence à désigner les rapports entre les classes à l'intérieur de cette société. « Vive la sociale ! » (abréviation passée dans l'usage pour « La République sociale ») est une chanson de 1848 qui associe l'idéal démocratique à la révolte de classe. 1789 fut une révolution politique réussie. 1848 fut une révolution sociale ratée. Il est significatif que les débats les plus vifs, à l'Assemblée constituante, portèrent sur le droit au travail, combattu par Tocqueville, Duvergier de Hauranne et Thiers et défendu par Ledru-Rollin. La formule finale de compromis, due à Lamartine, faisait à la République l'obligation de procurer du travail aux nécessiteux « dans les limites de ses ressources ». La discussion démontra que la gauche faisait désormais du social sa priorité, tandis que la droite s'efforçait de limiter les empiétements de l'État sur les droits des individus.

Or il faut se souvenir que, depuis la Révolution, la droite n'avait eu de souci plus constant que de lutter contre l'individualisme révolutionnaire, dont Rousseau avait été l'inspirateur. Les grands traditionalistes, comme Bonald, Maistre et le premier Lamennais, affirmaient contre Jean-Jacques que la société était une donnée primaire dont l'existence s'imposait à chacun, et non la construction volontariste d'un prétendu contrat social. Ils n'étaient certes pas socialistes, mais ils étaient sociétistes.

À partir du milieu du siècle, cette droite contre-révolutionnaire et organiciste est battue en brèche par une droite néolibérale associant le libre-échange, considéré comme un droit économique naturel, avec la défense des droits individuels contre les prétentions de l'État. C'est alors que, chez un Frédéric Bastiat, la critique de la réglementation – autre nom de l'organisation – devient une des caractéristiques majeures de la pensée de droite.

Si donc, à partir de 1848, la gauche et notamment la gauche socialiste s'approprie, d'une façon que l'on a envie de dire définitive, le champ social et la pensée du social, il s'en faut pourtant de beaucoup qu'elle le fasse sur fond de concorde et de cohérence. L'intellectualisme du socialisme français au XVIIIe siècle et au XIXe siècle, sur lequel nous avons longuement insisté, a eu pour conséquence quasi mécanique l'ouvriérisme du mouvement ouvrier et syndical. La concurrence entre ces deux branches va même, au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle et jusqu'à la guerre de 1914, dévorer les énergies. La figure de Proudhon, ouvrier intellectuel et intellectuel ouvrier, est ici centrale, et son grand livre testament *De la capacité politique des classes ouvrières*, terminé en 1864 et publié l'année suivante après sa mort en 1865, occupe ici une place centrale. Complété par *Le Manifeste des soixante* (1864), ces deux œuvres constituent une véritable doctrine de Monroe du prolétariat français[83] : à l'extérieur, indépendance à l'égard des partis bourgeois, à l'intérieur, autosuffisance du prolétariat. De ce point de vue, et de quelque côté qu'on l'aborde, le syndicalisme révolutionnaire, ou syndicalisme d'action directe, est dans la droite ligne du proudhonisme dernière manière.

Il s'agit en somme d'un socialisme ouvrier. Non au sens marxiste du terme, où le prolétariat reçoit la mission de faire advenir le socialisme parce que la classe défavorisée devient paradoxalement la classe élue, porteuse d'un universalisme qui la dépasse. Mais au sens prolétarien du terme, parce que l'existence même de la classe déshéritée détermine les formes mêmes du socialisme futur. Le socialisme ouvrier de Sorel et de Lagardelle, mais aussi de Griffuelhes ou de Monatte n'est rien d'autre que le socialisme en croissance. On n'en dira pas plus ici, parce que le syndicalisme révolutionnaire va faire l'objet d'une mention spéciale dans le chapitre suivant, consacré à la pensée libertaire.

Mais un point doit être d'ores et déjà souligné. Le syndicalisme dont il est ici question, pour majoritaire qu'il ait pu se montrer, au moins jusqu'en 1914, dans la classe ouvrière organisée, demeure minoritaire dans une classe ouvrière au sens sociologique du terme. Au plus fort de son rayonnement, la CGT d'avant 1914, celle de Griffuelhes et de Jouhaux, ne dépassera jamais les 350 000 adhérents. De son côté, le Parti socialiste de Jaurès et de Guesde ne compte pas plus de 93 000 membres à la veille de la guerre de 1914. C'est peu, dans les deux cas, comparé aux gros bataillons du travaillisme anglais ou de la social-démocratie allemande, autrichienne ou belge. La radicalité prolétarienne de la CGT, la radicalité politique du Parti socialiste sont le fait de minorités, qui se livrent une espèce de surenchère à distance et additionnent leurs intransigeances : la première contre toute collaboration de classe avec le

patronat, la seconde contre toute participation politique à un gouvernement bourgeois.

Autrement dit, les organisations qui se réclament du mouvement ouvrier sont composées surtout de militants et dominés par les militants. Il n'y a pas de culture d'adhésion dans les masses travailleuses, qui ne se manifestent vraiment qu'en deux circonstances : lors des grandes grèves interprofessionnelles (1920, 1936, 1945, 1953, 1968, 1994-95), lors des élections générales. Le reste du temps, c'est le bas clergé des militants qui donne le ton, et qui plaide dans le sens de l'intransigeance. Ce bas clergé peut bien être originaire des classes moyennes, du milieu de l'enseignement, de la fonction publique ou de l'intelligentsia : l'idéologie, avec sa double composante utopique et prolétarienne, est dominante : elle est même psychologiquement d'autant plus despotique chez celui qui a le souci de faire oublier ses origines petites-bourgeoisies.

Ainsi se dessine la figure originale du militant socialiste, différente de celle du républicain jacobin, telle qu'Alain l'a fait vivre. Comme ce dernier, le militant socialiste est féru du rôle de l'État, de l'importance des services publics, du rôle décisif de l'école dans la formation du citoyen. Comme lui, il est vigilant à l'égard de l'Église, et se montre même activement anticlérical, surtout s'il est enseignant. Comme lui encore, il est pacifiste, voire antimilitariste. Où donc alors est la différence ?

Elle est double. Alors que le jacobin est un individualiste impénitent, le socialiste croit à la force des organisations. S'il est communiste, il parlera du « Parti » tout court, en des termes qui relèvent de la piété filiale. Cette fidélité lui a fait souvent tout accepter, y compris l'inacceptable. Juge-t-on moralement sa mère ? Ce « cocooning » communiste, bien décrit par Annie Kriegel[84], finit par faire oublier que le but d'un mouvement politique est la conquête du pouvoir : pas question d'envisager un pouvoir qui aurait pour effet de desserrer les liens familiaux. Cette tiédeur du nid familial est au communiste ce que les cérémonies républicaines sont au jacobin et la chaleur communicative des banquets au notable radical.

L'autre différence tient à la vision de la société : le jacobin croit à la possibilité d'une réconciliation universelle sous les auspices de l'idée de raison et de l'idée de justice, l'État n'étant autre chose que l'universel abstrait, de type régalien, opérateur suprême de cette grande Pentecôte laïque. Le jacobin croit à l'Un. À l'inverse, le socialiste est persuadé que la lutte des classes est le moteur de l'Histoire et que l'antagonisme entre le monde du capital et le monde du travail est irréductible, aussi longtemps que les forces et les ressorts du premier n'auront pas été annihilés. Le socialiste croit au multiple. Oh ! sans doute, il existe bien la

possibilité d'un dépassement de cet antagonisme fondamental, mais il renvoie à un au-delà transhistorique de la séquence actuelle.

Résumons. Cette espèce de jansénisme politique qui a longtemps tenu les représentants politiques et syndicaux attachés au mât de la lutte des classes, loin des sirènes de la compromission, s'explique par la combinaison de plusieurs facteurs : d'abord l'image résiliente de la société utopique, qui traverse toute l'histoire du socialisme et qui fait reculer les abords de la Terre promise à mesure que l'on pense s'en rapprocher[85] ; ensuite l'incapacité, due aux conditions de formation de la classe ouvrière française, de faire collaborer sa branche politique et sa branche syndicale en un mouvement de type social-démocrate ; enfin un vif sentiment d'appartenance sociale qui transforme les organisations ouvrières les plus structurées en niches de sociabilité.

d. Le paradoxe du socialisme français

Et pourtant… N'est-il pas paradoxal que le Parti socialiste français, doctrinalement le plus « isolationniste » au sein de la société, de tous les partis socialistes européens, le plus hostile à tous les compromis, en un mot le plus révolutionnaire, est aussi celui qui, dans le sillage de la Révolution française, a presque toujours pratiqué l'alliance avec les éléments les plus progressistes de la bourgeoisie ? C'est Jules Guesde, Marceau Pivert ou Guy Mollet qui donnent le ton dans les congrès. Mais le pouvoir réel est finalement exercé par Jaurès, Blum et Mitterrand. C'est un symbole qui en dit long : lors du congrès du Globe (avril 1905), l'unification se fait aux conditions des plus durs et des plus sécessionnistes, celles de Jules Guesde. Mais presque immédiatement, c'est la tendance humaniste et transformiste incarnée par Jaurès qui l'emporte. En réalité, il n'y eut jamais que deux grands courants à l'intérieur de la mouvance : le premier affirme que le socialisme est dans la continuité de la démocratie ; mieux, qu'il est la démocratie poussée à ses conséquences ultimes ; le second professe au contraire que le passage au socialisme implique une rupture franche et même brutale avec la démocratie bourgeoise, et que la première tâche des vainqueurs sera de démanteler les institutions et les instruments de pouvoir d'une telle démocratie. Entre « continuisme » et « rupturisme », la confrontation n'a jamais cessé.

Lors du grand débat qui l'oppose à Guesde en 1900 à l'hippodrome lillois sur « les deux méthodes » du socialisme, Jaurès, invoquant l'affaire Dreyfus et l'entrée d'un socialiste, Millerand, dans un gouvernement bourgeois, s'écrie :

« Et moi je vous dis que toutes les grandes révolutions ont été faites dans le monde parce que la société nouvelle, avant de s'épanouir, avait pénétré par toutes les fissures, par toutes ses plus petites racines, dans le sol de la société ancienne[86]. »

À quoi Jules Guesde réplique du tac au tac :

« Camarades, le jour où le Parti socialiste, le jour où le prolétariat organisé comprendrait et pratiquerait la lutte des classes sous la forme du partage du pouvoir politique avec la classe capitaliste, ce jour-là il n'y aurait plus de prolétariat capable d'affranchissement[87] … »

La « synthèse jaurésienne » est celle que le « grand tribun » a exprimée dans le plus achevé de ses discours, au congrès de Toulouse du Parti socialiste SFIO, le 17 octobre 1908. Pour empêcher que « votre action soit d'un côté et vos formules de l'autre », convaincu qu'il n'y a pas plus de fatalité de la réforme qu'il n'y a de fatalité de la révolution, qu'il y faut dans les deux cas l'intervention active du prolétariat, Jaurès s'efforce de définir un « réformisme révolutionnaire » où chaque réforme obtenue est un pas de plus vers la transformation radicale de la société.

Cette habile synthèse entre des visions contradictoires a le mérite d'assurer dans l'opposition l'unité d'un mouvement qui a vécu si longtemps dans la division, mais résiste difficilement à l'épreuve du pouvoir qui aiguise les oppositions : le réformisme vire facilement à l'opportunisme, le radicalisme révolutionnaire à l'obstruction stérile. Pour sa chance, ou plutôt pour sa réputation, Jaurès n'a pas eu à affronter une telle épreuve ; mais ses successeurs n'y ont pas échappé.

Elle est le point essentiel sur lequel s'opère la rupture de Tours (1920) entre communistes et socialistes ; elle est même, à la Libération, au sein de la SFIO, sous-jacente à l'affrontement Léon Blum - Guy Mollet. Que l'on aille au vote parmi les militants et c'est chaque fois les plus radicaux qui l'emportent ; que l'on aille au gouvernement et c'est bien sûr aux « continuistes » que l'événement donne raison.

Cette confrontation entre les deux méthodes du socialisme ne s'identifie pas à l'opposition sommaire entre réformistes et révolutionnaires. Le plus souvent, les premiers, suspectés de modérantisme, protestent avec énergie de la radicalité de leurs objectifs. Ce n'est que sur les moyens d'y parvenir qu'il y aurait divergence. La mise entre parenthèses, en principe provisoire, des libertés formelles inquiète les réformistes : ils craignent que ce provisoire perdure au-delà du strict nécessaire, et l'événement leur a donné totalement raison.

Telle est la substance du fameux discours de Léon Blum, au congrès de Tours, « pour la vieille maison ». Le chef de la tendance modérée n'entend pas lâcher un

iota à ses adversaires, pas même sur la dictature du prolétariat ; de même la distinction ultérieure de Blum entre l'exercice et la conquête du pouvoir signifie que la nécessité de composer avec les circonstances n'implique aucun abandon théorique, aucun aménagement avec l'adversaire capitaliste.

Tout revient en somme à décider si oui ou non l'exercice des libertés dites formelles et l'héritage de la Révolution française appartiennent ou non au patrimoine socialiste ; tout revient en somme à se demander si la Révolution doit nécessairement prendre la forme d'un renversement brutal et sanglant du pouvoir en place. Le paradoxe est que ce sont les plus réservés à l'égard de l'héritage de 1789, tenu pour bourgeois, formel, voire mystificateur, qui se montrent les plus attachés à la méthode de 1789 : la rupture brutale avec l'ancien régime. C'est exactement la position contraire à celle des républicains modérés qui, à la fin du XIXe siècle, se réclamaient du patrimoine révolutionnaire, tout en prenant leurs distances avec la brutalité de la Révolution, et notamment de 1793.

Une comparaison permettra de comprendre la singularité du cas que l'on examine ici. Il n'y a pas eu, de l'aveu même de Marx, de révolution aussi radicale que celle que la bourgeoisie capitaliste a opérée avec les modes de production antérieurs comme le servage et la féodalité. Et pourtant jamais cette mutation d'une profondeur inouïe, car elle n'affecte pas seulement l'économie, elle touche à l'organisation de la société, à la culture, à la philosophie, comme au genre de vie des individus, jamais, dis-je, une telle mutation n'a pris la forme d'un coup de main politique, d'un putsch, de « journées » révolutionnaires. On dira que la transformation du mode de production économique et la prise en mains du pouvoir économique par une nouvelle couche sociale ne peuvent prendre la forme d'un coup d'État ponctuel, car si l'État est quelque part, l'économie est partout.

Sans doute. C'est la preuve qu'il y a dans la conception révolutionnaire des socialistes quelque chose comme une priorité absolue, mais qui n'est pas nécessairement justifiable, accordée à la politique. Quelque chose du « politique d'abord » de Maurras ou de Malaparte ; la conviction que l'on peut accélérer les lentes fermentations de l'économie, de la société, de la civilisation par les moyens de la politique, et notamment de la politique étatique. C'est ainsi que l'État devient l'opérateur proprement magique d'une vision qui se veut chimiquement pure de tout surnaturel, le *deus ex machina* d'une machine qui prétend à la rationalité. Le socialisme de rupture entend ainsi imposer à l'économie les méthodes et les raccourcis opératoires qui prévalent dans la politique : le matérialisme économique se traduit ainsi par l'émergence d'un étrange spiritualisme politique.

Saint-Simon est peut-être le seul à avoir compris que, en matière sociale, le politique n'est pas un raccourci, mais un détour. Sa volonté de traiter les questions économiques par les moyens de l'économie fait de lui un homme à part dans la pléiade socialiste, et à bien des égards le plus moderne des hommes du XIXe siècle.

Pour bien comprendre ce qui s'est passé en décembre 1920 à Tours, il importe de ne pas projeter sur le grand schisme socialiste du XXe siècle les polémiques ultérieures et les caricatures que chacun des camps a faites de l'autre. En particulier, les minoritaires regroupés autour de Léon Blum n'avaient pas le sentiment d'être purement et simplement des réformistes renâclant à la grande vague révolutionnaire venue de l'Est. La preuve, c'est que d'authentiques révolutionnaires, de tradition libertaire, se joignirent à la minorité antisoviétique. Ce fut le cas de nombreux militants et dirigeants ouvriers, venus de la CGT, c'est-à-dire du syndicalisme d'action directe. Pendant des années, ceux-là avaient cultivé conjointement deux valeurs essentielles : l'inspiration révolutionnaire d'une part, de l'autre l'autonomie du mouvement ouvrier par rapport à toutes les organisations politiques, y compris celles qui se réclamaient du socialisme. Radicalisme révolutionnaire et autonomisme ouvrier non seulement se conjuguaient, mais se conditionnaient l'un l'autre. Pour conserver la pureté révolutionnaire, il fallait se garder de la tentation parlementariste véhiculée par les politiques, y compris les plus avancés.

Quant à Léon Blum, qui se posait comme le gardien fidèle et vigilant de la « vieille maison », il entendait par là maintenir intact le patrimoine des socialistes français, c'est-à-dire ne renoncer ni à leur attachement farouche aux libertés républicaines, ni à leur désir profond d'une mutation radicale, et – pourquoi pas ? – révolutionnaire de la société. Même la dictature du prolétariat, ce fruit illégitime d'un « hapax » de Karl Marx, était hautement revendiquée.

Or voici qu'un oukase venu de Moscou leur demandait de choisir entre la révolution et l'autonomie. Les fameuses 21 conditions de Zinoviev comprenaient notamment la subordination des organisations syndicales au parti. Exigence inacceptable pour les héritiers de la charte d'Amiens. Sommés de choisir, beaucoup d'entre eux optèrent pour l'autonomie comme finalement plus essentielle que la révolution elle-même.

On peut dater de ce 27 décembre 1920, date du discours de Léon Blum au congrès de Tours, cette schizophrénie de la social-démocratie française qui la distingue de toutes ses sœurs européennes, et qui fait partie des caractères originaux du socialisme français. Elle consiste à distinguer à tout moment entre ce qui relève de la doctrine dans sa pureté de cristal et ce qui relève des circonstances particulières. Elle conduit à une casuistique permanente, analogue

à celle qu'ont si longtemps pratiquée les jésuites. Dans l'idéal, il faut faire sans délai la révolution ; dans la pratique, et les circonstances étant ce qu'elles sont, il faut se contenter du minimum réalisable, à savoir la défense des libertés et l'amélioration, fût-elle modeste, de la condition salariale. Or l'histoire ne se présente jamais sous un jour idéal ; et il y a toujours des circonstances particulières. On attribue souvent à Guy Mollet, qui domine le Parti socialiste sous la IVe République, ce grand écart entre un marxisme doctrinal hautement réaffirmé à chaque congrès, à chaque conseil national de la SFIO et une pratique politique parfaitement opportuniste, pour ne pas dire cynique. Dans les enceintes du parti, l'affirmation de la lutte des classes dans toute sa rigueur ; au Parlement, les compromis, voire les compromissions avec les forces les plus conservatrices, comme ce fut le cas pendant la guerre d'Algérie. Toujours la théorie des « circonstances » et des « cas particuliers » débouchant tout droit sur la casuistique.

En vérité le paradoxe socialiste ne fait que reproduire le paradoxe de la classe ouvrière française. Aucune parmi les classes ouvrières européennes n'a été tentée autant qu'elle par une sécession radicale à l'égard de la bourgeoisie et du reste de la société. Ces deux moments de radicalité populaire se nomment les journées de juin 1848 et la Commune de 1871. Ce n'est pas pour rien que Marx a vu dans le prolétariat français celui qui, dans le domaine politique, se rapprochait le plus de l'épure révolutionnaire qu'il dessinait. Il faut pourtant se demander s'il s'agissait d'une sécession délibérée ou d'une exclusion subie : plus probablement de la transformation volontaire de l'exclusion subie en sécession délibérée.

Et pourtant après ces épisodes sanglants et même atroces, la classe ouvrière dans ses profondeurs revient sans se décourager au pacte républicain, qu'il se nomme la République (troisième du nom) ou le Front populaire. La duplicité du socialisme n'est jamais que la traduction d'une schizophrénie populaire, dont la bourgeoisie autant que le peuple sont responsables.

À trois reprises, le socialisme collectiviste a marqué profondément et durablement l'ensemble de la gauche. Une première fois, aux environs de 1850, quand, d'individualiste et libérale qu'elle était depuis la Révolution française, il lui a fait prendre, comme on l'a vu, un tournant collectiviste et dirigiste. Jusqu'alors, la gauche était avant tout le camp de la liberté. Depuis cette époque, elle est devenue principalement le camp de l'égalité. La preuve : c'est la seule valeur qui ne lui a jamais été disputée par la droite, alors que la liberté est devenue le bien commun. Pour ne pas être tout entière socialiste, la gauche n'en est pas moins devenue sociale dans sa totalité, et la question de la propriété a fini par oblitérer toutes les autres. À partir du milieu du XIXe siècle, est socialiste

celui qui veut substituer à la propriété individuelle la propriété collective des moyens de production.

Le deuxième tournant, c'est évidemment en 1917 la révolution bolchevique. Désormais, les communistes ne sont pas seulement collectivistes, mais ils sont acquis au rôle dirigeant du parti, à la « dictature du prolétariat » et à une conception autoritaire de la gestion économique et politique de la société. Cette fois, la conversion n'est pas générale, loin de là : c'est l'époque du grand schisme qui installe à l'intérieur de la gauche une division plus profonde que celle qui existe entre la gauche et la droite. Au point que la « gauche », comme terme générique recouvrant l'ensemble des courants qui se réclament d'elle, perd à peu près tout sens.

La troisième étape, c'est l'effondrement de la vision léniniste et stalinienne et, avec elle, les critères qui permettent de la désigner. À partir de 1989, date symbolique de la chute du mur de Berlin, le socialisme devient quelque chose d'indéfinissable. L'appropriation collective des moyens de production cesse d'être le critère essentiel, sans qu'aucun autre s'impose pour le remplacer. Les fidèles du socialisme sont comme les croyants à la divinité : ils sont incapables de donner un contenu positif à leur croyance. Il y a bien quelque chose, mais quoi ? De politique et d'opératoire, le socialisme devient un marqueur culturel, un outil de discrimination par rapport aux athées de cette religion du souvenir. On a envie de leur dire, comme Renan de la société post-chrétienne, qu'ils vivent du parfum d'un vase vide.

Pourtant, d'un bout à l'autre de son histoire, telle que nous l'avons considérée ici, les socialistes se retrouvent sur un critère distinctif, qui est la préférence donnée à l'action volontaire sur le matériau social, par rapport à une vision passive, fondée sur le respect des mécanismes naturels.

Écoutons Durkheim :

> « On appelle théories socialistes toutes celles qui réclament le rattachement de toutes les fonctions économiques, ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société[88]. »

Cette définition est acceptable, du point de vue de Morelly, de Saint-Simon, de Marx, de Lénine, de Kautsky ou de Blum. Autrement dit, le socialisme serait, sous ses différents avatars, un processus de conscientisation et de maîtrise par l'homme des activités et des phénomènes naturels. Ainsi, il existe en économie des phénomènes qui se mettent en place naturellement, comme par exemple le marché. La loi de l'offre et de la demande n'est pas une loi positive, décrétée par une instance quelconque ; c'est pour l'essentiel une loi de la nature économique, comme la gravitation est une loi de la nature physique. Or, on constate dans le

monde moderne une extension continuelle du besoin de régulation. Il existe par exemple un mouvement naturel démographique, notamment en ce qui concerne les naissances, même si ce mouvement est en partie déterminé par des événements contingents (guerre ou paix, famine ou prospérité, peur collective ou confiance dans l'avenir, etc.). Dans cette perspective, on peut qualifier de socialiste toute tentative, de la plus souple à la plus autoritaire, depuis l'incitation par les allocations familiales jusqu'à des lois contraignantes, pour réguler la natalité[89]. Il y a en somme « socialisme » chaque fois que, devant un phénomène donné, on réclame une « politique » déterminée. Il y aura ainsi une politique du logement, une politique de la natalité, une politique de la pauvreté, de la santé, du handicap, des loisirs, *etc.* L'idéal socialiste, redevenu celui de toute la gauche, consiste à multiplier les interventions, les règlements, les régulations pour combattre les nuisances, les catastrophes, et plus généralement toutes les inégalités.

Mais à ce compte, c'est toute action politique consciente et subordonnée à un certain objectif qui devrait être qualifiée de socialiste. N'est-ce pas perdre en intensité ce que l'on gagne en compréhension ? Oui, sans doute. À la problématique classique : partisans de la propriété privée contre partisans de la propriété collective, tend à se substituer l'affrontement entre interventionnistes et partisans du laisser-faire, quel que soit le domaine considéré.

On aurait tort d'en déduire que si la défaite du socialisme collectiviste est acquise, la victoire du socialisme régulateur est assurée. Il est vrai que le monde moderne, de par sa complexité croissante, de par sa globalisation, de par sa démocratisation, requiert des politiques concertées dans des domaines de plus en plus nombreux. Les premiers qui dans les années 1960 ont parlé de la nécessité d'une politique de l'eau, attiraient les sourires. N'était-ce pas, avec l'air et la lumière, une chose dont l'homme pouvait disposer à discrétion ? La suite a montré qu'il n'en était rien. L'hominisation de la planète, pour le meilleur et pour le pire, a pour conséquence la nécessité croissante de son organisation. Ce serait en somme la revanche de Saint-Simon, champion de l'organisation, sur Marx, champion de la lutte sociale. Faut-il, comme le propose Jacques Attali[90], concevoir les linéaments d'un gouvernement mondial, à la façon dont Saint-Simon, au début du XIXe siècle, appelait de ses vœux un gouvernement européen ?

La victoire du socialisme organisateur n'est pourtant pas automatique. Dans la lignée de Friedrich Hayek, il ne manque pas d'économistes et de politiques de droite, fidèles au libéralisme, pour mettre en garde contre les excès du « constructivisme », c'est-à-dire de la substitution d'un univers artificiellement constitué à la nature elle-même.

D'une certaine manière, le succès intellectuel et même politique de l'écologie est là pour en témoigner. Qu'un courant qui prêche la préservation de la nature plutôt que sa transformation ait trouvé sa place à l'intérieur de la gauche pour la première fois dans l'histoire de celle-ci témoigne de l'évolution des esprits. Qu'est-ce, en effet, que l'écologie sinon une révolte contre l'exploitation de la nature par l'homme, qui a toujours été, depuis ses origines, l'idéal cartésien de la gauche ? Certes, il existe une « politique écologique », c'est-à-dire une intervention volontaire, qui témoignerait de son socialisme essentiel. Mais cette intervention n'a pas pour but d'instaurer un ordre nouveau, mais de revenir à l'ordre ancien, qui est celui de la nature. Depuis le XVIIIe siècle et Rousseau, on a connu un certain nombre de ces « revivals » qui ont pour but le retour à la nature contre les méfaits de la civilisation : ainsi, le romantisme allemand, ainsi l'alternance entre la politique naturelle et la politique volontaire continue.

Faut-il considérer les derniers développements que nous venons d'envisager comme une banalisation définitive du socialisme, ou comme un retour à ses origines ? Parvenu à ce point, l'historien, qui s'est toujours défendu d'être un prophète, se refuse à s'avancer davantage. Sauf à souligner que les grandes familles ne meurent jamais, et que leur vouloir-vivre leur a toujours fourni à point nommé des raisons de se renouveler.

4. La gauche libertaire

Voici une famille qui ne ressemble à aucune autre. Elle n'est jamais arrivée à s'inscrire tout entière dans un parti. Elle n'a jamais eu de représentation parlementaire. On n'est jamais parvenu à lui donner un nom qui fasse l'unanimité.

Autre reproche qu'on ne manquera pas de lui adresser, au moins inconsciemment : elle vient briser la tripartition idéale à laquelle on aurait pu songer pour échantillonner la gauche éternelle : gauche libérale, gauche jacobine, gauche collectiviste. *Numero Deus impare gaudet*. À l'image de la belle triade inventée par René Rémond pour les droites et qui fait autorité dans toutes les écoles de sciences politiques : légitimisme, orléanisme, bonapartisme.

Mais s'agit-il bien, dans le cas du libertarisme, d'une famille, au sens que l'on a jusqu'ici donné à ce mot ? De la famille, il n'a ni l'ancienneté, ni la continuité, ni l'homogénéité. En France, on ne voit guère les libertaires s'affirmer comme tels avant la IIIe République, et même avant la dernière décennie du siècle. Il est vrai que, sauf à aller chercher leurs racines, comme nous l'avions fait nous-même, dès le XVIIIe siècle, avant leur apparition au grand jour, il en va de même des

socialistes. Le socialisme, comme nous l'avons vu, n'a d'existence reconnue qu'à partir de la monarchie de Juillet. Dans le cas des anarchistes, il faut attendre la vague des attentats (1892-1894) pour que cette existence explose, si l'on ose dire, au grand jour.

Et même à partir de ce moment-là, leur présence publique demeure intermittente, ponctuée par deux épisodes majeurs : le syndicalisme d'action directe, durant une vingtaine d'années, à cheval sur 1900 ; beaucoup plus tard, les « événements » de 1968. Entre les deux, de longues périodes de vaches maigres. Dans les deux cas, la famille libertaire passe en quelques semaines ou quelques mois d'une existence groupusculaire et même sectaire à une omniprésence triomphale et envahissante. Au prix d'une dilution de son identité. Les maoïstes de 1968, même sous leur forme la plus déviante et la plus baroque (les « mao-spontex »), n'ont pas grand-chose à voir avec les « anars » classiques, qui à leur tour diffèrent profondément des nouveaux ralliés au syndicalisme.

Au commencement, personne ne saura le lui enlever, même parmi ses ennemis les plus acharnés, il y a Proudhon. Et Dieu sait si ces derniers sont nombreux. Il serait plus aisé de compter ses amis. C'est bien simple : il n'en a pas. Toute sa vie, ce fut un homme seul : pas de parti pour le promouvoir, pas de coterie pour s'étrangler d'admiration à chacune de ses sorties. C'est miracle qu'il n'ait pas été enseveli sous l'indifférence et l'oubli. Mais non. De Thiers à Karl Marx, c'est une espèce d'union sacrée pour l'accabler qui le poursuit jusqu'à aujourd'hui : marxistes, féministes, chrétiens, antiracistes, sans parler du parti du grand capital. Un homme qui a su fédérer dans l'exécration tant d'hommes et de femmes que par ailleurs tout oppose ne saurait être complètement mauvais. Cette unanimité suspecte doit bien cacher quelque chose. Voyons : l'antiféminisme rabique de Nietzsche à la fin de sa vie n'a rien enlevé à sa gloire, l'antisémitisme ouvert de Fourier, celui, discret, de Michelet, voire de Jaurès ou de Clemenceau, est justement rapporté aux mentalités de l'époque, et l'on met en garde avec raison contre l'anachronisme de cet Auschwitz rétrospectif qui fait florès dans les universités américaines. Il n'y a que Proudhon à ne pas bénéficier de garanties épistémologiques minimales. Normal, il n'est personne pour le défendre.

Peut-être y a-t-il davantage dans ce traitement de défaveur : le sentiment, en partie inconscient, que l'on a affaire à un usurpateur : un prolétaire qui parle des prolétaires, n'est-ce pas contraire à tous les usages ? Dans tout le socialisme européen, de Marx et d'Engels jusqu'à Lénine en passant par Kautsky, Bernstein, Owen, Jaurès, la littérature prolétarienne est le monopole des intellectuels bourgeois ; le socialisme prolétarien est l'œuvre de bourgeois qui, consciemment ou non, au dire de Makhaïski[91], préparent une société idéale qui serait dominée par les intellectuels, c'est-à-dire par eux-mêmes. Le socialisme n'est pas la

doctrine de classe du prolétariat. C'est celle des intellectuels. Proudhon n'est donc pas seulement un théoricien socialiste parmi les autres ; c'est un théoricien socialiste contre tous les autres et, pour le socialisme tout entier, une épée en travers du cœur.

Que dit en effet Proudhon qui justifie cette vindicte collective ? Qu'il faut se méfier des intellectuels beaux parleurs, et nommément des intellectuels socialistes. Non que lui-même ait été indifférent au beau langage. Qu'il soit dit en passant que Proudhon est un grand écrivain, que sa véhémence pamphlétaire place au premier rang de son espèce : en dehors de Sainte-Beuve, qui ne manquait pas de flair, la république des lettres a été aussi injuste à son égard que la république des idées.

La gloire de Proudhon, c'est d'abord l'acharnement de ses ennemis. Marx, qui le traite avec la condescendance ordinaire du mandarin assuré de sa supériorité envers l'autodidacte, lui a consacré un livre de réfutation : sa *Misère de la philosophie* en réponse à la *Philosophie de la misère*, écrite par le fils du tonnelier de Besançon. Et Thiers, qui est le représentant le plus autorisé de la bourgeoisie libérale et conservatrice, ne manque pas de l'écraser de son mépris lors de la séance fameuse du 31 juillet 1848 où Proudhon, honteux de sa propre apathie lors des sanglantes journées de juin, se lance dans une charge à fond contre la propriété et les propriétaires. Victor Hugo, lui-même député, qui assiste à cette séance historique parle dans *Choses vues* de « son ton de voix vulgaire », de sa « prononciation commune »… et de ses bésicles : « Il n'eut rien de l'effronterie sublime des grands novateurs[92]. » Battu par 691 voix contre 2 (la sienne et celle de son disciple Greppo), Proudhon n'eut donc pas la voix de Victor Hugo, pas plus d'ailleurs que celle de Lamennais.

Était-il vraiment socialiste, était-il seulement de gauche ? Sur le premier point, son propre témoignage est fluctuant. Selon l'inspiration et le moment, il s'affirme alternativement socialiste, anarchiste, et même « banquier », allusion à sa célèbre « banque du peuple ». Son socialisme est un socialisme de protestation ; son anarchisme relève de la conviction la plus viscérale ; sa profession de banquier est une anticipation de l'avenir mutuelliste qu'il promet aux classes laborieuses.

Quant à son appartenance à la gauche, la détestation dont il a été l'objet de son vivant de la part de la droite, de toutes les droites, est un témoignage irréfutable ; les tentatives de récupération dont il a parfois été l'objet, de la part des maurrassiens, et même du régime de Vichy, témoignent surtout de sa liberté d'esprit et de son refus de se laisser enfermer dans une secte, fût-elle celle du Bien.

En quoi Proudhon est-il le père de l'anarchisme, c'est-à-dire, sans nulle exagération, le père spirituel d'une des quatre familles dont se compose

aujourd'hui la gauche ?

L'œuvre de Proudhon, en dépit de son abondance, de sa diversité et même de ses contradictions, est tout entière une philosophie sociale de la liberté. Nous sommes aujourd'hui encore à ce point imprégnés par la vulgate marxiste que nous pensons spontanément que, dans l'ordre des priorités prolétariennes, la liberté ne saurait venir en premier lieu ; que sa réalisation est soumise à une série de préalables d'ordre économique, ou encore, au prix d'un obsédant abus de termes, que la première liberté pour le prolétaire, c'est la liberté de manger à sa faim. De sorte que les théories socialistes sont rarement des philosophies de la liberté. Seul, avant Proudhon, Fourier fait exception, qui a prêché la liberté des passions et s'est appuyé sur celles-ci pour imaginer son phalanstère. Et de fait, celui-ci n'est point fondé sur la contrainte et l'obligation, la complémentarité des passions étant, à ses yeux, suffisante pour assurer le fonctionnement de la société. C'était faire preuve d'un bel optimisme, que toutes les tentatives de mise en pratique ont démenti ; mais même en supposant des conditions idéales, nous sommes loin de la Thélème de Rabelais. En amour, « Plus de pudeur, plus d'émoi virginal, mais en revanche, quelle paperasserie[93] ! »

Proudhon ne pense pas qu'il faille concevoir pour les classes ouvrières – ce pluriel dans son esprit englobait la paysannerie – une propédeutique particulière, ni un cheminement spécial – un *Sonderweg* de la liberté. Son prolétaire n'est pas une grenouille de laboratoire, mais un être humain à part entière qui ne se contente pas de chercher à satisfaire ses besoins physiologiques. Dans *Qu'est-ce que la propriété ?*, son premier livre important, il s'écrie[94] : « La politique est science de la liberté » ; mais c'est pour ajouter immédiatement : « Le gouvernement de l'homme, sous quelque nom qu'il se déguise, est oppression ; la plus haute perfection de la société se trouve dans l'union de l'ordre et de l'anarchie. » D'où il appert que ces deux derniers termes ne sont ni contradictoires, ni inconciliables. En vérité l'anarchie de Proudhon n'était pas un refus de l'ordre, c'était un refus du pouvoir ou, mieux encore, de l'autorité. On fera bien de garder cela à l'esprit quand on lira l'œuvre du plus grand socialiste français. Quel est l'antonyme de la liberté ? C'est tout simplement le gouvernement. On raconte que débarquant sur une île inconnue, un Irlandais s'adresse au premier homme qu'il rencontre : « Y a-t-il un gouvernement ici ? » Sur la réponse affirmative de celui-ci, il enchaîne comme naturellement : « Alors, je suis contre. » Cet Irlandais-là devait se nommer Pierre-Joseph Proudhon. Et pour que les choses soient sans équivoque, il faut se rappeler son mot sublime : « L'espèce humaine veut être gouvernée. Elle le sera. J'ai honte de mon espèce[95]. »

Comment enfin ne pas citer cette étonnante page tirée de l'*Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, où une taxinomie proprement rabelaisienne conjuguée à un lyrisme proprement rousseauiste sont mis au service d'une colère antiautoritaire sans précédent :

> « Ô personnalité humaine ! Se peut-il que pendant soixante siècles tu aies croupi dans cette abjection ? […] Être gouverné, c'est être gardé à vue, inspecté, espionné, dirigé, légiféré, réglementé, parqué, endoctriné, prêché, contrôlé, estimé, apprécié, censuré, commandé, par des êtres qui n'ont ni le titre, ni la science, ni la vertu. Être gouverné, c'est être à chaque opération, à chaque transaction, à chaque mouvement, noté, enregistré, recensé, tarifé, timbré, toisé, cotisé, patenté, licencié, autorisé, apostillé, admonesté, empêché, réformé, redressé, corrigé. C'est, sous prétexte d'utilité publique, et au nom de l'intérêt général, être mis à contribution, exercé, rançonné, exploité, monopolisé, concussionné, pressuré, mystifié, volé ; puis à la moindre résistance, au premier mot de plainte réprimé, amendé, vilipendé, vexé, traqué, houspillé, assommé, désarmé, garrotté, emprisonné, fusillé, mitraillé, jugé, condamné, déporté, sacrifié, vendu, trahi, et pour comble, joué, berné, outragé, déshonoré. Voilà le gouvernement, voilà sa morale[96] ! »

Si torrentielle qu'elle soit, cette énumération n'est pas faite de mots jetés au hasard. Chacun d'entre eux, ou peu s'en faut, correspond à une activité oppressive ou répressive de l'État ou du gouvernement. L'ennemi unique de Proudhon, celui contre lequel il n'a cessé de batailler, que sa posture ait été, selon les moments, révolutionnaire ou réformiste, c'est l'autorité. À ses yeux, la grande faute de la Révolution est d'avoir conservé intacte cette notion. Le transfert de la souveraineté du monarque au peuple constitue assurément un certain progrès ; mais il ne change pas la nature du problème. Pis que cela : en attribuant la souveraineté à un détenteur plus légitime, la Révolution a donné une deuxième jeunesse à ce concept de l'âge métaphysique, pour parler comme Auguste Comte. Toutes les révolutions, jusqu'ici, n'ont servi qu'à reconstituer la tyrannie. Pourtant, Proudhon se reconnaît des devanciers dans la critique de l'autorité étatique. D'abord Morelly au XVIIIe siècle. Puis sous la Révolution, les Enragés de Jacques Roux, Gracchus Babeuf, et même les hébertistes. Tous, à des degrés divers, ont fait confiance à la spontanéité populaire contre les corps organisés. Mais à ce chapitre, le principal prédécesseur de Proudhon, au dire de Proudhon lui-même, c'est Saint-Simon. C'est lui qui dans sa célèbre « parabole » dénonça l'ensemble du personnel gouvernemental comme parasite (des frelons) et nuisible au corps social. C'est lui surtout qui propose de substituer au gouvernement des hommes l'administration des choses. C'est lui enfin qui entend substituer l'organisation industrielle rationnelle à l'autorité gouvernementale. Proudhon ne dit pas autre chose : la destruction de l'autorité doit déboucher sur l'organisation ; la transaction volontaire doit se substituer à l'arbitraire de l'État. « L'atelier, c'est sa célèbre formule dans sa lettre à Pierre Leroux du 14 décembre

1849, fera disparaître le gouvernement[97]. » Saint-Simon et Proudhon sont donc deux ennemis jurés de la politique, celle qui transforme les rapports sociaux en rapports d'autorité. À ce titre, ils ont une place de premier choix dans l'histoire de la liberté moderne. N'est-ce pas du reste Saint-Simon qui, le premier, aurait inventé le mot individualisme ? Et n'est-ce pas Proudhon qui en a fait le corrélat obligatoire du socialisme ? Un socialisme individualiste, c'est là peut-être la composante essentielle de la famille libertaire, celle qui la distingue de toutes les autres familles de la gauche. Certes, il est des socialistes, comme Jaurès, pour se réclamer aussi de l'individualisme. Mais que vaut cette inclination dès lors que le marxisme, alors dominant, réduit l'individualisme à une pulsion petite-bourgeoise ? Au total, avec la gauche libérale, la famille libertaire a en commun l'amour de la liberté ; avec la famille collectiviste, le souci de la justice et de l'organisation du travail. Mais son ennemi intime, c'est le jacobinisme.

Proudhon n'est pas à proprement parler l'inventeur de l'anarchisme moderne. D'autres à l'étranger l'ont précédé, au premier rang desquels il convient de placer l'Anglais William Godwin (1756-1836) dont le livre principal, *Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness* (1793)[98], se présente à bien des égards comme une réponse au réquisitoire d'Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790)[99] contre la Révolution française. C'est surtout une attaque en règle de l'État, principal obstacle au libre arbitre et à la raison, ainsi que contre la propriété individuelle : les deux thèmes majeurs, on l'a vu, de Proudhon lui-même. Si l'on ajoute que l'un et l'autre sont des moralistes rigoureux et même puritains, on conviendra qu'entre eux les ressemblances sont nombreuses.

Qu'est-ce, alors, qui fait l'originalité de Proudhon ? Le mariage des idées anarchistes et du mouvement ouvrier. De même que Marx a vu dans ce dernier l'opérateur de la lutte des classes et de sa solution, de même Proudhon a fait de lui l'anarchisme en acte. La bourgeoisie est la classe étatique par excellence, celle qui fait de la propriété l'indispensable pilier de l'ordre social. Le prolétariat, lui, a les mains libres. Il ne détient ni le pouvoir économique, ni l'autorité politique. Il sera bien, chez Proudhon comme chez Marx (mais non chez Saint-Simon), l'accoucheur de la société nouvelle. Ce message, épars tout au long de son œuvre, se trouve repris, synthétisé, mais aussi amplifié dans son œuvre majeure et posthume, dont le titre dit tout : *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865).

L'occasion du livre, c'est le fameux *Manifeste des soixante* (17 février 1864)[100], œuvre d'ouvriers parisiens parmi lesquels Tolain, qui allait être un peu plus tard à Londres l'un des fondateurs de la Ire Internationale. Il s'agit de défendre l'idée de candidatures ouvrières aux élections législatives. Ces modérés,

qui récusent toute action révolutionnaire et tout bouleversement social, sont des travaillistes avant la lettre : pourquoi les ouvriers ne seraient-ils pas représentés au Parlement, pour défendre leurs intérêts, par leurs semblables ? C'est le raisonnement que tiendront en 1900 les trade-unions anglais et le leader socialiste Keir Hardie. Représentés jusqu'ici par des libéraux bourgeois soutenus par les syndicats (les lib-lab ou libéraux du travail), les ouvriers anglais sont désormais assez mûrs pour désigner une représentation parlementaire choisie dans leur sein. « Le suffrage universel nous a rendus majeurs politiquement, mais il nous reste encore à nous émanciper socialement », disent les soixante, qui déclarent « repousser l'aumône » mais formulent un certain nombre de revendications à consonances proudhoniennes : « La liberté du travail, le crédit, la solidarité, voilà nos rêves. »

Sollicité par les soixante de donner son avis sur leur texte, Proudhon applaudit des deux mains à ce véritable manifeste de l'autonomie ouvrière. Au-delà de son contenu, l'article de Tolain et de ses amis manifeste la « capacité » (mot d'époque) des ouvriers de s'affirmer et d'agir directement, sans porte-parole extérieur. Au fond, le problème de Proudhon est le même que celui de Marx : à quelles conditions une classe, dépassant sa propre identité, peut-elle poser sa candidature pour mener à bien un changement dans la société, voire un changement de société ? Trois conditions sont requises selon Proudhon : d'abord la conscience de soi (le marxisme parlera de conscience de classe), conscience de sa dignité, de sa valeur, de sa place présente et de son rôle possible. Le *Manifeste* montre que cette condition est en train d'être remplie. Deuxièmement, le droit d'avoir à sa disposition « l'Idée ». Autre mot d'époque ; on parlerait aujourd'hui d'idéal. Cette idée, aux yeux de Proudhon, c'est le mutuellisme : le *Manifeste* montre que les ouvriers sont en train de le prendre à leur compte. Quant à la troisième condition, à savoir les réalisations pratiques de cette idée, elle est loin d'être remplie.

Ces circonstances historiques qui favorisent l'avènement des classes ouvrières, elles ont à voir avec l'affaissement de la bourgeoisie. « Son rôle est fini », tout simplement. Ce n'est plus qu'une minorité spéculatrice, une « cohue ». Proudhon voit clairement que le prolétariat se montre capable de transformer l'ostracisme dont il est l'objet dans la société bourgeoise en sécession délibérée.

Fort bien. Nous sommes ici à l'intérieur de l'épure du marxisme, ou plus précisément du syndicalisme révolutionnaire dont il sera question plus loin. Cependant, ce serait mal connaître Proudhon que d'imaginer qu'il va se laisser enfermer dans un schéma théorique qui n'est pas précisément le sien. Ces candidatures ouvrières, auxquelles il a bruyamment applaudi, il ne faudrait surtout pas les renouveler ! Elles ont eu, en 1863, le mérite de poser clairement

la question sociale grâce à l'irruption des ouvriers sur la scène politique ; à les reproduire, il y aurait à la fois « honte et sottise ». Ni plus, ni moins ! Car la participation aux rites électoraux a un effet intégrateur regrettable ; elle empêche « d'agir par une scission digne et raisonnée »[101]. Soit ! Le lecteur comprend que, aux yeux de Proudhon, le prolétariat doit camper en rase campagne, à l'écart de la société bourgeoise. L'abstention est donc une nécessité. Mais dès que le prolétariat, constitué en majorité, aura « saisi le pouvoir et proclamé, selon ses aspirations au droit nouveau et les formules de la science, la réforme économique et sociale[102] », alors la plèbe et la bourgeoisie devront « s'absorber réciproquement[103] » ; ce sera le jour de la fusion définitive.

La tentation est grande de ne voir là qu'incohérences et contradictions. On aurait tort. S'il est, dans le domaine philosophique, une constante de la pensée libertaire, c'est bien la volonté de ne pas surmonter trop vite les contradictions, et de concevoir la vie sociale comme une tension permanente.

Autrement dit, ces libertaires-là ne sont pas hégéliens. Ils ne sont pas obsédés par la recherche de la synthèse. Du reste, « toute synthèse est gouvernementale » dit avec raison Proudhon. Sous sa plume, c'est une condamnation. Elle appelle donc naturellement l'oppression. Sa dialectique ne sera donc pas ternaire, comme chez le doctrinaire d'Iéna, mais binaire, à la façon de Pascal dans la « raison des effets ». C'est une dialectique en échelle de perroquet, où chaque barreau constitue un progrès par rapport au précédent, sans l'abolir (*aufheben* en allemand). Dans la « raison des effets », le peuple, les demi-habiles, les habiles, les dévots et les chrétiens parfaits représentent une dialectique ascendante vers la vérité. Mais chaque degré a, en quelque sorte, son autosuffisance. La persistance des contradictions est la seule vraie garantie de la liberté de l'esprit. Au contraire, il y a en germe, dans la dialectique ternaire et la synthèse qui est censée la couronner, tous les ingrédients pour produire la tyrannie ; celle qu'ont effectivement exercée tant de ceux qui se sont réclamés d'elle. Proudhon écrit en conclusion de sa *Théorie de la propriété* :

> « Les fanatiques de l'unité ne veulent pas voir que le monde moral, comme le monde physique, repose sur une pluralité d'éléments irréductibles et antagoniques et c'est de la contradiction de ces éléments que résultent la vie et le mouvement de l'univers[104]. »

Il y a ainsi dans l'ordre de cet univers une *anarchie* fondamentale, fondée sur la permanence des contradictions et l'équilibre des contraires. Les socialistes autoritaires obéissent à une dialectique ternaire ; les socialistes libertaires à une dialectique binaire : le socialisme de ces derniers est en somme plus *naturel* que celui des premiers. La différence entre les communistes et les libertaires n'est donc pas affaire de tempérament ni de circonstances. Il est bel et bien d'ordre

philosophique. Le respect par les libertaires du désordre qui règne dans l'univers relève d'une philosophie de la nature assez conforme aux idées des Lumières : devenue inaudible dans le fracas des bombes anarchistes, cette intuition s'impose à la lecture de Proudhon. C'est pourquoi son message a un caractère fondateur.

Mais, on l'a dit, c'est en appliquant ses idées au mouvement ouvrier qu'il fait œuvre originale. Il s'agit en tous lieux et en toutes circonstances de substituer le contrat à la loi. La défiance de Proudhon à l'égard de l'intervention de l'État va très loin, plus loin qu'il ne nous paraît normal à nos yeux d'aujourd'hui. Qu'il soit, avant même l'apparition du phénomène lénino-stalinien, l'adversaire irréconciliable de tout socialisme autoritaire témoigne d'une lucidité véritablement prophétique. Le système qu'il nomme selon les moments association, fédération, communauté, et qui désigne notamment les travaux de la Commission du Luxembourg, sous l'autorité de Louis Blanc, pendant la révolution de Février, témoigne de sa vigilance à l'égard de toute intervention de l'État dans la vie économique : une défiance qui l'apparente souvent aux libéraux. Son socialisme est bel et bien un système libéral. Une concurrence vraie lui apparaît comme la condition du progrès économique. D'où, de façon surprenante, sa condamnation de la grève, qui aboutit à fausser la concurrence. Ne dirait-on pas, par moments, entendre Frédéric Bastiat ou Jean-Baptiste Say ?

Cet anti-étatisme va jusqu'à condamner ce qui à nos yeux relève de la protection sociale la plus légitime. Il n'est pas jusqu'à l'enseignement gratuit et obligatoire qui ne tombe sous le coup de sa critique : les prolétaires n'ont pas besoin d'aumône, et sauraient parfaitement, à faible coût, organiser l'enseignement, l'auto-éducation qui a ses préférences, comme plus tard celle de tous les libertaires de la pédagogie.

Alors, que faire ? L'idée proudhonienne par excellence, qui tient lieu de panacée sociale, c'est le mutuellisme, c'est-à-dire l'auto-organisation des producteurs sur la base de contrats librement négociés[105]. Il n'y faut qu'un adjuvant : la fourniture d'un capital de départ. Autrement dit, le crédit gratuit, dont la « Banque du peuple » sera l'ordonnatrice. Potion magique du proudhonisme, le mutuellisme fondé sur l'organisation du crédit n'est pas aussi utopique que l'a dit la tradition marxiste. N'a-t-on pas récemment attribué le prix Nobel de la paix à Muhammad Yunus, apôtre du microcrédit ?

Mais comment y parvenir ? Proudhon, qui ne veut ni de la révolution ni du réformisme parlementaire, fait confiance à l'auto-organisation des prolétaires.

Socialiste, Proudhon ? Assurément ; à condition de préciser qu'il s'agit d'un socialisme d'inspiration profondément individualiste, dans la tradition des fruitières jurassiennes. Un socialisme de la subsidiarité, en somme ; c'est dans cette synthèse en acte de la solidarité mutuelle et de l'individualisme que réside

son anarchisme profond. Ces rêveries ont pu longtemps faire sourire. Mais les échecs et les crimes du « gros animal » socialiste, pour parler comme Platon, incitent à voir dans l'inspiration anarchiste non une vieillerie, mais une forme de foi dans l'avenir. Dans sa conviction qu'un problème politique n'est jamais qu'un problème économique mal posé et corrompu par la passion humaine pour l'autorité, rougeoie, comme la braise dans la nuit, une sorte d'humanisme sans illusions. Dans cette rencontre de l'Unique (Max Stirner) et de la solidarité, il y a là comme une anthropologie de l'avenir. À défaut, il existe au moins chez lui comme une théologie négative de l'homme en société, tant il est vrai, comme dit La Rochefoucauld, qu'« il est plus difficile de s'empêcher d'être gouverné que de gouverner les autres[106] ».

La question de l'influence directe du proudhonisme sur le mouvement ouvrier français a été souvent abordée, sans conclusions définitives et convaincantes. Ce n'est que lors des trois premiers congrès de l'AIT – Association internationale des travailleurs – désignée couramment comme la « Ire Internationale » (Genève, 1866 ; Lausanne, 1867 ; Bruxelles, 1868) que l'on trouve des groupements ouvriers se réclamant explicitement du mutuellisme proudhonien, en lutte contre les partisans de Karl Marx. Car dès le congrès de Bâle (1869) la majorité « antiautoritaire » est dominée par les partisans du chef libertaire Bakounine plutôt que par les purs mutuellistes proudhoniens. Certes, ce dernier n'a pas manqué de rendre hommage au rôle précurseur de Proudhon et la Fédération jurassienne tout entière a fait de même[107]. Mais le passage du proudhonisme au bakouninisme au sein de la majorité antiautoritaire constitue un tournant important : le premier reste partisan de la propriété privée des moyens de production, tandis que le second se qualifie lui-même de « collectiviste ». C'est du reste sous le nom de « collectivistes » que les antiautoritaires seront couramment désignés jusqu'en 1876, date à laquelle ils se proclament communistes libertaires, tandis que les disciples de Marx, tel Jules Guesde, qu'on appelait couramment communistes, reprennent alors à leur compte le vocable de « collectivistes » ! La différence entre les deux termes ? Collectivisme désigne la propriété commune des moyens de production, tandis que communisme s'applique aussi, en principe, à la consommation et à la vie sociale.

On croit généralement que « l'épreuve des faits » est un instrument décisif pour trancher les querelles idéologiques. Il n'en est rien. Les faits, remarque Proust, pénètrent difficilement dans les régions profondes où sont tapies nos croyances.

L'épreuve des faits, ce fut, à chaud, la Commune de Paris. On ne reviendra pas sur ce qui a été dit à ce sujet dans la première partie de ce livre. Fut-elle

proudhonienne, marxiste, bakouninienne, jacobine ? Une chose est certaine : au-delà des étiquettes, le faciès profondément libertaire de la Commune.

Proudhoniens, bakouninistes, communards antiautoritaires, plus tard anarcho-syndicalistes : de la même manière, au-delà des étiquettes, il y a bel et bien un fil rouge, ou plutôt un fil noir libertaire, au sein du mouvement ouvrier international de 1871 à 1914, avec pour épicentre la Suisse (celle de la Fédération jurassienne) et surtout la France. Avec, d'un bout à l'autre, une même question qui revient inlassablement : celle de l'action politique. Chez Proudhon, et déjà avant lui chez Saint-Simon, l'accent était mis sur la priorité à donner à l'action économique et sociale sur les lieux de travail. L'individu est considéré comme producteur avant d'être regardé comme citoyen. Par rapport à la Révolution française, il s'agit d'une révolution copernicienne.

C'est dès l'origine de l'AIT que la question de l'action politique est posée avec acuité. Au premier congrès, celui de Genève (3-8 septembre 1866), à propos des statuts de l'Internationale, une divergence se glisse entre la version française et la version anglaise. La première stipule que « l'émancipation économique des travailleurs est le grand but auquel doit être subordonné tout mouvement politique ». La seconde ajoute à ces derniers mots « *as a mean* » – comme un moyen. Divergence a priori mineure, puisqu'elle ne paraît pas remettre en cause la prédominance de l'émancipation économique et sociale du prolétariat, conforme au *Manifeste du parti communiste* de 1848 qui qualifiait de façon restrictive l'action politique de « moyen à ne pas négliger[108] ». Le conflit latent entre marxistes et antiautoritaires allait pourtant prendre prétexte de cette simple nuance pour s'affirmer et pour aboutir de facto en 1874 à la mort de la Ire Internationale, tandis que la Fédération jurassienne fait office d'Internationale des antiautoritaires jusqu'en 1880, avec des effectifs réduits. La composition des congrès, qui ne regroupent guère en général qu'une vingtaine de délégués, dont 2 ou 3 pour la France, donne une idée de la représentativité effective de telles réunions.

C'est un des péchés mignons du mouvement socialiste de l'époque que de prétendre trancher les plus graves questions par le biais de querelles syntaxiques et de discussions byzantines, qui permette à chacun de ne pas découvrir ses véritables intentions. Un quart de siècle après la Ire Internationale, dont la vie et la mort furent en somme dominées par une incise anodine d'apparence, « *as a mean* », c'est toute l'orientation de la IIe qui allait se définir à partir de l'inclusion ou non d'une virgule dans un texte fondamental. En 1896, à Londres, les « marxistes » avaient pris leurs précautions et l'acceptation de l'action politique avait été définitivement imposée aux groupes politiques adhérents. Mais les syndicats ? Allait-on leur faire passer des épreuves de conformité ? La question

se posait avec d'autant plus d'acuité que les anarchistes, empêchés de passer la porte du congrès comme militants politiques, avaient décidé d'y rentrer par la fenêtre comme syndicalistes. La discussion se focalisa sur la préparation du congrès suivant où il fut décidé que : « toutes les chambres syndicales seront admises au Congrès, et aussi les partis et organisations socialistes qui reconnaissent la nécessité de l'organisation des travailleurs et de l'action politique[109] ».

Fallait-il ou non une virgule après « toutes les chambres syndicales admises au congrès » ? Dans le premier cas elles avaient, comme tout le monde, l'obligation de reconnaître la nécessité de l'action politique ; dans le second, elles en étaient dispensées. La délégation française se coupa en deux sur le problème mais, contrairement aux usages, les partisans de l'obligation, en légère minorité, furent néanmoins admis au congrès comme « nation indépendante » ! Ainsi à Londres, en 1896, il y eut deux France, et cela pour ne pas permettre la victoire totale de la tendance antiautoritaire. Peine perdue : au congrès suivant, les anarchistes ne furent pas admis, et la coupure entre anarchistes et socialistes définitivement accomplie.

En réalité, les premiers se remettaient difficilement de la crise suscitée dans leurs rangs et autour d'eux par la vague d'attentats des années 1892-1894.

C'est pourtant de ces échecs et de cette impasse que naquit le mouvement qui allait donner à la sensibilité libertaire ses lettres de noblesse les plus durables : l'anarcho-syndicalisme[110]. Pendant le quart de siècle qui précède la Grande Guerre, les organisations les plus représentatives du mouvement ouvrier d'alors, la Fédération des bourses du travail de Fernand Pelloutier, puis la Confédération générale du travail (CGT) de Victor Griffuelhes et de Léon Jouhaux, ont été dominées par les libertaires. C'est là une situation unique, qui n'a d'équivalent dans aucun État européen, malgré la force des courants antiautoritaires dans d'autres pays méditerranéens, comme l'Espagne ou l'Italie, et qui fait de la France un contre-modèle par rapport aux autres schémas en cours à la même époque, tels le travaillisme britannique et la social-démocratie germanique[111].

À l'origine de cette tonalité délibérément anarchiste du mouvement ouvrier français de la Belle Époque, il y a la décision des anarchistes eux-mêmes, en tout cas d'une partie d'entre eux, d'entrer dans les syndicats. Ayant tout essayé au cours du quart de siècle précédent, le mutuellisme proudhonien, le communisme antiautoritaire de Bakounine, la « propagande par le fait » à la Ravachol ou à la Émile Henry, le mouvement anarchiste se trouvait, après l'échec de cette tentative terroriste, sans stratégie et sans objectif. Comme l'action parlementaire était exclue par construction, le syndicalisme devenait la seule issue.

Après avoir une nouvelle fois récusé les actions des « chimistes » (les auteurs d'attentats maniant des bombes de fabrication artisanale), Fernand Pelloutier, hôte des *Temps nouveaux* d'un Jean Grave pourtant peu favorable au syndicalisme[112], montrait comment la « leçon expérimentale » des syndicats pouvait ouvrir les yeux des prolétaires. Certes, il ne fallait pas espérer que la prochaine révolution réalise « le communisme anarchique pur ». Mais n'était-il pas possible d'échapper à la « geôle collectiviste » et de mettre en place dans un premier temps une organisation libertaire « limitée exclusivement aux besoins de la production et de la consommation, toutes institutions politiques ayant disparu » ? Pour une première étape, on conviendra que cela n'était déjà pas si mal.

Mais cet appel aux anarchistes serait sans doute resté anecdotique s'il ne s'était appuyé sur un invariant : à l'origine de l'exception syndicalo-politique française, il y a la tenace méfiance d'une fraction militante, parfois majoritaire, de la classe ouvrière à l'égard des partis politiques organisés.

C'est cette défiance que, à son tour, il faudrait expliquer. Elle s'appuie sur la propension des divers courants socialistes à se diviser par scissiparité, sur des bases idéologiques parfois bien abstraites. Elle est donc liée aux origines intellectuelles, plutôt qu'ouvrières, du mouvement socialiste français, à la différence de la social-démocratie allemande et du travaillisme anglais.

D'où la tendance à se séparer et à entretenir des haines inexpiables, tandis que le mouvement ouvrier proprement dit, tel qu'il se dégage de la pratique, a soif d'unité, gage d'efficacité. Ce n'est donc pas par hasard que dans un pays où les partis politiques sont fortement idéologisés, le prolétariat ait développé des tendances ouvriéristes et antiparlementaires. De Proudhon à Griffuelhes et Monatte, en passant par Pelloutier, il existe, au-delà des différences doctrinales, ce fil rouge de la défiance envers la politique et les partis qui l'animent. On retrouve cette même tendance chez les leaders étudiants du mouvement de 1968, comme par exemple Daniel Cohn-Bendit.

Or la faiblesse numérique du socialisme français, jusqu'aux hautes eaux du Parti communiste de la Libération, s'explique à son tour par ses divisions byzantines. On en tirera volontiers une espèce de loi sociologique : chaque fois qu'il échappe à son encadrement intellectuel petit-bourgeois, le mouvement ouvrier à l'état pur revient naturellement à une sorte de spontanéisme qui transcende largement la coupure canonique entre réformistes et révolutionnaires. C'est ce retour obstiné à une sorte d'isostasie trade-unioniste que Lénine redoutait tant dans *Que faire ?* Livrée à elle-même, la classe ouvrière n'est pas révolutionnaire, mais libertaire, et seuls des professionnels de la révolution peuvent transformer ce « trade-unionisme » en courant révolutionnaire. À

l'inverse, c'est le libertarisme spontané qu'exprime parfaitement la philosophie politique de Proudhon. Le proudhonisme à l'état naissant des ouvriers n'est pas affaire de « réception » d'une philosophie mais d'expérience vécue.

Jeune assistant d'histoire à Besançon, et s'interrogeant sur l'influence de Proudhon sur le syndicalisme du début du siècle, le grand historien Lucien Febvre concluait :

> « Ce n'est pas moi, mais la réalité des choses qui fait revivre l'auteur de *La Capacité politique des classes ouvrières*[113]. »

Du coup, l'hypothèse de ce libertarisme spontané invite à réduire la portée réelle de l'investissement des syndicats par ceux que l'on pourrait nommer les libertaires professionnels. Certes, l'étude micro-historique des bourses du travail et de certains syndicats de métier permet de déceler l'arrivée d'un certain nombre de militants anarchistes purs. Mais il est permis d'estimer que, dans la majorité des cas, c'est le mouvement nouvellement créé qui a permis à des tendances libertaires latentes dans la classe ouvrière d'apparaître au grand jour. Certes, les courants anarchistes, au sens politique, vont continuer à exister et même à trouver une visibilité nouvelle. Tandis que *Les Temps nouveaux* de Jean Grave sont ouverts, on l'a vu, au mouvement ouvrier (après les interventions ponctuelles de Fernand Pelloutier, Paul Delesalle, puis Pierre Monatte et Georges Dumoulin y entretiendront une chronique sociale régulière), *Le Libertaire* de Sébastien Faure est constamment hostile au syndicalisme dans lequel il ne voit qu'illusion, à cause de la « loi d'airain » qui pèse sur les salaires[114].

Mais c'est bien à l'intérieur de la Fédération des bourses puis de la CGT que les idées libertaires progressent. L'influence anarchiste y prend la forme, non du noyautage, mais de la tache d'huile. La première tactique, qui sera pratiquée plus tard par les communistes, sous l'influence de Lénine, consiste à utiliser la structure syndicale comme terrain de manœuvre au service d'une organisation politique plus ou moins clandestine, qui reste le centre névralgique de l'action. La seconde, moins politicienne, consiste à accepter qu'au terme d'un brassage des idées et des pratiques avec les non-anarchistes, surgisse une idéologie nouvelle commune aux uns et aux autres.

C'est Jean Latapie, secrétaire de l'Union fédérale des ouvriers métallurgiques, qui le déclare tout net lors de la grande confrontation du congrès d'Amiens (octobre 1906) où fut votée la fameuse motion d'indépendance syndicale, dite « charte d'Amiens ».

« Il faut que nous disions qu'il y a une doctrine nouvelle, le syndicalisme. […] La fédération de la métallurgie est une fédération socialiste, dans la bonne acception du terme. Nous y affirmons la doctrine réformiste et la doctrine révolutionnaire. […] Dans le sein de notre Fédération, il ne saurait y avoir des opportunistes, des radicaux, des socialistes de diverses écoles ou des anarchistes, pas plus que des croyants ou des athées ; nous considérons qu'il n'y a que des exploités, quelles que soient leurs convictions[115]. »

Et Griffuelhes de confirmer, en 1920 : « Nous n'étions plus ni anarchistes, ni jauressistes, ni guesdistes, ni allemanistes, nous n'étions plus que des syndicalistes[116]. »

Quels sont les principes de cet anarcho-syndicalisme, devenu, par osmose de ses diverses composantes, syndicalisme d'action directe ?

D'abord l'indépendance du syndicalisme par rapport à la politique. Trois tendances se faisaient jour à Amiens : les syndicalistes révolutionnaires, les réformistes, les socialistes. Les premiers avaient en commun avec les troisièmes l'objectif final d'une transformation radicale de la société, mais ils partageaient avec les seconds le refus de liens organiques avec les partis socialistes qui s'étaient réunifiés l'année précédente dans la SFIO. Or la charte d'Amiens est l'objet d'un compromis entre syndicalistes révolutionnaires et réformistes contre les socialistes guesdistes : à Amiens, les premiers derrière Griffuelhes, Pouget et Merrheim privilégient clairement l'objectif de l'indépendance par rapport à la révolution. Au congrès socialiste de Tours (1920) qui consacra la scission entre socialistes et communistes, on vit d'ailleurs la plupart des héritiers du syndicalisme révolutionnaire confirmer le choix d'Amiens.

Une telle position implique la primauté du syndicat, groupement de classe, sur le parti, groupement idéologique. Dans cette affaire, les plus fidèles au marxisme, pour autant qu'il suppose le primat de l'économique sur le politique, ne sont pas les futurs léninistes mais les héritiers de l'anarchisme.

D'où l'idéal de l'« action directe » que l'on a trop rapidement et trop sommairement identifié à la violence. L'action directe signifie avant tout l'action sur les lieux de travail, de préférence à l'action électorale et parlementaire, qui est par définition une action indirecte. C'est le refus de la part des travailleurs de confier la gestion de leurs affaires à des mandataires extérieurs à eux. C'est l'idée que dans toute la phase d'émancipation, le salarié doit l'emporter sur le citoyen dans l'esprit de tout prolétaire.

Il est significatif que l'objectif assigné à l'action syndicale n'est pas la construction du socialisme, mais « l'abolition du salariat et du patronat ». Aux yeux des promoteurs de la charte, le salariat socialiste ne vaut guère mieux que le salariat capitaliste.

La motion d'Amiens, conformément à la tradition libertaire, s'inscrit en faux contre la démocratie considérée comme la loi du nombre. Les leaders de la CGT refusent obstinément la représentation proportionnelle, c'est-à-dire la loi des « gros bataillons », qui règne dans la social-démocratie anglo-saxonne. Un syndicat, quels que soient ses effectifs, doit être compté comme un autre. On imagine les abus auxquels mène cette pratique, mais il faut en comprendre les raisons. L'action doit reposer, non sur une addition de votes, mais sur une addition de volontés. L'individualisme anarcho-syndicaliste fait acception de personnes. Il pense que le salut vient, non des masses, mais des individus les plus déterminés : c'est une conception héroïque, non statistique, de l'Histoire qui se dessine ici. C'est qu'il faut à tout prix préserver, contre les risques de caporalisme inhérents à toute entreprise révolutionnaire, ce que Pelloutier appelait « cette timide et fragile fleur qu'est l'amour de l'indépendance ».

L'alliance passée à Amiens entre révolutionnaires et réformistes sur la base de l'indépendance impliquait que l'on ne fasse pas de choix exclusif entre la perspective révolutionnaire et l'action revendicative quotidienne. Cette volonté d'être présent sur tous les plans à la fois était du reste conforme à la pratique ordinaire de la CGT.

On avait affaire à une vision « pansyndicaliste » qui faisait de l'organisation syndicale un « groupement de résistance » dans l'immédiat, et dans l'avenir un « groupement de production et de répartition », c'est-à-dire la base de la réorganisation sociale.

Quant à la question des relations avec les partis politiques, qui avait été le point de départ de la controverse d'Amiens, elle était tranchée de la manière la plus simple et la plus radicale : il n'y en aurait pas. Liberté était donnée aux individus d'adhérer à l'organisation politique de leur choix – c'était bien le moins – mais encore à condition qu'ils n'introduisent pas dans le syndicat les opinions qu'ils pouvaient professer ailleurs. La charte d'Amiens était un véritable manifeste de « laïcité syndicale ». Du reste, l'attitude condescendante observée ici envers les partis – et plus particulièrement le Parti socialiste – s'appliquait aussi aux « sectes » – entendez les groupuscules anarchistes.

Le syndicalisme d'action directe, tel qu'il se définissait ici, se trouvait donc à équidistance du socialisme, de l'anarchisme et du mutuellisme proudhonien. Il n'entendait devenir la courroie de transmission de personne.

Du premier, il refusait l'idéologie collectiviste et le primat de la politique, comme on vient de le voir. Résolument décentralisateur et même fédéraliste, il craignait par-dessus tout la vision guesdiste d'une société organisée de façon pyramidale comme une vaste entreprise. Du second, il refusait l'inorganisation et le pari aveugle dans la régénération par la violence. Du troisième enfin il rejetait

la confiance dans l'auto-organisation de la société sur la base du contrat et de la mutualité. C'était donc une création originale, mais liée pour partie au moins à un certain stade de l'évolution capitaliste : celui où l'on pouvait admettre que le citoyen se définisse essentiellement par sa place dans le processus de production. Telle était sa faiblesse et même sa contradiction, car une telle vision paraît difficilement compatible avec l'individualisme farouche de ses promoteurs.

Comment dans ces conditions un Georges Sorel, qui s'est voulu non le théoricien, mais un observateur attentif – un « sociologue » disait-il – du syndicalisme d'action directe, a-t-il pu le caractériser par la « violence »[117] ?

Victime de ses admirateurs proclamés – parmi lesquels Gramsci, mais aussi Mussolini –, victime de la non-lecture de ses œuvres par les plus péremptoires de ses détracteurs – de Sartre à Althusser –, victime surtout de son goût pour la provocation verbale, Sorel traîne après soi la réputation injustifiée de partisan de la violence, au sens ordinaire que l'on donne à ce terme, c'est-à-dire d'un usage brutal de la force physique.

Par un distinguo sémantique justifié sur le fond, mais malencontreux dans les termes, Sorel propose de distinguer la *force*, qui caractérise les actes de l'autorité étatique, et qui a souvent en effet un caractère de brutalité extrême, de la *violence*, qui désigne à ses yeux les actes de révolte des opprimés. Eût-il inversé les deux termes que son œuvre n'eût pas été victime des contresens auxquels elle a donné lieu. Car non seulement Sorel ne conseille pas au prolétariat ce que nous appelons « violence », mais il a cette dernière en sainte horreur et fait grief à Jaurès d'avoir, dans son *Histoire socialiste de la Révolution française*, fait l'apologie de la violence d'État exercée par les hommes de 93.

> « Nous dirons donc que la force a pour objet d'imposer l'organisation d'un certain ordre social dans lequel une minorité gouverne, tandis que la violence tend à la destruction de cet ordre[118]. »

Sorel n'est jamais parvenu à imposer sa terminologie. Comme Proudhon, qui a eu à traîner et à assumer sa vie durant – et même au-delà – une définition de la propriété (« la propriété, c'est le vol »), à laquelle, fondamentalement, il n'adhérait pas, le nom de Sorel s'est trouvé lié à une certaine brutalisation des rapports sociaux et humains, que symbolise le mot violence. Tandis que la force peut être une vertu, par exemple dans la théologie catholique, le mot violence, de par son étymologie même, est marqué du sceau de l'illégitimité. Quoi qu'il en soit, la violence dont parle Georges Sorel ne vise pas les personnes, fussent-elles des ennemis.

La « violence », notamment sous la forme de la lutte des classes, ou à travers le « mythe » de la grève générale, vise à dénuder les rapports sociaux. La

violence prolétarienne traduit essentiellement l'idée de rupture et de sécession sur l'Aventin, que nous avons déjà rencontrée chez Proudhon. Séparation définitive ? Pas sûr. Il s'agit avant tout de transformer en sécession volontaire et délibérée l'exclusion sociale dont la classe ouvrière est victime dans la société bourgeoise. Dénuder les rapports sociaux, au sens où l'on parle de dénuder un fil électrique, c'est redonner à ceux-ci toute leur vigueur. Comme Proudhon, Sorel est obsédé par la décadence morale de la société bourgeoise. Il s'agit donc de réactiver une vigueur de classe que le parlementarisme et le réformisme social tendent à débiliter. Depuis que Marx a fait de la lutte des classes le moteur de l'Histoire, elle a été mise à de nombreuses sauces : à la sauce révolutionnaire chez Marx lui-même, à la sauce transformiste chez les réformateurs, à la sauce morale chez Sorel et un certain nombre de moralistes de son espèce. Peut-être touchons-nous ici du doigt l'un des ressorts les plus cachés et les moins avoués comme tels de la philosophie des anarchistes : le sursaut devant l'injustice, qu'il convient de combattre par l'action sur soi-même mais aussi par l'action sociale conçue comme régénératrice, la déviation proprement violente et terroriste n'étant que l'exacerbation de cette tendance, mais aussi son aveu d'impuissance.

Longtemps majoritaire chez les cadres de la CGT avant 1914, l'idéologie libertaire et syndicaliste que l'on vient de décrire ne fut pas pour autant adoptée par la classe ouvrière dans son ensemble. À la même époque, le socialisme politique s'installait en France. Il comportait en son sein des sous-ensembles idéologiques, « marxistes » autour de Guesde et de Lafargue, « blanquistes » ou prétendus tels autour de Vaillant, réformistes autour de Millerand et de Viviani, sans parler de la « synthèse jaurésienne ». Celle-ci refusait de choisir entre divers possibles, par exemple entre la réforme et la révolution ; mais sa composante la plus originale reposait sur un évolutionnisme politique à la française impulsé par la Révolution. Il était de la nature de celle-ci d'imposer une marche en avant continue, fondée sur la philosophie des Lumières reprise à son compte par la IIIe République : la démocratie sociale serait le couronnement nécessaire de la démocratie politique. Une telle vision de l'Histoire était à l'opposé de celle du syndicalisme d'action directe, fondée sur la rupture de classe.

Il serait vain d'essayer de chiffrer la distribution des deux philosophies, socialiste et syndicale, dans la classe ouvrière de l'époque. Hostile au principe même du suffrage universel comme mesure de l'influence, la famille libertaire échappe à toute évaluation numérique. Il serait sans doute plus conforme à la réalité d'imaginer cette classe ouvrière, jaurésienne quand elle se rendait aux urnes et disciple de Griffuelhes quand elle se mettait en grève. Cette contradiction ne faisait d'ailleurs que reproduire la tension dialectique entre

vision réformiste et vision radicale qui se faisait jour aussi bien chez Griffuelhes que chez Jaurès.

En tout état de cause, la Première Guerre mondiale constitue un tournant majeur dans l'histoire de la famille libertaire ; un échec dont elle ne s'est jamais relevée. Bénéficiant des divisions à l'intérieur de sa concurrente socialiste, elle avait pu pendant vingt-cinq ans dominer le mouvement syndical et faire presque jeu égal avec les bataillons socialistes. La guerre fit voler en éclats cette situation flatteuse et exceptionnelle ; elle ramena les anarchistes à leur étiage groupusculaire. Et cela pour deux raisons : l'échec des velléités de mobilisation du prolétariat contre la guerre ; le surgissement d'un nouveau concurrent, le communisme bolchevique, qui modifie radicalement la donne au sein du mouvement ouvrier.

C'est qu'en effet la doctrine anti-belliciste de la CGT de l'avant-14 porte la marque explicite des militants anarchistes. La « charte d'Amiens » (1906) avait été votée massivement par les syndicalistes révolutionnaires et réformistes, tandis que les socialistes s'abstenaient. En revanche, une motion Yvetot, qui faisait passer la CGT de l'antimilitarisme traditionnel à un véritable refus de l'idée de patrie, ne fut adoptée que par 488 voix contre 388. Des révolutionnaires avérés comme Merrheim, Luquet, Latapie, Pataud faisaient partie de la minorité. Deux ans plus tard, au congrès de Marseille (1908), profitant de la désorganisation de la direction confédérale consécutive aux événements de Draveil-Villeneuve-Saint-Georges (1908), les anarchistes purs, parfois extérieurs à la CGT, comme le dessinateur Grandjouan et des proches de *La Guerre sociale* de Gustave Hervé, imposèrent à la CGT une motion appelant à l'instruction des travailleurs pour « qu'ils répondent à la déclaration de guerre par une déclaration de grève générale révolutionnaire ». On oublia vite « l'instruction » et l'on finit par se persuader que la CGT s'était engagée à répliquer à la guerre par la grève générale. On sait qu'il n'en fut rien et que le ministre de l'Intérieur n'eut nul besoin de mettre en action le fameux « Carnet B » prévoyant l'arrestation préventive des militants anarchistes engagés dans l'antimilitarisme. Dans sa grande majorité, la CGT se rallia à l'Union sacrée, son secrétaire général Léon Jouhaux en tête[119].

La forfaiture était patente et le discrédit irrémédiable.

C'est pourquoi le bolchevisme offrit à la radicalité ouvrière, intellectuelle et petite-bourgeoise, un aliment nouveau et une nouvelle carrière. Tiraillés entre l'aspiration à la révolution et l'attachement à l'indépendance, les anarchistes se divisèrent. Les uns, séduits par le caractère révolutionnaire du nouvel Évangile communiste, adhérèrent. Pas pour longtemps. Bien vite, l'incompatibilité entre l'esprit libertaire et le bolchevisme fut manifeste. Les uns s'en allèrent, les autres

furent exclus. D'autres enfin restèrent à quai comme Lecoin et firent du pacifisme leur principal champ d'activité. Seule *La Révolution prolétarienne*, la revue de Pierre Monatte, Maurice Chambelland, Daniel Guérin, sut entretenir la flamme fidèle d'un syndicalisme fier et libre. Ils furent rejoints dans les années 1930 par Simone Weil, génial électron libre du filon libertaire, combinant le pacifisme des disciples d'Alain avec l'angoisse devant la montée de l'hitlérisme, le refus du communisme stalinien et l'esprit de révolte. Dans une époque conformiste et manichéenne où chacun se calfeutre dans ses certitudes et la haine de l'autre, la figure de Simone Weil excède largement son influence réelle, qui resta limitée au cercle de ses relations. Cette volonté de ne pas user de ses engagements comme d'un oreiller pour le sectarisme fait d'elle la digne héritière d'une tradition dialectique anti-hégélienne, dont on a vu qu'elle passe par Pascal, Proudhon et Sorel. « Méthode d'investigation : dès qu'on a pensé quelque chose, chercher en quel sens le contraire est vrai », écrit-elle dans ses *Cahiers*[120]. L'engagement, l'expérience vécue ne sauraient tenir lieu de preuve logique et scientifique. « Établie » en usine bien avant les soixante-huitards, Simone Weil n'en dénonce pas moins dans le collectif ou le social la clé de toute idolâtrie : « C'est le social qui jette sur le relatif la couleur de l'absolu […] la société est la caverne, la sortie est la solitude[121]. » Le sens de la justice, l'impératif de l'urgence ne doivent pas servir à justifier l'adoration idolâtre du Veau d'or, c'est-à-dire du « gros animal ».

Exemplaire à cet égard est son attitude dans la guerre d'Espagne. Son pacifisme ne l'empêche nullement, mue par une « nécessité intérieure », de s'engager physiquement aux côtés des républicains. Munie d'une carte de journaliste, elle va offrir successivement ses services au POUM (Parti ouvrier d'unification marxiste), d'orientation trotskiste, puis à la CNT (Confédération nationale du travail, anarcho-syndicaliste) et enfin à la colonne Durruti d'inspiration libertaire. Une brûlure accidentelle du pied dans une bassine d'huile bouillante l'empêcha de prendre part aux combats (20 août 1936) ; elle rapporta néanmoins de son expérience espagnole une fidélité sans faille mais sans indulgence et sans illusions au camp républicain. En témoigne sa lettre à Georges Bernanos (1938) où elle dénonce l'ambivalence de son propre camp : l'immoralité, le cynisme, le fanatisme, la cruauté sont mêlés, dans le cas de la CNT, à l'amour, la fraternité, l'horreur[122]. Et surtout elle décèle la racine de la volonté exterminatrice dans la pensée totalitaire de l'exclusion et du racisme :

« Lorsque les autorités temporelles et spirituelles ont mis une catégorie d'êtres humains en dehors de ceux dont la vie a un prix, il n'est rien de plus naturel à l'homme que de tuer. »

Peut-être est-ce dans une période d'effacement comme l'entre-deux-guerres que l'on mesure le mieux la radicale originalité de la pensée libertaire au sein de la gauche : le refus de l'esprit d'orthodoxie en un siècle qui a inventé le totalitarisme.

Nous avons raisonné jusqu'ici comme si tout anarchisme était nécessairement de gauche, au point d'en avoir fait, aux côtés du libéralisme, du jacobinisme et du collectivisme, une famille-souche de celle-ci. Et pourtant, il ne manque pas de gens, notamment chez les intellectuels, pour se réclamer de « l'anarchisme de droite ». Pour l'essentiel, ces personnalités se rencontrent dans la littérature, les métiers artistiques, notamment ceux du théâtre et du cinéma, plutôt que dans l'univers politique proprement dit. Que l'on songe parmi les écrivains à Jean Anouilh, à Marcel Aymé, à Jacques Perret, à Roger Nimier ou à Antoine Blondin, et surtout à Louis-Ferdinand Céline : la liste est longue et prestigieuse ; elle pourrait s'augmenter dans un registre plus philosophique et plus relevé du nom d'Emil Cioran. Au cinéma, des metteurs en scène comme Claude Autant-Lara ou Jean Yanne, des dialoguistes comme Michel Audiard, des acteurs comme le Jean Gabin grincheux, bourru et autoritaire de la dernière période, dans des rôles de truand, de parrain ou de gentleman-farmer.

Pascal Ory, qui a consacré à ce microcosme effervescent un essai vif et inspiré[123], souligne à juste titre la place tenue, pour illustrer cette sensibilité multiforme, par un cinéma populiste et anticonformiste, dont *La Traversée de Paris* (« salauds de pauvres ! ») reste le modèle inégalé, mais aussi par les films policiers pleins de noirceur, mais non dépourvus d'émotion. Au travers d'équipées crépusculaires de mauvais garçons en fin de course, s'exprime un pessimisme profond devant l'écroulement d'un ordre du monde qui, quoi qu'ils en disent, a été le leur.

Peut-on, dans ces conditions, parler d'anarchisme, sinon par une analogie purement formelle avec *Le Voleur* de Georges Darien ou *Le Journal d'une femme de chambre* d'Octave Mirbeau ? Tous ces hommes – on remarquera qu'aucune femme ne s'est glissée parmi eux, tant leur « machisme » est viscéral – ne sont pas des ennemis de l'autorité, comme on l'attendrait de véritables anarchistes, mais bien plutôt des nostalgiques d'un ordre perdu. Beaucoup d'entre eux ont sympathisé avec le régime de Vichy, dont ils attendaient la restauration de cet ordre. Leur fureur iconoclaste, leur esthétique de la dérision, leur nihilisme ostentatoire ne sont le plus souvent que l'habillage littéraire d'une mentalité de vaincus. Ce qu'ils reprochent à la droite classique, ce n'est pas son goût de l'ordre, c'est au contraire les concessions qu'elle fait à la gauche et à

l'idée de progrès. S'y ajoute, comme le souligne Pascal Ory, une misanthropie qui tourne facilement au mépris de leurs semblables, et notamment des plus humbles d'entre eux, à qui ils prêtent les instincts les plus bas.

On comprend dans ces conditions que l'anarchisme de droite, si l'on tient à l'expression, ne saurait constituer une vraie famille politique. Non seulement il n'a pas de programme, si élémentaire qu'il soit, mais il est dans l'embarras dès qu'il est sommé de donner une contrepartie positive à toute cette négativité. Aucune couche sociale ne saurait se reconnaître en lui, si ce n'est à l'échelle individuelle. Il faut se résigner à voir en lui le contrecoup littéraire souvent brillant d'une arrogance contenue, mêlée de pessimisme et de découragement. Cette sensibilité-là est aux antipodes du véritable esprit libertaire ; elle est en outre totalement extérieure à notre épure.

Il se passa en mai 1968, durant les « événements », comme on n'a, faute de mieux, cessé de les appeler, un phénomène nouveau, d'une ampleur inégalée : un grand mouvement social, qui s'étendit sur plus d'un mois et mobilisa, au bas mot, 6 à 7 millions de personnes, d'où les forces organisées de la gauche étaient à peu près absentes. Passe pour la droite, qui ne se réveilla qu'à la fin, pour soutenir le général de Gaulle et donner le holà ! Mais les communistes ? Les socialistes ? Les radicaux ? Aux abonnés absents ! Les syndicats ? Pour l'essentiel sur la défensive, avant tout préoccupés d'interdire l'invasion des « forteresses ouvrières » par les hordes étudiantes, et de négocier avec le gouvernement qui faisait tout pour les valoriser. Incapables, à l'exception de la CFDT, de communier avec le mouvement, sauf à le transformer en grande grève salariale.

On eût dit que, tout à coup, l'espace politique de la gauche était tout entier réparti entre des groupuscules nommés maoïstes, trotskistes ou anarchistes. Rien à voir avec juin 1936, où l'on vit en majesté communistes, socialistes, radicaux en tête de défilés bien ordonnés. Rien à voir non plus avec les grands mouvements de la Libération, dominés par les partis parlementaires. La raison en est simple : pour la première fois dans un grand mouvement social de ce type, ce n'est pas la classe ouvrière qui s'était mise en marche, mais les étudiants. Le prolétariat ne fit qu'emboîter le pas. Or dans la masse étudiante, les grands partis politiques de gauche, à l'exception déclinante des communistes, étaient pratiquement absents. Certes, le bigotisme ouvrier était tel que l'on feignit de croire que la « Commune étudiante » n'était qu'un prologue à l'entrée en scène de l'acteur principal, qui ne pouvait être que la classe ouvrière. Les leaders du mouvement, à l'exception de Daniel Cohn-Bendit et de son mouvement du 22 mars, le professaient eux-mêmes. Mais avec le recul, le doute n'est guère permis : contrairement à ce qu'enseigne la vulgate marxiste, les ouvriers étaient

définitivement réformistes, tandis que les étudiants, issus majoritairement des classes moyennes, pouvaient être révolutionnaires, à tout le moins subversifs. Cette redistribution des cartes dans les sociétés industrielles, probablement durable, est apparue clairement à la lueur de l'incendie soixante-huitard, même si sur le moment la myopie des acteurs suggéra exactement l'inverse.

Pour la première fois peut-être à l'époque contemporaine, un grand conflit social n'avait pas pour objet, direct ou indirect, la répartition de la plus-value, c'est-à-dire une question économique. Les étudiants n'étaient pas des salariés, ce n'était pas un problème d'exploitation qui était posé, mais de domination, au sens politique et culturel du mot. Les idéologies traditionnelles de la gauche, libérale ou collectiviste sous ses deux formes, sociale-démocrate ou marxiste, n'avaient rien à dire, rien à proposer à ces révoltés d'un type nouveau. Seule l'idéologie libertaire, qui met l'accent principal sur la question de l'autorité, répondait au moins partiellement à la situation. Du jour au lendemain, elle devenait l'horizon commun à ce nouveau mouvement. Des groupes dissidents ou contestataires qui avaient vécu jusque-là dans la confidentialité la plus totale, comme Socialisme ou barbarie, ou l'Internationale situationniste accédaient du jour au lendemain à la célébrité et figuraient parmi les inspirateurs intellectuels du mouvement. Le premier – « SOB » –, issu du trotskisme, était devenu, sous les signatures de Cornelius Castoriadis, de Claude Lefort ou de Daniel Mothé, l'organe le plus remarquable d'analyse de la dégénérescence bureaucratique stalinienne et remettait en cause le rôle dirigeant du parti dans le processus révolutionnaire. Le second – « IS » –, grâce à Guy Debord (*La Société du spectacle*) et Raoul Vaneigem (*Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*), pratiquait la critique la plus virulente, dans la veine surréaliste, de la vie quotidienne, dénonçant, à des années-lumière de la langue de bois communiste, la misère sexuelle en milieu étudiant et les faux-semblants de la société de consommation. Le penseur quasi officiel du mouvement de Mai, inconnu de la plupart jusqu'au mois d'avril, était Herbert Marcuse. À juste titre : l'auteur d'*Éros et civilisation* (1955) et surtout de *L'Homme unidimensionnel* (1964) avait été l'un des premiers à souligner le véritable passage de témoin, qui se déroulait sous nos yeux dans l'ordre révolutionnaire, de la classe ouvrière aux nouveaux prolétariats étudiants ou immigrés.

Le mouvement du 22 mars, né de la revendication de mixité dans les dortoirs de la Cité universitaire de Nanterre, sous l'impulsion d'un exceptionnel agitateur, Daniel Cohn-Bendit, résumait les tendances qui venaient de se faire jour : libération des mœurs et contestation de l'autorité sous toutes ses formes.

Si maintenant on confronte le flamboyant libertarisme étudiant de mai 68 avec le vieil anarchisme lié au mouvement ouvrier, on constate une grande continuité

idéologique associée à des innovations importantes. Les éléments de cette continuité se confondent avec l'essence de l'esprit libertaire : c'est d'abord et avant tout la contestation de toute autorité. De ce point de vue, le mouvement de 1968 constitue un apogée historique de cet esprit en France. Il n'est pas un secteur de la vie publique qui n'en ait été affecté : d'abord l'université, qui fut l'épicentre du mouvement, puis l'entreprise, et enfin les institutions politiques : le gouvernement présidentiel mais aussi le Parlement ; les partis mais aussi les syndicats et bien entendu les organes du pouvoir : police, armée, justice. Les ondes se propagèrent ensuite à la société civile tout entière, famille, Églises, institutions culturelles telles que la télévision, le cinéma, le théâtre.

Partout c'est la légitimité du commandement, de tout commandement, qui était remise en cause ; l'ordre même de la société, et même la société tout court, qui était restée, en dépit de révolutions successives, une société d'ordres, au double sens du mot. D'où l'attitude ambiguë, propre à l'esprit libertaire, entretenue à l'égard de la politique. Selon les formes qu'on lui conférait, elle était universellement méprisée ou excessivement exaltée. Comme institution garante de l'ordre social et de l'autorité, c'est toute l'institution politique que l'on récusait. Non sans une pointe de condescendance amusée : on mettait le feu à la Bourse, mais on passait à côté du Palais-Bourbon dans la plus complète indifférence. On vouait les patrons à la potence ; mais pour le dixième anniversaire du retour de De Gaulle, on agitait ironiquement des mouchoirs en signe d'adieu. En revanche, on faisait de la catégorie du politique un usage extensif et même intempérant : tout, affirmait-on alors, en dépendait : l'économie, la vie sociale, mais aussi le sexe et la littérature. Quel contraste avec le marxisme ! Celui-ci fait de l'économie l'infrastructure universelle ; les soixante-huitards, quoi qu'ils en aient dit, attribuaient cette place à la politique, sous la forme de la délibération collective, véritable vache sacrée du mouvement. Le grand sociologue politique américain Albert O. Hirschman[124] distingue dans la vie de la cité une alternance de périodes où l'on attend tout de la politique, c'est-à-dire du collectif, et d'autres périodes caractérisées par le repli sur la vie privée. Favorisée par son dynamisme et sa confiance en l'avenir, la société française tout entière était portée par une croyance dans les valeurs collectives, appelée à s'affaisser dans les deux décennies de la fin du siècle.

C'est ainsi que ce mouvement révolutionnaire, qui prétendit souvent se réclamer du marxisme, porta à la vulgate marxiste des coups dont elle ne s'est jamais relevée. Largement entreprise avant 1968, la critique du totalitarisme (Hannah Arendt, Carl J. Friedrich, Zbigniew Brzezinski, Raymond Aron, Claude Lefort) tira des événements une légitimité nouvelle. Le concept même de totalitarisme, regardé alors avec suspicion jusque dans la gauche modérée,

s'imposa. Pouvait-on du reste critiquer l'« État policier » dans la France de De Gaulle et rester muet sur ce qui s'était passé en Russie, de Staline à Brejnev ?

L'ensemble de cette critique déboucha sur une idée nouvelle : celle d'autogestion. Formellement importée de la Yougoslavie de Tito, elle prit dans la France d'alors une signification plus large que la gouvernance d'entreprise ; elle s'imposa comme un concept majeur substituant à l'organisation hiérarchique de la société une exigence de contrôle et d'autonomie. Stricto sensu, l'autogestion échoua dans l'entreprise ; mais la participation des acteurs devint, au cours des décennies suivantes, un concept clé, qu'il s'agisse de l'entreprise elle-même, de la vie municipale, de la vie scolaire, *etc.* En somme, ce qui dans Mai 68 continuait de s'inspirer du marxisme collectiviste dépérit complètement ; ce qui provenait de la pensée libertaire prospéra, au point de remodeler la société dans des proportions que les vieux anarchistes n'eussent jamais osé espérer.

Il est un domaine où la rupture avec le vieux fond proudhonien fut spectaculaire : celui des mœurs. Nous avons souligné le conservatisme volontiers puritain de Proudhon, comme d'ailleurs, pour une fois d'accord, du Parti communiste. À l'inverse, 1968 donna le signal d'une libération des mœurs qu'à vrai dire la société attendait depuis longtemps, à telle enseigne qu'un pouvoir issu de la droite comme celui du président Giscard d'Estaing se fit un devoir de la mettre en œuvre. Tout ce qui, de près ou de loin, touchait à la sexualité (relations entre les adolescents, avortement, contraception, homosexualité) se trouvait depuis longtemps sous l'emprise d'une société catholique et paysanne très répressive : ce couvercle-là sauta un peu après les autres, mais les ondes engendrées par cette explosion se font encore sentir quarante ans après. Il est vrai qu'au puritanisme proudhonien avait succédé au sein du mouvement anarchiste un courant contraire prêchant dans les milieux ouvriers le néomalthusianisme et l'éducation sexuelle conjuguée avec la novation pédagogique : le docteur Paul Robin avait été dans ce domaine un pionnier. Plus généralement, l'émancipation des femmes, longtemps regardée avec méfiance jusque dans les milieux syndicalistes les plus avancés, fut une conséquence directe du libertarisme de 1968.

Comme la suite l'a montré, la diffusion des idées libertaires dans la société française est devenue un phénomène durable qui excède de beaucoup les frontières traditionnelles de la famille anarchiste. Celle-ci, constituée stricto sensu de petits partis ou de fractions syndicales héritées du passé (telles que la Confédération nationale du travail – CNT – espagnole), continue son existence groupusculaire. En revanche, l'état d'esprit anti-autoritaire a continué de se développer, notamment chez les étudiants, les lycéens, les chercheurs, les artistes, dans les milieux de la publicité, de la communication, et plus

généralement au sein des nouvelles classes moyennes qualifiées de « bobos ». Ces bourgeois-bohèmes ont une influence considérable sur la société tout entière ; ils sont la preuve vivante de cette migration du libertarisme des milieux populaires vers la bourgeoisie.

Mais de quel libertarisme s'agit-il ? Historiquement, celui-ci se caractérisait par la volonté de dépasser par le haut la norme juridique et de lui substituer une norme contractuelle, fondée sur l'individualisme moral. L'individualisme a survécu à 1968, mais en perdant la plus grande partie de son ambition, au profit d'une sorte d'anomisme vulgaire dont la formule la plus courante, c'est le droit pour chacun d'agir à sa guise.

Chaque famille politique est grosse d'une déviation qui lui est particulière : dans le cas du libéralisme, c'est un économisme débridé fondé sur la recherche exclusive du profit individuel ; avec le jacobinisme, c'est le culte de l'État et de la centralisation, célébrés en dehors de toute considération d'efficacité ; dans celui du collectivisme, c'est la tyrannie bureaucratique et même le totalitarisme. Dans le cas du libertarisme, c'est un individualisme vulgaire et égoïste, une négation de l'intérêt général, accompagnée d'une vision purement consumériste de l'État et des institutions sociales.

C'est ainsi que la révolte contre les appareils se transforme en désinvestissement à l'égard de la chose publique ; le refus honorable de la dépendance envers la société cède le pas à une demande d'assistance permanente. Sous des apparences libertaires, la vision hédoniste et individualiste qui gagne du terrain est en réalité fille du capitalisme, non de sa contestation[125]. Victime de son succès, la pensée libertaire tend à perdre la haute exemplarité sociale de ses militants les plus éminents. De Proudhon à Simone Weil, en passant par Sorel et Pelloutier, les libertaires furent, selon la formule de ce dernier, « les amants passionnés de la culture de soi-même », acquis à une conception héroïque de l'existence, tentés par de véritables formes de sainteté laïque[126]. Ce n'est pas pour rien que la plupart ont considéré la question religieuse, non comme un jardin secret qu'il s'agit de cultiver, mais comme une partie intégrante de la question sociale. De toutes les pensées de gauche, le libertarisme est, on l'aura compris, celle qui s'apparente le plus à une éthique. Peu présente dans le champ politique, elle s'est emparée en vainqueur du champ social. Au risque de s'y perdre…

Conclusion :
Au-delà de la gauche, les huit familles politiques de la France

Les familles politiques ne sont pas jetées au hasard sur l'échiquier politique. Alors que leur répartition entre les partis est pour une part importante due aux accidents de l'Histoire, leur situation propre correspond à une sorte de nécessité imposée par le jeu des grands acteurs collectifs. Ceux-ci sont au nombre de trois : l'individu, la société, l'État. Comme on vient de le voir, l'identité de chaque famille dépend de la façon dont elle articule les interactions entre ces trois grandes identités. De même que l'astronome français Le Verrier (1811-1877) démontra par les seuls calculs de mécanique céleste l'existence de la planète Neptune avant que celle-ci ne fût découverte réellement par l'Allemand Galle, on pourrait déduire a priori l'existence des familles politiques du seul examen des interactions entre ces trois grandes forces collectives. On découvre alors une étrange homologie structurelle entre la droite et la gauche, comme si en chaque lieu stratégique coexistaient deux familles-doublons, l'une à droite, l'autre à gauche.

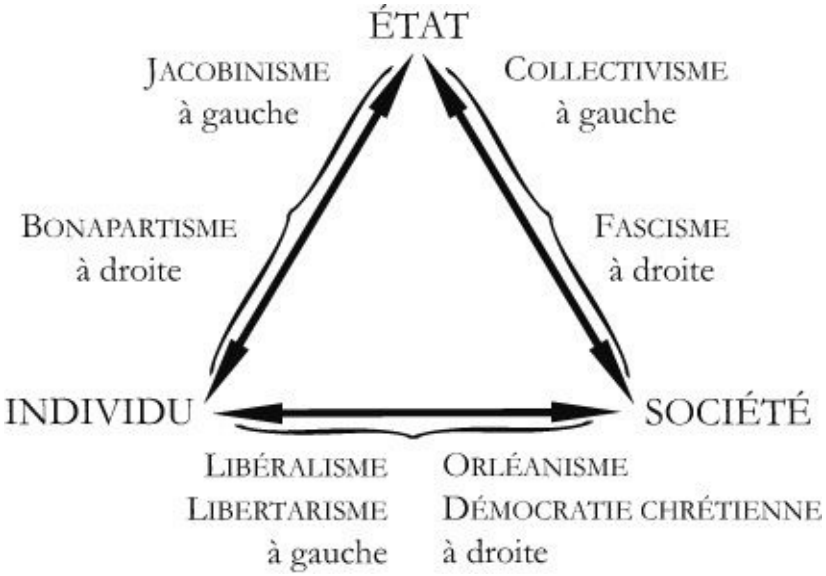
Soit un triangle dont les trois sommets sont occupés par l'État, l'individu et la société, et considérons les côtés qui les relient deux par deux.

a. Agrégat n° 1 : collectivisme, traditionalisme, fascisme

Il apparaît au premier abord que quiconque à gauche privilégie les rapports de l'État et de la société au détriment de l'individu appartient à la famille collectiviste ou, si l'on préfère, à la famille socialiste autoritaire. Dans les régimes que l'on a historiquement qualifiés de socialistes, par opposition aux régimes capitalistes, l'individu est systématiquement traité en suspect. L'individu, c'est M. Chacun, c'est aussi M. Tout-le-monde, sans qualification quelconque. C'est le sujet des droits de l'homme dans le système issu de la Révolution française. Au contraire, pas d'individu nu dans le système socialiste ; chacun est situé. On ne le tolère qu'habillé en ouvrier ou en directeur d'usine, en employé des chemins de fer ou en gardien d'immeuble ; on ne l'accepte qu'agrégé en de multiples institutions socio-économiques et respectant sans mot dire le rôle dirigeant de l'État.

On mesure ici pleinement les effets pervers de la critique de l'abstraction démocratique menée par les marxistes : elle enferme chaque homme dans son particularisme social, là où la philosophie libérale des droits de l'homme suppose, en chacun, un au-delà de ce particularisme et fonde la dignité de l'homme sur ce substrat universel. Loin que l'universalisme abstrait des droits de l'homme soit mystificateur, c'est au contraire son abstraction qui fonde son universalisme et qui interdit d'enfermer chaque individu dans ses déterminations

contingentes. Contrairement aux apparences, c'est l'abstraction qui libère et le primat du concret qui emprisonne.



Or c'est justement ce primat du concret que professent tous les régimes qui privilégient le lien État-société au détriment de l'individu. Ce qu'ils veulent avant tout éviter, c'est une société constituée d'individus moléculaires où chacun est porteur de droits. L'Homme abstrait a des droits ; le citoyen concret, qu'il soit ouvrier ou paysan, manœuvre ou directeur d'usine, professeur ou employé des postes, n'a que des devoirs envers la société : ceux que résume sa profession. Il faut insérer ce dangereux anarchiste en puissance qu'est l'individu dans un maillage serré de fonctions, de corporations, d'associations qui ne le laissent jamais seul un instant et qui, toutes, dépendent de l'État. Cet organicisme concret, fondé sur une critique féroce de l'individualisme révolutionnaire, se retrouve dans des régimes politiques aussi différents que le traditionalisme, le fascisme et le collectivisme : c'est le primat de la corporation, c'est-à-dire du corps, sur chacun de ses membres. Loin de moi l'idée de mettre sur un même plan la pensée de Joseph de Maistre, de Mussolini et de Lénine. Ne serait-ce que parce que dans l'organisation concrète de la société, le traditionalisme s'appuie principalement sur les institutions sociales naturelles (famille, corporation), le fascisme de type italien les met en concurrence avec l'État dans la direction de la société et le communisme soviétique les subordonne toutes à l'État.

Par voie de conséquence, les régimes corporatistes d'inspiration traditionaliste – que l'on songe par exemple au Portugal de Salazar – sont moins policiers et surtout moins violents que le collectivisme soviétique qui compte exclusivement

sur l'État pour assurer la cohésion de l'ensemble, en négligeant le rôle des institutions naturelles dans le maintien du lien social.

Mais ce que l'on veut surtout souligner ici, c'est la parenté structurelle entre deux types de régimes, les uns classés à gauche, les autres à droite, dès lors qu'ils se fondent pareillement sur une forte liaison entre l'État et la société au détriment de l'individu. Dans le cas français qui nous intéresse, il existe donc une incontestable homologie structurelle entre le collectivisme à gauche et le traditionalisme à droite.

b. Agrégat n° 2 : jacobinisme, bonapartisme

Soit maintenant le second côté du triangle, celui-là qui unit les deux sommets occupés par l'État et par l'individu, et qui est affronté au troisième, c'est-à-dire la société. Alliance au premier abord paradoxale : l'individu ne s'est-il pas dégagé historiquement, comme acteur social majeur, de sa lutte contre l'État et sa toute-puissance ? Pourtant, il suffit d'examiner cette nébuleuse que l'on nomme jacobinisme, qui a trouvé son expression la plus tranquille et durable sous la IIIe République, pour s'assurer que le tête-à-tête de l'individu avec l'État constitue, au moins en France, une figure politique majeure, et au départ une figure de gauche comme le soutient Louis Dumont[127]. Le rôle de l'État s'y affirme avec vigueur comme organisateur du lien social. C'est de lui que l'on attend l'instruction, le progrès, la paix sociale, et même certaines formes de régulation économique. Mais au profit de qui ? Les républicains répondent sans équivoque, et presque sans exception : au profit de l'individu. C'est lui, cet étrange orphelin, cet organisme monocellulaire qui est censé être le bénéficiaire de toute l'action de l'État, et non les associations naturelles (la famille) ou volontaires (corporations, syndicats, partis, religions…). C'est son épanouissement, et non son embrigadement qui est la finalité même de la politique. C'est l'individu tout court – ou mieux encore cette monade politique que l'on nomme citoyen – qui est au cœur du dispositif. En cela, le jacobinisme, fût-il le plus empreint d'esprit social – cela va de Saint-Just à Léon Bourgeois –, se distingue radicalement du socialisme, qui voit dans les classes, et non dans les individus, les cellules de base de la société. Et voilà un socialiste de tempérament individualiste – mettons Jaurès – bien embarrassé, et dont la figure historique s'est trouvée comme sortie de sa contradiction essentielle par l'inachèvement de sa carrière politique.

Le fondateur de cet agrégat n° 2 ? C'est évidemment Rousseau, Rousseau qui avec une géniale perversité a jeté les bases de toutes les contradictions du monde

moderne, de l'individualisme le plus exacerbé de *La Nouvelle Héloïse*, au social-contractualisme le plus inexorable, celui de ses écrits politiques ; Rousseau qui a laissé à d'autres le soin de faire l'impossible synthèse de la liberté selon les Anciens du *Contrat social* et de la liberté selon les Modernes de l'*Émile* ou de *Julie*… Telle est pourtant cette forme politique française que l'on nomme république, qui a longtemps fait figure d'exception dans le concert des démocraties modernes ; celle qui exprime au plus haut degré le caractère essentiellement politique de l'animal humain. Or il se trouve que cette forme propre à la France du tête-à-tête entre l'État et l'individu, que l'on nomme jacobinisme, et qui se situe à gauche, a trouvé au XIXe siècle son homologue à droite sous le nom de bonapartisme. Comme le jacobinisme, le bonapartisme place l'État au poste de commandement et fait de l'État le centre moteur de la société tout entière. En plus des fonctions régaliennes traditionnelles (armée, justice, police), il subordonne la religion et l'instruction au pouvoir central, fait des évêques des préfets violets et de tous les fonctionnaires, y compris les enseignants, des agents du pouvoir central. Il n'est pas jusqu'à la littérature qu'il n'entende contrôler : Napoléon Ier par des moyens énergiques, Napoléon III par la séduction, voire la corruption. Il se défie du parlementarisme et ne le tolère que pour la façade, sous l'étroit contrôle de l'exécutif. Il exècre la liberté de la presse, dès lors qu'elle est censée attenter aux intérêts publics et à la raison d'État. Par-dessus tout, et pour la même raison, il interdit les factions, c'est-à-dire les partis organisés et concurrents entre eux pour la conquête du pouvoir. Au total, et comme le jacobinisme, le bonapartisme a compris que le contrôle de l'opinion publique est une des clés de la conservation du pouvoir dans la société moderne. À la démocratie représentative et parlementaire, il substitue un système plébiscitaire qui s'efforce de faire le vide entre les sommets de l'État et la masse de la population. Certes, à mesure que le siècle avance et que les tendances à l'émancipation de la société civile par rapport à l'État s'affirment, un Napoléon III a vu l'importance de l'organisation corporative des travailleurs et des chefs d'entreprise. Plutôt que de devoir la combattre, il s'efforce de la patronner et de la détourner des voies dangereuses de la politique pure. C'est une dictature sans doute, mais plus rigoureuse à l'égard de la classe politique qu'à l'égard de l'ensemble de la population.

Ainsi, les deux jumeaux nourrissent une passion sans limites pour le rôle dirigeant de l'État appuyé sur un exécutif fort qui est censé représenter le corps social tout entier. Historiquement, l'Empire a succédé au début du XIXe siècle à la République jacobine et en a reproduit les tendances les plus marquantes.

Alors, où donc est la différence ? Pourquoi le jacobinisme est-il de gauche et le bonapartisme de droite ?

La réponse est à rechercher dans l'évolution historique des deux modèles. Le jacobinisme s'est accommodé beaucoup plus vite des exigences démocratiques de la société française dans la deuxième moitié du XIXe siècle, et de l'aspiration de la bourgeoisie aux « libertés nécessaires » réclamées par Thiers sous le second Empire. Après 1871, le jacobinisme contracte un mariage légitime et durable avec la République, tandis que le bonapartisme, malgré l'évolution finale du second Empire vers un certain libéralisme, demeure une doctrine de coup d'État et de dictature.

Mais si l'on veut bien admettre avec René Rémond que le gaullisme de la Ve République est un avatar du bonapartisme, on devra convenir que lui-même n'est pas incompatible, loin de là, avec l'esprit républicain. Avec la pratique du référendum et du principe de l'élection du président au suffrage universel (1962), c'est même un des traits distinctifs du système plébiscitaire, abhorré des vieilles barbes républicaines, qui est entré durablement dans le patrimoine républicain.

L'autre différence fondamentale tient aux soutiens sociaux auxquels font appel les deux systèmes. Le jacobinisme a conservé de ses origines révolutionnaires une attitude militante contre les classes conservatrices et une préférence pour les classes moyennes, tandis que le bonapartisme, en dépit de son discours plébéien, repose en dernière analyse sur l'alliance des classes dirigeantes et de la paysannerie parcellaire.

c. Agrégat n° 3 : libéralisme de gauche, orléanisme, libertarisme, démocratie chrétienne

Et maintenant fermons notre triangle, en traçant le troisième côté, celui qui relie l'individu à la société sans passer par le troisième sommet, celui de l'État. Nous y avons noté deux couples, l'un formé par les deux libéralismes, celui qui se réclame de la gauche et celui qui s'incarne à droite sous le nom historique d'orléanisme. On a souligné les similitudes et aussi les dissemblances entre ces deux demi-familles, séparées par la coupure canonique entre la droite et la gauche, telle qu'elle résulte de l'histoire française. Aussi n'y reviendrons-nous pas en détail.

Il peut paraître étrange, voire baroque, de rapprocher, comme nous le faisons ici, deux familles aussi étrangères l'une à l'autre que sont le libertarisme et la démocratie chrétienne. Notons que cette dernière ne figure pas dans le classique inventaire des droites proposé par René Rémond[128] sans que celui-ci se soit jamais vraiment expliqué sur cette absence. Sauf à faire de la démocratie chrétienne une famille du centre, ce qu'elle est parfois dans ses intentions, mais

non dans sa sociologie électorale. Il paraît donc préférable de la considérer comme une authentique famille de droite, mais fortement distincte de ses trois voisines. Démocratie chrétienne et anarchisme ont en commun de ne pas viser exclusivement le monde politique, et même très souvent de s'en détourner. Il y a chez les uns et les autres une commune défiance à l'égard de l'État, et au contraire une confiance affirmée dans les ressources de la société ; sur ses capacités à se diriger elle-même sans recourir à cette instance à demi extérieure et comme en surplomb par rapport à la société qu'est l'univers politique. Ce n'est pas pour rien que les tendances libertaires de Mai 1968 trouveront l'accueil le plus favorable dans une confédération syndicale fortement marquée par ses origines démocrates-chrétiennes, la Confédération française et démocratique du travail (CFDT). C'est là que le mot d'ordre d'autogestion, entendu comme le refus du caporalisme d'entreprise et le pari fait sur les capacités d'auto-organisation des travailleurs, a été d'emblée accueilli favorablement.

Ces deux familles, peu représentées au Parlement – et même pas du tout dans le cas de l'anarchisme –, nourrissent ainsi une part irréductible d'utopie sociale : pour l'une comme pour l'autre, le commandement de la société par la politique est un pis-aller dont il faut limiter l'extension.

Mais n'est-ce pas aussi le point de vue des deux libéralismes, celui de gauche comme celui de droite ? L'un et l'autre se défient des tendances autoritaires du collectivisme. Mais aussi du bonapartisme, quitte à en tirer des conséquences différentes. Le libéralisme de gauche – que l'on songe à la « deuxième gauche » de Michel Rocard – a été dans une période récente le vecteur du mot d'ordre d'autogestion, aux côtés des libertaires, tandis que le libéralisme de droite a nourri en son sein une idéologie de la liberté de l'entreprise et de ses effets bienfaiteurs. Ces quatre familles ont au moins en commun de s'opposer à la centralisation, c'est-à-dire à la tutelle de l'État sur la société. Elles révèlent peu ou prou ce que Pierre Rosanvallon a décrit comme une « lutte de la société civile contre le jacobinisme[129] », insistant notamment sur la place des associations et du syndicalisme dans la résistance, plus d'une fois victorieuse, à l'étatisme et à la centralisation. Il ne serait pas difficile de montrer qu'il y a souvent une sorte de convergence objective des familles politiques que l'on vient d'énumérer dans cette résistance.

Les parallélismes dont nous venons d'esquisser sommairement les lignes de force à partir de notre schéma triangulaire remettent-ils en cause l'existence de familles politiques stables à travers les avatars des formations politiques contingentes ? En aucune façon, bien au contraire. Nous avons vu que chacune d'entre elles correspond à une case bien définie sur un tableau qui évoque parfois l'existence de corps simples sur le tableau de Mendeleïev. Il y a des invariants

politiques qui résistent aux accidents de la conjoncture. Ce n'est pas parce qu'une famille cesse à un moment d'être représentée au Parlement et même plus largement de se manifester qu'elle cesse pour autant d'exister. La politique n'est pas faite seulement de la lutte des partis pour la conquête du pouvoir ; elle vit aussi d'une existence autonome, et en quelque sorte autosuffisante. L'importance d'une famille politique ne se mesure pas uniquement au nombre de ses membres, mais au type de solution qu'elle dessine. Ces invariants collectifs sont comme des idées platoniciennes. Pour prendre un seul exemple à gauche, la famille libertaire est souvent comme une chapelle cachée dans le paysage. Mais dans certaines circonstances, comme par exemple en 1968, elles deviennent de véritables forces motrices, irradiant le système politique tout entier.

La question qui se pose à leur sujet est la suivante. Comment concilier la quasi-gémellité de familles de gauche et de droite avec la triple définition, beaucoup plus exclusive, que nous avons proposée d'emblée de la gauche : l'union du progrès et de la justice, l'individualisme, la souveraineté populaire ? La réponse est sans doute que l'appartenance d'un individu à la gauche est le résultat de deux éléments complémentaires. D'abord, l'adhésion à un certain type d'organisation sociale privilégiant l'État, l'individu ou la communauté. Cette adhésion est sans doute la plus spontanée : elle tient compte de penchants naturels et aussi de l'insertion, en partie contingente, dans certains réseaux, tels l'entreprise, la fonction publique, le milieu tertiaire, *etc.* Une telle insertion laisse ouverte dans chacun des cas, comme on l'a vu, une option de droite ou une option de gauche. On peut se faire une haute idée de l'État, et incliner pour des solutions de type conservateur ou de type progressiste.

Vient ensuite le choix, sans doute plus volontaire, d'un système de valeurs. C'est ici que la préférence pour l'ordre ou le progrès, le collectif ou l'individuel, la hiérarchie ou l'égalité, joue un rôle déterminant. Autrement dit, l'adhésion à une famille politique procède d'un double choix, où les déterminismes héréditaires ou sociaux se conjuguent avec les options propres à l'individu.

Est-il besoin de le dire ? Une telle décomposition des processus d'adhésion, les étapes chronologiques qu'elle paraît impliquer, est purement artificielle et ne prétend nullement décrire la réalité historique des comportements. Ainsi ai-je procédé à propos de la formation des opinions des individus. J'ai déjà affirmé qu'il s'agissait d'un véritable trou noir de la science, une véritable énigme dans la représentation que nous nous faisons de l'univers politique. Et pourtant les huit familles que nous avons été amené à distinguer, légitimisme, bonapartisme, orléanisme à droite selon la tripartition de René Rémond à laquelle j'ai proposé d'ajouter la démocratie chrétienne ; libéralisme, jacobinisme, collectivisme, libertarisme à gauche sont de véritables données de l'expérience, fruits de la

rencontre entre la structuration des institutions socialistes et l'évolution historique. On aura compris que leur exposition ne vise pas principalement l'explication des comportements électoraux, comme le fait aujourd'hui une science politique de plus en plus utilitariste. Elle vise à une interprétation culturelle globale des phénomènes sociaux dont, après l'effondrement des « grands récits » tel le marxisme, nous manquons aujourd'hui cruellement.

II

Le système parlementaire et gouvernemental

On l'a bien compris : la France n'est pas le pays du bipartisme comme le sont les grandes démocraties occidentales : Angleterre, Allemagne, États-Unis. Certes, dans ces derniers pays, il existe la tentation sans cesse renaissante d'un tiers parti : libéraux anglais ou allemands, populistes américains. Mais à cause de lois électorales contraignantes et de la préférence pour une alternance politique claire, telle qu'elle résulte du bipartisme, les tiers partis ne se sont jamais imposés, sauf à se substituer à l'un des partis en place.

En France, au contraire, la passion pour l'unité s'accommode d'une multitude de formations politiques, quand bien même, depuis la Ve République, deux d'entre elles sont devenues dominantes dans leur camp respectif : à droite, le parti gaulliste ou son lointain héritier ; à droite le Parti socialiste, dès lors qu'il a pris le dessus, à la fin des années 1970, sur son concurrent communiste. Cela n'empêche pas les petits partis, surtout au centre, de dénoncer en permanence le carcan que ce bipartisme imparfait est censé imposer aux citoyens et aux électeurs. Cela n'empêche pas non plus de nouveaux partis de renaître sans cesse, de sorte qu'il est difficile de s'accorder, à un moment donné, sur le nombre des partis qui prennent réellement part à la vie politique du pays.

Et pourtant, tel est le paradoxe final : s'il est peu de pays où le clivage bipartisan soit aussi peu respecté, il en est peu aussi où il suscite des passions aussi violentes et inspire des envies d'extermination réciproque aussi radicales.

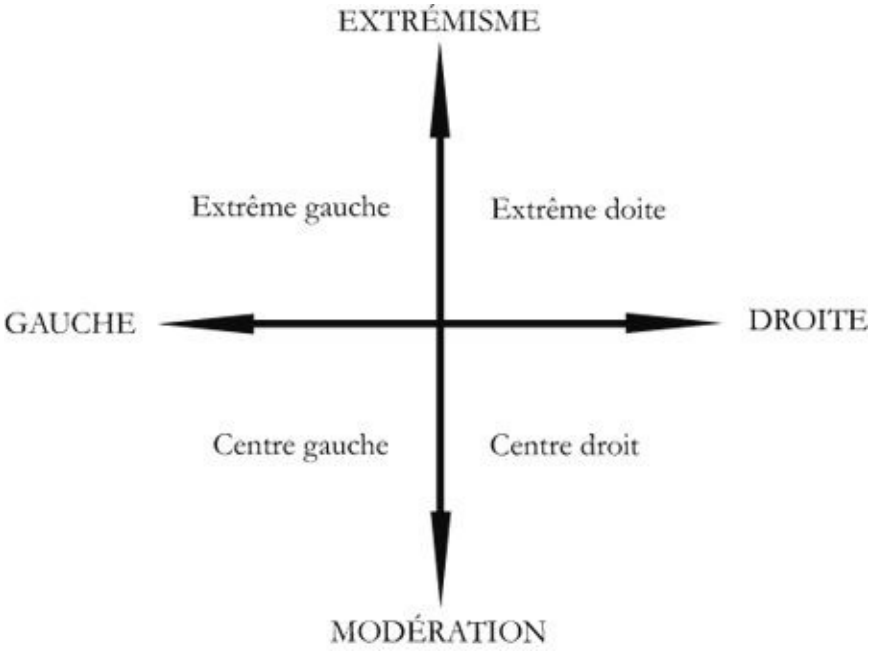
Comment expliquer ce paradoxe ? Par l'histoire politique de la France depuis deux siècles, qui, à travers révolutions, émeutes, crises de toutes sortes, donne à notre vie politique ce ton inimitable de passion et de violence. Michel Winock[1] a très bien décrit cette « fièvre hexagonale » qui, à intervalles réguliers, saisit la

France et la secoue jusqu'à ses fondements. Partant de 1871, c'est-à-dire excluant les grandes révolutions précédentes (1789-1794 ; 18 brumaire 1799 ; 1830 ; février 1848 ; juin 1848 ; coup d'État de 1851), faisant un sort à la Commune, au 16 mai 1877, au boulangisme, à l'affaire Dreyfus, au 6 février 1934, au 10 juillet 1940, à mai 1968, Winock souligne à chaque fois la prévalence du conflit idéologique sur la lutte des classes proprement dite. C'est en effet un trait du caractère national que la sublimation intellectuelle des conflits d'origine matérielle.

Qu'est-ce à dire, sinon que la distribution des opinions politiques, assez semblable d'un pays à l'autre, est, dans le cas français, fortement connotée, colorée, informée, déformée, transformée, parfois défigurée par le degré exceptionnel de passion qui s'attache à chacun des choix ? Certes, les passions les plus fortes se font voir aux deux extrémités de l'axe des opinions, mais il arrive que les opinions modérées soient aussi passionnelles que les opinions extrêmes : pour prendre un seul exemple, on le vit bien lors de la Commune de 1871.

Constatons à notre tour que l'axe est-ouest des opinions de la gauche à la droite est coupé de façon orthogonale par un axe nord-sud des tempéraments, de la modération à l'extrémisme. C'est ainsi que sont délimités, à partir de l'intersection de ces deux axes, quatre secteurs qui définissent quatre positions politiques : l'extrême gauche et le centre gauche, l'extrême droite et le centre droit. Une telle distribution des opinions existe dans toutes les assemblées gérées par les règles de la démocratie. Elle détermine cette figure qui s'épanouira sous la IVe République : celle du « quadrille bipolaire » dont a parlé Maurice Duverger. La fracture gauche-droite reste à l'état de *summa divisio* du jeu politique. Mais elle est compliquée d'une *infra divisio* entre modérés et extrémistes qui peut, en certaines circonstances, et les contraintes gouvernementales aidant, devenir le clivage fondamental. La question qui se pose est de savoir quel axe à un moment donné est prédominant, quel axe est secondaire, et pourquoi. Par exemple, un homme de gauche modéré se sent-il d'abord de gauche ou d'abord modéré ? De la réponse à cette question dépendront ses attitudes politiques.

On remarquera que l'alternative ainsi définie n'existe réellement que pour les modérés. Ils peuvent en effet se tourner vers leur flanc extérieur, et réaliser ainsi l'unité de leur camp ; ou au contraire, se tourner vers leur flanc intérieur et réaliser ainsi la conjonction des centres.



À l'inverse, sauf à pratiquer l'alliance des extrêmes, à saute-mouton par-dessus les modérés, ce qui est pour un extrémiste pratiquer la politique du pire, les extrémistes n'ont le choix qu'entre l'alliance avec leur voisin modéré et l'isolement. Les exemples de politique du pire sont rares : on peut citer en décembre 1875 le cas des monarchistes qui, pour se venger de ce qu'ils considéraient comme la trahison du centre droit (le ralliement à la République), n'hésitèrent pas à s'allier aux républicains à la Chambre des députés pour désigner les sénateurs inamovibles prévus par la Constitution. Plus grave, en Allemagne, l'alliance catastrophique à Berlin des communistes avec les nazis, pour faire battre les sociaux-démocrates. En revanche les cas d'isolement, voulus ou subis, des extrêmes sont fréquents, comme on le voit dans l'histoire de la République.

En dehors d'une fructueuse chasse aux portefeuilles ministériels, dont il ne faut certes pas négliger l'importance, selon quels critères un parti modéré privilégie-t-il l'alliance selon les opinions (gauche contre droite) ou l'alliance selon les tempéraments (modérés contre extrémistes) ? C'est assurément la perception du danger que représentent les extrêmes qui est le facteur déterminant. C'est ainsi que sous la IIIe commençante, la droite modérée, dès lors qu'elle eut fait le choix de la République, ne tarda pas à regarder les monarchistes et tous les adversaires du régime en place comme de dangereux trublions. Dès lors, le camp de la République en vint vite à représenter les trois quarts de l'Assemblée, au grand profit de la gauche qui était majoritaire dans ce camp-là. Au contraire, une fois le danger écarté, lorsque les nouveaux périls

parurent venir de l'extrême gauche (anarchistes de 1893 à 1898, et surtout communistes à partir de 1920), la gauche modérée fit le choix de la sauvegarde du régime, en s'alliant avec le centre droit, déplaçant d'autant vers la droite l'axe des majorités gouvernementales. Ainsi s'expliquent la domination de la gauche dans la première partie de la IIIe République (jusqu'à la Première Guerre mondiale) et celle de la droite dans l'entre-deux-guerres.

De sorte que la prévalence des formules gouvernementales centristes, tout au long des IIIe et IVe Républiques, dans un pays où la bipolarisation restait dominante dans les élections, ne s'explique pas par on ne sait quelle propension naturelle des modérés à trahir leurs engagements, comme le prétendent en général les extrémistes, mais par l'existence aux deux ailes extrêmes de l'éventail politique, de forts contingents d'électeurs et souvent aussi d'élus refusant d'accepter le régime. Peu de pays démocratiques ont connu en effet un débat aussi soutenu, aussi récurrent, sur la nature des institutions : en témoignent les changements continuels de constitution. C'est parce que, depuis 1789 jusqu'en 1962, il a existé en France un tel désaccord institutionnel, que le bipartisme – c'est-à-dire l'alternance gauche-droite – n'a jamais pu fonctionner convenablement. N'est-il pas significatif que l'acceptation, plus ou moins complète d'ailleurs, des institutions de la Ve République par une grande majorité d'électeurs et, assez longtemps après eux, d'élus et de dirigeants politiques, ait coïncidé avec l'institution d'une alternance régulière, à l'anglo-saxonne, de la gauche et de la droite au pouvoir ? En ce sens, comme nous le verrons plus loin, c'est bel et bien de Gaulle, et non Bonaparte, qui a mis fin à la Révolution française.

Que dirait-on de footballeurs qui, au lieu de disputer des matches, passeraient leur temps à se disputer sur la règle du jeu ? C'est pourtant cette situation étrange qui a prévalu en France pendant près de deux siècles, et qui explique pour partie l'existence, dans le champ politique, d'une « exception française » qui a du mal à passer. Elle permet de rendre compte du pluralisme politique fondamental du pays : alors qu'en Grande-Bretagne, aux États-Unis, en Allemagne modérés et extrémistes existent, mais s'arrangent pour cohabiter en un seul parti, en France, modérés et extrémistes vivent dans des maisons séparées et n'acceptent de se rendre visite qu'exceptionnellement, après de longs pourparlers.

C'est pourquoi les opinions politiques se déploient sur deux registres. Il y a la gauche et il y a les gauches. Il en va de même en face, où il y a la droite et aussi les droites. La gauche communie dans son sentiment identitaire chaque fois qu'elle se trouve opposée à la droite. Mais qu'elle se mette à débattre à l'intérieur de son propre camp, et les éléments centrifuges l'emportent.

« La politique, ce ne sont pas seulement des idées et des intérêts, mais aussi des tempéraments, […] car il y a un arrière-plan des sentiments, des affirmations, presque instinctives, en tout cas irrationnelles, sur le sens de la vie, la nature de l'homme, les fins des sociétés, [cet arrière-plan étant] beaucoup plus stable et beaucoup moins contingent que le plan des idées »[2].

C'est ce que nous avons déjà suggéré en analysant le rôle structurel des familles politiques.

Une telle réduction de la pluralité originelle au dualisme final ne va pas sans hésitations, sans mouvements intérieurs puissants : les militants en particulier, ces doctrinaires de la passion, ne sont pas sans résister longuement. Mais le réalisme de leurs troupes, fondé sur une hiérarchie très stable des préférences et des rejets, finit par leur commander la sagesse. C'est dire en d'autres termes qu'il n'y a pas, chez les citoyens français, une volonté générale univoque : il y a bel et bien, fondées sur le scrutin à deux tours, qui est une belle invention du génie démocratique français, même si la paternité en a été attribuée à Napoléon III, une volonté générale de premier tour, et une volonté générale de second tour. La première est fondée sur la préférence, la seconde sur le moindre mal. La première est diviseuse, la seconde, fédératrice. On connaît l'adage électoral, valable pour chacun des deux camps : au premier tour on choisit, au second on élimine. Selon qu'il se souvient de son vote au second tour ou de son vote au premier, l'électeur aura le sentiment d'avoir été compris ou d'avoir été trahi.

Ce faisant, les citoyens estiment avoir beaucoup fait pour résoudre la quadrature du cercle démocratique que Rousseau expédiait d'une pichenette : la somme des volontés particulières est censée donner la volonté générale. Une image empruntée à l'architecture religieuse permet de toucher du doigt la complexité du problème : comment passer, par élévations successives, de la croisée du transept, qui est un carré, à l'octogone ou au cercle qui va soutenir la coupole ? Par un système de pendentifs ou de trompes. Comme ce dernier mot dit bien ce qu'il suggère ! Au fond, pense le citoyen, les élus n'ont pas d'autre devoir que de respecter l'opération de distillation fractionnée par laquelle le corps électoral a transformé ses options contradictoires en une alternative claire et tranchée.

Est-ce si sûr ? La bipolarisation électorale dont, pour la clarté de l'exposé, on a fait provisoirement crédit au corps électoral, n'est peut-être pas aussi spontanée que ce corps lui-même aurait tendance à le croire. Elle est largement due aux lois électorales, qui sont comme une camisole de force imposée aux mouvements par trop désordonnés du patient. C'est la loi qui crée le réflexe et non l'inverse.

Tâchons de décrire ici les figures qui résultent de la confrontation permanente de la gauche avec les gauches qui la composent.

1. L'union des gauches ou le Front populaire

C'est une opinion généralement admise par la gauche qu'elle n'exerce vraiment le pouvoir que si elle l'exerce seule et dans l'unité ; de telles périodes sont nécessairement rares et brèves. Elles se traduisent par des ruptures quasi révolutionnaires dans la société ; d'où l'acharnement de ses adversaires à lui en interdire l'accès.

C'est cette conviction que François Mitterrand reprenait à son compte, lorsque, à peine élu président de la République, il déclarait le 21 mai 1981 en entrant à l'Élysée :

> « En ce jour où je prends possession de la plus haute charge, je pense à ces millions et ces millions de femmes et d'hommes, ferment de notre peuple, qui, deux siècles durant, dans la paix et la guerre, par le travail et par le sang, ont façonné l'histoire de la France sans y avoir accès autrement que par de brèves et glorieuses fractures de notre société. C'est en leur nom d'abord que je parle, fidèle à l'enseignement de Jaurès, alors que, troisième étape d'un long cheminement, après le Front populaire et la Libération, la majorité politique des Français, démocratiquement exprimée, vient de s'identifier à sa majorité sociale. »

Un tel texte mériterait une longue exégèse. On y souligne d'abord que le peuple de gauche, même si l'expression ne figure pas ici comme telle, est le ferment du peuple tout court. Il y a là comme une vision messianique de la gauche qui n'est pas sans rappeler celle que Marx assignait au prolétariat. Ensuite, l'accès au pouvoir de cette gauche a pris la forme de « brèves et glorieuses fractures » : nous sommes ici encore très proches du thème de la « rupture » que le même Mitterrand développait au congrès d'Épinay au moment où il prenait le pouvoir dans le Parti socialiste. Il faut donc entendre que la gauche n'est elle-même que dans la convulsion et la rupture révolutionnaire dans la société. Il y a en somme, sous-jacente à ce discours, la fameuse distinction faite par Léon Blum au congrès de La Bellevilloise (10 janvier 1926) entre l'exercice et la conquête du pouvoir. Il y a enfin, non moins classiquement, l'affirmation que les couches populaires appartiennent génétiquement à la gauche et qu'une distorsion propre au champ politique fait que celui-ci ne reflète que rarement dans sa pureté la distribution sociologique d'une population.

S'insurgeant contre ces idées reçues, René Rémond, dans un article important[3], n'avait pas de peine à montrer que ce prétendu ostracisme à l'égard de la gauche était un mythe et que, tout au long de la IIIe République notamment, cette gauche avait eu toute sa part, parfois plus que sa part, dans l'exercice des responsabilités gouvernementales.

Bien entendu, tout décompte suppose au préalable une définition de ce que l'on appelle la gauche. S'il s'agit seulement de périodes de rupture, à potentialités révolutionnaires, alors François Mitterrand a raison. Mais c'est là une définition moralisante et émotive de la gauche, en un mot gauchiste, que l'exercice du pouvoir par ce même Mitterrand au cours des quatorze années suivantes se chargera d'invalider. Pour l'historien, il ne saurait y avoir, on l'a déjà souligné, de définition abstraite et a priori de la gauche. Elle est ce qu'à un moment donné les contemporains considèrent comme tel.

On peut dire cependant que le type idéal de la gauche unie remonte aux origines. Elle est tout entière contenue dans la célèbre brochure de Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, où il affirme qu'à lui seul, « le tiers état est une nation complète », « un tout, mais un tout entravé et opprimé »[4]. La distinction de François Mitterrand entre la majorité sociologique et la majorité politique est implicitement contenue dans la démonstration du célèbre abbé. Toujours l'unité. Autant, comme on vient de le voir, les droites françaises n'osent pas se présenter comme telles, et surtout pas, en dépit du recours fréquent à l'adjectif « national » au XXe siècle, comme un ensemble dont la vocation serait de représenter l'ensemble du peuple de France, autant les gauches, dans le sillage unitaire de la Révolution commençante, ne cessent d'agiter cette mystique de l'unité, quitte à la démentir dans leur comportement. Conséquence : il n'y aura guère dans la suite de scission dans les partis de gauche, avec pour conséquence la naissance d'un parti nouveau, qui n'affiche fièrement l'adjectif « unitaire » que pour désigner son schisme.

Cette passion unitaire paraît, une fois de plus, contredire la dynamique d'un rassemblement dont une des raisons d'être est d'opposer une moitié de la France à l'autre. Mais nous savons déjà que la tendance profonde de cette idéologie unitaire est de réduire l'adversaire à une poignée de privilégiés ou de malfaiteurs dont l'audience et la représentativité reposeraient sur une tromperie. Il peut paraître en effet étonnant que le parti de la cour sous la Révolution, celui des deux cents familles en 1936 trouvent autant de défenseurs dans la population. On ne manquera pas alors d'invoquer la tromperie sociale dont tant d'honnêtes gens sont victimes, et la nécessité à gauche de leur dessiller les yeux. Le mot « populaire » joue ici le même rôle que le mot « national » à droite : il exprime le droit légitime d'une moitié de la France à en représenter la totalité. Le tiers état qui n'est rien peut, grâce à une politique appropriée de « rupture », devenir le « tout » de l'abbé Sieyès. C'est ainsi qu'en 1936, Maurice Thorez envisage la possibilité de passer du Front populaire au Front français.

Le Front populaire dont il s'agit dépasse donc largement le cadre de 1936. On l'emploie ici comme terme générique désignant la volonté des gauches de faire

bloc dans l'opposition, mais aussi au gouvernement. Beaucoup des traits caractéristiques de la figure du bloc national à droite peuvent s'appliquer à celle du front populaire : l'une et l'autre dérogent à la pratique centripète des assemblées parlementaires françaises. Figures exceptionnelles, elles ne se produisent que dans des circonstances particulières contrastant avec les jours ordinaires et les mœurs coutumières de la République. En dépit des déceptions et des mécomptes, la nostalgie de l'unité finit toujours par reprendre le dessus. Il ne faudra que quelques semaines pour que le parti « patriote » de 1789, celui-là même qui s'exprime à travers des événements symboliques comme la proclamation du caractère constituant de l'Assemblée nationale, le 14 juillet, la nuit du 4 août, et l'année suivante encore lors de la fête de la Fédération, vole en éclats. On peut dire que les éclatements successifs de ce véritable « front populaire » auquel on doit la Révolution, constituent la trame même de celle-ci. Et pourtant, à chaque grande crise révolutionnaire, ce front qui regroupe les couches populaires et la bourgeoisie qu'il est convenu d'appeler éclairée, se reconstitue naturellement autour des valeurs communes de la liberté, pour éclater bien vite, victime des contradictions sociales qu'il contient. Ainsi en 1830, où la révolution bourgeoise qui finira par installer Louis-Philippe sur le trône n'aurait pu avoir lieu sans la poussée populaire, qui voulait bien davantage : la République au minimum, la « sociale » au maximum. Même unanimité fragile, mais non factice, en 1848 où l'illusion lyrique des premières semaines paraît accorder au peuple ce que les bourgeois du *National* lui ont refusé dix-huit années plus tôt. Il ne faudra pas moins que les journées de Juin, c'est-à-dire la contre-révolution au sein même de la révolution, pour que les bourgeois « modérés » retirent au peuple des faubourgs ce qu'il a été contraint de lui accorder quelques mois plus tôt.

Et tandis que l'Histoire avance, la gauche revient obstinément à son éternel Front populaire avant la lettre. Par delà le second Empire, qui est le prix dont la gauche bourgeoise a payé les journées de juin 1848, il y a dans la proclamation de la République le 4 septembre 1870 quelque chose des grandes journées antérieures : même climat de fin de règne, même élan national vers une solution nouvelle appuyée sur le même bloc au pouvoir : l'alliance récurrente, obstinée, d'une partie de la bourgeoisie et des milieux intellectuels avec le peuple. En 1870-1871, l'illusion ne dure pas plus longtemps qu'en 1848. Cette fois-ci, les « journées de Juin » ont lieu en mai et se nomment la Semaine sanglante, c'est-à-dire la féroce répression de la Commune.

Avec la fin de celle-ci, la France paraît avoir épuisé le cycle de ses journées révolutionnaires ; désormais, c'est dans un cadre exclusivement électoral et parlementaire que s'affirme le front populaire. Il faudra une trentaine d'années –

l'espace d'une génération – pour que le mouvement ouvrier et socialiste digère la répression dont il a été victime et consente – du bout des lèvres il est vrai – à une nouvelle alliance : c'est par personnes interposées, et non sans de furieuses résistances, que se fait son adhésion : d'abord celle d'Alexandre Millerand, socialiste indépendant, qui accepte de figurer dans un gouvernement de « Défense républicaine », aux côtés du général de Galliffet, l'un des fusilleurs des communards qui s'est ensuite rapproché des milieux gambettistes ; c'est surtout, à partir de 1902 et la constitution du ministère Combes, la présence de Jean Jaurès comme véritable ministre in partibus, et « saint Jean Bouche d'Or » de la majorité combiste. Une telle politique est loin de susciter l'unanimité à l'extrême gauche : le syndicalisme d'action directe de la CGT, où militent de nombreux anarchistes, la combat ouvertement. Jules Guesde la condamne, et c'est à lui que l'Internationale socialiste, réunie à Amsterdam en 1904, donne raison contre le « ministérialisme » de Jean Jaurès. Et pourtant, en dépit du retrait formel des socialistes de la direction du « Bloc », c'est bel et bien la politique « blocarde » qui triomphe dans les esprits, car elle s'appuie sur l'irrépressible besoin d'unité qui sourd de la gauche et de l'extrême gauche.

En dépit du triomphe provisoire du Parti communiste sur son concurrent socialiste (congrès de Tours, décembre 1920), qui se traduit par quinze années de division politique et parlementaire de la gauche, c'est de nouveau l'idéal unitaire qui l'emporte, dans la rue d'abord, à partir de février 1934 en réponse aux menaces factieuses, mais ensuite dans les urnes et au gouvernement. Même si les communistes n'entrent pas dans le cabinet Léon Blum, le jeune chef du PCF, Maurice Thorez, joue avec la bénédiction de Moscou un rôle analogue à celui que Jaurès a joué dans la délégation de gauches en faveur du Bloc. Plus à l'aise dans la démarche unitaire que dans l'attitude sectaire qui lui a pourtant permis de s'affirmer durablement à la tête du PCF, Maurice Thorez incarne en 1936 comme en 1945 toutes les contradictions du communisme français, qui est tantôt un parti de lutte de classe et de la lutte « bloc contre bloc » au sein de la gauche, tantôt l'aile avancée du parti républicain. Quand cela n'est pas simultanément !

Même situation en 1945 où l'euphorie de la victoire produit les mêmes effets que le danger fasciste : la poussée de la gauche n'est pas seulement quantitative ; c'est aussi une forte pulsion unitaire, qui se traduit notamment par la présence des communistes, pour la première fois de leur histoire, dans une majorité gouvernementale et même dans un gouvernement. De nouveau, l'unité est de courte durée ; mais cette fois, c'est le contexte extérieur – la naissance de la guerre froide – qui se charge de la faire voler en éclats.

Il y a, au-delà des différences, de nombreux points communs entre ces expériences de front populaire.

Notons d'abord qu'il s'agit d'une figure typiquement française. Non que l'alliance de toutes les gauches soit propre à ce pays : au contraire, ce qui ailleurs, par exemple en Grande-Bretagne et aux États-Unis, est la norme, est en France le résultat de circonstances exceptionnelles. De plus, les limites de la coalition ne sont pas les mêmes. Dans les pays à développement industriel précoce et puissant, la confrontation oppose d'ordinaire le monde du travail à l'ensemble des classes bourgeoises. En France, tout au long du XIXe siècle, la classe ouvrière n'est pas quantitativement assez forte pour constituer à elle seule l'un des camps. Le renfort numérique d'une fraction des classes bourgeoises est nécessaire. Ce renfort est d'autant plus naturel qu'à la différence des autres grands pays occidentaux, la bourgeoisie française a été depuis 1789 une classe authentiquement révolutionnaire, comme l'a maintes fois souligné Marx. Mieux : c'est elle qui, d'un bout à l'autre des deux siècles, est à la tête du mouvement. À Bebel qui, à propos du débat sur la participation de Millerand à un gouvernement bourgeois, a reproché aux Français leur ministérialisme, autrement dit leur collaboration de classe (congrès d'Amsterdam de l'Internationale socialiste, 1904), Jaurès répond que ce qui fait la différence entre la France et l'Allemagne, c'est justement la tradition révolutionnaire de la bourgeoisie française et l'existence d'une alliance – celle que l'on a appelée ici « front populaire » – qui a grandement profité à la classe ouvrière. Car il n'est pas vrai que pour les classes populaires, la formule historique du front populaire soit un leurre, une mystification qui ferait d'elles les fantassins d'un combat dont d'autres recueilleraient les fruits. Les grandes conquêtes de la démocratie du XIXe siècle : libéralisme politique, suffrage universel sont des bénéfices qui profitent à tous les membres de l'alliance. Il est vrai qu'en revanche à la fin du XIXe siècle, la législation sociale française est en retard sur l'Allemagne. Ce chiasme, à première vue étrange, témoigne d'une meilleure intégration politique des milieux populaires français par rapport aux Allemands, et, inversement, d'une meilleure législation sociale en faveur de la classe ouvrière allemande.

Deuxième caractéristique de la formule du front populaire : la modération du programme, par rapport aux aspirations révolutionnaires qui traversent à la même époque la société. Si l'on excepte 1789, où la dynamique interne à l'événement ne tarde pas à prendre de vitesse la totalité des acteurs, les programmes de l'alliance sont conçus pour ne pas effrayer les éléments les plus modérés. En dépit d'un discours ambitieux, voire grandiloquent, le programme réel des révolutionnaires français de 1848 n'est pas plus radical que celui des autres mouvements européens à la même époque. Quant à celui du rassemblement populaire de 1936, il frappe par sa modération : ce sont les communistes eux-mêmes qui ont insisté, à l'encontre de leurs voisins socialistes,

pour que rien n'y soit inscrit qui ne soit acceptable par la petite bourgeoisie radicale. C'est une preuve parmi d'autres de ce phénomène passé souvent inaperçu : plus un mouvement est authentiquement démocratique, c'est-à-dire spontanément impulsé par les masses, plus il prend soin de ne pas heurter les principales couches sociales. Ce sont les minoritaires qui sont activistes et maximalistes. Lénine le savait bien, qui mettait en garde dans *Que faire ?* (1902) contre les tendances spontanément trade-unionistes (entendez réformistes) des masses ouvrières, notamment à l'intérieur du mouvement syndical.

La brièveté des expériences est une autre caractéristique des mouvements de type front populaire. Dans tous les cas examinés, elles sont moins victimes de leurs adversaires que de leurs contradictions. En 1789, 1830, 1848, 1870, 1905, 1936, 1945, on a affaire à l'implosion des mouvements, tiraillés entre leur aile modérée et leur aile radicale ; le plus souvent, c'est le désaccord entre les chefs de la petite bourgeoisie et ceux de la démocratie sociale qui dynamite l'alliance.

Il faut prêter une attention au rôle particulier, et considérable, que jouent les intellectuels comme ciment de l'alliance interclasse. Sieyès en 1789, Thiers en 1830, Lamartine en 1848, Jaurès à la fois homme politique et intellectuel en 1902, Alain, Rivet et Langevin en 1936, Aragon, Vercors, Cassou en 1945, jouent à des titres divers des rôles de médiateurs et de porte-voix. Lorsque André Glucksmann s'écrie que « les tribunes du programme commun sont vides[5] », quand, la victoire acquise, Max Gallo déplore « le silence des intellectuels », ils pointent du doigt une anomalie par rapport à la pratique nationale. Celle-ci est d'autant moins surprenante que les alliances de front populaire rapprochent les groupes sociaux à l'itinéraire différent, aux intérêts parfois divergents. La nécessité de tirer l'alliance vers le haut en exaltant les idéaux communs qui la dominent est évidente. Les intellectuels, en raison d'un statut social quelque peu hybride qui semble garantir leur indépendance, sont un trait d'union naturel et indispensable.

En dépit du rôle symbolique considérable que joue dans la mystique de gauche la formule unitaire du front populaire, il faut donc convenir que, stricto sensu, elle demeure comme son homologue du bloc national à droite une figure exceptionnelle correspondant à une situation d'exception, guerre ou révolution.

Nous n'avons encore rien dit – on y reviendra dans la troisième partie de ce livre – des deux périodes d'union de la gauche qu'a connues la Ve République : soit de 1981 à 1984 sous la présidence de François Mitterrand, Pierre Mauroy étant Premier ministre ; la seconde de 1997 à 2002, sous la présidence de Jacques Chirac, Lionel Jospin étant Premier ministre. C'est que nous sommes entrés dans une autre époque, de sorte que la plupart des caractéristiques énoncées plus haut ne peuvent s'appliquer ici. D'abord il n'existe, ni en 1981, ni

en 1997, de contexte dramatique analogue à celui des expériences précédentes. François Mitterrand est parvenu au pouvoir à la longue, à l'usure même, et le seul élément sensationnel, c'est que son élection met fin à la plus longue période de domination du même camp depuis les origines : de 1959 à 1981, la droite exerce son pouvoir sans partage. La génération des années 1960 n'a pas connu d'autre majorité. Au regard d'un jeûne gouvernemental aussi prolongé, les manifestations de joie de la foule saluant l'alternance sont à la fois légitimes et très contenues.

Quant à l'accession surprise de Lionel Jospin à Matignon en 1997, elle est due à une erreur de jugement de Jacques Chirac qui dissout l'Assemblée nationale au pire moment et se condamne lui-même à une interminable cohabitation.

Car à la différence des précédentes expériences d'union de la gauche, à l'exception de la période 1899-1905 – dont on a souligné le caractère convulsif –, nous avons affaire à des gouvernements de longue durée, le second, celui de Lionel Jospin, s'étendant sur tout l'espace d'une législature. Les deux gouvernements de Lionel Jospin et de Pierre Mauroy s'inscrivent dans un système institutionnel normal, celui de l'alternance de la gauche et de la droite au pouvoir, sans l'intervention de crises sociales ou de mouvements de rue qui eussent donné au phénomène un caractère d'urgence dramatique. Ni en 1981 ni en 1997 le gouvernement n'a dû faire face à des grèves massives appuyées sur un lourd catalogue de revendications. Les mesures prises en 1981 – hausse des salaires, abaissement de l'âge de la retraite, extension des droits syndicaux – relèvent du don de joyeux avènement. Il en ira de même en mai 2012, caractérisé par la faiblesse, voire l'atonie du mouvement social. Rien de comparable à juin 36 – c'est-à-dire aux grèves avec occupation d'usines, qui firent suite à la victoire électorale de mai.

Mais la principale différence tient au rapport de forces interne. Lors des épisodes antérieurs, la poussée de la gauche est aussi et parfois d'abord une poussée de l'extrême gauche. Ainsi, lors du premier tour des élections du Front populaire, le 26 avril 1936, le grand vainqueur était le Parti communiste qui doublait presque le nombre de ses voix, tandis que la SFIO, affaiblie par la scission des « néos » reculait légèrement, et que les radicaux enregistraient une chute importante, dépassés par leurs deux partenaires. Certes, le deuxième tour, avec la prime qu'il offrait aux partis plus modérés, redonnait un net avantage aux socialistes (142 sièges) et aux radicaux (106) sur les communistes (72 contre 11 précédemment). La victoire du Front populaire, plus qu'une avancée de gauche, fut d'abord celle de la tactique des désistements, doublée d'une très nette poussée de l'extrême gauche.

Rien de semblable en 1981 où le 14 juin, le Parti socialiste, porté par la victoire de François Mitterrand à la présidentielle, enregistrait un formidable succès (9 432 000 voix, soit 37,51 % des exprimés), tandis que le Parti communiste, affaibli par le faible score de Georges Marchais, subissait une nette défaite, passant de 5 870 000 voix (18,62 %) à 4 066 000 (16,17 %). C'est donc un parti diminué et même humilié qui se résolut à participer au gouvernement. Désormais incapable d'exercer, comme en 1936, le « ministère des masses », il devrait se contenter du rôle de parti d'appoint. Situation encore plus défavorable en 1997 : entre-temps, le PCF avait entamé son inexorable descente aux enfers. Avec 2 519 000 voix (9,94 %), il faisait pâle figure par rapport aux 5 961 000 voix (23,53 %) de son rival socialiste. De parti d'appoint, il était en passe de devenir un parti marginal. Plus question, dans ces conditions, de jouer les croque-mitaines à l'intérieur de l'union de la gauche.

Ainsi le rééquilibrage à l'intérieur de celle-ci a complètement modifié la figure de l'union, dédramatisé les enjeux, au sein d'une alternance devenue normale.

2. La gauche tranquille

Sept ans après son discours du 21 mai 1981 sur les « glorieuses fractures » qu'aurait constituées chaque arrivée de la gauche unie aux affaires, François Mitterrand menait une campagne victorieuse avec pour thème la « France unie ». C'était admettre implicitement que la gauche au pouvoir pouvait présenter un double profil : le premier, quelque peu « bousculeur » comme eût dit Proudhon, le second au contraire paisible, voire lénifiant. Quelques-uns de ses plus illustres devanciers l'avaient précédé dans ce double exercice : émouvoir d'abord, rassurer ensuite. N'est-ce pas ce qu'avait fait Gambetta, perçu d'abord comme le boutefeu de la Défense nationale, la figure de proue d'une République conquérante, et devenu ensuite l'homme de la paix sociale et du compromis, quand il comprit que la conquête passait par l'apaisement ? Après avoir jeté sa gourme et assumé sa nouveauté, tout régime qui veut durer doit donner des gages aux majorités silencieuses, celles qui veulent bien d'abord qu'on les sollicite, à condition que, dans le long terme, on les laisse vaquer à leurs occupations.

C'est toute l'histoire de la République, et particulièrement de la IIIe qui se dessine là.

Le trait le plus marquant de ce que l'on nomme ici, d'après le slogan de François Mitterrand en 1981, gauche tranquille, c'est qu'elle ne parvient pas au pouvoir dans un contexte troublé par une guerre ou une menace de guerre, une révolution ou une menace de révolution, un danger enfin pour les libertés,

comme c'est le cas avec la figure du front populaire. La gauche tranquille gouverne parce qu'elle a obtenu une majorité au Parlement. En ce sens, les « années Mauroy » et les « années Jospin » – n'eût été une participation communiste qui, dans le fond, ne changeait pas grand-chose – auraient pu prendre place dans ce cadre. Majorité absolue, ou relative selon les cas. À la différence de la figure du front populaire, elle n'est pas appuyée sur l'ensemble de la gauche : il existe une frange extrême, y compris au Parlement, qui se refuse à la soutenir, du moins de façon continue. À la différence en outre des gouvernements de concentration à dominante de gauche, que l'on étudiera plus loin, elle n'attire pas à elle la fraction la plus modérée de la droite. C'est cette situation que l'on retrouve en 2012, où le Front de Gauche de Jean-Luc Mélenchon est tenu à l'écart du gouvernement, et où aucune offre n'a été faite à des éléments centristes.

Cette gauche tranquille s'est longtemps identifiée à la République elle-même, dont elle prétend incarner les valeurs. Pendant les années où cette République constitua plus qu'un cadre de référence, un véritable programme à elle seule – c'est-à-dire de novembre 1877 jusqu'à la guerre de 1914 –, la gauche ne cessa jamais de dominer les coalitions gouvernementales. Il lui arrivera de devoir partager le pouvoir avec le centre et le centre droit, mais elle ne laissera jamais les adversaires déclarés de la République ou les mal ralliés s'emparer du pouvoir.

Il serait fastidieux, voire inutile, pour identifier cette gauche tranquille dans une période de grande instabilité ministérielle, où de longs et forts ministères alternent avec des cabinets de circonstance ou de transition, de procéder au coup par coup. Il vaut mieux, pour la clarté de l'exposé, procéder par blocs chronologiques. D'autant plus que, logiquement, ces divers blocs s'articulent les uns aux autres selon le principe français de la dérive des partis politiques analogue à celle des continents. Il faut en effet bien comprendre que la fameuse tendance « sinistriste », décrite par Thibaudet, de l'électorat français qui le pousse classiquement, entre deux partis, à faire confiance au plus avancé, a pour conséquence mécanique le déportement vers la droite des partis en place.

C'est ainsi que la case républicaine, celle de la gauche tranquille, sera successivement occupée par les opportunistes aux débuts de la IIIe aux années 1890, par les radicaux ensuite jusqu'à la fin de cette IIIe en 1940, et par les socialistes depuis cette date. Chose remarquable, il se trouve à chaque fois, au-delà de combinaisons parlementaires en partie aléatoires, un homme pour incarner le point d'équilibre de ce système en mouvement. Ce sera Gambetta jusqu'à sa mort en 1882, puis Ferry dans la décennie suivante. Après une période plus atone, dominée par le centre droit, la gauche opportuniste fait place à la République radicale, dont les figures de proue sont Clemenceau jusqu'en 1920 et

Herriot dans l'entre-deux-guerres. C'est ensuite Léon Blum qui prend le relais pour le Parti socialiste et, après l'intermède de Guy Mollet, la longue domination de François Mitterrand. Viennent ensuite les années Jospin, à cheval sur l'union de la gauche de par la timide participation communiste au gouvernement et sur la gauche tranquille, en raison de l'opposition montante d'une extrême gauche renouvelée par le trotskisme et l'altermondialisme. Il est représentatif d'une période nouvelle, celle où un seul parti, le PS, occuperait, à gauche, tout l'espace utile. Il est donc trop tôt pour décider si sa figure s'imposera à l'extrémité d'une longue galerie d'ancêtres, ou si son long ministère fera figure de préface à l'entrée définitive de la France dans un régime bipartisan, à l'anglaise ou à l'américaine.

Par rapport aux gouvernements d'union des gauches, les gouvernements de la gauche tranquille, majoritaires dans leur camp, ne bénéficient pas d'un soutien unanime. Dès 1878 se constitue à la Chambre, sous la direction de Louis Blanc, Madier de Montjau, Clemenceau, Barodet, Camille Pelletan, un groupe de l'extrême gauche radicale qui réunit d'anciens quarante-huitards comme les deux premiers cités et les républicains les plus déterminés. Toutefois, leur programme n'est pas social, encore moins socialiste : ils réclament la suppression d'institutions à leurs yeux peu démocratiques, héritées du conservatisme des monarchistes d'alors, tels la présidence de la République et le Sénat ; ils se prononcent pour l'élection des juges, le recours au référendum, la séparation de l'Église et de l'État, le mandat impératif. Fidèles en somme au programme de Belleville (1869) dont Gambetta fut le héraut. C'est assez pour les opposer à la quasi-totalité des nombreux gouvernements républicains qui se constituent de 1877 à 1893, avec pour figures de proue Gambetta, Ferry, mais aussi Freycinet ou Dupuy. Ainsi, les républicains du gouvernement sont amenés à lutter sur deux fronts : un front principal contre la droite monarchiste, conservatrice ou cléricale ; un front secondaire contre l'extrême gauche radicale, en dépit de la plus grande compréhension de certains membres de cette dernière comme Charles Floquet ou Henri Brisson, qui forment la « gauche radicale » (à droite des radicaux, en dépit de leur nom) et qui deviendront l'un et l'autre présidents du Conseil. Henri Brisson, président de la Chambre, constituera même à la veille des élections de 1885 un gouvernement de « concentration républicaine » à dominante radicale qui n'aura pas d'ennemis à gauche et qui pourrait même figurer dans les gouvernements d'union de la gauche.

Quant aux « républicains du gouvernement », selon la terminologie la plus couramment usitée, ils se partagent entre membres de l'Union républicaine, le groupe de Gambetta, et celui de la Gauche républicaine de Ferry. Remarquons au passage, car cela n'est pas sans importance pour notre sujet, que dans le

vocabulaire parlementaire de l'époque, le nom ou l'adjectif « gauche », loin d'exprimer une opinion, sert le plus souvent à désigner une dérive droitière par rapport au groupe d'origine. C'est ainsi que le Centre gauche désigne dans les premières années de la République les membres les plus modérés du parti républicain (Dufaure, Waddington) ; que la Gauche républicaine de Ferry est considérée, de par les origines sociales de son personnel, comme plus modérée que l'Union républicaine de Gambetta ; et enfin, comme nous venons de le voir, que la gauche radicale de Floquet est moins… radicale que les radicaux proprement dits.

Il ne faudrait pourtant pas se tromper sur la signification des étiquettes. C'est la gauche tranquille de Gambetta et de Ferry qui a fait la République, non la surenchère institutionnelle des radicaux. C'est le modérantisme de Gambetta qui a fait don de la République à la France ; c'est la grisaille politique de Ferry qui l'a dotée de ses institutions les plus solides et les plus originales, à commencer par son école, son droit syndical, ses libertés publiques (presse notamment) et ses institutions administratives.

Comparé à un tel bilan, celui des radicaux, devenus à leur tour les piliers de la gauche de gouvernement, est, on l'a vu, assurément plus mince. Si, comme on l'a vu plus haut, Combes bénéficie de l'appui socialiste et n'a pas à proprement parler d'ennemi à gauche, il n'en va pas de même pour Clemenceau, dont les joutes oratoires contre Jaurès, à propos du socialisme, du syndicalisme, de la République, sont restées célèbres et dont l'axe du ministère a été nettement déporté vers la droite. Il faudra la guerre et la métamorphose du politicien trublion en père-la-Victoire, pour que Clemenceau, mais non le radicalisme, apparaisse rétrospectivement comme l'élément dominant de la période.

C'est paradoxalement ensuite, c'est-à-dire dans l'entre-deux-guerres, que les radicaux, repoussés vers le centre par le Parti socialiste et, désormais, le Parti communiste, atteignent à une véritable omniprésence gouvernementale. Il n'est plus de combinaison, à l'exception de la période 1929-1932, dont ils ne soient une composante essentielle. Soit qu'ils occupent la présidence du Conseil avec soutien socialiste, comme Herriot à la tête du Cartel des gauches (1924-1926) ; soit que le soutien se fasse hésitant et intermittent (Herriot de nouveau, 1932 ; Daladier, 1933 ; Sarraut, 1933 ; Chautemps, 1933-1934 et 1937 ; Daladier, 1938-1940) ; soit que, comme on le verra plus loin, ils participent à des gouvernements d'union des centres. Mais cette omniprésence est source de faiblesse beaucoup plus que d'efficacité : associés à toutes les combinaisons gouvernementales, à l'exception de celles de Tardieu et de Laval, le Parti radical paraît ballotté par les événements, déchiré par la guerre des deux Édouard (Herriot et Daladier), sans ligne claire et au total sans prise sur les événements.

Les électeurs le lui firent bien voir à la Libération, où le Parti radical, identifié à l'impuissance de l'avant-guerre, perdit de façon définitive son rôle de pivot de la gauche tranquille.

Ce rôle appartenait désormais au Parti socialiste, que sa position centrale à l'intérieur du tripartisme (PCF-SFIO-MRP) désignait le plus souvent pour la présidence du Conseil (Félix Gouin, janvier-juin 1946 ; Ramadier, 1947, jusqu'à la rupture de mai avec les communistes), voire pour un gouvernement homogène de transition (Blum, décembre 1946 - janvier 1947). Mais c'est surtout le gouvernement Guy Mollet de 1956-1957, issu d'élections où le Front républicain (socialistes et radicaux) avait obtenu une majorité relative, qui allait marquer les esprits. Ses velléités réformatrices en matière sociale passèrent rapidement au second plan, éclipsées par une politique algérienne dépourvue de clairvoyance, qui allait frayer la voie aux ultras de l'Algérie française et faire sombrer la IVe République. L'échec du Front républicain (1956-1958) fut à la domination du Parti socialiste sur la gauche tranquille ce que l'échec du Cartel (1924-1926) avait été à la domination radicale. La piètre figure de Guy Mollet sous la IVe République n'est pas sans rappeler celle d'Édouard Herriot dans la IIIe finissante. Dans les deux cas, leur parti le paiera cher, et pour longtemps.

Et pourtant, la translation de l'hégémonie, qui a vu les radicaux se substituer aux opportunistes, puis les socialistes aux radicaux, s'arrête là. Le balancier paraît reparti dans l'autre sens. Jamais les communistes ne seront en mesure de prendre à leur tour la place du Parti socialiste : longtemps le meilleur élève de la classe stalinienne, jamais il n'a voulu rompre clairement avec son passé, comme sut le faire son homologue italien, afin de devenir le parti dominant de la gauche française. Son dépassement par un PS rénové par Mitterrand aux élections législatives du 12 mars 1978 (20,55 % des exprimés au premier tour contre 22,58 % à son rival) était donc inscrit dans son histoire.

Le Parti socialiste trouvait dans cette situation le moyen de faire appel de son discrédit antérieur. L'électorat de gauche ne se contenta pas de lui donner une supériorité relative ; il en fit un parti prépondérant, et à la vérité le seul parti de gouvernement à gauche. C'est ainsi qu'outre les gouvernements de gauche unie que l'on a évoqués plus haut (Mauroy, 1981-1984 ; Jospin 1997-2002), le PS s'est trouvé à la tête de gouvernements homogènes élargis aux radicaux à plusieurs reprises (Fabius, 1984-1986 ; Rocard, 1988-1991 ; Cresson, 1991-1992 ; Bérégovoy, 1992-1993).

3. La conjonction des centres ou la concentration

Tout ce qui touche au centre pose en France de redoutables questions de vocabulaire. D'abord le mot de concentration, que l'on utilisait couramment dans l'entre-deux-guerres pour désigner la conjonction des centres, avait avant 1914 une signification rigoureusement opposée, puisque sous le nom de « concentration républicaine », elle désignait l'union de tous les républicains, c'est-à-dire de toutes les gauches, jusqu'aux plus modérées, contre les adversaires du régime. C'est la disparition provisoire de toute menace de ce type qui a permis l'évolution sémantique que l'on a mentionnée. Nous utiliserons, y compris de façon anachronique, l'expression de concentration pour désigner la conjonction des centres, comme nous avons usé, par anticipation, de l'expression « front populaire ».

Mais quel centre ou quel centrisme ? Ce dernier terme peut désigner, dans le vocabulaire politique français, trois choses très différentes.

La première, la plus aisée à concevoir, mais la plus difficile à réaliser, c'est la constitution, en dehors des deux camps traditionnels, d'une formation politique originale pour accueillir des électeurs récusant le clivage canonique entre ceux-ci ; la force de cette idée, toujours renaissante, est de traduire l'idéal d'une politique des honnêtes gens, faisant prévaloir l'intérêt général sur les passions politiciennes et préservant le pays d'une guerre froide stérile entre les partis. On pense à ce mot d'un président de la République s'apprêtant à visiter le Salon, s'entendant dire que celui-ci était cette année-là d'une « honnête moyenne », et qui s'écrie : « Une honnête moyenne ? Parfait ! Tout à fait ce qui convient à une République ! »

En revanche, la faiblesse de cette idée – car c'est en France un idéal type beaucoup plus qu'une réalité – est double. D'une part, elle ne résiste pas, en période électorale, au déchaînement des passions antagonistes et suppose la fin d'une bipolarisation à laquelle la majorité des Français est attachée pour des raisons de clarté. Lorsque, par hypothèse, on parvient à constituer au Parlement une majorité centriste et un gouvernement à l'unisson – c'est la formule de la « troisième force » inventée par Léon Blum dans les débuts de la IVe République –, l'alternance, c'est-à-dire le pouvoir de l'électeur de sanctionner les sortants, devient impossible sans briser le système.

D'autre part, l'équilibre entre la gauche et la droite est très difficile à maintenir. En France, l'électorat centriste penche naturellement à droite, comme le Zentrum allemand sous la république de Weimar. Tôt ou tard, le centrisme pur

est donc condamné à redevenir un centre droit. D'où la méfiance traditionnelle de la gauche à l'égard d'une formule qu'elle juge trompeuse.

La seconde définition du centrisme a trait, non aux partis politiques, mais à leur programme. Dans les démocraties modernes où les majorités se font à la marge, tout gouvernement soucieux de son avenir aura donc naturellement tendance à donner à la fraction la plus proche de l'électorat adverse quelques satisfactions de nature à l'attirer à lui. En dehors des périodes de révolution ou de réaction, qui réduisent provisoirement à néant l'exigence démocratique du compromis, toute majorité a donc intérêt à infléchir son programme en direction de celui du camp adverse. S'efforcer de déterminer dans quelle mesure, c'est mesurer l'écart qui sépare le compromis légitime de la compromission.

C'est aussi mesurer l'écart qui sépare la notion de majorité électorale, qui est structurelle, de la mesure de l'opinion, qui est conjoncturelle, mais aussi moutonnière. On peut parfaitement gouverner avec une majorité électorale de 51 % ; mais quand la démocratie d'élection devient une démocratie d'opinion, ou doxocratie, la nécessité de se concilier une opinion moyenne devient permanente. Le poids croissant des opinions publiques va dans le sens d'une centrisation de tout gouvernement. C'est ce qu'avec un siècle et demi d'avance, avait parfaitement compris Alexis de Tocqueville, à la lumière de l'exemple américain.

Il existe enfin une troisième forme de centrisme, celle qui nous intéresse ici au premier chef, car elle est caractéristique du système politique français sous la IIIe et la IVe République. Il s'agit de cette figure bien connue dans laquelle, une fois le Parlement élu, la gauche de la droite s'unit à la droite de la gauche pour former un gouvernement contre la droite de la droite et la gauche de la gauche. La combinaison parlementaire ressemble à une boîte noire qui recomposerait selon un ordre nouveau les impulsions qu'elle reçoit de l'extérieur. C'est ainsi que, dans l'entre-deux-guerres, des assemblées majoritairement à gauche sur la base des élections se transforment petit à petit, en général au bout de deux ans, pour donner naissance à des formules gouvernementales de centre droit. C'est ce qui s'est produit notamment dans les Assemblées élues en 1924, en 1932, en 1936, et qui a donné naissance à l'expression de « majorité de reflux » (Xavier Delcros). L'exemple le plus souvent cité – et le plus spectaculaire – est celui de la Chambre du Front populaire de 1936, qui finit par voter le 10 juillet 1940 les pleins pouvoirs au maréchal Pétain. Mais ce phénomène de reflux est loin de concerner uniquement l'entre-deux-guerres. En 1905, le ministère Rouvier, qui fait suite au long ministère Combes, traduit un net infléchissement vers le centre et même la droite d'un Parlement élu majoritairement à gauche en 1902. La présence d'Étienne, de Thomson, de Rouvier lui-même signifie l'entrée massive

des milieux d'affaires : « Ce n'est pas un ministère, c'est un conseil d'administration ! » s'écrie Clemenceau.

En sens inverse, on soulignera que la majorité de centre droit sortie des élections de 1893 ne trouvera d'expression gouvernementale qu'en 1896, avec la constitution du cabinet Méline. Jusqu'alors, la force de l'habitude a fait privilégier des combinaisons de centre gauche, voire radicales homogènes (Léon Bourgeois en 1895), sans majorité stable et sans lendemain.

Sous la IVe République enfin, on a vu une assemblée élue en 1956 sous les couleurs du Front républicain finir par voter le 1er juin 1958 la confiance au général de Gaulle et lui confier le lendemain les « pleins pouvoirs » pour l'Algérie, expression qui rappelait fâcheusement le 10 juillet 1940…

Il y a, entre le premier centrisme que nous avons distingué, c'est-à-dire la tentative de créer une formation à égale distance des deux camps, et le centrisme formé par rapprochement au sein du gouvernement des deux ailes intérieures de ces deux camps, une différence fondamentale. Le premier, pour reprendre une distinction très opportune de Valéry Giscard d'Estaing, désigne la tentative d'un gouvernement par le centre. On en a vu les difficultés, voire les impasses. Le second correspond au désir du pays d'être gouverné au centre, c'est-à-dire sur la base d'idées acceptables par les modérés des deux camps. Nous avons vu qu'il exprime une tendance forte, quasi permanente, de la démocratie.

On peut dater de l'année 1893 le passage de la « concentration républicaine », c'est-à-dire l'alliance de toutes les gauches (opportunistes et radicales), à la « concentration » tout court, c'est-à-dire à la conjonction des centres, comme principale formule de gouvernement. Jusqu'alors, comme on l'a vu à propos de la gauche tranquille, les républicains modérés n'étaient pas modérément républicains, tout simplement parce qu'il fallait fonder et consolider la République. Deux phénomènes apparurent conjointement lors des législatives de septembre 1893. D'une part, l'apparition pour la première fois, d'une cinquantaine de socialistes au Parlement. Certes, la majorité d'entre eux étaient des indépendants, tels Viviani, Millerand et même Jaurès, peu soucieux d'opposer leur socialisme à la République. Pourtant, l'apparition de la « question sociale » sur les bancs de l'Assemblée repoussait d'autant vers le centre la petite bourgeoisie radicale.

D'autre part, les initiatives de Léon XIII (toast d'Alger du cardinal Lavigerie invitant les catholiques à se rallier à la République, le 12 novembre 1890 ; encyclique sociale *Rerum Novarum*, 15 mai 1891) favorisaient chez les républicains modérés la naissance d'un « esprit nouveau » (selon l'expression de l'ancien gambettiste Eugène Spuller) fait de tolérance et d'« apaisement » (Charles Dupuy). Pour les plus modérés des deux camps, la question religieuse

ne constituait plus un fossé infranchissable. C'est ainsi que par touches successives, faites d'avancées et de retours en arrière, se constitua à la Chambre une majorité centriste faite de « républicains de gouvernement », de « progressistes » (Casimir-Perier), excluant sur sa gauche la majeure partie des radicaux et sur sa droite quelques catholiques intransigeants et les débris du parti monarchiste : Casimir-Perier, Charles Dupuy constituèrent ainsi des gouvernements du centre, ouvrant la voie au ministère Méline qui devait durer vingt-six mois, une longévité exceptionnelle pour l'époque : excluant les radicaux, composé exclusivement de modérés, il marquait un véritable tournant droitier dans l'histoire de la République.

Faisant suite à la domination de la gauche au cours de la décennie précédente (1899-1909), une deuxième phase de « concentration » s'ouvrit avec la chute du cabinet Clemenceau en juillet 1909. Déjà avant lui, Rouvier et Sarrien avaient fait une place à des républicains modérés. Après lui, Briand à quatre reprises, Poincaré, Barthou, Doumergue, Ribot, Viviani, constituèrent des équipes où le dosage entre radicaux et républicains modérés, souvent issus du gambettisme, variait peu. On conjuguait l'instabilité et la continuité dans une politique qui rompait avec celle du « bloc ». L'« esprit nouveau » avait fini par prendre le dessus. L'axe des gouvernements n'était plus le radicalisme, mais le centre gauche. Pour autant, les anciens clivages n'étaient pas effacés, mais ils passaient désormais au sein des modérés. C'est le sens de la scission entre la Fédération républicaine d'Eugène Motte regroupant les anciens « progressistes » comme Méline, qui ont refusé de suivre la gauche de 1899 à 1906, et l'Alliance démocratique des amis de Poincaré comme Barthou, ainsi que Caillaux et d'anciens gambettistes comme Rouvier. La présence des seconds dans les ministères de concentration et l'absence des premiers ont pour conséquence que, jusqu'à la Première Guerre mondiale, la concentration penche nettement à gauche ; elle est le plus souvent dominée par des hommes soucieux de ne pas se couper des radicaux, qui sont partie prenante de la combinaison gouvernementale. En revanche, les socialistes sont désormais dans l'opposition. Il n'en va pas de même dans l'entre-deux-guerres, qui est l'âge d'or des « majorités de reflux » et des ministères de concentration dominés par la droite. Désormais le radicalisme tient lieu de caution républicaine à de telles concentrations : la République y perd beaucoup de sa transparence et de son autorité, tandis que les radicaux y gagnent une arrière-saison dorée, un été de la Saint-Martin, disproportionné par rapport à leur influence réelle. Le Parti radical n'est plus, à l'image de son nom, le symbole d'une République conquérante, qui ne craint pas la division entre des blocs antagonistes. Il est devenu progressivement le principal obstacle à la bipolarisation et le symbole de la

France moyenne. Albert Sarraut a très bien décrit le phénomène, déclarant en septembre 1937 :

> « L'existence du parti radical évite à la France la division redoutable en deux blocs de droite et de gauche dominés par les extrêmes ; il est l'amortisseur qui s'oppose aux collisions trop violentes ; ménage les transitions, empêche, tout ensemble, de brûler follement les étapes et de rétrograder vers le passé. Par cette position régulatrice, il est, au premier chef, une garantie contre la guerre civile[6]. »

C'est ainsi que les cabinets de Millerand (1920), Poincaré 1 (1922-1924) et Poincaré 2 (1926-1929) encadrant l'expérience plutôt malheureuse du Cartel ; ou encore les cabinets Doumergue, Flandin, Bouisson, Laval (1934-1936) et enfin le cabinet Paul Reynaud (mars-juillet 1940), encadrant l'épisode glorieux du Front populaire, comportent des ministres radicaux.

Et sous la IVe République ? On n'y parle plus de concentration, mais à partir de 1947, la double opposition des communistes à gauche, du RPF gaulliste à droite condamne les gouvernements à des majorités centristes, que Léon Blum a baptisées « troisième force ». Elles vont du MRP au centre droit, jusqu'à la SFIO à gauche, en passant par le Parti radical et ses satellites et cela jusqu'aux élections législatives de 1951. Le RPF recourut alors à l'arme absolue contre les majorités centristes : la question religieuse, réduite alors à la question scolaire. Dès la reprise parlementaire, la loi Barangé, qui constitue une aide nouvelle à l'enseignement privé, sous la forme d'une allocation à tout enfant, versée soit aux établissements publics, soit, dans le cas du privé, à des associations, renvoyait à la vieille opposition entre la gauche et la droite sur leur terrain traditionnel. La « troisième force » n'y survécut pas, et la SFIO entra dans l'opposition jusqu'à la fin de la législature, quitte à accorder du bout des lèvres au gouvernement Mendès France (1954-1955) un soutien sans participation.

Quant à la Ve République, nous avons déjà vu que sa logique même et les systèmes électoraux qui l'ont développée rendaient difficile, voire impossible, la formule de la concentration. Certes, chaque camp parvint à quelques prises individuelles importantes, mais incapables de déplacer les lignes. Il y eut d'authentiques gaullistes de gauche, comme Louis Vallon et René Capitant, dans les gouvernements de droite et l'un des Premiers ministres de Georges Pompidou, Pierre Messmer, était à la fois un socialiste d'origine et un gaulliste de préférence. Inversement, sous le ministère Rocard (1988-1991), la possibilité d'une ouverture de la majorité de gauche vers le centre fut sérieusement étudiée ; de discrets pourparlers eurent lieu. Mais à la différence de son Premier ministre, François Mitterrand était opposé à cette ouverture, qui n'eut pas de lendemain.

Pis : par un phénomène classique de compensation, au fur et à mesure que le Parti socialiste d'Épinay rompait avec son radicalisme idéologique initial et

gouvernait davantage au centre, toute idée d'un rapprochement, fût-il tactique et provisoire, avec les centristes y fut considérée comme la faute impardonnable, une espèce de péché mortel qui disqualifiait définitivement les coupables. La chose est d'autant plus remarquable que la préférence absolue des militants socialistes en faveur de la bipolarisation et de l'affrontement bloc contre bloc, va à contre-courant de l'opinion, qui, selon les sondages, est de plus en plus sceptique sur la différence entre la gauche et la droite, et se montre à partir de 2006 favorable à une grande coalition à l'allemande, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de la IIIe République, à la concentration.

Longtemps, il n'en a pas été ainsi. Les brusques changements d'orientation d'une Assemblée en cours de législature, comme par exemple après les élections législatives de 1924, 1932, 1936, qui avaient donné une claire majorité à la gauche, ont profondément altéré la transparence du système de représentation et prêté le flanc aux accusations de « trahison ». Cette rupture dans la chaîne de la représentation, sans être unique, est propre au système français ; il faut se demander pourquoi elle a si longtemps perduré.

L'explication est double : elle tient à la persistance dans l'électorat français de tendances extrémistes rebelles au compromis démocratique ; elle reflète aussi la composition sociologique de la population française, et la prévalence en son sein des classes moyennes.

On peut définir les tendances extrémistes comme celles qui sont extérieures au système politique en vigueur, soit qu'elles soient a priori exclues par les tenants de ce dernier, soit qu'elles-mêmes refusent absolument d'y entrer. Tel a été le cas du Parti socialiste, depuis la fin de la Première Guerre mondiale (1918) jusqu'au gouvernement de Front populaire de Léon Blum (1936), et à plus forte raison, du Parti communiste français, de sa création en 1919 à son entrée en 1945 dans le gouvernement de Gaulle et les ministères tripartites de la IVe commençante jusqu'à 1947. Depuis lors, le PCF a connu deux autres phases ministérielles, de 1981 à 1984, dans le gouvernement de Pierre Mauroy et de 1997 à 2002 dans le gouvernement de Lionel Jospin. Il existe à l'extrême gauche d'autres partis, comme les trotskistes, qui excluent a priori toute participation au gouvernement, mais comme ils n'ont jamais eu d'élus au Parlement, ils n'entrent pas en ligne de compte ici.

À droite ont été exclus de l'arc gouvernemental les poujadistes de 1956 à 1962 et surtout le RPF du général de Gaulle lors de son apparition sur la scène municipale en 1947 et parlementaire en 1951. Le lent effritement de cette exclusive constituera d'ailleurs un des principaux épisodes de la désagrégation de la IVe République. C'est donc bien cette dernière qui, plus que tout autre régime,

a pâti de l'existence, aux deux extrémités de l'éventail politique, de deux forces importantes et rebelles à sa culture : le parti communiste et le parti gaulliste.

Cette explication du centrisme gouvernemental français est surtout valable pour le XXe siècle, bien que, dans le dernier tiers du XIXe, l'intégration des modérés, c'est-à-dire de la droite, aux gouvernements républicains ne se soit faite que progressivement, et ne se soit pas étendue au personnel précédemment monarchiste ou bonapartiste.

C'est pourquoi il faut chercher une interprétation plus large du centrisme gouvernemental français. Mon hypothèse, c'est que c'est le poids prédominant, et reconnu comme tel, des classes moyennes, et tout particulièrement des classes moyennes rurales, qui rend le mieux compte du phénomène. Des hommes comme Gambetta, lors de son discours de Grenoble (1872), de Jules Ferry, lors de son discours de Bordeaux (1885), sont représentatifs de l'évolution des républicains. Plus tard, c'est-à-dire à l'orée du nouveau siècle, c'est la quasi-totalité du Parti radical qui opère cette mutation : de foncièrement urbain et socialement avancé qu'il était dans les débuts de la IIIe, il évolue vers des positions centristes et une implantation rurale.

Or, ne l'oublions pas, c'est à la condition qu'il devienne modéré, voire conservateur, partisan de la paix extérieure mais aussi de la paix sociale, que les masses rurales, et plus encore les élites rurales, se sont ralliées au parti républicain : on sait la place de cette considération dans la carrière de « commis voyageur de la démocratie » qu'embrasse Gambetta à partir de 1872. Dans ces conditions, le centrisme gouvernemental n'est pas seulement l'effet de cette contrainte parlementaire que l'on a évoquée plus haut ; il se transforme en une véritable idéologie. Idéologie gouvernementale, cela va de soi, orientée vers la concorde entre citoyens et la recherche permanente du compromis. Face à la montée, à partir des législatives de 1893, du socialisme qui se présente comme une idéologie de combat, fondée sur la lutte des classes, la doctrine du centrisme gouvernemental repose sur le dépassement, grâce à la politique républicaine, des antagonismes de classe, et leur réconciliation dans une vision progressiste de l'Histoire. Ce n'est qu'au début du XXe siècle, l'usure du pouvoir aidant, que ce centrisme s'identifiera aux mares stagnantes de la République. Durant sa jeunesse, il incarne au contraire les ambitions d'un régime capable de servir d'horizon commun aux aspirations variées des diverses couches sociales, de la bourgeoisie orléaniste à la classe ouvrière réformiste, en passant par les diverses strates de la paysannerie et de la fonction publique. Le conservatisme social qui s'en dégage ne saurait faire oublier complètement la confiance faite au dynamisme politique et au développement des virtualités propres à l'esprit républicain.

Faisons les comptes. En considérant l'ensemble de la période qui va du 8 février 1871, date des élections à l'Assemblée législative, jusqu'à la fin de l'année 2011, soit une durée totale de 140 ans, desquels il convient de retrancher la durée du gouvernement de Vichy, qui n'appartient pas à l'histoire parlementaire, et sur la base des critères que l'on a retenus, on comptabilise, pour chaque formule gouvernementale distinguée ici, les durées suivantes : gauche unie, 16 ans et 1 mois ; gauche tranquille, 29 ans et 1 mois ; soit au total pour la gauche, sans participation significative de la droite, 45 ans et 2 mois.

Ordre moral : 2 ans et 2 mois ; droite tranquille, 43 ans et 1 mois ; soit au total pour les droites, sans participation significative de la gauche, 45 ans et 3 mois. Concentration à majorité de gauche : 31 ans et 5 mois ; à majorité de droite : 14 ans et 1 mois ; soit au total 45 ans et 6 mois.

Ainsi, sur l'ensemble des trois dernières Républiques, IIIe, IVe et V^{e} du nom, il existe au bout de 135 ans un équilibre parfait entre les périodes dominées par la gauche (45 ans et deux mois), par la droite (45 ans et 3 mois) et par l'union des centres (45 ans et 6 mois).

Mais pour mesurer l'importance réelle de la concentration, il convient d'éliminer la Ve République, tout entière dominée par la bipolarisation. Sur ces bases, la gauche seule aura occupé le pouvoir pendant 34 ans et 9 mois, la droite seule pendant 3 ans et 9 mois, tandis que la concentration, sans changement, a été en vigueur pendant 45 ans et 6 mois !

Nous arrivons ainsi, avec des modes de calcul légèrement différents, à des conclusions très proches de celles de René Rémond dans l'article déjà cité[7]. Contrairement à ce qu'affirmait François Mitterrand lors de son entrée à l'Élysée le 21 mai 1981, la gauche n'a nullement été victime d'un système politique qui l'aurait écartée du pouvoir, lors même qu'elle aurait été sociologiquement et même politiquement majoritaire dans le pays. C'est même le contraire qui est vrai. Jusqu'en 1920 tout au moins, sa domination sous diverses formes, de l'exercice solitaire du pouvoir jusqu'au partage avec le centre et la droite, est écrasante. Comme si, outre ses résultats électoraux, la gauche avait bénéficié, du fait de sa filiation révolutionnaire et de son identification à la République, d'un surcroît de légitimité gouvernementale.

On pourra objecter que cette gauche, une fois parvenue au gouvernement, a souvent infléchi dans un sens de plus en plus modéré ses idées et son programme. C'est vrai. Mais comme, en l'occurrence, c'est l'électeur qui en est juge, le renouvellement de sa confiance à des partis ou à des hommes qui sont censés l'avoir trahie est pour l'historien le critère essentiel, qui doit l'emporter sur ses propres jugements. Contrairement à ce que l'on croit souvent, la plus ou

moins grande distance à l'égard du parti le plus avancé ne saurait constituer l'instrument de mesure idéal pour apprécier l'appartenance d'un parti à la gauche : « Qu'il y ait plusieurs gauches n'interdit à aucune d'être la gauche », écrit justement René Rémond[8].

Le renversement de 1920 inaugure une période plus complexe, plus trouble aussi, où gauche et droite se partagent le pouvoir, avec un certain avantage à la droite. S'il y eut jamais distorsion des résultats électoraux, c'est bien pendant cette période. C'est l'âge d'or de la concentration, mais non de la démocratie.

Avec l'avènement de la Ve République enfin, c'est-à-dire depuis la fin de 1958, la droite tient enfin sa revanche. Ses vingt-trois ans de pouvoir sans partage sont là pour en témoigner. Encore convient-il d'observer que cette droite n'est pas l'héritière directe de ses devancières : de Gaulle n'est pas le continuateur de Pierre-Étienne Flandin ni d'Antoine Pinay. Il faudrait remonter à Poincaré ou à Tardieu pour trouver quelques éléments de filiation avec la Ve République. Depuis 1981 enfin, comme l'indique la fréquence des alternances politiques et des périodes de cohabitation, un nouvel équilibre est en train de se créer. Peut-être est-ce la fin d'une histoire commencée en 1789, celle de l'exception politique française[9].

Troisième partie

Décomposition et recomposition

I

Fin de la synthèse jaurésienne

1. La IVe République et la descente aux enfers (1944-1958)

Tout avait pourtant bien commencé pour la gauche à la Libération[1]. Lors des premières élections de l'après-guerre, celles du 21 octobre 1945, les deux partis que l'on qualifiait alors de « marxistes », le PCF et la SFIO, avaient à eux seuls frôlé la majorité absolue des suffrages exprimés (49,6 %). Si l'on ajoute à ce chiffre le total des voix recueillies par les radicaux et leurs apparentés (10,5 %), c'est à plus de 60 % que se montait l'ensemble des suffrages de la gauche. Un pareil chiffre ne sera plus jamais atteint par la suite. Ce total historique mesurait le discrédit dans lequel était tombée la droite, associée dans l'esprit des Français au régime de Vichy. C'est le Mouvement républicain populaire (MRP), d'inspiration démocrate-chrétienne, et issu de la Résistance (Georges Bidault, Pierre-Henri Teitgen), qui avait servi de parti refuge à cette droite modérée (23,9 % des suffrages). Quant à la droite classique, représentée par le Parti républicain de la liberté (PRL), elle ne recueillait que 15,6 % des voix : un écrasement historique. La France de la Libération, pour des raisons à la fois politiques et idéologiques, rejetait massivement cette droite, tenue pour responsable de ses malheurs et de son déshonneur. Les historiens pourront bien ensuite nuancer ce jugement, montrer qu'il avait existé pendant la guerre une droite résistante et aussi une gauche collaborationniste, ils ne remettront pas en cause la justesse globale du diagnostic et surtout ses conséquences sur la période tout entière.

À l'intérieur de la gauche dite « marxiste », les communistes emportaient 26,2 % des suffrages et le Parti socialiste SFIO 23,4 % seulement. Celui-ci à qui

les augures promettaient la première place n'arrivait qu'à la troisième, derrière le MRP. Lourde déception pour un parti que sa position centriste (à gauche du MRP, à droite du Parti communiste) paraissait destiner aux premiers rôles dans la politique de l'après-guerre. Le différentiel de 2,8 points avec le PCF deviendra 4,8 % lors des élections du 2 juin 1946 et même 10,4 % le 10 novembre 1946. Cet écart va peser très lourd ; il va rendre inévitable le divorce entre les deux grands partis de la gauche ; empêcher la SFIO de se transformer en grand parti social-démocrate dominant ; et enfin condamner la IVe République à vivre sans majorité véritable, sous le régime de la plus forte minorité.

Deux questions se posent à ce propos. D'abord, pourquoi pour la première fois depuis le congrès de Tours (1920) le Parti communiste l'emportait-il dans les urnes sur son rival socialiste ? Ensuite, pourquoi cette avance communiste condamnait-elle à court terme les deux partis au divorce et à la désunion ?

Certes, au congrès de Tours (décembre 1920) qui vit le parti se diviser entre communistes et socialistes sur l'adhésion à l'Internationale communiste, une très forte majorité s'était prononcée pour l'adhésion : 3 252 mandats contre 1 474 qui avaient voté contre ou s'étaient abstenus ; plus des deux tiers d'entre eux s'étaient ainsi affirmés en faveur de Moscou. Mais il s'agissait d'un vote de militants, émis en outre à un moment où la plus grande incertitude régnait sur la nature véritable du régime soviétique. Dès la première élection législative qui suivit, celle de 1924, la SFIO l'emporta largement sur le PCF : 1 814 000 voix contre 885 000. Même chose en 1928, où les communistes pratiquèrent la politique sectaire dictée par Moscou, connue sous le nom de « classe contre classe ». Le PCF dépassa néanmoins pour la première fois le million de suffrages (1 066 000, contre 1 708 000 à la SFIO). Il faut attendre 1936 pour voir, à la faveur de la tactique de front populaire, l'écart se resserrer : 1 502 000 aux communistes contre 1 995 000 aux socialistes. De ces résultats, confirmés par ceux de la Libération, le Parti communiste gardera l'idée que la tactique unitaire est la bonne pour « plumer la volaille socialiste ». D'où son étonnement, et même son désarroi, quand il verra, à partir de 1978, la tendance s'inverser et profiter aux socialistes à leur détriment.

L'existence d'un Parti communiste puissant et se renforçant au fil des années est alors un phénomène typiquement français, qui n'a d'équivalent qu'en Italie. Il faut renoncer à l'expliquer par une cause unique. On a souvent invoqué la tradition centralisatrice issue de l'Ancien Régime et de la Révolution, qui se reflète dans une vision du socialisme propre à la France… et à la Russie. Mais l'explication ne vaut pas pour l'Italie. Il en va de même du recours à l'État comme organisateur de la société, qui est le corrélat de l'explication précédente.

Mais là encore, l'Italie fait exception. Le catholicisme, alors ? Mais cette fois, c'est la Russie qui doit, évidemment, être exclue.

En vérité, la permanence de la tradition communiste ne saurait se comprendre sans le recours à la structure économique et sociale du pays. Non, comme on le dit trop simplement, à cause de l'absence de la grande industrie. Les historiens économistes, comme Patrick Fridenson[2], ont justement souligné l'existence, dès le début du siècle, de ces poches de modernité dans le tissu industriel national. Pas suffisamment développées toutefois pour faire disparaître les couches plus anciennes, un fort secteur rural et une petite industrie, de type artisanal, présente sur tout le territoire.

Le développement du modèle industriel moderne (la « phase B » des historiens de l'économie) n'a pas été suffisant pour permettre l'affirmation au plan social d'une social-démocratie puissante, qui est comme l'envers du capitalisme. On remarquera que dans le vote du congrès de Tours, les zones rurales ou à développement industriel dispersé ont massivement voté pour l'adhésion à l'Internationale communiste, tandis que certaines régions dominées par la grande industrie demeuraient fidèles au vieux Parti socialiste de Jaurès et de Guesde. C'est l'absence d'une social-démocratie organique, fondée sur le triptyque parti-syndicat-coopérative, qui a donné sa chance à un modèle composite, réuni autour d'une radicalité contestataire, dont le Parti communiste est devenu l'expression politique et idéologique. Or la France de la Libération constitue l'apogée de cette civilisation originale, fruit de la Révolution française et d'un certain retard industriel. Le communisme ne résistera pas à la modernisation du pays. Mais celle-ci s'étalant sur plus d'un quart de siècle (les Trente Glorieuses, 1944-1974), c'est seulement au bout de ce processus que le déclin du Parti communiste deviendra patent. Au terme d'une évolution paradoxale, le développement industriel, qui aurait dû, en bonne logique marxiste, lui assurer la suprématie, lui porta le coup décisif. C'est donc la social-démocratie européenne, non le communisme à la française, qui fut l'aboutissement logique de l'analyse de Marx et de ses prédictions.

Seulement, la persistance du modèle économique mixte dont on a parlé a été telle qu'elle n'a pas permis à la social-démocratie de se développer en France comme en Allemagne, en Belgique ou en Autriche. Quand l'obstacle communiste fut effacé, il était trop tard ; le modèle social-démocrate était en France mort-né.

Qu'est-ce en effet que la social-démocratie ? Longtemps, l'usage courant, sous l'influence de la polémique léniniste[3], a mis sous ce terme un régime socio-politique bâtard et un peu mou, médiocre compromis entre les aspirations révolutionnaires de la classe ouvrière et les exigences libérales de la bourgeoisie

progressiste, avec chez ses chefs une propension naturelle à la « trahison », dont en Allemagne Friedrich Ebert et Gustav Noske, liquidateurs de l'insurrection spartakiste, demeurent les symboles. En vérité, la notion de social-démocratie, qui évoque dans les pays industriels avancés l'affirmation de la classe ouvrière en classe potentiellement dominante, candidate naturelle à l'exercice du pouvoir, est au contraire la pure émanation de la philosophie marxiste de l'histoire : celle qui voit dans le prolétariat et ses institutions l'agent fédérateur des classes moyennes victimes du grand capital et la matrice d'une démocratie du travail. Or l'avance politique de la bourgeoisie française, symbolisée par la Révolution de 1789, et le retard économique corrélatif du prolétariat ont entravé le développement de cette dynamique. À l'intérieur de la gauche, les classes moyennes, longtemps représentées par le Parti radical, sont restées dominantes et ses chefs politiques ont été des intellectuels bourgeois, issus des couches libérales, à l'exclusion presque complète des militants émanant de la classe ouvrière. C'est la chance – ou la malchance, selon les préférences de chacun – de celle-ci que d'avoir trouvé à ses côtés, tout au long de son histoire, une bourgeoisie progressiste, simultanément acquise au progrès politique et réticente au progrès social[4]. En France, la classe ouvrière, en dépit des efforts du syndicalisme révolutionnaire, n'a jamais atteint à la majorité politique et est toujours restée sous la tutelle des partis bourgeois de gauche[5]. Le Parti socialiste, dont le centre de gravité a toujours été le fonctionnaire, l'instituteur ou le postier, et non le métallo ou le cheminot, a été l'expression de cette réalité ambiguë.

Quant à la deuxième question : pourquoi une alliance de gauche sous domination communiste était-elle impensable à la Libération ?, il faut, pour y répondre, recourir, non à des causes économiques, mais au contexte international. Une expérience communisto-socialiste était sans doute socialement et politiquement imaginable, mais pas avec les chars russes à quelques heures de la capitale. Certes, la guerre froide n'était pas encore déclarée mais, dès la Libération, elle s'était installée dans les esprits. C'est elle et elle seule qui explique que le général de Gaulle, qui faisait alors des concessions aux communistes, se soit énergiquement refusé à leur confier des postes régaliens comme l'Intérieur, la Défense et les Affaires étrangères. Lui-même avait dû combattre et étouffer dans l'œuf quelques velléités communistes de faire succéder la révolution à la Libération. Il est facile après coup de proclamer cette éventualité impossible et cette crainte superflue. Mais qu'en sait-on ? Et surtout : qu'en savait-on à l'époque ? En 1948, le « coup de Prague », accompli sous les dehors d'une légalité formelle dans le plus développé des pays de l'Europe orientale, justifia rétrospectivement la prudence socialiste. On imagine mal le parti de Léon Blum, celui qui en 1920 avait refusé de s'incliner devant le

télégramme comminatoire de Zinoviev aux congressistes de Tours, capituler devant un Parti communiste français, dont la subordination aux dirigeants soviétiques était patente.

Le Parti socialiste français, malgré qu'il en eût, était la victime désignée d'une vocation sacrificielle : celle qui le conduirait bientôt à préférer l'indépendance de la nation à de nouvelles avancées de la classe ouvrière. Il n'y eut pas de son côté trahison, comme on l'en accusa à l'extrême gauche, mais choix lucide et délibéré. C'est Léon Blum, l'homme du discours de Tours en décembre 1920 sur « la vieille maison », qui, en novembre 1947, porta sur les fonts baptismaux la « troisième force », c'est-à-dire l'alliance au centre, par refus de l'alliance communiste.

Mais au-delà du Parti socialiste, c'est la gauche tout entière qui devait pâtir de cette situation. Les résultats électoraux des années 1945 et 1946 le démontrent amplement. À la Libération, la gauche était en harmonie avec l'état d'esprit des Français et les valeurs de l'époque : le patriotisme lié à la Résistance toute proche et la confiance dans l'idée nationale ; la foi dans les capacités de la science pour améliorer la condition humaine ; l'adhésion aux principes de la démocratie sociale – nation, progrès, justice – formaient alors le triptyque optimiste dans lequel se reflétait la gauche et avec elle le pays presque tout entier. Sortie de son contexte international, l'hypothèse d'un nouveau Front populaire, réunissant toutes les forces de gauche autour d'un programme de réformes sociales n'avait donc rien d'absurde.

Mais nous n'étions plus en 1936. À l'époque, le gouvernement Léon Blum ne put voir le jour que grâce à la ligne modérée imposée alors au PCF par Maurice Thorez, qui, lorsque les impératifs de la politique stalinienne lui laissaient quelque latitude, inclinait naturellement pour une tactique d'union de la gauche, dont son parti constituait l'aile avancée. Le soutien sans participation représentait un compromis entre les tendances radicales d'une partie de la base et les orientations conciliatrices d'une partie de l'appareil. Ce fragile équilibre ne dura d'ailleurs que quelques mois, jusqu'à la fusillade de Clichy (16 mars 1937), qui vit le PCF reprendre progressivement sa liberté. Tout cela ne fut possible que grâce à la « permission » du Komintern qui, après des années d'une ligne dure et stérile, foncièrement antisocialiste, venait d'opter pour la stratégie de front populaire.

Tel n'était pas le cas en 1947. Sur la lancée de la guerre, qui avait constitué pour le communisme une avancée sans précédent en Europe orientale, le Komintern – devenu Kominform – était à l'offensive. L'année suivante, 1948, sera encore celle du « coup de Prague », c'est-à-dire de la prise du pouvoir sans coup férir en Tchécoslovaquie par les staliniens. Malgré le remplacement de

Roosevelt, décédé en avril 1945, par un Truman beaucoup plus ferme et décidé, la ligne dure était payante pour le camp soviétique, et il n'était pas au pouvoir des communistes français, y fussent-ils favorables, de l'infléchir. Certes, on discutera longtemps pour savoir où Staline plaçait les bornes de ses ambitions. Peut-être ne le savait-il pas lui-même et, en pragmatique qu'il était, les déplaçait-il à chaque étape, en fonction du degré de résistance rencontré. Était-il envisageable que la France tombât à son tour dans l'escarcelle soviétique ? La présence de troupes alliées, et spécialement américaines, fait avec le recul pencher pour la négative, mais il serait bien aventureux de tirer du cours ultérieur des choses des enseignements pour la période considérée. L'incertitude régnait, et, à défaut d'envisager une prise du pouvoir, il n'était pas question pour le Parti communiste français de contrecarrer la tactique du Kremlin. D'autant plus qu'au plan intérieur, la substantielle avance électorale des communistes sur leurs rivaux socialistes rendait psychologiquement difficile une attitude par trop conciliatrice. Un parti minoritaire peut aisément faire valoir auprès de ses électeurs la nécessité de concessions. Un parti majoritaire ne peut se le permettre sans démobiliser ses propres troupes.

C'est pourquoi on passa directement en 1947 d'une alliance socialo-communiste pleine d'arrière-pensées à une confrontation au grand jour. Il est des moments dans l'histoire d'un parti comme dans celle d'un peuple où il n'existe pas de liberté de choisir, et où les actions sont dictées, sauf à se renier totalement, par les circonstances extérieures. Les choix de Moscou avaient dicté sa ligne au PCF ; et celle-ci à son tour obligeait la SFIO à le contrecarrer. Aucun des deux n'avait véritablement choisi ; chacun ne pouvait que persévérer dans son être.

Tout cela, Léon Blum, le chef intellectuel et moral du Parti socialiste SFIO, le savait depuis 1945. Mais la majorité des membres de son parti ne le savait pas, ou plutôt ne voulait pas le savoir. Cette majorité, elle était conduite par Guy Mollet qui passait alors pour le chef de file de la tendance « marxiste » du parti, favorable au maintien de l'alliance avec le Parti communiste et vigilant à l'égard de toutes les tentations de rééquilibrage centriste. Ce sont les événements et la logique des situations qui vont progressivement amener les socialistes à prendre la tête de la résistance à l'expansion communiste, voire à ses tentations séditieuses. Cinq hommes incarnent successivement cette ligne anticommuniste. Ce sont, par ordre d'entrée en scène : Vincent Auriol, Paul Ramadier, Léon Blum, Jules Moch et finalement Guy Mollet lui-même.

Vincent Auriol d'abord, parce que, depuis le 14 janvier 1947, il est le premier président de la IVe République. Son journal en fait foi : il est très défiant à l'égard des communistes et se révélera un ferme appui de la politique qui tend à

les éliminer. Pourtant, lors de leur départ en mai 1947, il conserve encore l'espoir de les voir rester proches du gouvernement, voire à y revenir.

> « Je prends note des paroles de Duclos au sujet des communistes, qui ne sera pas d'opposition permanente, mais de collaboration avec le gouvernement sur les points essentiels. […] Pour ma part, je continuerai, si vous le désirez, à vous recevoir pour maintenir une politique de redressement naturel et de préservation républicaine[6]. »

Mais une fois la rupture accomplie, Vincent Auriol se comportera, parfois contre ses propres amis politiques, comme un ferme défenseur de la politique de la « troisième force ».

Le second, qui agit en plein accord avec le premier, est Paul Ramadier, le premier président du Conseil de la IVe République, depuis le 28 janvier 1947. Son équipe initiale constitue aussi le dernier gouvernement de quasi-union nationale (communistes, socialistes, républicains populaires, radicaux) de l'après-guerre. La formule ne durera pas plus de trois mois. Au mois d'avril 1947, l'épreuve de force commence avec les communistes. Dès le 22 mars, leur groupe parlementaire s'abstient dans le vote des crédits militaires pour l'Indochine, tandis que leurs ministres votent pour. Le 16 avril, ces mêmes ministres refusent de s'associer à la demande de levée de l'immunité des parlementaires malgaches. Le dénouement a lieu le 4 mai : à la suite d'une grève aux usines Renault, les communistes refusent la confiance au gouvernement sur sa politique économique et sociale. Séance tenante, Paul Ramadier révoque ses ministres communistes. Un mois plus tard, le même Ramadier dénonce à l'Assemblée le « chef-d'orchestre clandestin », responsable du « mouvement giratoire des grèves ». Maurice Thorez, le secrétaire général du Parti communiste croit ou feint de croire que l'éclipse communiste au gouvernement sera de courte durée. Mais la rupture est consommée, comme la suite va le montrer. La première vague de grèves s'apaise au début juillet, mais une seconde, plus violente, se déclenche en novembre (dockers, houillères, métallurgie), entraînant la démission du gouvernement Ramadier (19 novembre), tandis que le PCF appelle à la mobilisation générale de ses troupes.

Mais les difficultés des partis de gouvernement ne se limitaient pas là. Tandis qu'en reprenant sa liberté, le Parti communiste cessait d'être l'aile marchante du camp progressiste pour (re)devenir l'exécutant fidèle des volontés du Kremlin, simultanément, la IVe République naissante était attaquée sur sa droite. Le 7 avril 1947, à Strasbourg, le général de Gaulle annonçait la création du Rassemblement du peuple français (RPF) dont l'objectif avoué était de mettre fin au régime des partis, autrement dit à la IVe République. Il fallait donc pour les partisans de celle-ci se résoudre à un combat sur deux fronts, qui risquait de faire

des mécontents des deux côtés à la fois. Peu de régimes ont connu à leur naissance des circonstances aussi contraires. Certes, depuis la fin de la Première Guerre mondiale et la fondation de l'Internationale communiste, l'opposition frontale entre la gauche et la droite, caractéristique du XIXe, avait cédé la place à un système plus complexe, triangulaire, à base de trois composantes : la gauche, la droite et la révolution. Mais jamais auparavant l'option révolutionnaire n'avait attiré autant de partisans. Il fallait choisir entre deux grands maux, ou tenter de résister aux uns et aux autres. Ce qui fut fait sous le nom de « troisième force », expression qui en elle-même constituait un aveu de faiblesse. Comme si l'on reconnaissait que la démocratie parlementaire avait cessé d'être la première en France.

Président du Conseil désigné, Léon Blum déclarait le 21 novembre 1947 :

> « Le danger est double. D'une part le communisme international a ouvertement déclaré la guerre à la démocratie française. D'autre part, il s'est constitué en France un parti dont l'objectif – et peut-être l'objectif unique – est de dessaisir la souveraineté nationale de ses droits fondamentaux. »

D'où l'appel à une « troisième force » regroupant tous les démocrates et appelant les républicains à s'unir et à s'organiser « pour la défense des libertés publiques ». Le caractère de la coalition est clairement défensif. On songe au gouvernement de « Défense républicaine » de Waldeck-Rousseau en 1899, devant les périls que les menées factieuses font peser sur le pays à l'occasion de l'affaire Dreyfus. Autre caractéristique : le rassemblement ainsi proposé entre républicains « de toute qualité, de toute origine » enjambe hardiment la frontière canonique entre la gauche et la droite ; c'est clairement au Mouvement républicain populaire qu'il est ici fait appel. Pas plus que le Front populaire de 1936, l'union des gauches, préconisée par les éléments les plus avancés de la SFIO – c'est-à-dire l'alliance avec les communistes –, ne résistera pas plus de deux ans à la pression des événements et à la logique des situations.

Voici donc la gauche divisée en deux. Comme la droite elle-même d'ailleurs : la troisième force n'est autre chose que l'alliance de la gauche non communiste avec la droite non gaulliste : une coalition qui se définit davantage par ce qu'elle récuse plutôt que par ce qu'elle propose. Ce nouveau gouvernement Léon Blum ne verra pas le jour, mais celui de Robert Schuman (MRP) qui est alors investi par l'Assemblée (28 novembre 1947) relève de la même formule.

Celle-ci va durer un peu moins de quatre ans. Les gouvernements qui se succèdent à une cadence accélérée, présidés désormais par des membres du MRP ou des radicaux, comportent tous des ministres socialistes, tandis que les communistes mènent une opposition virulente, appuyée sur des grèves dures – notamment chez les mineurs, avec occupation des puits – et des manifestations

violentes, comme celles de Marseille le 12 novembre 1947, qui prennent un caractère nettement insurrectionnel.

On discute encore aujourd'hui de la nature des intentions communistes. Que les grèves, dont ils s'étaient résolus, après quelques hésitations, à prendre la tête aient eu un caractère politique n'est pas contestable. Mais au service de quelle stratégie ? insurrectionnelle ? révolutionnaire donc, ou seulement contestataire ? Le fait est que le mécontentement était grand, en raison de la hausse du coût de la vie. À la différence de celles qui se produiront en 1952, dirigées contre la présence américaine (« Ridgway la peste »), ces grèves avaient un caractère authentiquement populaire ; leur déclenchement venait le plus souvent de la base. Fort de sa puissance électorale et de l'appui inconditionnel d'une CGT comptant alors plus de quatre millions d'adhérents, le Parti communiste exploitait à des fins politiques des revendications économiques. Il espérait même rendre inévitable son retour au gouvernement. Ensuite ? Eh bien, ensuite, on verrait.

Or le PCF sera vaincu, des mains d'un ministre socialiste de l'Intérieur. Forte personnalité, remarquable intelligence et non moins remarquable énergie, Jules Moch, polytechnicien, ancien collaborateur de Léon Blum, est l'homme fort du gouvernement. Il n'hésite pas à faire dégager par la troupe les puits de mine occupés (juillet 1948), et crée à cette occasion les fameuses compagnies républicaines de sécurité (CRS) qui fournissent aux tâches de maintien de l'ordre un personnel spécialisé, capable de ne céder ni aux provocations, ni à la panique. Cette fermeté lui vaut des attaques d'une violence inouïe de la part de l'extrême gauche, qui n'hésite pas à la comparer à Noske, le socialiste allemand devenu le « boucher » des spartakistes en 1918.

Les coups pleuvent, mais Jules Moch résiste, et finalement la République aura le dernier mot. À la fin de 1948, la guerre de harcèlement prend fin, cependant que la poussée RPF, très forte lors des municipales d'octobre 1947, est contenue, faute de nouvelles élections à l'horizon.

Vincent Auriol, Paul Ramadier, Léon Blum, Jules Moch appartiennent à l'aile modérée de la SFIO, celle qui depuis longtemps est persuadée que l'accord avec les communistes est désormais impossible. Il appartient à Guy Mollet, leader de l'aile gauche, majoritaire, d'entériner une politique que les événements ont rendue inévitable.

C'est un étrange destin politique que celui de Guy Mollet. Syndicaliste de l'enseignement, résistant, il devient à la Libération le leader de la gauche de la SFIO, se réclamant du marxisme, contre le socialisme humaniste de Léon Blum. En dépit du prestige immense de ce dernier dans le parti et dans le pays tout entier, en dépit du lucide et prophétique discours (29 août 1946) de Léon Blum

au congrès de la Mutualité (« Vous avez peur. Vous avez la nostalgie du Parti d'avant-guerre […] Vous avez peur de la nouveauté jusque dans les alliances politiques »), c'est Guy Mollet qui l'emporte, devient secrétaire général et va incarner la SFIO tout au long de la IVe République. Attaché à une ligne doctrinale dure et même révolutionnaire, féru de lutte des classes et hostile par principe à la participation des socialistes à des gouvernements bourgeois, il se montre hostile au président du Conseil socialiste, Paul Ramadier, que Vincent Auriol a désigné en janvier 1947, notamment après l'exclusion des ministres communistes du gouvernement (mai 1947).

Mais la contrainte de la situation est plus forte que la logique doctrinale et lors du conseil national du 7 mai 1947, le tournant décisif de l'après-guerre est pris[7]. Contre Guy Mollet qui n'admettait qu'un gouvernement socialiste homogène dirigé par Léon Blum, le conseil national, par 2 529 mandats contre 2 125, confirme Paul Ramadier dans ses fonctions de président du Conseil avec la participation du MRP. L'espoir d'un gouvernement socialiste minoritaire et homogène, du reste peu réaliste, s'étant évanoui en novembre 1947, voilà Guy Mollet bon gré mal gré tenu par ses fonctions de défendre la solution de « troisième force » préconisée par Léon Blum lui-même et mise en application en ce même automne 1947 par Robert Schuman, qui appartient au MRP. Certes, le secrétaire général de la SFIO tentera bien de faire du péril gaulliste le péril principal, et caressera même un moment l'espoir d'accueillir le PCF dans la troisième force, ce qui était une contradiction dans les termes ; il tentera même, lui, la future bête noire des intellectuels, un rapprochement purement symbolique avec le Rassemblement démocratique révolutionnaire (RDR) de Jean-Paul Sartre et de David Rousset… Rien n'y fait : voici pour quatre ans, jusqu'à la fin de la législature, à l'exception d'un éphémère gouvernement Bidault (février-juillet 1950), l'intransigeant secrétaire général de la SFIO cautionnant des gouvernements centristes dits de « troisième force », quitte à tenter, en marge du pouvoir, de constituer la SFIO en force révolutionnaire autonome. Bientôt Guy Mollet reprendra à son compte la formule qu'Édouard Depreux aurait lui-même empruntée à un démocrate-chrétien : « Le Parti communiste n'est ni à gauche, ni à droite, mais à l'Est. » Il faudra les élections de 1951 et le retour de la question laïque (ces lois Barangé-Barrachin que le RPF jette dans les pieds de la Troisième Force pour la faire trébucher) pour que le Parti socialiste et son secrétaire général sortent enfin de la nasse.

En choisissant la démocratie plutôt que le communisme, le Parti socialiste SFIO avait fini par se conformer à sa nature profonde. En considérant la démocratie comme un préalable au socialisme, il ne faisait que suivre la leçon de ses grands devanciers, à commencer par Jaurès, auquel il faut ajouter ici Pierre

Leroux et Proudhon. La spécieuse distinction entre « libertés formelles » et « libertés réelles », due à la tradition marxiste, mais surtout lénino-stalinienne, n'était qu'un passeport pour la dictature, fût-elle, comme on disait au début du siècle, « impersonnelle », terme qui avait provoqué l'ironie de Péguy dans le premier des *Cahiers de la Quinzaine* (5 janvier 1900) :

> « Pardon Monsieur, mais je voudrais seulement savoir quelles personnes exerceront la dictature impersonnelle de la classe ouvrière… »

Jusque-là, l'honneur était sauf. Mais à quel prix ! Nous avons laissé en novembre 1946 la SFIO à 17,8 % des suffrages exprimés. Quatre ans après, en 1951, les périls surmontés et la République consolidée, la même SFIO se retrouvait à 15,5 % : nouveau recul qui confirme que le peuple est rarement reconnaissant à un homme ou à un parti des sacrifices qu'il a consentis et des écueils qu'il a évités.

C'est que la cohabitation avec le centre et le centre droit profite rarement au centre gauche. Non que la période fût défavorable aux intérêts matériels de la classe ouvrière. Bien au contraire. Nous sommes alors entrés dans les « Trente Glorieuses » de Fourastié, fastes pour l'économie française, fastes pour les salariés. Et lorsque Maurice Thorez voudra, contre toute évidence, imposer la thèse de la « paupérisation absolue » de la classe ouvrière, il ne rencontrera aucun écho, sauf chez quelques militants aux ordres. La défaite du Parti socialiste n'était donc pas économique. Elle n'était pas non plus politique puisque, nous l'avons vu, les assauts du PCF – et du RPF – contre le régime avaient échoué. Elle était idéologique. Avec un art exceptionnel du maquillage et de la propagande, les communistes étaient parvenus à escamoter totalement leur appui au pacte germano-soviétique, leur attitude équivoque pendant la première année de l'Occupation et à devenir le parti de la Résistance et de l'avenir radieux. L'apogée de ce déni du réel sera atteint avec le procès Kravtchenko, où ceux qui disaient la vérité, comme David Rousset, se trouvèrent en position d'accusés. Où il est démontré que le mensonge totalitaire n'a pas besoin de l'appareil coercitif de l'État pour s'imposer, quand une organisation de masse dispose de suffisamment de relais chez les intellectuels pour dispenser une version délirante de la réalité.

Face à ce puissant appareil, relayé par des organisations satellites (CGT, Mouvement de la paix, Fédération des déportés, Union des femmes françaises, etc.), le Parti socialiste ne disposait que de faibles moyens. Association de notables contre organisation de masse : le combat n'était pas égal, et les arguments des uns et des autres ne disposaient pas des mêmes moyens de

diffusion. Fort chez les fonctionnaires, les enseignants, les postiers, flanqués de quelques noyaux prolétariens dans la région lilloise, marseillaise ainsi que dans la banlieue parisienne, le Parti socialiste SFIO manquait de la légitimité ouvrière qui permettait alors au Parti communiste français de s'ériger en contre-société[8].

Un autre facteur contribuera, de 1945 à 1962, date de la fin de la guerre d'Algérie, à discréditer en profondeur le Parti socialiste : son implication dans la résistance française à la décolonisation. Qu'il s'agisse de l'Indochine ou de l'Algérie, sa responsabilité est gravement engagée : par faiblesse d'abord, par entêtement ensuite, par inintelligence de bout en bout.

Prenons le cas de l'Indochine, ce fardeau qui échoit à la IVe République dès sa naissance. C'est durant le gouvernement de Léon Blum, bref intermède entre les gouvernements provisoires de la Libération et les débuts de la IVe République (12 décembre 1946 - 16 janvier 1947), que la guerre d'Indochine a commencé. Faisant suite au sanglant bombardement d'Haïphong, voulu par le haut-commissaire de France en Indochine, l'amiral Thierry d'Argenlieu (plusieurs milliers de morts), par l'artillerie de marine française (23 novembre 1946), le Viet-minh déclenche le 19 décembre l'insurrection qui fait d'emblée de nombreuses victimes dans la population française. Léon Blum n'y est évidemment pour rien : dans un retentissant article du *Populaire*, en date du 11 décembre, à la veille de devenir président du Conseil, il s'est prononcé pour des négociations sincères avec le Viet-minh sur la base de l'indépendance. Hô Chi Minh saisit la balle au bond, mais ses propositions de règlement amiable sont sabotées par l'entourage de Thierry d'Argenlieu, partisan d'une politique de fermeté et de répression. Qui est représentatif de la politique socialiste en Indochine, de Léon Blum et de Paul Ramadier, qui multiplient les déclarations conciliantes, ou de leur ministre de la France d'outre-mer, également socialiste, Marius Montet, qui entérine les déclarations belliqueuses de Thierry d'Argenlieu et inaugure la désastreuse politique de capitulation devant le fait accompli, qui deviendra la norme au Maroc et surtout en Algérie ?

Le fait est que c'est la seconde qui va triompher et que les socialistes, pourtant dans l'opposition à partir de 1951, ne feront rien pour empêcher l'inexorable affrontement militaire qui aboutira en 1954 au désastre de Diên Biên Phu. À l'inverse, les communistes font du refus de la « sale guerre » d'Indochine l'un des axes majeurs de leur propagande, et du quartier-maître Henri Martin, emprisonné pour refus d'obéissance, un des héros de ce refus. Pis que cela : respectivement ministres de la Défense nationale et de l'Intérieur dans le premier cabinet Queuille (1949), Paul Ramadier et Jules Moch prennent une part active dans l'étouffement de l'« affaire des généraux[9] ».

Mais c'est surtout à propos de l'Algérie que le Parti socialiste perdit son crédit et son honneur, pour avoir tiré les marrons du feu au profit de la droite la plus ultra et la plus menaçante pour la République. Et cela bien avant le déclenchement de la guerre à la Toussaint 1954. Dès 1947, malgré quelques déclarations libérales, les socialistes, à la différence des communistes, avaient voté le statut de l'Algérie qui, malgré d'hypocrites affirmations d'égalité entre tous les citoyens, maintenait le principe de deux collèges distincts et paritaires pour l'Assemblée algérienne, l'un pour les Français de souche, l'autre pour les musulmans : à ce compte, un Français pesait neuf fois plus lourd qu'un musulman, tandis que quelques personnalités méritantes recevaient l'insigne honneur de voter dans le premier collège avec les Français. Ce statut qui jouit, lors de son adoption, d'une vague réputation libérale et qui aujourd'hui ferait rougir de honte le nostalgique le plus invétéré de la période coloniale, les socialistes ne se contentèrent pas de le voter. C'est l'un des membres éminents de la SFIO, Marcel-Edmond Naegelen, résident général à Alger, qui inaugura la pratique des « élections à l'algérienne », c'est-à-dire d'un truquage généralisé. Après le succès des listes du Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques (MTLD) de Messali Hadj aux municipales d'octobre 1947, l'élection à l'Assemblée algérienne risquait de tourner au plébiscite pour les idées indépendantistes. En refusant aux nationalistes toute expression légale, on ne leur laissait pas d'autre voie que celle de la violence. Voilà donc la SFIO singulièrement compromise par celui-là même, Marcel-Edmond Naegelen, qui sera son candidat à l'élection présidentielle de 1954, dans ce que l'on commence à appeler couramment le colonialisme.

Mais en ce domaine, le tournant décisif est celui du 6 février 1956, lorsque Guy Mollet, devenu président du Conseil, capitula à Alger devant les partisans ultras de l'Algérie française. Désigné comme président du Conseil par René Coty à la suite de la victoire – relative – du Front républicain aux élections du 2 janvier 1956, alors que l'opinion attendait plutôt Pierre Mendès France, Guy Mollet brûlait de montrer qu'il était lui aussi capable de voyages décisifs, comme celui de Mendès France à Carthage le 31 juillet 1954. Accueilli à Alger par des invectives et des projectiles – ce fut la journée des tomates –, il accepta, voire suscita la démission du général Catroux qu'il venait de nommer résident général en Algérie. Cette capitulation devant les exigences des ultras allait en entraîner d'autres et mettre la République en péril. Le successeur qu'il lui donna, le socialiste Robert Lacoste, alla au-delà : il se fit l'avocat actif et redoutablement efficace de l'Algérie française, comme avant lui Jacques Soustelle. On parla alors d'un « syndrome Soustelle », convertissant très vite aux thèses des ultras les résidents généraux venus à Alger avec les intentions les plus libérales.

Désormais la politique algérienne de la France était tout entière entre les mains des socialistes Mollet et Lacoste : divine surprise pour ces ultras qui eussent rencontré infiniment plus de difficultés à faire épouser leurs positions si l'un des leurs en avait été chargé. Le fameux triptyque de Guy Mollet – pacification, élections, négociation – était inacceptable par les nationalistes, parce que la France les avait trop souvent trompés. Résultat : au lieu de la pacification, on eut la guerre ; au lieu des élections, l'administration militaire du pays ; au lieu de la négociation, la torture. L'armée tombait entre les mains de militaires idéologues et factieux. Au bout de deux années et demie d'une telle capitulation, c'est la France tout entière, ses institutions, ses libertés qui se trouvaient menacés.

Reconnaissant implicitement l'ampleur d'une telle banqueroute politique et morale, Guy Mollet ne vit d'autre solution que de se jeter entre les bras d'un sauveur. Et quel sauveur ? Celui-là même contre lequel, onze ans auparavant, il organisait la défense de la République, le général de Gaulle.

Ce bilan de faillite était trop accablant pour que l'on ne s'interroge pas sur ses raisons. Guy Mollet n'était ni un lâche, ni un imbécile. C'était pourtant un pauvre homme, qui du monde extérieur n'avait jamais connu que la SFIO et les manœuvres d'appareil dans lesquelles il excellait. Mais il y avait davantage : la faillite de Guy Mollet était celle de la pensée de la gauche républicaine en matière coloniale.

Au départ, les intentions n'étaient pas mauvaises ; elles étaient empreintes de bonne volonté humaniste. La doctrine républicaine dont se réclamaient Guy Mollet et ses amis avait oscillé depuis le début du siècle entre l'émancipation et l'assimilation. L'une et l'autre solutions combattaient le colonialisme de la fin du XIXe siècle. Léon Blum, dans les années 1930, s'était prononcé pour l'auto-gouvernement à terme des colonies, c'est-à-dire pour la fin de l'ère coloniale après un certain laps de temps. Mais l'implantation définitive de colons venus de métropole, notamment en Algérie, compliqua le problème. Si des Français de France faisaient souche dans les colonies, ne fallait-il pas imaginer une solution originale conciliant les points de vue des deux communautés, l'indigène et la coloniale ? Le Parti communiste français, bien implanté dans la première, notamment dans l'Oranais, avait compris cela. C'est pourquoi, durant la Seconde Guerre mondiale et au-delà, Maurice Thorez parlait de l'Algérie comme d'une nation en formation, à partir de sa double composante, endogène et exogène. Solution qui ne manquait ni de lucidité, ni de générosité.

Mais à supposer qu'il en aille ainsi, quelle devrait être la nature des liens entre la métropole et sa colonie : intégration, association, indépendance ? La question n'était pas tranchée ; or c'est celle-là qui était capitale pour les nationalistes du MTLD de Messali Hadj.

Quant au Parti socialiste, il évolua de la thèse de l'émancipation à celle de l'assimilation : n'était-ce pas la générosité suprême que d'accorder aux peuples sous-développés et colonisés l'égalité avec le colonisateur, et même mieux que cela : l'identité, la fusion totale ? Le projet Blum-Violette de 1936 allait dans ce sens en offrant à une petite élite de musulmans l'assimilation totale, sous la forme du droit de vote dans le premier collège, celui des colons. Mais cette timide velléité, qui avait surtout valeur symbolique, ne fut même pas appliquée.

L'assimilation n'avait qu'un défaut, mais il était rédhibitoire : personne n'en voulait. Ni les colons, qui craignaient d'être noyés dans la masse des musulmans, ni les Algériens de souche, dont les élites aspiraient à la maîtrise de leur identité et de leur destin.

C'est pourtant cette chimère qui était au fond de la position de Guy Mollet et de la gauche socialiste. Certes, une discrète touche de *personnalité algérienne* spécifique venait teinter le projet assimilationniste, mais tout devait rester dans l'union indéfectible avec la métropole.

La vérité est que la faute morale de Guy Mollet et de son équipe avait pour origine une ignorance quasi totale de l'évolution du monde arabo-musulman depuis la guerre. Certes, un des meilleurs connaisseurs de ces questions au sein de la SFIO, l'universitaire et chercheur Charles-André Julien, était parfaitement au fait d'une telle évolution ; mais ses efforts pour se faire entendre au sein de son parti demeurèrent vains ; avant d'effectuer le périlleux voyage d'Alger du 6 février 1956, Guy Mollet ne prit même pas la précaution élémentaire de le consulter. En bons fils de la République des Lumières, les socialistes étaient persuadés de l'universalité de la culture occidentale et de ses bienfaits : tout ce qui s'en écartait ne pouvait être qu'obscurantisme. À leurs yeux le nationalisme français – celui par exemple de la Révolution – était essentiellement progressiste ; celui du monde arabe, celui notamment de Nasser, était au contraire réactionnaire : il méconnaissait l'universalisme des valeurs, et se teintait de religiosité musulmane. C'est pourquoi au Front de libération nationale (FLN), pourtant beaucoup plus représentatif des populations, mais soutenu et en partie financé par l'Égypte, les socialistes préféraient le Mouvement national algérien (MNA) de Messali Hadj, demeuré laïque. L'équipée franco-britannique de Suez (31 octobre - 6 novembre 1956) s'explique essentiellement à partir de cette conviction. Il s'agissait, à la suite de la nationalisation du canal de Suez par Nasser, de riposter en imposant la libre circulation à l'intérieur du canal, d'aider Israël par une guerre préventive contre l'Égypte, et surtout de frapper la rébellion algérienne à ce que l'on croyait en être la tête ; le nationalisme arabe impulsé du Caire.

Ainsi une des dernières manifestations, parmi les plus naïvement explicites, de l'impérialisme occidental à l'égard du monde arabo-musulman, avait été le fait d'un socialiste français : le parti de Jaurès et de Blum mettra un quart de siècle à s'en remettre. Encore aujourd'hui, son image dans ce monde reste entachée de rancœur et de suspicion.

Non que les questions que se posaient les socialistes français à propos du nationalisme arabe, de son rapport à la démocratie et à la laïcité, fussent vaines : la suite s'est chargée de le démontrer. Mais les leçons qu'ils infligeaient par la voie des armes au colonisé respiraient si tranquillement la bonne conscience du colonisateur qu'elles étaient évidemment irrecevables ; la collusion qu'elles impliquaient de facto entre la thèse généreuse, mais paternaliste, de l'assimilation et les intérêts brutaux du parti colonial débouchèrent sur la crise morale de mai 1958 : c'est un socialisme tout à la fois irréaliste et déconsidéré qui rendit les armes au général de Gaulle. La défaite politique était d'abord morale et intellectuelle. Bien peu imaginaient alors qu'un tel parti serait appelé à devenir, moins de vingt ans plus tard, hégémonique au sein de la gauche, et bientôt triomphant au sein de la nation.

2. Fin de l'agenda révolutionnaire (1958-1968)

Sur les deux points essentiels qui avaient dominé la vie politique sous la IVe République, à savoir l'affrontement Est-Ouest et la décolonisation, le Parti socialiste s'était séparé du Parti communiste et avait fait cause commune avec la droite. À propos de l'affrontement Est-Ouest, nous avons suggéré que la SFIO n'en pouvait mais, et que c'est la situation historique du moment qui avait décidé pour elle ; dans l'Europe entière, il en avait été ainsi, et là où les sociaux-démocrates avaient cru pouvoir aller contre la force des choses, comme à un moment donné les socialistes italiens de Pietro Nenni, ils avaient été laminés. Quant à la décolonisation, l'attitude des socialistes avait été au contraire le fruit d'un choix volontaire. Les travaillistes anglais, qui, il est vrai, s'étaient toujours gardés de faire de leurs colonies des lieux de peuplement pour les citoyens britanniques, avaient agi autrement et doublé le cap de la décolonisation sans s'embarrasser de ces guerres coloniales à retardement (Indochine, Maroc, Algérie) qui ont si lourdement pesé sur le destin français.

Est-ce à dire qu'à cause de cette droitisation du Parti socialiste le conflit droite-gauche avait cessé sous la IVe République et s'était transformé en pur

affrontement entre les communistes et tous les autres partis ? Il n'en est rien, tant ce conflit est un brandon sans cesse allumé au cœur du système politique, qui trouve toujours de nouveaux aliments pour se perpétuer.

Parallèlement à ces deux grandes questions qui avaient dominé le monde de l'après-guerre et dont la France n'avait été qu'un théâtre particulier au milieu des autres, l'affrontement gauche-droite s'était poursuivi sur des terrains plus classiques et sur des problèmes hérités de la Révolution. Ceux-là étaient typiquement français et avaient déjà fortement marqué le XIXe siècle, donnant à la politique de notre pays cette tournure si particulière que l'on a suggéré d'appeler l'« exception française[10] ». Les trois questions que l'on distingue ici, ce sont la question institutionnelle, la question religieuse, la question sociale. Or à des nuances près, socialistes et communistes défendirent pendant toute la IVe République des positions proches, qui les distinguaient des partis de droite.

a. La question institutionnelle

En guillotinant Louis XVI, la Révolution française a coupé la tête, sinon à tous les pères de famille, comme l'assurait Joseph de Maistre, du moins à la légitimité monarchique. C'est ce qui ressort clairement du procès du roi, sa trahison étant l'occasion inespérée pour les plus radicaux de créer de l'irréparable et de rompre avec la longue chaîne de continuité et de consensus sur l'institution monarchique. Nous sommes dans une logique irréversible qui a trouvé sa conclusion le 10 août 1792 sur le plan politique avec la prise des Tuileries et le 21 janvier 1793 sur le plan symbolique avec la mort de Louis XVI. Depuis la chute de l'ancienne monarchie, disait le chancelier Pasquier qui servit tous les régimes successifs de la France, de la monarchie pré-révolutionnaire à la monarchie de Juillet, il n'y a plus eu de gouvernement en France. Ce qui en a tenu lieu n'est qu'une longue suite d'expédients propres à nous préserver des derniers malheurs. Mais pas davantage. Désormais les Français sont demeurés pendant plus d'un siècle et demi profondément divisés sur la nature du régime qui convenait à notre pays. Dix-huit constitutions se sont succédé pendant cette période, soit une remise à zéro de nos institutions tous les treize ans. Une pareille cascade de coups d'État, légaux ou illégaux, fait penser aux régimes les plus folkloriques de l'Amérique latine ; dans ces conditions, c'est miracle que la liberté soit parvenue à se frayer un chemin à travers ce maquis de lois fondamentales, venant après un millénaire de continuité monarchique sans constitution.

On a tout essayé : la monarchie absolue, la monarchie constitutionnelle, le régime des comités, appelé faussement régime d'assemblée, le consulat, l'empire, la république parlementaire, le pouvoir personnel au sein de l'État français, la république présidentielle, sans parler de toutes les variantes au sein de chacun de ces systèmes. Or, de 1792 à 1962, soit durant cent soixante-dix ans, c'est la question du régime qui a fondé l'opposition cardinale entre la droite et la gauche. Au tréfonds de notre conscience politique il y a, on l'a vu, l'idée aujourd'hui révolue que la droite c'est pour l'essentiel l'Ancien Régime, et la gauche c'est le nouveau ou, si l'on préfère, la Révolution.

Si l'on veut grossièrement schématiser la position des uns et des autres, on dira que la gauche est partisane de donner le plus de pouvoir possible au Parlement et la droite à l'exécutif. C'est évidemment le cas sous la Révolution elle-même, où la droite défend la prérogative royale que la gauche s'efforce d'amenuiser. On peut toutefois s'interroger sur la nature de la Convention montagnarde et du Comité de salut public dominé par Robespierre. On a continué de désigner cette configuration particulière sous l'expression ambiguë de « gouvernement d'assemblée ». Les communistes s'y réfèrent volontiers à la Libération. Or jamais assemblée ne fut à ce point dominée par les injonctions extérieures, du Comité de salut public le plus souvent, des manifestants issus de la Commune de Paris parfois. En réalité, il serait plus juste de parler d'un système de pouvoir personnel – celui de Robespierre –, de la chute des Girondins (31 mai - 2 juin 1793) à sa propre chute (9 thermidor, an II, soit le 27 juillet 1794) ; un pouvoir personnel appuyé sur les comités (celui de salut public mais aussi, avec des nuances, celui de sûreté générale), des clubs de militants, notamment le club des Jacobins, des sections parisiennes d'activistes appartenant à la Commune de Paris. La droite n'a donc pas le monopole de l'exécutif fort. Il est vrai que le gouvernement de Salut public, c'est avant tout la fusion du législatif et de l'exécutif sous la direction du dernier.

L'Ancien Régime tout entier est à ce point marqué par une prépondérance du souverain que le parti libéral – sans parler des républicains – demeurera d'une vigilance extrême à l'égard de tout renforcement de l'exécutif. Cela est vrai quand on considère en bloc l'opposition de la gauche et de la droite ; cela est vrai aussi à l'intérieur de chaque régime, de chaque camp, qui a toujours en son sein une gauche et une droite. Il y a sous le Consulat et le premier Empire une *gauche bonapartiste* qui s'efforce, dans la marge étroite qui lui est laissée, de donner au régime un semblant de parlementarisme. Telle est par exemple la fonction du Tribunat, composé de « bavards », comme Benjamin Constant, certains issus du groupe des « idéologues » comme Daunou ou Laromiguière ; cela est vrai encore d'anciens conventionnels comme Marie-Joseph Chénier ; cela est vrai, au sein de

la famille impériale, de Lucien Bonaparte, qui n'oublie pas qu'il présidait le Conseil des Cinq-Cents les 18 et 19 brumaire. Napoléon ne l'oublie pas non plus, qui fera toujours payer à son frère son propre accès de faiblesse et le besoin qu'il eut alors de l'habileté et du sang-froid de Lucien.

Lors des Cent-Jours, l'Acte additionnel aux Constitutions de l'Empire, qui tente de concilier le régime impérial avec le système parlementaire, est l'œuvre d'un libéral rallié, qui ne tarderait pas à prendre la tête de l'opposition de gauche sous la Restauration : c'est Benjamin Constant lui-même, que l'on peut regarder comme l'un des pères du parlementarisme à la française.

Sous la Restauration, l'axe droite-gauche, des ultras aux libéraux, se confond avec celui de l'adhésion décroissante à la prépondérance de l'exécutif. Le zèle intempestif de ceux qu'on appelle les ultras, sous la direction du comte d'Artois, futur Charles X, définit l'attitude d'extrémistes qui, à trop insister sur la nécessité de sa prépondérance absolue, mettent en danger l'existence même de la monarchie. Certes, il existe alors des hommes, à la vérité isolés et peu représentatifs, qui rêvent d'une monarchie absolue qui serait à la fois de droit divin et de droit populaire. C'est le cas de Chateaubriand, cet inclassable politique, qui eut sa vie politique durant le génie du contre-pied et de la conciliation des contraires. C'est plus encore le cas de son lointain parent, Pierre Ballanche, qui penche pour une sorte de théocratie populaire.

Mais c'est sous la monarchie de Juillet que l'affrontement institutionnel entre la gauche et la droite, pour être moins violent qu'aux périodes précédentes, apparaît pourtant le plus visiblement. Le régime lui-même, cette monarchie que, faute de mieux, on se résigne à désigner du mois qui l'a vue naître, est un compromis entre le principe d'autorité et le principe délibératif. La responsabilité du gouvernement devant les Chambres n'est pas ouvertement reconnue ; elle est en période de rodage, mais colore toute la vie politique de la période. Soit Guizot et Thiers, les deux hommes éminents de la période après la disparition de Casimir Perier (1832). Le premier, après avoir vécu près de dix ans dans l'opposition (1820-1830), devenu le chef des conservateurs, est fermement attaché au rôle personnel du roi dans la vie politique : « Le trône n'est pas un fauteuil vide. » Le second, après avoir joué un rôle prépondérant lors de la révolution de 1830, occupe à plusieurs reprises le pouvoir. Pour Louis-Philippe, c'est un partenaire incommode, dont la pratique politique tend à un parlementarisme à l'anglaise, où le Premier ministre joue un rôle essentiel. Est-ce parce qu'il représente la gauche qu'il s'efforce de réduire le rôle du roi, ou est-ce par tempérament que, contrecarrant l'influence du roi, il s'impose comme le chef de la gauche parlementaire ?

Toutefois, le pli est pris et l'histoire de la IIe République ne fera que le marquer encore davantage. La Constitution de 1848, qui prévoit l'élection du président de la République au suffrage universel, conduit à un événement traumatique : l'élection d'un Bonaparte, c'est-à-dire d'un tenant du pouvoir personnel, à la présidence, le 10 décembre 1848, contre tous les candidats de la gauche (Cavaignac, Ledru-Rollin, Raspail, Lamartine). Plus grave encore est le coup d'État du 2 décembre 1851, suivi un an plus tard d'un plébiscite rétablissant l'empire au profit de Louis-Napoléon Bonaparte. Désormais, les positions sont définitivement stabilisées et ne varieront plus pendant un siècle : la gauche, avec quelques exceptions notables, sera systématiquement hostile à l'élection d'un président au suffrage universel, à la notion de plébiscite, voire de référendum, à l'existence d'un exécutif fort et, plus généralement, à la personnalisation du pouvoir.

Tel sera, tout au long de la IIIe République, le credo de la plupart des chefs de la gauche, avec une conséquence qui n'allait pas de soi au départ : l'identification de cette gauche au système parlementaire. Le troisième président de la IIIe, Jules Grévy, était un vieux républicain qui avait combattu en 1848 le principe de l'élection du président de la République au suffrage universel. Il en avait conservé une conception minimaliste de la présidence, l'attachement au rôle décisif du Parlement, et la défiance à l'égard des personnalités. Les deux plus fortes de la IIIe commençante, Léon Gambetta et Jules Ferry, seront les victimes les plus éclatantes de cette espèce de jansénisme parlementaire. Attaché à raccourcir toutes les têtes émergentes, il aura un rôle décisif dans l'échec gouvernemental du premier et dans la sorte de quarantaine politique dont le second allait être victime. Ni l'un ni l'autre ne deviendront présidents. Pas plus qu'en 1920 Georges Clemenceau, pourtant auréolé de son titre de « père-la-Victoire ». Cet ostracisme à l'égard des meilleurs ne sera pas pour rien dans l'abaissement progressif des institutions. En 1940, quand la situation devint grave, la République n'eut pour la défendre qu'un insignifiant Albert Lebrun.

Pendant toute la IIIe République donc, la faiblesse de l'exécutif fut la doctrine non écrite de la gauche. Il y eut même en son sein des hommes de plus d'ampleur que Jules Grévy pour théoriser cette faiblesse : par exemple le philosophe radical Alain, que nous avons déjà rencontré, défenseur résolu du « citoyen contre les pouvoirs ». Alain se représente la politique comme un jeu de forces et de « contre-forces ». Convaincu, à la suite de Montesquieu et de lord Acton, que tout pouvoir tend à aller au bout de soi-même, c'est-à-dire jusqu'au pouvoir absolu, il ne voit de salut pour la démocratie que dans la capacité de s'opposer à tout abus de pouvoir, sinon celui qui est la source et le fondement du pouvoir, c'est-à-dire le peuple souverain. Une fois exercée sa fonction de dévolution du

pouvoir – fonction qu'à l'image du mâle de la mante religieuse, il n'exerce qu'une seule fois – il n'a de protection et de recours contre le phénomène potentiellement monstrueux qu'il a engendré que dans sa capacité citoyenne à lui résister.

Qu'une telle conception engendre l'immobilisme, et par conséquent le scepticisme, c'est là l'objection à laquelle Alain ne s'arrête guère, mais qui a préoccupé quelques-uns des chefs les plus remarquables de la IIIe, dont l'attachement aux libertés démocratiques est pourtant insoupçonnable : Gambetta, Ferry, Léon Blum, pour ne citer à gauche que les plus éminents. Gambetta rêvait d'une république présidentielle et ne s'en cachait guère. À tout le moins d'un gouvernement de législature comme le préconisera plus tard Pierre Mendès France, c'est-à-dire d'un gouvernement appuyé sur une majorité parlementaire stable et dont le chef serait capable d'initiative. C'est la raison de l'hostilité de Grévy à son égard, qui ne lui confia la présidence du Conseil que lorsqu'il fut presque évident qu'il était condamné à y échouer. Gambetta était intimement convaincu de la nécessité d'un leadership démocratique, qui entraîne les foules et ne se contente pas de les suivre : l'homme du gouvernement provisoire et de la résistance aux Prussiens (1870-1871), le commis voyageur de la démocratie (1872-1873) savait bien que celle-ci n'est pas un système automatique, qu'elle a besoin d'être constamment animée et même représentée par quelqu'un. À ceux qui la définissent négativement comme le régime de l'anonymat et de l'absence de chefs, il réplique par les nécessités de l'action et les urgences sans cesse renaissantes de celle-ci. Entre les sous-officiers de la démocratie, avides d'égalité, et les officiers généraux, férus de leadership, l'affrontement est commencé ; il durera jusqu'à l'accession du général de Gaulle au pouvoir (1958).

Adversaire de Clemenceau, de caractère aussi intériorisé que celui de Gambetta était expansif, Jules Ferry n'était pas loin de partager ses conceptions. Lui aussi était convaincu que, contrairement à l'expression qui sera plus tard celle du philosophe politique Claude Lefort, le pouvoir n'est pas un lieu vide, et qu'en tout cas, il n'a pas à le demeurer. Pour s'être heurté à la médiocrité niveleuse du parlementarisme classique, il sait quel fossé s'étend entre lui et le peuple. Aussi est-il lui aussi partisan d'un gouvernement de législature, seul capable à l'intérieur de l'épure parlementaire d'équilibrer la puissance du Parlement.

Un demi-siècle plus tard, après d'autres, tels Rouvier et Clemenceau, c'est le chef des socialistes, Léon Blum lui-même, qui fait le même constat : au sein du régime parlementaire tel qu'il est pratiqué depuis 1879, l'exécutif souffre d'un double déficit : de pouvoir, mais aussi de représentativité. L'instabilité

ministérielle, le contrôle tatillon du Parlement aiguillonné par le désir d'accélérer la rotation des portefeuilles afin que chacun y accède le plus vite possible, tout cela fait du régime politique de la France un régime faible au moment même où les régimes autoritaires multiplient les démonstrations de puissance. Dans *La Réforme gouvernementale*[11], Léon Blum invite son lecteur à voir dans le président du Conseil « un monarque – un monarque à qui d'avance les lignes de son action furent tracées, un monarque temporaire et constamment révocable, mais nanti cependant, aussi longtemps que la confiance du Parlement lui prête vie, de la totalité du pouvoir exécutif, rassemblant et incarnant en lui toutes les forces vives de la nation ». Quant au président de la République, « ce rouage embarrassant et inutile », dit-il dans *Le Populaire* du 13 décembre 1945, il est voué à un rôle purement décoratif. Ici la divergence entre la conception parlementaire de Blum, de nature parlementaire et proche du « contrat de législature » que préconisera un peu plus tard Pierre Mendès France, et celle, d'essence présidentialiste, du général de Gaulle, est éclatante[12].

Après la crise politique idéologique et morale des années 1930, la honteuse capitulation de la Chambre du Front populaire entre les mains du maréchal Pétain, après la sombre indignité du régime de Vichy, on aurait pu croire la France prête pour une réforme institutionnelle radicale. Et c'est bien ainsi que l'entendaient les Français qui, consultés par référendum le 21 octobre 1945 sur la nécessité de changer de constitution, répondirent oui à la majorité écrasante de 96 %. Mais la suite allait montrer que la blessure infligée à la concorde nationale par la guillotinade de Louis XVI, comme la lance au flanc d'Amfortas, cette blessure n'était toujours pas refermée. D'un côté la droite et notamment le général de Gaulle plaident pour un renforcement de l'exécutif. À Bayeux, le 16 juin 1946, au lendemain du rejet par les Français (5 mai) du premier projet de constitution, le général préconise l'institution d'un chef de l'État placé au-dessus des partis, élu par un collège plus large que le seul Parlement, garant et promoteur de l'intérêt général. Au Parlement, les Français ; au Président, la France. Mais – prudence ou refus d'aller au bout de ses idées –, de Gaulle ne préconise pas alors, comme il le fera victorieusement en 1962, l'élection du président de la République au suffrage universel. Dans le projet de Bayeux, le risque existe de faire du président l'élu des notables.

À l'inverse, la gauche, fidèle à sa tradition, a imposé un quasi-gouvernement d'assemblée, les communistes allant jusqu'à préconiser en commission la suppression de la présidence de la République. Le premier projet de constitution, celui-là même qui sera repoussé contre l'avis des communistes et des socialistes, est singulièrement défavorable à l'exécutif.

Et pourtant, les choses sont assez claires : les Français, en donnant leur congé aux lois constitutionnelles de 1875 (en repoussant le premier projet), sont dans leur majorité favorables au renforcement de l'exécutif. D'ailleurs un sondage de l'IFOP, un des premiers qui ait été pratiqué en France au lendemain de la guerre, se prononçait, majoritairement, pour l'élection du président au suffrage universel : les Français, plus gaullistes que de Gaulle lui-même ! Mais la France d'alors se trouvait dans une contradiction fatale : inclinant vers la gauche en matière économique, politique et sociale, ils penchaient vers la droite en matière institutionnelle. Il ne faudra pas moins que le sacrifice d'un régime de plus – la IVe République – pour sortir de cette contradiction… Dans ces conditions, la Constitution adoptée à la minorité de faveur, le 13 octobre 1946 (en gros, un tiers pour, un tiers contre, un tiers d'abstentions[13]), ne pouvait être qu'un compromis bâtard, comme la suite allait le démontrer. Ce référendum avait vu les socialistes se séparer des communistes et se résigner à voter en faveur de cette constitution, préfigurant ainsi les majorités de Troisième Force de la première législature (1947-1951). La crise était repoussée, elle n'était pas écartée, puisqu'un tiers seulement des Français approuvait les institutions qui les régissaient. D'où la faiblesse congénitale de cette République.

D'autant plus qu'au grand mécontentement du président Auriol, le premier président du Conseil de la IVe, Paul Ramadier, s'empresse de revenir aux habitudes les plus traditionnelles et les plus contestables de la IIIe. Les constituants avaient en effet voulu, pour répondre à la demande d'autorité et de leadership qui venait de s'exprimer, faire du président du Conseil un véritable leader, et non un simple *primus inter pares*. C'est lui, et lui seul, qui se présentait devant l'Assemblée nationale pour lui demander l'investiture ; charge à lui, une fois celle-ci obtenue, de composer à sa guise son gouvernement. Or Paul Ramadier commit la faute, une fois le cabinet établi, de revenir devant l'Assemblée pour en faire approuver la composition, conformément aux usages de la IIIe. Non seulement la nouvelle Constitution ne l'y obligeait pas, mais dans son esprit, elle s'y opposait. Cette deuxième investiture revenait à faire des partis politiques les juges en dernier ressort de la composition du gouvernement. Le « régime des partis », comme disait le général de Gaulle, était ainsi complètement rétabli. Le président du Conseil ne serait pas un chef obéi de tous, mais un médiateur entre les différentes composantes de son propre cabinet. Décidément, la IVe ne serait qu'une IIIe bis. Entre les communistes, qui affichaient la nostalgie de la Ire, celle de 1792, et les partisans du général de Gaulle, qui songeaient déjà à la Ve, la IVe République paraissait d'emblée vouée au rôle d'étape de transition.

Il suffit d'ailleurs qu'un homme de caractère, Pierre Mendès France, tente de rétablir la Constitution de la IVe dans son esprit véritable pour qu'une grande partie du Parlement, communistes et Troisième Force pour une fois confondus, ne tarde pas à crier au pouvoir personnel, tandis que les gaullistes ne peuvent s'empêcher de laisser transparaître une certaine approbation. Autant que les crises proprement dites, les sept mois de passage de Pierre Mendès France à Matignon (1954-1955) signifient clairement que la IVe République est révolue. Chez PMF, le style contredit les paroles. Celles-ci sont d'un parlementaire classique ; celui-là annonce Kennedy et la Ve République.

L'épuisement du style politique propre à la IVe République se mesure à ce constat : elle résiste à l'affrontement Est-Ouest, parce que l'on est encore en 1947 ; elle succombe à l'épreuve de la décolonisation de l'Algérie (1958), parce que le temps a passé, et que l'obsolescence des institutions est plus apparente. C'est ce que ne manqua pas de souligner le général de Gaulle, fidèle à ses analyses. Face à la sédition venue d'Alger, face au « Vive de Gaulle ! » lancé bon gré mal gré par Salan au balcon du gouvernement général, le général fait une courte déclaration où il est question, d'emblée, des institutions (15 mai 1958) :

> « La dégradation de l'État entraîne infailliblement l'éloignement des peuples associés, le trouble de l'armée au combat, la dislocation nationale, la perte de l'indépendance. »

Trop contents de pouvoir se décharger sur de Gaulle du règlement de la question algérienne, les partisans de la IVe République, de Pierre Pflimlin (MRP) à Guy Mollet (SFIO), acceptent implicitement la contrepartie exigée par celui-ci : le changement des institutions.

Il est vrai que le général de Gaulle et ses partisans firent preuve de beaucoup de modération. La Constitution de 1958 est un chef-d'œuvre d'ambiguïté, qui lui a permis de survivre pendant un demi-siècle à toutes les traverses de la vie politique. Pour la deuxième fois – la première étant le discours de Bayeux –, de Gaulle renonçait à la mesure à laquelle la mémoire nationale l'a pourtant depuis identifié : l'élection du président de la République au suffrage universel. Il faudra l'espèce de chasse à l'homme dont il sera victime de la part de l'OAS pour qu'il se décide à la faire voter par les Français.

Contrairement à ce que l'on prétend le plus souvent, le général de Gaulle ne fit pas une constitution spécialement taillée à sa mesure : c'est le contraire qui est vrai. Son charisme lui tenait lieu de régime présidentiel. Aussi longtemps que les Français eurent besoin de lui – et spécialement la classe politique –, lui-même n'eut pas besoin de la constitution… C'est quand l'attentat manqué du Petit-

Clamart lui rappela qu'il était mortel qu'il se décida à garantir la permanence de son œuvre en offrant à ses successeurs à l'Élysée l'onction du suffrage populaire.

Jusqu'à cette modification décisive, la Constitution gaullienne de 1958 était d'essence parlementaire. Entre un Parlement élu au suffrage universel et un président élu à un suffrage restreint de notables, l'autorité suprême appartenait en définitive au premier. C'est la personnalité du général de Gaulle, et la concession volontaire qu'on lui avait faite d'une espèce de dictature provisoire, qui donna le change et fit croire à la suprématie présidentielle. C'était inexact et il fallut la modification fondamentale de 1962 pour que cette dernière devînt effective. C'est pourquoi celle-ci se heurta à l'opposition résolue des partis politiques, qui virent bien alors que le combat changeait d'âme : à l'exception des gaullistes, les partis politiques se prononcèrent pour le refus : c'est ce que l'on appela alors le « cartel des non », qui ne devait pourtant peser qu'un peu plus du tiers des suffrages exprimés : obtenue contre l'aveu des notables, la ratification populaire n'en acquit que plus d'autorité. C'est du 6 novembre 1962 que datent effectivement les institutions actuelles de la France.

La gauche se tira fort mal de cette épreuve. La question institutionnelle explique pour une large part sa division et son déclin.

Le Parti communiste, pour sa part, avait bien vu le piège mortel que constituait pour lui toute présidentialisation du régime. Il n'ignorait pas que, accepté ou toléré au sein d'une majorité parlementaire, il ne pouvait aspirer à occuper l'Élysée dans une perspective présidentielle. Celle-ci faisait donc de lui un parti de deuxième zone. D'où ses efforts pathétiques pour échapper à la nasse dans laquelle il était poussé. En 1965, lors de la première présidentielle au suffrage universel, il pensa habile de camoufler son infériorité structurelle derrière une candidature d'union. Ce fut François Mitterrand, d'autant plus facilement accepté par les communistes qu'il était encore largement déconsidéré par l'affaire de l'Observatoire (octobre 1959) et qu'il n'avait pas alors de grand parti à sa disposition. C'était donc un moindre mal. Le hic, c'est que l'homme du moindre mal obtint un résultat flatteur qui faisait de lui un personnage incontournable. Dans l'état de faiblesse où se trouvait la gauche, ses 31,72 % du premier tour, qui mirent de Gaulle en ballottage, et ses 44,80 du second, c'était probablement plus que les communistes n'eussent souhaité. C'est pourquoi, en 1969, le PCF, honteux et confus, jura qu'on ne l'y reprendrait plus. Il présenta Jacques Duclos, vieux stalinien mêlé à toutes les turpitudes secrètes du PCF, qui sut se donner les apparences d'un père tranquille et d'un papa gâteau : 21,27 % des voix contre un infamant 5,01 % pour Gaston Defferre, candidat des socialistes.

Le hic, car il y avait de nouveau un hic, c'est que cette stratégie de division débouchait sur un désastre historique pour la gauche : elle ne figurait pas au second tour ! Nouveau changement donc, en 1974, où François Mitterrand est de nouveau le candidat commun des grands partis de gauche. Il arrive largement en tête au premier tour (43,25 % des suffrages exprimés) et vient mourir à un souffle de Valéry Giscard d'Estaing au second (49,19 %). L'après-présidentielle reproduit, en plus grave, la situation de 1965. Non seulement François Mitterrand est incontournable ; mais il est l'homme d'Épinay et du Programme commun ; il est le leader du Parti socialiste, et aux législatives suivantes (1978) c'est, comme disent les Italiens, le *sorpasso* : pour la première fois depuis la Libération, les socialistes (22,58 %) dépassent les communistes (20,55 %) C'est un tournant définitif. L'union est un combat, aimait à dire Georges Marchais, elle pourrait aussi se transformer en piège.

D'où le retour en 1981 à la tactique des candidatures séparées. Le 26 avril 1981, François Mitterrand, candidat de la social-démocratie, obtient 25,85 % de voix au premier tour, loin devant Georges Marchais (15,35 %). Il faut pourtant à ce dernier faire bonne figure et cortège à son vainqueur, qui, avec l'aide de ses voix, est élu quinze jours plus tard président de la République. Le PCF est comme le rat dans le labyrinthe : toutes les voies qu'il explore se révèlent des impasses.

La suite n'est qu'une inexorable descente aux enfers. Bien décidé à jouer sa propre carte à la présidentielle, il ne peut que prendre acte à chaque fois des chiffres de son agonie : 1988 : André Lajoinie, 6,76 % des suffrages exprimés ; 1995 : Robert Hue, 8,64 %, un léger ressaut ; 2002 : Robert Hue : 3,37 % ; 2007 : Marie-Georges Buffet, 1,93 %. Sans son passé, la fierté et la frayeur qu'il continue parfois d'inspirer, le PCF ne serait plus dans le paysage français qu'une expression anecdotique : le système présidentiel a beaucoup accéléré son désastre[14].

À l'inverse, le Parti socialiste est le grand bénéficiaire d'un système présidentiel qu'il n'a cessé de combattre. La question institutionnelle a toujours divisé les deux grands partis de la gauche. À l'exception du référendum du 5 mai 1946, où tous deux votent ensemble en faveur d'une constitution qui sera finalement repoussée, on les voit s'opposer régulièrement. Le Parti communiste vote contre la Constitution de la IVe République, puis contre celle de la Ve, tandis que le Parti socialiste, malgré des interrogations et des divisions, approuve finalement l'une et l'autre. Seul le cartel des non de 1962 les réunit provisoirement. Pas plus que les communistes, les socialistes ne veulent de l'élection du président de la République au suffrage universel. Celle-ci va contribuer à leur bonheur malgré eux puisque c'est l'élection de François

Mitterrand à la présidence qui permettra pour la première fois de son histoire, le 21 juin 1981, au Parti socialiste d'emporter la majorité absolue des sièges à l'Assemblée nationale (269 sur 491). Le même phénomène se reproduit sept ans plus tard avec la réélection de François Mitterrand. Le 12 juin 1988, le PS recueille de nouveau 260 sièges. François Mitterrand, excellent connaisseur des choses électorales, estimait que le niveau de flottaison de la gauche se situait, dans le meilleur des cas, aux environs de 44 % des voix, et que seule la valeur ajoutée du candidat victorieux lui permettait de dépasser la majorité absolue. Cela ne l'empêchera pas de professer, non sans quelque coquetterie, que ces institutions, qui lui convenaient parfaitement, n'en étaient pas moins, avec un autre que lui, un danger pour les libertés. Il n'importe : comme l'a bien montré Olivier Duhamel[15], l'histoire de la Ve République commençante est celle du ralliement progressif de la gauche au système institutionnel de la Ve République.

S'il fallait résumer d'un mot cette histoire commencée en 1789, on dira que dans le dernier demi-siècle, les institutions ont durablement divisé la gauche, mais réconcilié les Français.

Car voici le fait décisif. La longue guérilla institutionnelle qui s'est prolongée en France pendant près de deux siècles s'est achevée avec le soutien massif qu'à deux reprises (1958 et 1962) les Français ont apporté à la Constitution élaborée par le général de Gaulle. Certes, s'il n'y a plus guère de nostalgiques de l'Ancien Régime sous la forme de la monarchie, le système parlementaire classique (IIIe et IVe République) conserve, sous des formes diverses, de nombreux tenants dans la classe politique, chez les professeurs de droit et les journalistes. Si influents que soient les trois groupes ici visés, ils n'en sont pas moins peu nombreux. Certes de nombreuses voix se sont élevées pendant le quinquennat de Nicolas Sarkozy pour dénoncer le passage progressif du système gaullien à une République du bon plaisir, caractérisée par la prépondérance absolue d'un exécutif sans contrôle véritable. La critique est fondée ; mais les partisans d'un passage à la « VIe République », dont on discerne mal les contours, restent minoritaires. Sans doute des amendements s'imposent, mais le socle demeure. Ce socle, c'est l'institution présidentielle qui, combinée sous des formes et à des degrés variables avec l'existence du Parlement, donne satisfaction aux citoyens. Il est probable que l'ajustement ultime sera un jour le passage à un véritable système présidentiel à l'américaine, soustrayant au Parlement le principe de la responsabilité de l'exécutif devant lui et au Président le pouvoir de dissolution du Parlement – une double modification que symboliserait la suppression du Premier ministre – mais l'essentiel est acquis. Il est sans doute présomptueux – en tout cas imprudent – à l'historien de parler de l'acquis définitif ; mais il a pour tâche d'établir ce constat : pour la première fois depuis près de deux siècles, la

bataille institutionnelle, en quoi se résuma longtemps la bataille politique entre la gauche et la droite, cette bataille est révolue. Ce n'est pas à terme le moindre service que de Gaulle a rendu à ses concitoyens que de les avoir réconciliés avec la règle du jeu qui préside à leurs débats. C'est une partie du legs révolutionnaire qui ainsi disparaît.

b. La question religieuse

Après les institutions, l'autre grand sujet de discorde que la Révolution a légué à la France, c'est la question religieuse. Plus même que celles-là, c'est elle qui donne au conflit politique français, dans sa version canonique, son caractère inexpiable. Et inextricable, puisque des positions de fond s'y trouvent engagées, qui touchent aux convictions de chacun et à sa personnalité profonde. La question religieuse n'est pas, en France, principalement religieuse, elle est d'abord politique. Mais d'une politique particulière, qui ne vise pas à la recherche d'un optimum dans l'allocation des ressources – ce qui est par exemple le cas de la politique économique et sociale – mais qui touche au rapport de l'individu avec le collectif dans sa dimension fondamentale, pour ne pas dire sacrée. Gauche et droite – car c'est à nouveau d'elles qu'il s'agit – se sont opposées longtemps sur la question d'une façon que l'on est tenté de dire métaphysique, si les grands principes – et les grands sentiments – ne s'accompagnaient pas, d'un côté comme de l'autre, de querelles misérables. Plus encore que la question des institutions, la bataille pour ou contre la laïcité de l'État définit tout au long du XIXe siècle – c'est-à-dire jusqu'à 1914 – les territoires respectifs de la gauche et de la droite. Après la Seconde Guerre mondiale, le Parti radical continue d'être classé à gauche parce qu'il est resté laïque, alors que pour l'essentiel, il se situe désormais au centre droit. Inversement, le MRP qui, sur beaucoup de questions sociales, est plus avancé que lui, est classé à droite parce qu'il est favorable aux subventions à l'école privée.

Que l'on n'aille pas s'imaginer qu'il s'agit là de frontières arbitraires, maintenues artificiellement par les états-majors politiques. Longtemps, les électeurs ont réagi de la même manière. C'est ainsi que les électeurs radicaux, malgré leur horreur du communisme, se sont longtemps considérés partie prenante de la fameuse « discipline républicaine », c'est-à-dire des désistements de second tour en faveur du candidat de gauche le mieux placé.

Certes, il y a des exceptions, dont certaines célèbres, à ce manichéisme laïco-clérical. Sous la Restauration, le comte de Montlosier, aristocrate furieusement

réactionnaire, est aussi furieusement anticlérical ; il a fait de son combat contre les jésuites une véritable marque de fabrique. Plus tard, sous la IIIe République, un homme comme Raymond Poincaré, peut-être le plus représentatif des hommes de droite du siècle – car de Gaulle ne l'est guère ! –, a bâti sa carrière et sa fortune politique sur le refus du cléricalisme.

Inversement, il a toujours existé une gauche sinon cléricale, du moins catholique qui a, significativement, éprouvé les pires difficultés à se faire reconnaître par la gauche officielle. Ainsi le second Lamennais, Buchez, Marc Sangnier, Emmanuel Mounier, l'abbé Pierre.

Mais ce sont là des exceptions, des hommes qui mettent leur point d'honneur à franchir la frontière. Celle-ci continue d'exister lors même qu'elle ne sert à rien, à la manière de cet antisémitisme qui n'a pas besoin de juifs pour se déployer.

Il n'est pas question de refaire ici cette histoire, évoquée plus haut, encore moins de fixer les responsabilités. C'est le vote de la Constitution civile du clergé (1790) qui a déclenché la bataille et surtout l'obligation faite aux religieux de prêter serment à ce qui aurait pu n'être qu'un règlement intérieur. Mais celle-ci n'aurait pas pris de telles dimensions, et pour si longtemps, si elle ne s'était constamment alimentée de la longue histoire des rapports de l'Église et de l'État sous l'Ancien Régime. La Constitution civile du clergé, on l'a vu, fut pour une part l'œuvre du jansénisme, ce puissant courant qui perdit sa raison d'être avec l'expulsion des jésuites mais qui se transforma en rivière souterraine, toujours à l'affût de résurgences possibles.

Voici entamée depuis la Révolution française, et étalée sur près de deux siècles, une nouvelle guerre de religion dont la religion est absente, alors que la politique y est partout présente ; l'histoire, à la jointure des XIXe et XXe siècles, est celle de la réduction progressive de la question religieuse à la question scolaire, suivie d'une deuxième réduction : celle de l'affrontement entre deux conceptions, l'une religieuse, l'autre laïque, à une simple rivalité dans la performance entre enseignement privé et enseignement public. Ce rétrécissement progressif du champ de bataille finit par conduire à une quasi-extinction de la querelle.

Né de circonstances propres à la Révolution et sans nécessité apparente, le conflit de l'Église catholique avec l'État français et les forces de gauche ne tarda pas à prendre la forme d'une épreuve de force sur la nature même de la société, et cela pendant tout le XIXe siècle ; il se concentra à la fin de celui-ci sur l'école, tenue pour le principal levier du changement social, avant de se restreindre à une simple querelle de bornage. Mais l'hystérésis des formes du conflit est telle en France, par rapport à l'objet même de ce conflit, que la question scolaire continua de peser sur l'ensemble de la vie politique, déterminant les alliances, et même la ligne de partage des eaux entre la gauche et la droite. On le vit bien en

1951 où, pour semer la zizanie au sein de la Troisième Force, il suffit au RPF de relancer la question scolaire sous la forme des subventions à l'école privée.

La loi Barangé, du nom du premier par ordre alphabétique des signataires de la proposition, instaurait une allocation pour tout enfant d'âge scolaire, versable aux établissements d'enseignement pour le public et à des associations pour le privé : manière de subventionner indirectement ce dernier sans le reconnaître ouvertement.

L'objet du conflit était dérisoire par rapport aux enjeux du moment, c'est-à-dire la constitution d'une force cohérente entre communistes et gaullistes. Mais le grain de sable suffit à gripper la machine, la Troisième Force ne s'en releva pas, et la IVe République ne fut plus désormais gouvernée qu'à la minorité de faveur, jusqu'à la catastrophe finale.

On en était là en 1958, quand le général de Gaulle revint au pouvoir. La loi Barangé, qui n'entraînait que des transferts de fonds limités, était insuffisante aux yeux des responsables de l'enseignement privé, qui vinrent derechef frapper à la porte du général. Celui-ci, estimant qu'il s'agissait d'une affaire trop importante pour être réglée par ordonnance, fit nommer une commission, dirigée par un parlementaire socialiste, André Boulloche. Ce n'était pas la première du genre. La commission André Philip en 1945, la commission Paul-Boncour en 1950 avaient reçu pour mission de tenter de régler la question scolaire. En vain. Pourtant, en dépit de la fonction de marqueur politique dévolue à celle-ci, les mentalités évoluaient. Majoritaires au Parlement en 1956, les laïques auraient pu tenir leur promesse d'abroger les lois Marie et Barangé. Les communistes, tout disposés à liquider définitivement les tentatives de troisième force ne demandaient que cela et eussent volontiers joué au sein de la gauche le rôle que le RPF avait joué en 1951 au sein de la droite. Le président du Conseil, Guy Mollet, peu soucieux de relancer la bataille laïque, s'y opposa personnellement. Il fit plus : il engagea discrètement des négociations directes avec le Saint-Siège sur l'ensemble des questions pendantes. On était au bord d'un accord quand le gouvernement fut renversé.

La loi qui s'inspirait des travaux de la commission Lapie prévoyait, outre les deux cas extrêmes du statu quo et de l'intégration pure et simple d'établissements privés, deux types de contrats, contrats simples ou contrats d'association, qui correspondaient à des engagements plus ou moins forts entre les parties. La loi reconnaissait le caractère propre des établissements. Autrement dit leur nature particulière, religieuse en général, et prévoyait des subventions contre leur engagement de respecter les règles générales de fonctionnement de l'Éducation nationale. Le ministre socialiste de l'Éducation, André Boulloche, ayant démissionné pour protester contre ce qu'il regardait comme une atteinte à la

laïcité, c'est le Premier ministre, Michel Debré, qui défendit lui-même le projet et attacha son nom à la loi du 31 décembre 1959. Le nom de Debré est donc intimement lié aux deux grandes réformes structurelles de la Ve République : les institutions et le régime scolaire.

La loi n'alla pas sans susciter des oppositions violentes. Du côté catholique, les évêques durent intervenir pour calmer les plus intransigeants des partisans du privé, mais c'est du côté des laïques que la colère fut la plus grande. Une pétition lancée par le Comité national d'action laïque réunit plus de dix millions de signatures et aboutit à un immense rassemblement (environ 350 000 personnes) à Vincennes (19 juin 1960) où les manifestants firent serment d'abroger la loi le jour où la gauche reviendrait au pouvoir.

Il n'en fut rien, et cette loi controversée fut, avec le recul, le point de départ de l'apaisement. Certes, la question scolaire connut encore deux épisodes orageux. Le premier en 1984, quand Alain Savary, ministre de l'Éducation nationale dans le gouvernement Mauroy, entreprit de tenir la promesse faite en 1981 par le candidat Mitterrand d'établir un « grand service public de l'Éducation nationale ». Les tenants de l'enseignement privé virent là – sans doute à tort – une menace et mobilisèrent leurs troupes à travers la France pour culminer dans la grande manifestation de Paris, regroupant sans doute un million et demi de personnes (24 juin 1984). Soucieux de calmer le jeu, qui devenait dangereux pour lui-même et peut-être pour le régime, François Mitterrand retira le projet, et le successeur d'Alain Savary à l'Éducation nationale, Jean-Pierre Chevènement, négocia avec l'enseignement privé un compromis satisfaisant pour celle-ci. Les laïques eurent cependant leur revanche dix ans plus tard, quand François Bayrou, ministre de l'Éducation, entreprit une modification de la loi Falloux (1850) favorable à l'enseignement privé. Ce fut au tour des laïques de mobiliser massivement et Édouard Balladur, alors Premier ministre, imita de Mitterrand la sagesse précautionneuse. Le projet fut retiré ; la rue l'emportait sur les urnes, et le souci de paix scolaire sur les velléités de revanche.

Du reste, le destin des deux enseignements dépendait de moins en moins des dispositions législatives et de plus en plus du choix des parents. Le « caractère propre » des établissements privés s'estompait dès lors qu'un nombre croissant de parents d'élèves faisait le choix du privé pour des raisons qui n'avaient rien à voir avec la religion : les soucis principaux étaient l'efficacité de l'enseignement et la tenue morale des établissements. Le privé l'emportait sans que la laïcité fût véritablement mise en cause.

Ainsi, sur deux problèmes cruciaux, qui a eux seuls constituaient l'essentiel du contentieux laissé à la postérité par la Révolution française, la République gaullienne avait réussi des compromis que l'opinion publique ratifia. Dans les

deux cas, c'est la gauche tout entière qui était battue. Elle ne voulait pas d'un régime présidentiel. Il fut adopté par les électeurs. Elle était hostile à des subventions pour l'enseignement privé, et ces subventions désormais existaient ; le privé étant en quelque sorte intégré, sans renoncer à son caractère propre, aux missions générales du service public de l'Éducation nationale. Au-delà des péripéties électorales, c'était là, pour l'ensemble de la gauche, un recul historique. Depuis la Révolution, c'est elle qui donnait le ton et qui faisait régner sur l'ensemble du pays une sorte d'hégémonie intellectuelle. La société pouvait bien être dominée par la droite, les idées continuaient de l'être par la gauche. Ces idées triompheraient, chacun, au-delà même de ses rangs, en était persuadé. Le vent de l'Histoire soufflait en sa faveur.

Or, coup sur coup, en 1958 et 1959, cette tendance générale s'inversait et, faute d'en tirer les conséquences, la gauche se condamnait à des combats d'arrière-garde, faits d'escarmouches et de manœuvres de retardement.

Restait le troisième discriminant majeur, lui aussi hérité indirectement de la Révolution : la question sociale.

c. La question sociale

C'est la troisième partie de l'héritage révolutionnaire, celle qui, autant que les institutions et la religion, a servi de champ de bataille à l'affrontement gauche-droite.

Certes, l'idéal d'une société égalitaire de petits propriétaires des hommes de 89 et plus encore de 93 ne suffit pas à expliquer le retard industriel de la France de la fin du XVIIIe siècle sur l'Angleterre de la même époque. D'autres facteurs entrent en jeu, notamment une moindre concentration du capital ; un moindre goût pour l'innovation technique, malgré l'*Encyclopédie* ; le poids énorme de la société rurale et les préjugés aristocratiques à l'égard de l'économie. Pourtant, l'idéal politique des révolutionnaires a joué son rôle : une certaine défiance à l'égard de la civilisation urbaine où le modèle de l'Antiquité, celui des physiocrates, la sensibilité de Jean-Jacques Rousseau, la préférence pour une heureuse médiocrité se sont traduits, bien au-delà de la Révolution, par des lois favorisant la dispersion des fortunes et le primat de l'agriculture.

En même temps, le tour violent pris par les questions sociales sous la Révolution a perduré pendant tout le XIXe siècle et une grande partie du XXe. Que l'on songe aux journées des 5 et 6 octobre 1789, où la foule ramène de Versailles à Paris le roi et la famille royale tenus pour responsables des difficultés de l'approvisionnement ; que l'on songe surtout à l'action des Enragés qui, en 1793-

1794, font de ces difficultés un moteur politique de première grandeur ; et enfin à Gracchus Babeuf qui fait passer l'extrême gauche de l'idée de révolution politique à celle de révolution sociale. Certes les révolutions du XIXe siècle, celles de 1830 et de 1848, sont d'abord politiques. Les questions posées sont d'abord celles des libertés (contre les ordonnances de Charles X) et de l'élargissement du droit de vote (contre la politique de Guizot). Enfin la chute de Napoléon III est due à la défaite contre la Prusse.

Mais il est remarquable que chacune de ces révolutions politiques a une « réplique » en matière sociale, comme on dit à propos des secousses sismiques : après 1830, ce sont les émeutes de 1831, 1832, 1834, dont celle des canuts lyonnais réclamant un salaire minimum demeure le symbole : c'est la « question sociale » tout entière qui est posée au lendemain du changement des institutions (novembre 1831). En 1848, l'illusion lyrique et unanimiste de février est vite combattue par les journées de juin dont le caractère de classe est évident ; en 1871, le renversement du second Empire et la proclamation de la République sont suivis par la plus grande insurrection sociale du XIXe siècle : la Commune de Paris. En 1936, l'euphorie suscitée par la victoire électorale de mai est presque immédiatement suivie par les occupations d'usines de juin et ces grèves qui sont venues « gifler à la face mon gouvernement », dira Léon Blum ; en 1947, la ferveur patriotique qui a entouré la Libération s'estompe à la faveur d'une série de grèves, dont certaines ont un caractère insurrectionnel, sinon révolutionnaire ; en 1968, enfin, la sédition étudiante, à caractère essentiellement culturel et politique, cède bientôt la place à un immense mouvement social, le plus important par le nombre de la France contemporaine (7 à 8 millions de grévistes).

En somme, les grands mouvements sociaux se produisent presque toujours en France au lendemain des grandes victoires politiques de la gauche, comme si la classe ouvrière avait besoin, pour se mettre en mouvement, d'une sorte d'encouragement de la part du corps électoral. Mais dans tous les cas évoqués, à l'exception peut-être de 1968, il n'y a ni complémentarité ni connivence entre le déclencheur politique et la vague sociale qui s'ensuit. D'où, traditionnellement, l'inconfort de la gauche politique qui ne peut que proclamer sa solidarité avec la partie la plus pauvre et la plus exploitée de son électorat, tout en constatant à demi-mot que cette agitation met en péril l'expérience gouvernementale qu'elle entreprend. « Plus tard, quand les choses seront possibles ! » plaide la bourgeoisie avancée. « Tout de suite, pendant qu'il est encore temps ! » réplique le prolétariat : le schéma est presque immuable pendant la période considérée ; elle aboutit immanquablement à une division de la gauche, les uns, les

possibilistes, insistant sur la nécessité de ne rien compromettre ; les autres, les fondamentalistes, optant pour la solidarité avec les plus nécessiteux.

C'est ici que nous retrouvons la trace persistante de la Révolution française. L'union des forces de progrès, des classes populaires jusqu'à la bourgeoisie éclairée, sous ses divers avatars historiques (bloc, cartel, front, union, selon les moments), est la formule même de la Révolution française commençante : oublier le social qui divise au profit du politique qui unit. Il n'est pas toujours confortable pour les socialistes français d'être flanqués d'une bourgeoisie progressiste, toujours habile à réaliser l'union des forces populaires autour de ses intérêts propres et d'objectifs politiques qui les font accepter de tous. Ainsi, la politique que l'on peut qualifier de jacobine est *à la fois* l'expression des intérêts des couches sociales avancées de la bourgeoisie et la traduction d'aspirations humanistes universelles. Depuis deux siècles, la polémique permanente qui entoure la notion de droits de l'homme porte sur cette ambiguïté.

C'est ce qu'exprime très bien Jaurès au congrès de l'Internationale socialiste d'Amsterdam (1904). Attaqué par les Allemands à propos de la participation d'un socialiste, Millerand, au gouvernement bourgeois de Waldeck-Rousseau, il souligne que, depuis la Révolution française, bourgeois et prolétaires associés ont remporté des victoires essentielles, comme la conquête du suffrage universel, après lequel continuent de courir les Allemands, si fiers pourtant de leur social-démocratie. Les modalités de la lutte des classes, car c'est d'elle qu'il s'agit, varient d'un pays à l'autre, en fonction des histoires nationales et des rapports entre les classes sociales elles-mêmes. Les socialistes allemands ont d'autant moins de mérite à résister aux sirènes de la collaboration de classe qu'ils n'ont jamais été sollicités pour le faire. Leur intransigeance est à la mesure de leur isolement. Et en définitive, de leur inefficacité. « Ce qui pèse actuellement sur l'Europe, tonne Jaurès dans sa conclusion, c'est l'impuissance politique de la social-démocratie allemande ! » Quand on sait la révérence dont bénéficiait cette dernière dans tous les milieux de l'Internationale socialiste, on mesure le non-conformisme de pareils propos. Il y a bel et bien, en matière d'alliances politiques, une exception française qui remonte à la Révolution.

Cette situation qui, on vient de le voir, tient à des causes multiples, à la fois économiques, politiques et culturelles, a eu des conséquences considérables sur l'organisation du prolétariat dans les deux pays. Pour nous en tenir à la France, elle s'est traduite, dans le quart de siècle qui a précédé la Première Guerre mondiale, par une double représentation de la classe ouvrière : l'une, politique, autour des partis socialistes, réunifiés en 1905, exprimant, en dépit de l'antiparlementarisme de certains (les allemanistes notamment), sa contribution à la vie politique française au sein de la gauche ; l'autre, sociale, marquée par le

syndicalisme d'action directe, exprimant cette mise à l'écart, et transformant en sécession volontaire l'ostracisme dont elle était l'objet : Jaurès et Guesde d'un côté, Pelloutier, Griffuelhes et Jouhaux de l'autre. Il n'y a jamais eu, stricto sensu, de social-démocratie en France, parce que celle-ci repose sur la collaboration de deux branches du mouvement ouvrier et sur la complémentarité, là où en France prévalait la concurrence, telle qu'elle est résumée dans la charte d'Amiens (1906) de la CGT. On peut en outre faire l'hypothèse que cette rivalité entre les deux branches du mouvement ouvrier a favorisé, à partir de 1920, l'essor du Parti communiste. Là où existait une social-démocratie organisée, comme en Grande-Bretagne, en Allemagne, la greffe communiste a eu beaucoup de mal à prendre. Là où, au contraire, prévalait une situation proche de la France, comme en Italie, le communisme put profiter d'une situation plus favorable.

Tel était l'état des choses en 1914. La guerre eut pour conséquence la disparition du syndicalisme d'action directe comme force autonome organisée, ses troupes se divisant désormais entre une CGT d'inspiration réformiste et une CGTU étroitement dépendante du Parti communiste. Mais le radicalisme social du syndicalisme d'action directe ne disparut pas pour autant. Certes, le mouvement social ne connaîtrait ses succès, comme on l'a dit, qu'à l'occasion des victoires politiques de la gauche, mais la lutte des classes n'était pas abandonnée, bien au contraire. Pour pacifique qu'elle fût, l'imagerie du Front populaire était pourtant celle de la guerre sociale : le poing levé[16], l'Internationale, la dénonciation des deux cents familles, l'opposition entre les « petits » et les « gros ». Le Parti communiste se réclamait ouvertement de la Révolution. Au Parti socialiste d'orientation pourtant modérée, « réformisme », « social-démocratie », « compromis », étaient des accusations graves dans l'atmosphère artificiellement enfiévrée des congrès.

Ce maximalisme verbal servit longtemps d'alibi à des politiques aussi modérées, parfois plus, que celle des social-démocraties européennes. Il fallut des personnalités comme Michel Rocard, Lionel Jospin, Ségolène Royal pour que, au tournant du XXe siècle, le vocabulaire commençât à rejoindre la réalité.

Mais ce retard sémantique cachait mal le tournant majeur qui s'opéra dans les années 1960, non dans les appareils politiques et syndicaux, mais chez les travailleurs eux-mêmes. Ici, on ne prétendra pas que ce fut, comme à propos des institutions et de la question scolaire, l'action propre du gaullisme qui fut à l'origine de cette grande mutation. Mais les défaites politiques qu'il infligea à la gauche, et après le Général, Georges Pompidou et Valéry Giscard d'Estaing, accompagnèrent les changements qui étaient en train de s'opérer dans les mentalités.

Un livre, celui de Serge Mallet[17], sociologue proche du PSU, sonna la charge. Qu'importaient les appareils ! C'était la classe ouvrière elle-même qui changeait. Elle changeait de composition, de fonction et de mentalité. À cause du développement de l'« automation », comme on disait alors, les tâches de conception et de surveillance étaient en train de se substituer progressivement aux tâches d'exécution. Le travail sériel, héritier de l'ère fordienne, était en train de céder la place à un travail plus personnalisé. Cette nouvelle étape technologique – l'informatique ne viendra que plus tard – allait modifier les comportements des salariés dans le sens de l'individualisme. Le syndicalisme de masse à l'ancienne devenait de plus en plus difficile, comme les réunions syndicales le samedi ou en soirée. Les effets de la société de consommation étaient partout présents. En revanche, le syndicalisme des ouvriers professionnels et des cadres était appelé à se développer. Le grand soir n'était pas programmé pour le lendemain ; il appartenait à la veille. Cette évolution à la fois technique et sociale, le gaullisme, qui se voulait au-dessus des classes, s'était trouvé à point nommé pour l'incarner.

Les thèses de Serge Mallet furent passionnément discutées. Les plus traditionalistes, à la CGT notamment, inclinaient à y voir une ruse du néocapitalisme. Mais le modernisme de la CFDT y trouvait aisément sa raison d'être. Indiscutablement, une partie de la classe ouvrière penchait de ce côté-là. Le premier décrochage se fit en 1958, quand le Parti communiste, qui pointait encore à 25,9 % des suffrages exprimés en 1956, se retrouva deux ans plus tard à 18,9 %, soit une perte de sept points. Le PCF tenta de se rassurer en invoquant la mystification gaullienne, le style bonapartiste du nouveau régime : toutes explications qui dispensaient d'une analyse en profondeur des changements en cours dans les classes populaires. La tentative pour assimiler le régime gaulliste à une dictature fascisante se heurta au scepticisme des ouvriers eux-mêmes. Où le comité central du PCF voyait-il que les libertés publiques étaient en péril ? C'est sans doute de cette époque qu'il faut dater la propension de la gauche à une lecture purement fantasmatique de la réalité, aux antipodes de ce que les citoyens éprouvaient chaque jour : le gaullisme a joué un rôle essentiel dans l'archaïsation de la gauche.

Les tentatives pour dramatiser la situation se heurtaient à l'aspiration de la société à un style politique plus consensuel. À cause de la charge philosophique que les protagonistes avaient placée dans la question du régime et plus tard dans la question scolaire, la France a vécu pendant plus d'un siècle et demi sous le régime de la mobilisation permanente contre le danger adverse. Des mythologies antagonistes se faisaient face : d'un côté, le péril rouge, l'homme au couteau entre les dents, le règne aveugle et sans nuances des partageux ; de l'autre, le

capitaliste rapace, le cigare à la bouche, une main sur son coffre-fort, l'autre sur sa chaîne de montre ornant la bedaine arrondie. L'adversaire se réduisait à une caricature, sa vision du monde aux motivations les plus basses. Le vieux mythe de l'unité du peuple – troublé seulement par la rapacité d'une poignée d'accapareurs insatiables (version de gauche) ou par le cynisme d'une petite troupe d'agitateurs aigris (version de droite) – refaisait surface. Il n'existait pas deux camps, deux visions du monde, mais une seule, celle de l'intérêt général. Le petit groupe des opposants ne représentait donc pas un point de vue légitime, mais une anomalie, voire une tératologie. L'action politique consistait, non en une confrontation des points de vue, mais en une entreprise d'éradication du mal. La politique, c'était la guerre poursuivie par d'autres moyens.

Il arriva un moment – qui coïncida avec les années du gaullisme – où les travailleurs cessèrent d'adhérer à cette vision du monde. Avait-elle, du reste, jamais été la leur ? On en peut douter. Livrés à eux-mêmes, sans influences extérieures, les travailleurs penchent spontanément vers la social-démocratie (telle était la crainte de Lénine) ou vers l'auto-organisation (tel était l'espoir du syndicalisme révolutionnaire). Longtemps, ils avaient pourtant accepté que des ventriloques, intellectuels ou bureaucrates, parlent en leur nom en faveur de la Révolution. Désormais ils ne le toléraient plus, et l'auto-organisation se révélant impossible en raison de la taille de l'entreprise capitaliste, ils en revenaient au réformisme social-démocrate, c'est-à-dire à l'intégration dans la société existante.

Il y a longtemps d'ailleurs que les plus lucides avaient cessé de compter sur la classe ouvrière des pays industriels avancés pour déclencher une révolution. Maoïstes et castristes tablaient plutôt sur le misérable prolétariat rural du tiers-monde en Afrique et en Amérique du Sud. En 1974, René Lenoir invente un nouveau mot pour désigner un prolétariat de rechange : *les exclus*[18]. Ils sont les héritiers du *Lumpenproletariat*, dans lequel Marx ne plaçait aucun espoir. Désignant par là des catégories sociales diverses (immigrés, handicapés, SDF, etc.), il se gardait bien d'y inclure les ouvriers : preuve que, dans son esprit, les ouvriers étaient intégrés ou en voie d'intégration. C'est tout le schéma intellectuel et politique du marxisme qui se trouvait remis en cause. Toute la démonstration de Marx sur l'exploitation, c'est-à-dire le détournement de la plus-value ouvrière au profit de l'employeur, devenait sans objet.

Tous les nouveaux contestataires pouvaient bien constituer une espèce de prolétariat de rechange : ils n'en ôtaient pas moins au marxisme son caractère « scientifique », qui faisait directement dériver la révolution sociale du processus productif dans la société capitaliste. Plus de prolétaires, mais, comme jadis, des pauvres ; plus de conscience de classe, mais la souffrance sociale ; plus

d'aspiration au gouvernement de la société, mais une demande croissante d'assistance.

Parallèlement à la décomposition du marxisme comme expérience sociale originale dans les pays de l'Est, progressait souterrainement une décomposition du marxisme comme schéma global d'explication sociale et comme horizon d'attente des classes laborieuses.

Sur le coup, on ne mesura pas l'importance de ce cheminement parallèle ; beaucoup d'intellectuels, y compris parmi les libéraux, en récusaient l'existence. Les intellectuels renoncent rarement à un schéma d'explication qui leur a paru satisfaisant à un moment donné. Au moment où le Parti socialiste commençait à parler de *front de classes*, c'est le principe même, non des classes, mais de leur affrontement permanent et nécessaire qui était remis en cause.

Une certaine vision manichéenne de l'évolution sociale s'écroulait par pans entiers. L'idée, chère à la Révolution française, d'une reconstruction sociale par élimination des éléments parasites et reconstitution de l'unité perdue, cette idée sous-jacente au marxisme lui-même, était en train de s'effondrer. En ce sens, c'est la troisième page, peut-être la plus importante de l'agenda révolutionnaire, qui était en train d'être tournée, laissant la gauche désemparée.

3. La gauche s'émancipe de ses partis (1968)

Il se produisit alors, dans la torpeur et l'ennui du gaullisme finissant, au cœur même de cette prospérité économique qui paraissait avoir étouffé, comme un boa constrictor, toutes les volontés révolutionnaires, l'un de ces mouvements imprévisibles dont la France semble avoir le secret ; péripétie qui parut tout d'abord démentir l'évolution que l'on vient de décrire et se placer à contre-courant de l'histoire générale de la période. Il s'agit de cet épisode si étrange dans la forme et le contenu, que l'on n'a jamais su vraiment caractériser depuis, et que, faute de mieux, on continue de désigner de l'expression éminemment vague d'« événements de 68 ».

Depuis, historiens, sociologues, politologues ont entrepris de rattraper le temps perdu, de multiplier les explicitations, les interprétations, les significations, introduisant après coup cette illusion rétrospective de fatalité, dans laquelle Raymond Aron n'était pas loin de voir la supercherie suprême des sciences sociales. Le quarantième anniversaire des « événements » en 2008 vit une floraison extraordinaire de livres, colloques, conférences, meetings, comme si, faute de pouvoir faire l'Histoire au présent, les forces politiques et sociales de

gauche avaient soudainement décidé que rien n'était plus urgent que de faire celle de la veille.

Mais sur le coup personne n'aurait eu l'impudence de prétendre expliquer un événement que les acteurs avaient le sentiment d'inventer au fur et à mesure de son déroulement ; un événement qui tomba sur la France comme les langues de feu sur les disciples de Jésus réunis à l'occasion de la Pentecôte. Ce n'est pas pour rien que Maurice Clavel, dans l'une de ces improvisations enfiévrées dont il était parfois saisi, a pu décrire Mai 68 comme le jaillissement d'une source vive, comme l'irruption violente du Saint-Esprit au cœur de l'histoire profane. Il a vu dans Mai 68 une syncope du déterminisme historique, une vacance de la rationalité ordinaire, balayée par le souffle impérieux de l'Esprit. Au-delà de l'eschatologie révolutionnaire, il apportait à l'analyse sa part de sacré, que chacun est libre d'accueillir ou de rejeter, mais qui convenait bien à un événement qui était venu comme un voleur.

Divine surprise pour les uns, malencontreux contretemps pour les autres. Et pour la gauche ? Ou plutôt, pour les gauches, tant socialistes et communistes avaient été séparés par l'histoire qu'ils venaient de vivre ! L'événement venait de leur camp, ils ne pouvaient le contester. La pointe antigaulliste, sans avoir été jamais virulente, y était pourtant présente. Le 24 mai 1968, les étudiants défilèrent en agitant leurs mouchoirs en signe d'adieu au général. Et, quelques jours plus tard, se produisit une vacance au moins apparente du pouvoir : le général de Gaulle ne s'en allait pas, il ne démissionnait pas, mais il disparaissait.

D'autre part, la gauche, jusque dans ses parties les plus modérées, ne pouvait se désolidariser ouvertement d'une critique du capitalisme qu'elle avait elle-même maniée avec beaucoup d'inconséquence.

Et pourtant, le premier réflexe des chefs de la gauche fut de prendre des distances à l'égard d'un mouvement dont les ressorts étaient différents des leurs. Le ton en était à la fois radical et libertaire, avec une pointe d'antiparlementarisme d'extrême gauche. On entendit François Mitterrand parler de « zozos » tandis que Georges Marchais dans *L'Humanité* désignait Daniel Cohn-Bendit comme un « anarchiste allemand ». Chacun y vit une litote pour « juif allemand », tant la défiance était grande à l'égard du chef du PCF. Enfin on ne peut se dissimuler longtemps que derrière les apparences d'une espèce d'apolitisme libertaire et radical, comme le monde ouvrier français en avait fait montre plus d'une fois dans le passé, le mouvement était inspiré et parfois manipulé par des « groupuscules » – la fortune du mot date de l'époque – trotskistes, maoïstes, anarchistes.

C'est pourquoi, c'est le Parti communiste qui se sentit le premier visé et atteint dans ses forces vives. Dans les moments les plus dramatiques de son histoire –

par exemple pendant la Seconde Guerre mondiale –, son premier souci fut toujours de liquider, au besoin physiquement, les transfuges venus de ses rangs et les concurrents potentiels sur son aile gauche. Longtemps, dans l'échelle communiste de l'infamie, le trotskisme, un moment désigné sous le nom d'hitléro-trotskisme, venait bien avant les adversaires de classe, démocrates ou libéraux, grands capitalistes ou petits-bourgeois. Pour avoir connu jusque dans leur chair la grippe de fer du parti orthodoxe, c'est-à-dire stalinien, les groupuscules vécurent en 1968 une revanche jubilatoire. Le Parti communiste sur la défensive, alors qu'un immense mouvement social se déroulait, la CGT en force supplétive du maintien de l'ordre social, c'était une situation inédite et lourde de conséquences. Le dialogue improvisé place de la Sorbonne entre le vieux poète officiel de l'orthodoxie communiste, Louis Aragon, et le jeune trublion Daniel Cohn-Bendit prenait valeur de symbole : celui d'une passation de pouvoirs. Et lorsque ce dernier confia publiquement son bonheur de conduire des manifestations que les « crapules staliniennes » étaient contraintes de suivre en « chasse-patates », il exprima l'un des aspects, et non des moindres, des événements en cours : règlements de comptes et dévolution de l'hégémonie intellectuelle au sein de l'extrême gauche. Dans leurs réflexes de défense, et dans l'analyse de la situation nouvelle qui était en train de se créer, le Parti communiste français ne se trompait pas : il devinait, fût-ce obscurément, qu'un parti d'avant-garde qui se trouve à un moment donné dépassé par un concurrent s'en relève difficilement. Et de fait, c'est de 1968 que date cette longue retraite de Russie qu'a connue le PCF dans les quarante années qui suivirent. Ce qui se trouvait condamné, c'était la vision marxiste-léniniste de la vie politique, qui faisait de la classe ouvrière le fer de lance de la gauche et de la révolution.

Certes, en apparence, rien n'était changé, bien au contraire. Par rapport à la lente résignation réformiste que l'on a décrite plus haut, Mai 68 pouvait passer pour un ressaut. Jamais autant que durant le mois sacré de mai 68 (le « *holy month* » des chartistes anglais des années 1840), jamais la bigoterie prolétarienne ne fut poussée aussi loin. Les étudiants allaient au peuple comme les populistes et les nihilistes russes un siècle plus tôt. C'est alors que sous l'influence des maoïstes, très défiants à l'égard de l'agitation étudiante, qualifiée non sans raison de petite-bourgeoise, surgit la mode fugitive de l'« établissement » en usine d'étudiants et d'intellectuels. Depuis Simone Weil dans les années 1930, jamais ces tentatives de franchissement individuel de la barrière de classe ne se sont traduites par des résultats appréciables. Ce romantisme révolutionnaire marquait une limite dans la lucidité des acteurs. Ce n'était pas la première fois qu'un mouvement social radical, comme pris de court par sa propre spontanéité et incapable de se donner une imagerie propre, allait puiser dans le vocabulaire et

les oripeaux du précédent, quitte à le contredire dans sa visée. La Révolution russe avait singé la Révolution française, qui elle-même allait chercher ses références dans l'Antiquité grecque. Mais entre l'histoire que les acteurs veulent faire et celle qu'ils font effectivement, il y a un décalage, parfois une opposition. Les acteurs étudiants de 68 avaient deux convictions : que la classe ouvrière restait le garant incontournable de tout mouvement social révolutionnaire, et que l'Histoire s'était servie d'eux-mêmes comme d'un instrument de radicalisation. Deux convictions qui allaient se trouver démenties par les faits.

L'histoire en France s'avance volontiers masquée. Pis que cela : déguisée. Nous ne faisons rien simplement et pour aller d'un point à un autre, nous détestons la ligne droite. Pour aller de Louis XVI à Louis XVIII, c'est-à-dire de l'absolutisme tempéré à la monarchie parlementaire, un peuple étranger serait passé par Louis XVII. Les Français ont préféré faire un détour par Robespierre et Napoléon, c'est-à-dire donner à une transition devenue inévitable le double visage d'une péripétie ordinaire de notre histoire intérieure et d'un événement prophétique.

Nos révolutions sont donc des rites de passage. Considérés dans le long terme, les fameux « événements » apparaissent comme une grande célébration de l'utopie, une fête des fous destinée à faire passer la pilule de la modernité économique. Véritable pot-pourri de l'histoire sociale à la française, ils accompagnaient joyeusement la liquidation de la vieille civilisation paysanne et catholique. La France enterrait son passé comme on enterre sa vie de garçon.

On était alors au cœur des « Trente Glorieuses » de Fourastié. La population rurale, qui représentait encore la moitié de la population totale de la France à la Libération, était tombée, vingt-cinq ans plus tard, au tiers de celle-ci ; et surtout, la population active dans l'agriculture était descendue de 7,4 millions de personnes en 1946 à 3 millions en 1968. Pendant ce temps, la population urbaine passait de 21 millions de personnes en 1946 à 34 millions en 1975. Sur la base 100 en 1938, le volume global de la production industrielle, tombé à 84 en 1946, devait atteindre 464 en 1975, tandis que la productivité horaire du travail faisait plus que tripler. Sous les présidences de De Gaulle (1958-1969) et Pompidou (1969-1974), la société française s'est littéralement métamorphosée et la vieille nation paysanne est devenue une véritable nation industrielle. Du reste, les révoltes les plus violentes au cours de la période vinrent des paysans qui prirent l'habitude de bloquer les routes, d'assiéger les préfectures et d'incendier les monuments publics.

L'économie évolue plus vite que la politique et celle-ci plus vite que les mentalités. Une première phase de la modernisation du pays avait eu lieu en 1958, avec le retour au pouvoir du général de Gaulle, substituant à une IVe

souffreteuse une Constitution qui donnait la prééminence à l'exécutif et instituait une technocratie efficace au service du développement industriel. Le remarquable succès de cette entreprise, qui fit de la France des années 1960 un des pays les plus prometteurs du monde industriel, accusa encore davantage le retard des mentalités et des systèmes de valeurs.

Mai 68 fut la deuxième tranche de cette modernisation ; il n'est pas surprenant que de Gaulle, qui en fut la victime, ait déclaré que, plus jeune, il eût été parmi ses promoteurs. Les valeurs de la société rurale et catholique se nommaient autorité, hiérarchie, primat du collectif sur l'individuel. Elles étaient véhiculées par la famille, l'Église, l'École, l'armée, l'entreprise. Elles avaient résisté d'autant plus longtemps que ces valeurs étaient, à des nuances près, celles du socialisme français lui-même : le PCF et la SFIO furent bousculés par les soixante-huitards au même titre que les institutions que je viens de citer. Selon le mot de Bertrand de Jouvenel, Mai 68 se présenta comme un soulèvement généralisé contre tous les gouvernements particuliers qui régnaient alors sur la France. Les agents de ce soulèvement ? Non pas les paysans, ni même pour l'essentiel les ouvriers, mais les étudiants ainsi que les nouvelles classes moyennes avides d'affirmation personnelle, de jouissance et de consommation. Ce que de Gaulle traduisit par le mot d'ordre de participation et l'utopie régnante par celui d'autogestion.

Considéré dans le long terme, du point de vue des résultats plutôt que de l'intention des acteurs, Mai 68 nous apparaît aujourd'hui comme une ruse de l'Histoire pour accoucher de la société moderne. Sous les pavés, la plage… Oui, mais sous le communisme utopique, le néocapitalisme ; sous l'idéologie libertaire, le libéralisme ; sous le mot d'ordre de solidarité, l'avènement d'un individualisme tyrannique. Régis Debray, dans sa *Modeste contribution*[19], avait été l'un des tout premiers à analyser ce point.

Le mouvement de mai est né d'une discordance devenue intolérable entre l'état d'avancement de l'économie et celui de la société. L'intelligentsia française, avec son génie de l'amplification lyrique mâtinée d'un brin de roublardise, a su donner à cette cérémonie de passage une signification symbolique grandiloquente, dont la sincérité continue de nous toucher comme le rêve éveillé d'un adolescent.

L'Histoire a-t-elle trahi les manieurs de pavés ou traduit leurs aspirations cachées ? L'Histoire est grande dame ; elle a, comme toujours, eu l'élégance de garder la question dans le vague et de préserver l'amour-propre des acteurs.

Le plus important dans le discours de 1968 n'est pas sa face positive, faite de provocations juvéniles et d'anticipations hasardeuses ; le plus important est sa négativité, sous la forme d'une critique radicale de la bureaucratie communiste et de l'abandon à une prétendue fatalité du cours de l'histoire. Il est significatif qu'un des livres les plus importants qu'ait inspirés Mai 68, *L'Institution*

imaginaire de la société[20] de Cornelius Castoriadis, repose sur une critique philosophique profonde de ce que l'auteur appelle le « social historique », c'est-à-dire de l'application à l'histoire humaine d'un système de causalité mécanique hérité de la physique du XIXe siècle. On ne saurait comparer le mouvement historique à celui de boules de billard qui en se heurtant se communiquent une impulsion initiale ; pas davantage au *big bang* qui, au dire des astronomes, continue d'expliquer l'expansion de l'univers. L'Histoire n'est pas un enchaînement continu de causes et d'effets ; c'est un processus permanent d'imagination collective et de création du nouveau. L'institution imaginaire de la société, où le corps social se modèle et s'informe à mesure de son développement autonome, a quelque chose à voir, à l'exclusion du recours à Dieu, avec la théorie de la création continuée chez Malebranche.

Le mouvement de 1968 signifiait que les partis, les avant-gardes et les intellectuels « organiques » (Gramsci) seraient de moins en moins capables de disposer des populations à leur gré et de les faire servir aux desseins qu'ils auraient formés préalablement, en surplomb par-dessus la société. Fini les métaphores de la « cire molle » (Descartes) ou de la « page blanche » (Mao) pour désigner la pâte humaine. Si la Révolution, au dire de Trotski, c'est l'irruption brutale des masses dans les domaines où se décident leurs destinées, alors Mai 68, à sa manière parfois parodique, était bel et bien une révolution.

Sur le plan politique qui nous occupe ici, le Parti communiste et le Parti socialiste n'étaient plus seuls à se réclamer de la gauche et à se disputer sa clientèle. Le fait nouveau de Mai 68, c'est que la gauche se mit à exister hors des partis. Sortant des sièges nationaux, du Parlement, des isoloirs, elle se manifestait par de nouveaux comportements dans tous les secteurs de la société, envahissant les universités, les écoles, les familles, les Églises, le cinéma, en un mot, la vie quotidienne. Le maître mot de 68, celui de la contestation, qui n'existait guère dans le vocabulaire politique traditionnel, définit une attitude plus qu'une position précise. À ce titre, il permet de réunir des sensibilités différentes ; il va de pair avec cet individualisme dont on commence à constater qu'il est un des ressorts du mouvement… Désormais, beaucoup de citoyens, notamment parmi les jeunes, prennent l'habitude de se déterminer, non par rapport aux mots d'ordre des partis, mais face à des problèmes qui les touchent personnellement. C'est ainsi que la situation des étrangers, des immigrés, des homosexuels, des femmes, des sans-logis, suscite la naissance de groupes de militants ou d'activistes, constituant ce qu'Alain Touraine appelle des « mouvements sociaux[21] ». Déjà au début du siècle, le politologue Ostrogorski[22] avait souligné l'existence dans la démocratie américaine de groupes ad hoc, constitués en vue d'un objectif particulier. Ces mouvements sociaux mettent en

jeu la sensibilité des individus autant, sinon plus, que leur capacité d'analyse ; mais il est de fait qu'après 68 la politique va changer de nature, parce que ce seront rarement les partis qui définiront les objectifs.

Certes, la grande grève qui prit à partir du 15 mai le relais de la révolte étudiante donna un moment le change, car on se trouvait là en terrain connu, avec des objectifs et des formes d'action qui renvoyaient directement à la coutume ouvrière : les occupations d'usine évoquaient évidemment 1936 ; les défilés et les rassemblements conservaient une forme classique, bien éloignée du rock exhibitionniste mis à la mode par les étudiants. Les syndicats reprenaient barre sur le mouvement. À l'exception de la CFDT, qui se montra souvent proche de ces derniers, ils entendaient conduire le mouvement vers des résultats concrets ; vers des revendications salariales, et non vers la remise en cause du salariat lui-même. On allait de nouveau vers le quantitatif, au lieu du qualitatif qui avait été le mot d'ordre des contestataires. Pourtant, de la forteresse ouvrière elle-même, telle qu'elle continuait d'être incarnée par la CGT, s'échappaient, avec, il est vrai, l'aide d'une poignée d'intellectuels, des revendications nouvelles, symbolisant la volonté d'autonomie qui se faisait jour. Ainsi le mot d'ordre d'autogestion apparu dans certains cercles dirigeants de la CFDT à la veille de 1968 à la lumière de l'expérience yougoslave devait moins être interprété comme une volonté de maîtrise sociale dans les entreprises, sur le modèle de la « mine aux mineurs » de la fin du XIXe, que comme une volonté de contrôle ouvrier sur le travail lui-même. Subsidiairement, pour les dirigeants des syndicats antitotalitaires, c'était une façon de faire pièce au vieux schéma de l'étatisation qui avait encore cours à la CGT. Si en termes négatifs, on l'a dit, contestation était le maître mot du mouvement, en termes positifs, le mot essentiel, le plus porteur d'avenir, était assurément celui d'autonomie.

II

Mérites et limites de la formule mitterrandienne

1. Mitterrand fait du PS un parti de gouvernement (1971-1995)

En s'affranchissant de la causalité marxiste, qui était, on l'a vu, l'extension à la politique de la physique du XIXe siècle, le mouvement de Mai rendit à la gauche un service éminent : il remit en mouvement une histoire qui paraissait depuis trois quarts de siècle figée dans ses paramètres initiaux comme si rien, entre-temps, ne s'était passé, comme si les aspirations des hommes n'avaient pas changé de nature alors que la société évoluait. Ce faisant, il a réconcilié le socialisme avec la liberté, à commencer par la liberté de penser. Il n'est donc pas illogique, dans ces conditions, que le gauchisme libertaire de 1968 ait bénéficié à terme au seul courant politique capable d'en exploiter les effets, à savoir la social-démocratie. L'évolution ultérieure de quelques-unes des figures les plus marquantes de Mai 68 comme Daniel Cohn-Bendit, Alain Geismar, Serge July en est une preuve supplémentaire. Leur conversion à la social-démocratie ne relève pas de l'opportunisme, mais d'un raisonnement politique cohérent. Il faudra pourtant dix ans pour que cette conversion d'apparence paradoxale de l'inspiration libertaire en politique réformiste se produise. Il y fallut aussi un opérateur politique de première force : ce fut François Mitterrand, c'est-à-dire un personnage hors de toutes les séries.

C'est peut-être parce qu'à l'origine il n'appartenait pas à la gauche qu'il trouva les ressources nécessaires pour la transformer. C'était à la fois un provincial, un bourgeois et un aventurier, dans des proportions qui variaient avec les circonstances et les intérêts du moment. Rien au départ ne lui était plus étranger

que les cultures familières de la gauche, qu'elles fussent sociales-démocrates, communistes ou libertaires. Sa formation était plus littéraire que philosophique, plus proche de Stendhal et de Chardonne que de Marx ou de Proudhon[1]. Cultivant l'esprit de finesse plus que celui de géométrie, il était a priori méfiant à l'égard de toute théorie. Étranger au monde ouvrier, tandis qu'il se plaisait naturellement dans la paysannerie, il a pourtant su attirer à lui des hommes qui remédiaient à ses lacunes, au premier chef desquels Pierre Mauroy.

Une vieille inimitié, du reste partagée, l'opposait depuis la guerre au général de Gaulle. D'instinct, il fut hostile à la restauration gaullienne de 1958. C'est ainsi qu'un homme qui n'avait pas été hostile à tous les aspects du régime de Vichy se mua brusquement en républicain intraitable, retrouvant dans son pamphlet *Le Coup d'État permanent*[2] des accents qui avaient été ceux de Victor Hugo contre le second Empire ou mieux peut-être encore du jeune Jules Ferry. Il avait traversé la décennie gaullienne (1958-1968) en opposant acharné et se trouvait à 52 ans riche d'un long passé politique, de quelques fâcheuses aventures comme celle de l'Observatoire, et disponible pour un destin. C'est, comme on l'a déjà noté, ce caractère atypique qui, trois ans auparavant, l'avait fait accepter comme candidat à la présidence par les communistes. Avec un score honorable de 31,72 % des suffrages exprimés, il avait contribué avec Jean Lecanuet, candidat du centrisme, à mettre en ballottage le général de Gaulle, ce qui avait fait de ce réprouvé de la veille le premier personnage de la gauche, sans appartenir à aucun de ses partis.

Tel est l'homme qui se présenta, en juin 1971, devant le congrès socialiste d'Épinay, flanqué d'une petite troupe d'amis hâtivement rassemblés sous le nom de Convention des institutions républicaines. Entré au congrès sans la carte du parti, il en ressortit deux jours plus tard premier secrétaire. Le Parti socialiste s'était jeté dans ses bras comme treize ans auparavant la France dans ceux de De Gaulle. À un sauveur, on ne demande pas son passeport. Lui-même, avec le sens très sûr des situations historiques qui l'habitera toute sa vie, avait compris que, au lendemain de 1968, la gauche réclamait beaucoup de hardiesse et très peu d'aventure. Son discours d'acceptation, auquel ne manquait aucun des ponts aux ânes de l'anticapitalisme, était fait pour redonner un espoir à un parti désemparé. On en a retenu une furieuse diatribe contre l'argent, l'« argent qui corrompt, l'argent qui achète, l'argent qui écrase, l'argent qui tue, l'argent qui ruine, et l'argent qui pourrit jusqu'à la conscience des hommes ». Entre-temps, d'habiles négociations l'avaient assuré d'une majorité, rejetant sur les franges les hommes qui incarnaient son passé (Guy Mollet) mais aussi son honneur (Alain Savary).

La grande question était celle des relations avec le Parti communiste. François Mitterrand eut l'intelligence de comprendre que le PS n'avait rien à gagner aux grandes joutes théoriques auxquelles Alain Savary, alors premier secrétaire, et Roger Quillot avaient accepté de participer. La surenchère à gauche restait l'ABC de ce genre de débats ; la critique de l'Union soviétique au nom des droits de l'homme y demeurait suspecte. En 1971, *L'Archipel du Goulag* d'Alexandre Soljenitsyne n'avait pas encore été traduit en français (1973-1976), provoquant dans la société et chez les intellectuels une onde de choc que les partis se résignèrent tardivement à enregistrer.

Ce que Mitterrand, non sans hardiesse, proposait aux communistes, c'était l'action. Comment la gauche pouvait-elle revenir au pouvoir, pour répondre à l'attente des militants socialistes et communistes confondus ? Une telle posture, tournée vers l'avenir, présentait pour le nouveau premier secrétaire du PS un double avantage : éviter le procès en social-traîtrise que ne manqueraient pas, en cas de débat théorique, d'instruire les communistes et leurs alliés à l'endroit du PS, tandis que leur complicité avec le stalinisme criminel serait une nouvelle fois escamotée. D'autre part, la perspective de l'accès au pouvoir mettait les socialistes en position dominante. Qui ne comprenait qu'une telle combinaison n'était acceptable pour l'ensemble de l'électorat de gauche qu'à condition d'avoir les socialistes à sa tête, avec François Mitterrand en chef de file ? Comment les communistes ne réalisèrent-ils pas qu'ils étaient ainsi destinés à un rôle subalterne ? À leur tête, Georges Marchais, esprit médiocre et âme basse, s'était donné à la télévision le personnage de gros malin que l'on rencontrait jadis dans les foires de village. Grisé par une popularité de mauvais aloi, telle que la bourgeoisie française la réserve parfois à ses ennemis les plus caricaturaux, il se convainquit que la parade au piège mitterrandien reposait sur une intransigeance accrue en matière programmatique.

Il fallait en effet un programme pour sceller l'alliance des socialistes et des communistes en vue d'un gouvernement : ce fut le programme commun signé le 27 juin 1972. Avec le recul, on ne relit pas sans étonnement un catalogue de mesures qui sont toutes celles auxquelles depuis l'expérience a donné tort. C'était une extension presque illimitée du rôle de l'État en matière économique et bancaire, mais aussi dans tous les secteurs de la vie sociale : protection des travailleurs, logement, culture, *etc.*

Le débat se focalisa sur l'ampleur des nationalisations à effectuer. Les communistes plaidaient le plus, les socialistes plaidaient le moins.

Décidé à aboutir à tout prix, François Mitterrand et son entourage étaient trop avisés pour ne pas se rendre compte que par ses surenchères le PCF les entraînait au-delà du possible et du réaliste. Mais quel que soit le prix à payer, jamais il

n'envisagea sérieusement la rupture. La mécanique était remontée : elle devait coûte que coûte aller au bout, au prix de quelques reniements ultérieurs.

On discutera longtemps pour savoir si, de la part du chef du Parti socialiste, il s'agissait d'un plan délibéré pour affaiblir le Parti communiste à son profit ou d'une adaptation habile aux épisodes successifs de la *reconquista* socialiste. Il y a de bons arguments en faveur des deux thèses, et des déclarations contradictoires de François Mitterrand. Mais où vit-on jamais un homme politique d'envergure renonçant à mettre deux fers au feu à la fois ? L'affaiblissement communiste fut le résultat de trois facteurs : l'habileté de Mitterrand, la médiocrité tactique de Marchais, la pente irrésistible de l'époque. C'est ce dernier facteur qui, à moyen terme, nous paraît le plus décisif : un peu partout à travers le monde, le même mouvement s'opérait ; à l'échelle européenne, l'heure de la social-démocratie avait sonné un peu partout.

Il fallut dix ans, ceux qui séparent le congrès d'Épinay (1971) de l'élection de François Mitterrand à la présidence (1981), pour que le schéma que l'on vient de décrire se mette en place. Quand François Mitterrand en devint le premier secrétaire, le PS sortait de la dure épreuve des élections de juin 1968. Ces « élections de la peur » avaient vu la Fédération de la gauche démocrate et socialiste (FGDS) connaître un échec cuisant : 16,53 % des suffrages exprimés, contre un PCF qui résistait mieux avec 20,02 %. La France n'avait pas voté contre les socialistes, elle avait voté contre le désordre ; elle n'avait pas voté pour de Gaulle, mais pour l'ordre.

Les premières législatives qui suivirent la conclusion du programme commun (4 et 11 mars 1973) marquèrent pour la gauche le début du redressement. Les socialistes se hissaient à 19,20 % des suffrages tandis que le PCF progressait de son côté encore légèrement : 21,41 %. Ce serait la dernière fois de son histoire. Ses dirigeants réalisèrent alors le danger que leur stratégie leur faisait courir. À partir de 1974, à la lumière d'élections partielles de plus en plus favorables aux socialistes, ils décidèrent de sortir de la nasse dans laquelle ils s'étaient jetés tête baissée.

Sous prétexte d'actualiser le programme commun – depuis sa signature en 1972, beaucoup de changements étaient intervenus, notamment, dès 1973, la crise économique –, les communistes se livrèrent à une surenchère violente. Certes, un certain nombre de banques et d'industries monopolistiques seraient nationalisées. Mais qu'en serait-il de leurs filiales ? Les faire entrer dans le champ des nationalisations élargissait beaucoup l'espace de celles-ci. D'autre part, Georges Marchais réclamait maintenant que la direction des entreprises nationales fût placée sous tutelle des syndicats : prétention inacceptable pour les socialistes, car elle reconstituait les conditions de la Libération, quand une

grande partie de l'appareil productif se trouva directement ou indirectement entre les mains du Parti communiste.

Le 14 septembre 1977, une réunion de la dernière chance se tint au siège du PCF. Devant l'intransigeance communiste, Robert Fabre, chef des radicaux de gauche (moins de 3 % des voix en 1973), qui n'avait guère fait parler de lui jusque-là, se contentant de suivre François Mitterrand, déclara devant les micros que sa délégation se retirait. Dans les jours suivants, le programme commun explosa. Il n'avait duré que cinq ans : assez pour faire de François Mitterrand le leader de toute la gauche. Celle-ci alla donc aux législatives de 1978 avec de simples accords de désistement au second tour, sans programme commun de gouvernement. L'inéluctable se produisit alors : pour la première fois depuis la Seconde Guerre mondiale, le PS avec 22,58 % des voix devançait le PCF (20,55 %) et c'est avec un moral de vaincu que celui-ci allait affronter seul les prochaines échéances.

Avec le recul, on peut se demander si la décision de rompre le Programme commun, qui appartient sans conteste aux communistes, ne fut pas pour François Mitterrand le coup de pouce décisif du destin. D'abord parce que le résultat des législatives signifiait clairement que l'électorat de gauche, y compris pour partie celui du PCF, désignait ce dernier comme responsable de l'échec. En jouant serré, en laissant les communistes déchirer un document qui avait perdu sa vraisemblance, puis en laissant son allié Robert Fabre faire le constat de l'échec, François Mitterrand devenait le seul garant de l'unité. De plus, il était ainsi opportunément débarrassé d'un programme qui n'avait probablement plus de majorité dans le pays. En somme, par son sang-froid et cette fameuse gestion du temps qui l'a consacré maître tacticien, François Mitterrand avait laissé l'événement conspirer pour lui.

Pour ne pas laisser à François Mitterrand tous les avantages moraux de la candidature unique, Georges Marchais fut candidat au premier tour aux côtés ou plutôt contre François Mitterrand. L'écart devint un gouffre, Marchais avec 15,35 % des suffrages exprimés rendait plus de 10 points à François Mitterrand (25,85 %). Ce 26 avril 1981 marquait la fin du combat à mort qui, depuis le congrès de Tours (25-31 décembre 1920), opposait les communistes aux socialistes. Pendant dix ans, c'est un congrès de Tours à l'envers qu'avait mené François Mitterrand ; ce sont les urnes qui donnèrent le verdict. Il ne restait plus au PCF qu'à boire le calice jusqu'à la lie et suivre avec un sourire contraint le char des vainqueurs.

On n'entreprendra pas de faire ici le récit des quatorze années (1981-1995) pendant lesquelles François Mitterrand fut président de la République. Ce récit

appartient à l'histoire de France plutôt qu'à celle de la gauche. On se bornera donc à examiner les incidences de cette présidence sur le devenir de celle-ci.

D'un bout à l'autre, un souci domine : faire du PS un parti de gouvernement, et cela pour la première fois de son histoire. Certes, avant lui, Vincent Auriol avait été le premier président de la IVe République, à une époque où l'essentiel du pouvoir appartenait au président du Conseil. Certes, il avait exercé ses fonctions dans leur plénitude, et son influence fut sensible tout au long de son septennat. Pas au point pourtant d'être déterminante. Il était resté dans la situation de neutralité politique qui était traditionnelle pour le président de la République sous la IIIe et la IVe. D'autres socialistes occupèrent la présidence du Conseil, comme Félix Gouin en 1946, Paul Ramadier en 1947, Guy Mollet en 1956-1957, et surtout Léon Blum à trois reprises : 1936-1937, 1938, 1946-1947. Mais au total, ce dernier n'occupa le pouvoir que pendant quatorze mois.

Blum était lui-même, comme on l'a dit, lors du congrès de la SFIO de La Bellevilloise (10 janvier 1926), l'auteur d'une distinction quelque peu spécieuse, entre l'exercice et la conquête du pouvoir. Le premier relevait du parlementarisme ordinaire, et résultait d'une conjoncture électorale favorable. Mais il n'impliquait aucune modification du régime de la propriété. Distinct en cela de la « prise du pouvoir », de nature révolutionnaire, que cette révolution fût violente ou non. Dans le premier cas, on restait dans le système capitaliste ; dans le second, on entrait dans le socialisme. On recouvrait là un trait distinctif de la culture marxiste et des conceptions alors en vigueur, sous la forme de la place essentielle, décisive, et pour ainsi dire unique, qui était faite au régime de la propriété. Quant à la violence révolutionnaire, Léon Blum la récusait comme une « escroquerie » dans le cadre de l'exercice du pouvoir, alors qu'il l'admettait lors de sa conquête. Ultra-légaliste dans le cadre parlementaire, il cessait de l'être dans le cadre révolutionnaire. Ces contorsions, au demeurant peu convaincantes, marquaient surtout l'embarras à l'égard du pouvoir. Comme si l'accès au pouvoir, qui est l'objectif normal d'un parti politique, était pour le Parti socialiste un calice, dont il espérait secrètement qu'il se détourne de lui, et pour lequel il éprouvait un soulagement chaque fois qu'il en était privé. Trop modéré pour rechercher délibérément la révolution ; trop radical pour se contenter de la légalité républicaine, tel fut de Jaurès à Léon Blum et à Guy Mollet un parti qui a toujours vécu sa vocation propre comme une torture permanente. D'où aussi le recours, pendant l'entre-deux-guerres, à la formule bâtarde et peu courageuse du « soutien sans participation », comme par exemple en faveur du Cartel en 1924. Il est même permis de se demander si les brusques accès de radicalité gauchiste qui saisissent périodiquement le Parti socialiste sont bien l'effet d'une volonté

profonde et ne dissimuleraient pas plutôt un moyen commode de se dérober devant la responsabilité.

C'est à cette préférence pour l'opposition, fruit d'un décalage structurel entre l'électorat et le discours militant, que François Mitterrand va tenter de mettre fin. Pour ce faire, il dispose d'une arme dont aucun de ses prédécesseurs n'a joui : le système présidentiel. En 1981, il reçoit des Français une mission de sept ans. Pas question d'expédier au plus vite un bref tour de piste, quitte à laisser, comme disait Léon Blum, une « trace éblouissante ». Il s'agit au contraire de durer. Cette fameuse « gestion du temps », dont adversaires et partisans faisaient à François Mitterrand le crédit admiratif, n'est pas autre chose que l'exercice normal de la politique. Un peuple doit être gouverné dans la durée, il doit même être gouverné en permanence… Les coups d'éclat sont une chose, l'exercice quotidien du pouvoir en est une autre. Le général de Gaulle sut faire l'un et l'autre. À ses interlocuteurs et aux citoyens auxquels il s'adresse, François Mitterrand ne manque pas de rappeler qu'il a été élu pour sept ans et qu'il ne fera pas cadeau à ses adversaires de cinq minutes de son mandat. C'est un ton radicalement nouveau au Parti socialiste ; et la décision du président sortant de se représenter accentue encore la tendance. Il ne se cache pas de vouloir établir le record républicain de présence à l'Élysée. Comme si, désormais, le souci de la durée l'emportait sur celui du programme. C'est une manière de raisonner qui le rapproche du vieux radicalisme de la IIIe République plutôt que de ses récents amis socialistes. Un parti de gouvernement, ce n'est pas seulement une équipe au service d'un programme, c'est une formation qui assume aux yeux des Français la tâche de gouverner le pays. Et de fait, il ne se passera pas grand-chose durant le second mandat de Mitterrand, en dehors des initiatives prises par son actif Premier ministre Michel Rocard (règlement de la question néo-calédonienne ; institution du RMI et sur le plan fiscal de la CSG ; lancement du débat sur les retraites et sur la réforme de l'État). Cet activisme finit par agacer le président qui se séparera de lui comme Georges Pompidou s'était séparé de Jacques Chaban-Delmas : alors que l'un et l'autre étaient populaires, qu'ils disposaient d'une majorité au Parlement et qu'ils avaient encore de nombreux projets à réaliser. C'est donc sous Mitterrand que la pratique politique du pouvoir rejoint le tranquille immobilisme des Herriot et des Queuille. Le talent personnel du président, combiné à un habile maniement des nominations, promotions, récompenses, faveurs, égards particuliers, confidences réussit à faire entériner cet immobilisme par la faction trotskiste de ses partisans, ainsi que par les partisans des droits de l'homme (SOS Racisme) qui y trouvent leur avantage. L'organisation de l'entourage en une cour avec ses favoris et ses favorites, ses cercles concentriques, ses rituels (la roche de Solutré), ses révolutions de palais,

tout cela qui ressortit au pouvoir personnel, sert aussi à neutraliser complètement le Parti socialiste, à le museler, l'aveugler et le corrompre. C'est ainsi par exemple que la double vie du président est un secret d'autant mieux gardé qu'elle est organisée dans les palais de la République, et qu'elle est connue de tous. La protection d'une fille cachée devient secret d'État et donne lieu à la création d'un service de police spécialisé, d'écoutes téléphoniques sur de nombreux journalistes, tels Edwy Plenel et des personnalités diverses, d'opérations de surveillance, voire de chantage auprès d'opposants comme Jean-Edern Hallier. Il en va de même du passé vichyste du président, de ses relations poursuivies jusqu'à la fin avec un des pires complices de la persécution nazie et antisémite sous l'Occupation : l'ancien préfet René Bousquet. L'espèce de fascination qu'exerce le président est telle qu'un de ses conseillers juif, très sensible à l'antisémitisme, comme Jacques Attali accepte de se taire jusqu'au bout.

Y a-t-il un rapport entre la réduction de la gauche, et notamment de la gauche socialiste, à une large société de cour, et la conversion de celle-ci à une culture de gouvernement ? Peut-être les manières semi-despotiques de François Mitterrand furent-elles le prix à payer pour réconcilier cette gauche avec une pratique continuée du pouvoir. Une telle remarque n'inspire pas de respect particulier pour la nature humaine, et l'on peut se demander ce qui, au bout de quatorze ans, est resté de l'idéal socialiste, de la fraternité socialiste, de la camaraderie qui a longtemps distingué les partis prolétariens des partis bourgeois. À dire vrai, absolument rien. François Mitterrand est, pour l'essentiel, parvenu à ses fins. Mais c'est au prix d'un avilissement moral de la bureaucratie socialiste tel qu'elle ne s'en est jamais relevée ; et que, le maître parti, ses serviteurs n'ont plus songé qu'à se partager l'héritage. La transformation du Parti socialiste en écuries présidentielles rivales, qui est la conséquence inévitable de la transformation de la société politique en société de cour, est une des pires conséquences du système. Elle survivra à celui qui l'a mise en place avec un suprême raffinement.

Une autre conséquence de la longévité présidentielle de François Mitterrand, c'est la création autour de lui d'un véritable personnel politique rompu à l'exercice du pouvoir. Pour s'être longtemps occupés des problèmes de la France, des hommes comme Lionel Jospin, Laurent Fabius, Michel Rocard, Pierre Bérégovoy, Jean-Pierre Chevènement, Jack Lang, Pierre Joxe sont passés d'une culture exclusive de parti à une culture de gouvernement, lors même que le retour à l'opposition a ressuscité les travers dont il vient d'être question.

Il serait faux d'imaginer que François Mitterrand avait, dès le départ, une idée claire de la manière de faire évoluer les mentalités. Il avait gagné le congrès d'Épinay (1971) avec un discours énergique qui était un chef-d'œuvre

d'ambiguïté. Au vieux débat réforme-révolution, qui depuis longtemps tournait à vide, il avait substitué la notion de rupture, tout en laissant dans l'ombre la nature de cette rupture : pacifique ou violente, morale ou sociale ? À quoi s'ajoutait une condamnation du pouvoir corrupteur de l'argent. Malgré une courte période pendant laquelle la découverte de Marx l'avait amené à une vision plus radicale, François Mitterrand était resté un réformiste. Parvenu au pouvoir, on le vit à plusieurs reprises osciller entre l'aventure et la sagesse, la fuite en avant ou la « pause » des réformes, selon le mot de Jacques Delors. Mais après avoir tergiversé, parfois longuement, il finissait par opter pour la solution la plus sage. C'est ainsi qu'en 1982, après une année de réformes dispendieuses (augmentation de 10 % du Smic, de 20 % du minimum vieillesse, abaissement de la durée légale du travail à 39 heures, sans diminution de salaire, généralisation de la cinquième semaine de congés payés, sans parler des grandes lois de nationalisations et de décentralisation), le gouvernement fait un véritable tête à queue et met la rigueur à l'ordre du jour. Deux dévaluations en huit mois, imposées par la situation, rendent nécessaires la lutte contre l'inflation et la réduction de 10 % des dotations des ministères dépensiers. Et François Mitterrand qui naguère avait dénoncé l'argent qui corrompt ne craignait pas de réhabiliter le profit lors d'une interview télévisée.

C'est l'année suivante que sont faits les choix décisifs. Le plan de rigueur s'étant révélé insuffisant, le déficit de la balance des paiements devient préoccupant pour le franc qui est de nouveau menacé. Que faire ? Sortir du système monétaire européen, reconquérir le marché national au prix d'un véritable isolationnisme économique, comme le soutiennent Laurent Fabius, Pierre Bérégovoy, Jean-Pierre Chevènement, et surtout, parmi ses « visiteurs du soir », le financier Jean Riboud ? Ou à l'inverse, comme le recommandent Pierre Mauroy, Jacques Delors et Michel Rocard, respecter les engagements internationaux de la France, quitte à accentuer la rigueur ?

Il s'ensuit une dizaine de jours d'incertitude totale durant lesquels les avocats de la rupture avec le SME croient l'emporter ; Pierre Mauroy pense devoir quitter Matignon ; Jacques Delors pense être au moment de lui succéder. Enfin le 22 mars 1983, au terme d'une « décade de dupes » (René Rémond), Pierre Mauroy est confirmé dans ses fonctions de Premier ministre. François Mitterrand a choisi la rigueur et prétendra, contre toute vraisemblance, qu'il n'y a eu aucune modification de la politique économique et sociale ! Mais il s'en tiendra à son choix et n'en changera plus. Pour la troisième fois en moins de deux ans, le franc est dévalué ; un plan de rigueur plus draconien que le précédent est mis en place : les dépenses sont comprimées de 15 milliards, la

taxe sur l'essence augmentée de 5 milliards ; la décision est prise de stopper la hausse vertigineuse des prélèvements obligatoires.

C'est de ce mois de mars 1983 que date le tournant décisif du septennat ; le socialisme français rentre dans le rang et assume – au moins par le truchement de François Mitterrand – une ligne clairement réformiste.

Dans ces conditions, la « rupture » a bien eu lieu, mais c'est une rupture avec les communistes. Ce que n'avait pas réussi à faire la crise monétaire du mois de mars, la question scolaire y parviendra en juillet : la démission du gouvernement. Une nouvelle fois, la dernière peut-être dans l'histoire de la République, la querelle entre partisans du service public et partisans de l'école privée ébranle de sa charge passionnelle les combinaisons politiques et les institutions elles-mêmes : faux procès, fantasmes, amplification dramatique de mesures parfois anodines : le gouvernement ne survit pas au soupçon de vouloir remettre en cause la liberté de l'enseignement. En dépit du compromis qui sera trouvé par Jean-Pierre Chevènement, nouveau ministre de l'Éducation, la victoire des partisans du privé est éclatante, comme en témoignent l'ampleur des manifestations et l'orientation des sondages. Le principe d'une même école pour tous était depuis le début du siècle un des piliers de la République : ce principe n'a jamais pu réunir tous les Français et avec son pragmatisme habituel, François Mitterrand, qui avait vu un moment sa place à l'Élysée menacée par la houle montante du mécontentement, décide d'une retraite en bon ordre.

C'est le moment que choisissent les communistes qui, en 1981, étaient entrés au gouvernement la corde au cou, pour signifier à Laurent Fabius, 38 ans, le plus jeune Premier ministre qu'un président ait jamais « donné à la France », qu'ils ne se considèrent plus comme partie prenante de la majorité. Celui-ci ne cherche guère à les retenir : c'est un divorce par consentement mutuel, mais une date essentielle dans l'histoire de la gauche (juillet 1984). L'union, qui avait été dans les douze années précédentes la formule même du succès, est définitivement morte. Il est vrai que les élections européennes qui venaient d'avoir lieu (17 juin 1984) avaient été marquées par un nouveau recul du PCF (11,20 %). Le déclin s'accélère, et les dirigeants n'imaginent rien d'autre qu'une cure d'opposition pour tenter de se refaire une santé. Mais alors que la rupture de 1947 s'était déroulée dans un contexte dramatique, celle de 1984 se déroula dans l'indifférence de l'opinion, qui était du reste en vacances. Au-delà des raisons invoquées, et notamment du désaccord des communistes avec le tournant réaliste de mars 1983 sur la politique économique et sociale, l'union se défaisait pour une raison simple : l'incapacité des communistes de peser de façon significative sur la politique du gouvernement, compte tenu de leur affaiblissement accéléré : en six ans, de 1978 à 1984, le PCF avait perdu la moitié de ses suffrages. Le pire restait

à venir. L'union reposait sur le constat d'une égale importance de ses deux composantes, d'une sorte d'homéostasie politique qui préservait les intérêts et les chances des uns et des autres. À partir de 1984, la France marche à grands pas vers la simplification de sa géographie politique avec l'affirmation de deux composantes principales : le parti gaullo-conservateur à droite, le parti socialiste à gauche.

Ainsi François Mitterrand venait de réussir pour son camp, avec vingt-cinq ans de retard, ce que le général de Gaulle avait réalisé pour le sien : l'unification. Toute relative il est vrai, car à droite, le Front national a profité des élections européennes de 1984 pour faire une percée spectaculaire. De groupuscule qu'il était dix ans plus tôt, en 1974 (environ 1 % des suffrages), il se hissait d'un coup à 11 %. Désormais chacun des camps utilisera l'extrémisme dans celui d'en face pour tenter de l'affaiblir : François Mitterrand se servira beaucoup de la menace Le Pen pour diviser la droite, comme plus tard Nicolas Sarkozy saura exploiter la séduction néo-trotskiste d'Olivier Besancenot pour déstabiliser la gauche.

Avec une personnalisation sans précédent du pouvoir et le choix définitif du réformisme social-démocrate, l'ancrage dans la construction européenne est le troisième pilier de cette transformation du PS en parti de gouvernement.

Depuis leur naissance, les socialistes français se sont toujours divisés sur la question de l'internationalisme. De Blanqui à Chevènement, il s'en est toujours trouvé pour faire de l'adhésion à la nation un article de foi, dans le prolongement de la Révolution française. À l'inverse, la formule de la Ire Internationale : « les prolétaires n'ont pas de patrie » a toujours eu des partisans chez les marxistes, mais aussi dans le syndicalisme révolutionnaire. Entre les deux, Jaurès, ici comme ailleurs, s'exerce à la synthèse, en faisant du patriotisme une composante de l'internationalisme, selon la formule célèbre : « Un peu de patriotisme éloigne de l'internationale, beaucoup de patriotisme y ramène[3]. » Mais la synthèse jaurésienne éclate avec le déclenchement du premier conflit mondial. La grande majorité des socialistes se prononce pour l'Union sacrée, c'est-à-dire la défense nationale contre l'ennemi allemand, tandis qu'une petite minorité est représentée aux conférences internationales contre la guerre de Zimmerwald (1915) et Kienthal (1916). La IIe Internationale explose. Désormais, le débat n'oppose plus patriotes et internationalistes, mais partisans et adversaires de la IIIe Internationale, celle de Moscou. L'internationalisme se confond avec la fidélité avec la patrie du communisme, c'est-à-dire Moscou, cependant par réaction, les socialistes les plus hostiles à Moscou se réclament des valeurs nationales. Ce sera le cas, au sein du Parti socialiste de ceux que l'on nomme à partir de 1933 les « néos » (Déat, Marquet, Renaudel), avec pour mot d'ordre le triptyque « ordre, autorité, nation » qui aurait pu convenir à un parti d'extrême

droite, et devant lequel Léon Blum se déclara « épouvanté ». Or dans ce glissement vers la droite qui conduira Marquet et Déat à la collaboration, et même à l'adhésion au nazisme, la question nationale a été l'opérateur principal, comme l'a montré Georges Haupt, l'historien du socialisme. La chose n'est d'ailleurs pas particulière à la France : partout où le socialisme s'est déclaré « national », il n'a pas tardé à opérer une glissade fatale vers le national-socialisme et les doctrines apparentées. Ce fut le cas de Mussolini en Italie, et en Allemagne de ceux qui allaient constituer une aile gauche du nazisme autour des frères Strasser. De la combinaison entre la revendication sociale et le choix exclusif de la nation comme cadre de l'action surgit en effet un processus d'enfermement, de préférence pour le plus proche au détriment du cousin éloigné ; tout ce que plus tard Jean-Marie Le Pen désignera sous le nom de préférence nationale.

La compromission des socialistes nationaux avec le nazisme déconsidérera durablement cette tendance au nationalisme, sans cesse renaissante au sein du socialisme. C'est ainsi que beaucoup des socialistes issus de la Résistance sont profondément internationalistes, et partisans d'un rapprochement avec l'Allemagne. C'est par exemple le cas de Guy Mollet, d'André Philip, de Christian Pineau, de Gaston Defferre. Or l'internationalisme dans un après-guerre dominé par le conflit Est-Ouest, c'est l'Europe. Et pourtant, rien n'est acquis au Parti socialiste, où règne la méfiance à l'égard d'une Europe qualifiée de vaticane, parce que ses premiers promoteurs, Robert Schuman en France, Adenauer en Allemagne, De Gasperi en Italie, appartiennent à la démocratie chrétienne. Dans le courant qui se dégage au sein de la SFIO de 1952 à 1954 pour écarter la Communauté européenne de défense (CED), il y a des motivations très diverses : la méfiance à l'égard de l'Allemagne, l'anticléricalisme, la proximité avec les communistes, et ce qu'il faut bien appeler le nationalisme. Au moment du vote sur la CED, le 30 août 1954, il se trouvera 53 députés socialistes sur 105, soit la moitié du groupe, pour voter contre, et pour chanter la *Marseillaise* à l'annonce du rejet du projet.

Depuis lors, les socialistes français se sont trouvés profondément divisés sur l'Europe : à chaque étape de sa construction, lors de chaque vote décisif, on a vu le Parti socialiste se déchirer. On ne saurait dire que François Mitterrand a mis définitivement fin à ce schisme permanent : au moins l'a-t-il neutralisé aussi longtemps qu'il a exercé le pouvoir ; et, à défaut d'y rallier tout le monde, il a fait de l'européisme la doctrine du Parti socialiste. C'était chez lui une conviction profonde. Déjà comme premier secrétaire, il n'avait pas hésité à mettre dans la balance sa démission de premier secrétaire du PS pour étouffer dans l'œuf une tentative menée par quelques-uns de ses propres amis, qui visait à remettre en

cause la ligne européenne du parti. Tout au long de son double septennat, l'option européenne est un point dont il ne démordra pas, quel qu'en soit le prix.

Cette constance de la ligne européenne n'a été possible que grâce au fameux couple franco-allemand, incarné d'abord par le général de Gaulle et le chancelier Adenauer, puis par Valéry Giscard d'Estaing et Helmut Schmidt, enfin par François Mitterrand et Helmut Kohl. Peu importent ici les divergences politiques : Giscard est conservateur, Schmidt est social-démocrate ; François Mitterrand est social-démocrate et Kohl est conservateur ; plus tard, on verra Jacques Chirac, conservateur, devenir l'ami et le complice de Gerhard Schröder, lui-même social-démocrate. Ce long mariage, c'est la raison de son succès, ne reposait pas sur une inclination, mais sur la force d'une évidence : France et Allemagne, de par leur histoire, leur géographie, leur économie, leur culture, ont désormais partie liée, et pour l'essentiel des intérêts communs.

Au départ, Mitterrand et Kohl avaient peu de raisons personnelles de s'entendre : le premier était un lettré plein de raffinement pour qui la politique était un second métier ; le second un politicien professionnel pragmatique et peu porté sur l'abstraction. Chacun d'eux tenait pourtant l'autre en haute considération. Ajoutons que pour l'essentiel leurs mandats ont coïncidé. Helmut Kohl a été chancelier de 1982 à 1998, et François Mitterrand président de la République de 1981 à 1995.

À deux reprises au moins – sans parler de la symbolique puissante des deux hommes se tenant la main au-dessus des tombes de Verdun (22 septembre 1984) –, cette alliance a fait prendre à l'Europe des tournants décisifs. Ce fut d'abord la crise engendrée par le projet d'installation de fusées soviétiques SS 20 pointées sur l'Europe. Les pacifistes voyaient là un rééquilibrage légitime à la présence des fusées américaines Pershing sur le territoire allemand. Cette opinion rencontrait des échos favorables dans la gauche allemande et aussi française. Au sein du Parti socialiste, avant la prise de position de François Mitterrand, la plupart des dirigeants s'étaient prononcés dans le sens de la conciliation, c'est-à-dire l'acceptation de la stratégie d'intimidation des Soviétiques. Par défiance envers l'impérialisme soviétique autant que par conviction européenne, François Mitterrand casse brutalement ce neutralisme de faiblesse. En inventant, en 1983, la formule devenue célèbre : « Les pacifistes sont à l'Ouest, mais les missiles, eux, sont à l'Est », il fait surgir une évidence : le neutralisme occidental est, consciemment ou non, l'instrument de la stratégie du Kremlin. Et dans son discours au Bundestag de 1983, il plaide sans complexe en faveur de l'installation de missiles américains. Comment les communistes français auraient-ils pu, sans se contredire et se ridiculiser, continuer d'appartenir à un gouvernement qui prenait le contre-pied de leurs positions prosoviétiques ?

On ne l'a pas assez souligné : outre les difficultés électorales du PCF, le départ des communistes du gouvernement en 1984 était la conséquence directe de la solidarité européenne et atlantique de François Mitterrand. L'homme qui avait été soupçonné d'être un cheval de Troie de l'Est lors de son arrivée au pouvoir en 1981, à cause de la présence de quatre communistes au gouvernement à des postes mineurs, est celui qui aura plus que tout autre préservé l'Occident d'une crise grave, et par sa fermeté, précipité la chute du brejnevisme.

À une exception près : en 1989, quand la façade du communisme se lézarda et que l'ensemble du système commença à vaciller, il ne comprit pas ce qui se passait. Ses tentatives pour conforter une Allemagne de l'Est (RDA) au moment de s'effondrer ont quelque chose de dérisoire, à contre-courant de l'Histoire. Comme on ne peut le soupçonner sérieusement de faiblesse à l'égard du communisme, il faut faire appel à d'autres explications, la principale étant, chez les hommes comme lui qui avaient vécu la montée du nazisme, un recul réflexe à l'égard de la réunification allemande. Bien que l'entreprise fût conduite par son ami Helmut Kohl, François Mitterrand, sans doute déçu de n'avoir pas été tenu au courant, fit tout jusqu'au dernier moment pour s'y opposer. Sa clairvoyance légendaire fut ici prise en défaut, mais l'épisode, qui compliqua pour un temps les relations franco-allemandes, n'eut pas de conséquences à long terme.

Vers la fin de son mandat enfin, François Mitterrand s'entendit avec Kohl pour donner à la construction européenne un cours irréversible : ce fut le traité de Maastricht qui instituait dans l'Union européenne une monnaie unique et la perspective d'une politique étrangère et d'une défense communes. Pour solenniser davantage cette orientation, François Mitterrand décida de soumettre le traité à l'approbation du peuple français. Ce fut d'extrême justesse qu'il y parvint (51,05 %). La France était bel et bien divisée en deux par la question européenne. Les camps, tels qu'ils s'étaient formés lors du débat sur la Communauté européenne de défense (1954), se retrouvent au moment de Maastricht (1992) ; ils réapparaîtront presque identiques en 2005, lors du référendum sur la Constitution européenne. À trois reprises, communistes et socialistes se trouvaient dans des camps opposés. À la lumière d'une expérience vieille désormais de plus d'un demi-siècle, il n'est pas difficile de conjecturer que la question européenne restera dans l'avenir le talon d'Achille de la gauche et la menace principale pour sa cohésion. Au clivage politique se surajoute désormais un clivage socioculturel : la France des mieux intégrés, par le niveau scolaire et par celui des revenus, fait volontiers le pari de l'avenir, celle des humbles et de ceux que l'évolution mondiale menace ayant tendance à se replier sur l'autarcie, voire le nationalisme.

De ce point de vue, le bilan de François Mitterrand est paradoxal. En faisant prendre à la gauche française un double tournant, à la fois réformiste et européen, il se situe sans ambiguïté dans le camp des modernistes. Mais tout à son souci de coller à son électorat populaire, il a toujours défendu en politique une ligne traditionnelle, ennemie de l'innovation. Il était en particulier convaincu que la confrontation avec les communistes ne pouvait être victorieuse qu'à condition de ne laisser paraître aucun signe de complaisance à l'égard du centre. Sa longue expérience de la IVe République, qui a fait de lui un grand spécialiste des gouvernements centristes de troisième force, à la tête d'un petit parti, l'UDSR, toujours disposé à faire l'appoint des majorités, le mettait en garde contre des formules sans appui populaire véritable et, de ce fait, condamnées à l'échec. D'où sa fidélité un peu forcée à l'union de la gauche, son art de laisser à l'autre le soin de la détruire ou d'en constater l'inanité. Lorsque Michel Rocard devenu son Premier ministre en 1988 fit quelques tentatives du côté des centristes, il les brisa impitoyablement.

Sa tactique électorale, toujours la même, témoignait des mêmes préoccupations. Cet homme qui conduisait des politiques somme toute modérées, se révélait d'une férocité extrême dans les confrontations électorales, attaquant la droite avec une vigueur juvénile et parfois injuste, pour assurer la cohésion de son camp autour de lui. Cela explique, pour partie au moins, la faveur persistante dont il jouit dans une partie de l'extrême gauche, notamment chez de jeunes étudiants trotskistes, dont il sut faire des hommes et des femmes de gouvernement.

François Mitterrand ne paraît jamais avoir pensé qu'il dût nécessairement y avoir une correspondance étroite entre la clientèle électorale qu'il faut s'attacher à tout prix et la politique poursuivie. Faire une politique centriste avec un électorat de gauche, telle était sa formule, conforme du reste à l'esprit de la IIIe République. Cette tactique donna de son vivant des résultats satisfaisants mais elle sacrifiait complètement l'avenir, tant pour le Parti socialiste que pour la France elle-même.

Pendant quatorze ans – on peut à la rigueur en excepter les premiers mois –, François Mitterrand a pratiqué une politique réformiste sans jamais le reconnaître. Encore le mot « réformiste » est-il inadéquat, et n'est employé ici que pour sacrifier à la tradition. Car le réformisme est par définition une politique de mouvement et de novation. Dans le cas de Mitterrand, c'est plutôt d'immobilisme de gauche qu'il faudrait parler. On ne saurait dire que, au bout de quatorze années de pouvoir socialiste, la France se soit trouvée beaucoup changée. L'éducation, et notamment l'enseignement supérieur, furent négligés, ce qui est peu conforme au rôle emblématique que la gauche lui attribue en général.

La justice ne fut pas réformée davantage, et se trouve aujourd'hui encore dans un état d'archaïsme désolant. Il en va de même de la plupart des institutions sociales, assurance maladie, assurance vieillesse, ainsi que du système des retraites. La carte administrative de la France, qui est le résultat d'un empilement continu de circonscriptions diverses, de la commune à la région, en passant par les communautés urbaines, le canton, l'arrondissement, le département, resta inchangée à cause de l'attachement viscéral du président au département, qui a longtemps en effet servi de cadre à la démocratie républicaine, mais qui n'est plus guère adapté à la réalité d'aujourd'hui. Le plus grave est le désintérêt croissant à l'égard du potentiel productif national. Les nationalisations auraient pu être, comme le voulait Jean-Pierre Chevènement, l'instrument d'une réindustrialisation du pays, dont le besoin commençait à se faire sentir. Il n'en fut rien. François Mitterrand a inauguré cet immobilisme économique, poursuivi par Jacques Chirac, de sorte qu'à l'issue de ce quart de siècle paisible, la France s'est trouvée en retard sur le reste du monde.

L'abolition de la peine de mort pour le premier, du service militaire pour le second, obtenues en début de mandat, ont joué un rôle symbolique, mais ont surtout servi d'alibi à l'assoupissement ultérieur. François Mitterrand, peu intéressé par les problèmes de la science, n'a pas vu le rôle croissant joué par la recherche dans l'économie d'un pays ; il est resté aveugle devant cette mondialisation qui allait être le grand fait des années ultérieures. Au contraire, le caractère tout à la fois archéo et néocolonial de sa politique africaine (la « Françafrique » héritée du général de Gaulle, de Foccart et de ses successeurs) a abouti à des catastrophes morales et humanitaires, et à une connivence passive avec les auteurs du génocide du Rwanda. Il y a là, pour des raisons essentiellement clientélistes et politiciennes, une tache morale indélébile sur le principat politique de François Mitterrand.

Il n'a pas su non plus comprendre que les problèmes d'environnement étaient en train de devenir capitaux. Habitué à traiter la politique en activité noble et séparée – une sorte d'art libéral –, il n'a jamais voulu faire à la société civile sa part.

S'il a su faire du PS le parti dominant de la gauche française, et contribuer à liquider cet anachronisme qu'était devenu le Parti communiste, il s'est toujours refusé à dire clairement ce qu'il était en train de faire. Peut-être estimait-il que la discrétion et un certain flou jeté sur ses intentions étaient, compte tenu du vieux sinistrisme français, la condition de la réussite.

Toutefois, la conséquence est que cet aggiornamento clandestin n'a jamais eu sa traduction intellectuelle. Il est vrai qu'il n'attachait pas beaucoup d'importance à la théorie politique. Mais cette absence d'éclaircissement, le maintien de

l'ancien vocabulaire et de l'ancien logiciel doctrinal se sont traduits, lui disparu, par plusieurs rechutes qui n'ont pas permis à son parti d'occuper pleinement la place qu'il lui avait destinée. Adepte du cardinal de Retz (« on ne sort de l'ambiguïté qu'à son détriment »), il a négligé d'assurer la survie dans le temps de ce que son habileté personnelle avait su introduire dans les mœurs politiques de la gauche.

Comme lors de la disparition de tout personnage dominant, la mort de François Mitterrand, le 8 janvier 1996, parut signer la fin d'une époque. Elle était un point d'orgue aux grèves de novembre-décembre 1995, qui avaient marqué les esprits. La défense des régimes spéciaux de retraite et le refus de toute réforme de la Sécurité sociale témoignaient clairement de la préférence de la gauche la plus radicale pour le statu quo, contre toute adaptation au nouveau cours des choses, on commençait à nommer mondialisation.

En ce sens, le décès de Mitterrand, en ce début de janvier 1996, est la vraie conclusion aux grèves de décembre : deux moments symboliques, connotés de religion républicaine, par lesquels les Français réaffirmèrent leur identité menacée, leur attachement à l'État tutélaire, leur défiance à l'égard du changement et leurs craintes concernant l'avenir. Quand un tel sentiment, dépassant le cercle des plus faibles et des plus exposés, s'enfle aux dimensions de la société tout entière, il ne doit pas faire sourire, mais faire s'interroger : où, quand et comment la France a-t-elle perdu toute confiance en soi ?

La figure patriarcale de Mitterrand, dernier buste d'une galerie de nobles vieillards qui jalonnent l'histoire de nos défaites et de nos reculs, est désormais tout entière tournée vers le passé de la République : elle ne préside à aucune innovation, elle n'invite à aucun changement dans les esprits. Dans un pays où le fantasme du grand chambardement n'est que la forme sublimée du conservatisme, François Mitterrand, un pied à l'extrême gauche, l'autre à l'extrême droite, à saute-mouton par-dessus la France réformiste, devint l'envers et le complément de Charles de Gaulle. D'un côté le vieux connétable espiègle, que rien de nouveau n'effraie, fait entrer la France dans la modernité. De l'autre, le vieil opposant querelleur, devenu monarque légitime, confirmant le pays dans son rêve d'éternité.

Tout se passe en somme comme si, à la fin de sa vie, François Mitterrand était parvenu à communiquer aux Français sa fascination pour la mort et sa vision épicurienne mais désabusée de l'existence.

2. La cure post-mitterrandienne du Parti socialiste

C'est de la réélection de François Mitterrand à la présidence (8 mai 1988), avec plus de 54 % des voix – un véritable triomphe pour le vieux lutteur aux prises avec la maladie autant sinon plus qu'avec ses adversaires –, que date pour le Parti socialiste une crise dont vingt ans après il ne s'était pas encore relevé.

Ce fut tout d'abord, comme chaque fois que le socialisme français se trouve en difficulté, une crise de leadership. Invariablement, les caciques du parti feignent de contester la nature d'une situation qu'ils ont contribué à créer. À les entendre, les questions personnelles seraient secondaires ; c'est le programme qui déciderait de tout. Pure hypocrisie, on le sait, dans un champ politique où la concurrence entre les chefs est rude et permanente. Il n'est pour s'en convaincre que de le constater : les combats les plus acharnés ne portent pas sur le programme, mais sur les personnes. De plus, c'est au leader qu'est tacitement dévolue cette mission acrobatique : concilier le radicalisme du langage avec le pragmatisme de l'action. Entre autres qualités, Jean Jaurès, Léon Blum, François Mitterrand ont été de prodigieux conciliateurs des contraires, à la limite parfois de la jonglerie verbale.

Il est de la nature d'un élu de perdre toute autorité sur ses troupes dès lors qu'il n'est plus rééligible. Du jour au lendemain, il est privé de son pouvoir principal : celui de modeler la carrière de ses prétendants. François Mitterrand, tout auréolé d'une performance sans précédent dans l'histoire de la gauche, en fit sans tarder l'amère expérience. Cinq jours après sa réélection, il subit sa première humiliation. Lionel Jospin ayant souhaité abandonner sa charge de premier secrétaire, le conseil national du parti désigna pour le remplacer Pierre Mauroy par 63 voix contre 54 à Laurent Fabius, qui avait les préférences du président. D'avoir fait toute sa carrière avec pour principal viatique la faveur de François Mitterrand venait pour la première fois de le desservir. Mais surtout, le parti qui depuis Épinay pliait à toutes ses volontés, parfois à tous les caprices de cet homme, relevait soudain la tête en sifflant. Quand un pouvoir personnel touche à sa fin, sa lente et douloureuse agonie s'accompagne des manifestations les moins honorables de l'âme humaine. Désormais, le Parti socialiste se retrouvait seul face à son avenir, privé de l'homme providentiel qu'elle avait chargé de l'inventer à sa place. Confirmation fut apportée deux ans plus tard au congrès de Rennes (mars 1990), qui est resté dans la mémoire socialiste comme l'exemple achevé d'une rixe de bistrot sans gloire et sans idéal. Avec son obstination ordinaire, François Mitterrand n'avait pas renoncé, depuis l'Élysée, à faire désigner Laurent

Fabius à la tête du parti. Il trouva sur sa route Lionel Jospin, l'autre prétendant, appuyé discrètement par Michel Rocard, alors Premier ministre, et par Pierre Mauroy, premier secrétaire en place. Le plus grave dans cette affaire fut pour le parti la parodie de démocratie qui éclata aux yeux des militants. Les principaux leaders étant en désaccord sur le scénario, la scène du congrès restait désespérément vide, les tribunes désertées et les milliers de personnes réunies attendant dans le brouhaha le résultat des tractations entre les chefs.

Le résultat fut une confusion sans nom, les alliances se faisant et se défaisant chaque année, selon la personnalité du secrétaire en place : de 1988 à 1995, ils ne furent pas moins de six à se succéder dans le siège périlleux : Jospin, Mauroy, Fabius, Rocard, Emmanuelli, Hollande. On se serait cru revenu aux temps du Bas-Empire romain, quand une cohorte de prétoriens faisait et défaisait les empereurs, dans des révolutions de palais inspirées seulement par les intérêts changeants des factions. L'ordre ne fut rétabli que lorsque Lionel Jospin, devenu le leader du parti, désigna personnellement – et non démocratiquement – François Hollande pour occuper la place rue de Solférino.

Crise dans le leadership, mais crise aussi dans le système d'alliances. Depuis juillet 1984 et la constitution du gouvernement Fabius, les communistes avaient quitté la majorité et n'avaient pas été remplacés.

Les communistes faisaient d'ailleurs une analyse très critique de leur expérience gouvernementale et surtout de la conclusion en 1972 d'un programme commun, dont nous avons vu que, conçu au départ par Georges Marchais pour lier les mains des socialistes et les attacher au char de l'unité dont ils étaient alors le cheval de pointe, il était devenu au fil des élections l'outil de leur abaissement. Rien ne dit qu'une autre stratégie leur eût profité davantage. N'importe : ils avaient trouvé un bouc émissaire à tous leurs malheurs.

À partir de 1988, Michel Rocard engagea dans la discrétion des pourparlers avec un certain nombre de leaders centristes. Il s'agissait, non de pratiquer le débauchage individuel, mais d'établir, comme on l'avait fait naguère avec les communistes, une espèce de programme de gouvernement. Mais il apparut bien vite que ni la majorité du parti ni surtout François Mitterrand n'étaient favorables à cette formule : derrière les raisons idéologiques invoquées, c'était le fantôme de la Troisième Force, synonyme d'échec pour le socialisme, qui se profilait. On se contenta donc d'attirer individuellement au gouvernement quelques centristes, tels Jean-Pierre Soisson et Michel Durafour.

Mais une « ouverture », on le sait, n'est pas une alliance. Le parti s'en tenait donc à la stratégie d'« union de la gauche » sans partenaire, en attendant que les événements choisissent à sa place. Les résultats électoraux furent à la vérité désastreux : aux législatives de 1993, l'image vieillissante de François

Mitterrand, combinée avec l'immobilisme et la confusion des deux gouvernements qui suivirent l'éviction de Michel Rocard (Édith Cresson et Pierre Bérégovoy), aboutirent à un échec retentissant. Avec 18,5 % des suffrages exprimés, le PS était en net recul par rapport au résultat flatteur de 1988 : plus de 36 %, en y adjoignant les radicaux de gauche. En nombre de sièges, la catastrophe était encore plus spectaculaire : 52 sièges contre 258 cinq années plus tôt ! Quant au total des voix de gauche, c'était, et de loin, le plus faible de l'après-guerre : 30,76 % des suffrages exprimés.

Au-delà de l'usure manifeste du président à bout de souffle, de son incapacité, ouvertement reconnue par lui (« on a tout essayé »), à réduire le chômage, en un mot de l'immobilisme et de l'impuissance du pouvoir, c'est une crise intellectuelle et morale de longue durée qui s'amorçait. Le fond n'était pas encore atteint. L'année suivante, lors des élections européennes, la liste socialiste conduite par son premier secrétaire, Michel Rocard, essuya un score de 14,49 % des suffrages exprimés, qui renvoyait le parti à ses pires heures de la IVe République. Il est vrai que François Mitterrand, moribond, continuait de poursuivre son ancien Premier ministre d'une animosité implacable, suscitant contre lui une liste conduite par Bernard Tapie à la tête des radicaux de gauche (12,03 %). Le double septennat s'achevait dans l'aigreur et l'assouvissement des querelles personnelles. Tapie préféré à Rocard : c'était le dernier mot du « socialisme » mitterrandien. On ne saurait donc, comme on l'a fait plus tard, avec un recul qui tend à gommer les aspérités, mais aussi les responsabilités, opposer le brillant leadership de François Mitterrand à la tête de la gauche française à la médiocrité et au manque d'ambition de ses successeurs. Quand il s'effaça, il laissa le parti dans un marasme politique et moral comparable à celui où il l'avait trouvé en arrivant.

Avec l'éclipse du leadership mitterrandien et la dissolution de l'union de la gauche, voici la troisième raison de la crise commencée en 1988 : le flou du programme, l'inconsistance des idées, la contradiction entre le discours et la pratique.

Contrairement à la légende, il n'est pas vrai que le Parti socialiste n'a jamais fait son Bad Godesberg, c'est-à-dire l'abjuration du socle idéologique du marxisme et l'acceptation franche de l'économie de marché. Semblable à ces ivrognes qui prétendent que rien n'est plus facile que d'arrêter de boire, puisqu'eux-mêmes le font presque chaque semaine, le PS n'a cessé de remettre en cause l'embardée marxiste qui accompagna la signature du programme commun avec les communistes et la soudaine conversion de François Mitterrand aux idées collectivistes. Dès 1984, celui-ci évoqua, sans beaucoup de précisions

il est vrai, le modèle d'une « société d'économie mixte », combinant de façon harmonieuse l'entreprise capitaliste privée et un solide secteur public.

En 2008 enfin, les socialistes adoptèrent à la quasi-unanimité une nouvelle rédaction des positions doctrinales du parti qui, cette fois, tournait la page du collectivisme et constituait une adhésion claire et franche à l'économie de marché.

Après l'élection de Jacques Chirac (1995), suivie de la mort de François Mitterrand (8 janvier 1996), une page semblait tournée au Parti socialiste, qui disposait, croyait-on, de sept années pour tirer les conséquences de la situation nouvelle qui venait de se créer et se réorganiser. Il était grand temps de démitterrandiser le Parti socialiste (Lionel Jospin parla du reste de « droit d'inventaire » à l'égard de l'héritage), et au terme de quatorze années de pragmatisme et de double langage, de faire enfin coïncider la doctrine avec la pratique.

Les événements en décidèrent autrement. Le Parti socialiste fut pris de court par un cadeau inattendu et peut-être prématuré : le pouvoir. La palinodie initiale de Jacques Chirac y fut pour beaucoup : élu par une partie de la clientèle habituelle de la gauche sur sa promesse de réduire la « fracture sociale », il dut, pour satisfaire aux critères européens que la France avait elle-même contribué à fixer, tourner le dos à ses engagements et imposer une espèce de rigueur. En outre, il avait d'emblée commis l'erreur fatale de ne pas dissoudre l'Assemblée dès son élection, alors que la majorité était alors plus balladurienne que chiraquienne. Ajoutons, pour faire bonne mesure, le style de gouvernement d'Alain Juppé nouvellement nommé à Matignon. La compétence était incontestable, mais assaisonnée de morgue et de brutalité. Le prix à payer par la droite pour cette triple erreur prit la forme des grandes grèves de novembre-décembre 1995 contre la réforme de la Sécurité sociale à laquelle, au dernier moment, Alain Juppé, pris d'hybris, avait cru possible d'ajouter celle des régimes spéciaux de retraites, notamment chez les cheminots. C'est l'amalgame, plus que le détail des mesures, qui produisit la déflagration. La participation des salariés des transports en commun (SNCF, RATP) assura le succès massif du mouvement pendant plus de quatre semaines : une grève longue, dure, à l'ancienne, qui se solda par la double défaite du gouvernement, bloqué net dans ses projets de réforme, mais aussi des grévistes, puisque la réforme de la Sécurité sociale ne fut pas remise en cause, pas même par les socialistes quand ils revinrent au pouvoir.

Si l'ensemble des partis de gauche, y compris le PS, soutint clairement la grève, il n'en alla pas de même chez les intellectuels. Deux positions, matérialisées par deux pétitions en sens inverse, se faisaient face. D'un côté la

« deuxième gauche » réformiste représentée par la revue *Esprit* et la mouvance CFDT (Olivier Mongin, Alain Touraine, Pierre Rosanvallon, etc.), de l'autre la « gauche de la gauche » emmenée notamment par Pierre Bourdieu. Le sens de la première pétition était clair : peu importait que la réforme de la Sécurité sociale vînt de la droite : elle correspondait à une nécessité, si l'on voulait sauver l'institution. Plus généralement, il s'agissait de procéder à une révision d'ensemble des positions de la gauche, incapable de faire face à la mondialisation et de proposer un programme de réformes afin de préserver la place de l'économie française dans le concert mondial. Le mot clé était celui d'adaptation. En face, tous ceux, à commencer par Pierre Bourdieu, qui dénonçaient dans cette tentative une capitulation de la gauche face au néocapitalisme. Chez ceux-là, le marxisme d'hier, c'est-à-dire la révolution, devenu impraticable, faisait place à la défense inconditionnelle du rôle de l'État dans l'économie et les institutions sociales. Il s'agissait de « préserver les acquis » et notamment les services publics. De ce côté-là, le mot d'ordre était à la résistance. Au sein de la gauche, c'est Pierre Bourdieu qui sortait vainqueur. Devenu une sorte de pape de l'extérieur, il incarna jusqu'à sa mort (23 janvier 2002) une volonté têtue de préserver le statu quo social, au nom de considérations qui relevaient désormais davantage de la morale et de la commisération (l'un de ses derniers livres s'appelait *La Misère du monde*[4]) que de la critique sociale et du changement. Mais à plus long terme, la victoire des réformistes était incontestable : bon gré mal gré, c'est le mot d'ordre d'adaptation qui s'imposa, y compris au gouvernement Jospin. Les questions de stratégie du mouvement social qui allaient se poser à celui-ci étaient déjà présentes dans l'affrontement des deux pétitions. Les grèves de novembre-décembre 1995 avaient posé la question de l'avenir du mouvement et, à travers elle, celui de la gauche elle-même : mais la réponse était ambiguë, voire contradictoire.

3. Une social-démocratie à contretemps : la tentative Jospin (1997-2002)

Depuis le 21 avril 2002, qui vit son échec inattendu au premier tour de l'élection présidentielle, Lionel Jospin a toujours eu le sentiment d'avoir été victime d'une grande injustice. De la part de qui ? des électeurs ? de la gauche ? de ses propres amis ? du destin ? Il y a sans doute un peu de tout cela. N'avait-il pas conduit, à l'échelon primo-ministériel, la plus longue expérience (1997-2002) que la gauche ait connue depuis ses origines ? N'avait-il pas tenu compte

de l'expérience passée, des erreurs accumulées, du discrédit dans lequel s'était achevée la présidence de François Mitterrand ? N'avait-il pas concilié, autant que la période le permettait, la tradition socialiste et les exigences de la modernité ? En un mot, n'avait-il pas réussi, comme toute la France avait paru le lui demander, la première expérience sociale-démocrate d'envergure, dans un pays où les gouvernements socialistes s'achèvent très vite (le Front populaire) ou tournent à la palinodie (Guy Mollet, François Mitterrand) ?

Il y a quelque chose de parfaitement fondé dans ce sentiment d'injustice. À la fin des années Mitterrand, chacun s'accordait à dire que le problème le plus grave que connaissait la France, celui qui revenait de façon lancinante dans tous les bilans, était celui du chômage. Aucun des gouvernements qui s'étaient succédé depuis un quart de siècle n'avait obtenu de résultats significatifs. Avec plus de 12 % de chômeurs, la France battait des records parmi les grands pays industriels. Ni la relance économique (Jacques Chirac), ni le traitement social n'étaient parvenus à résorber ce cancer au flanc de la société, celui qui expliquait notamment le haut niveau de la droite populiste (Le Pen) depuis les élections européennes de 1984. Or durant le quinquennat de Jospin (1997-2002), le chômage passa en France de 12,6 % à 8,6 %, soit une chute de près d'un tiers. Certes, la baisse était générale en Europe, mais dans des proportions moindres qu'en France. C'est le ressaut de la conjoncture économique qui était la principale responsable de l'amélioration de l'emploi. Mais aussi les 240 000 emplois créés dans le secteur public et associatif (au lieu des 700 000 promis ; mais il est vrai que le secteur privé, qui devait contribuer pour la moitié, déclara rapidement forfait). Quant aux 35 heures, on estime en général qu'elles ont été à l'origine de 300 000 emplois nouveaux ; chiffre à comparer aux deux millions d'emplois créés au total sous le gouvernement Jospin : une proportion modeste.

Mais quelles qu'en fussent les raisons, la réussite était, sur ce point, spectaculaire. Grâce à la conjoncture ? Sans doute. Mais depuis quand les gouvernements devraient-ils ne pas être crédités des circonstances heureuses dont ils viennent à bénéficier, dès lors qu'on ne leur fait jamais grâce de leur malchance ? Et pourtant, le résultat est là : au lendemain de ce résultat spectaculaire, celui qui en fut le principal responsable ne fut pas jugé digne par les électeurs de se mesurer à Jacques Chirac au second tour de la présidentielle d'avril-mai 2002 ! Pour la première fois depuis 1969, la gauche n'était pas présente au second tour, laissant la place au plus honni de ses adversaires, le populiste Jean-Marie Le Pen.

C'est cette espèce de scandale logique qu'il faut tenter d'expliquer. Les maladresses du candidat ? Elles n'apparaissent telles qu'à partir du moment où l'aventure a mal tourné. L'annonce discrète de sa candidature (par un fax à

l'AFP) aurait pu passer pour de l'habileté, venant d'un Premier ministre en place qui se souvenait de la trop grande assurance d'Édouard Balladur, ou encore de l'emphase un peu creuse de Michel Rocard ? L'aveu que son programme n'était pas socialiste ? Mais qui eût voulu alors d'un programme socialiste ? Le jugement abrupt sur un rival « vieilli et fatigué » ? En d'autres circonstances, le mot eût passé pour l'estocade finale.

On accordera un peu plus de crédit au reproche fait à Jospin de manquer de charisme. Cet homme n'a pas le contact facile, ni avec les individus, ni avec les foules. De lui, on pourrait dire ce qui fut dit d'un ancien président de la République (Jules Grévy) : « Ses roses poussent en dedans. » Mais cette austérité ne l'avait pas empêché, sept ans plus tôt, d'obtenir un score plus qu'honorable face au même Chirac : en tête au premier tour avec 23,21 % des suffrages exprimés, 47,31 % des voix au second. Il est vrai pourtant que la réédition prévisible en 2002 de la finale de 1995 n'avait pas de quoi susciter l'enthousiasme, puisqu'il s'agissait en somme d'arbitrer le duel entre les deux sortants. L'élection présidentielle n'est pas seulement la cérémonie suprême de la République ; elle est aussi une fête de la démocratie, où brusquement le paysage politique s'anime ; où les hommes en gris qui gouvernent se souviennent brusquement de la totalité de leurs compatriotes, pour leur parler dans les yeux. Cela, convenons-en, Lionel Jospin n'aimait ni ne savait le faire. À une époque où les enseignants sont requis de montrer des qualités de comédiens pour distraire leurs élèves en les instruisant, il est inévitable que les mêmes exigences s'appliquent à la classe politique. Bien avant les sondages, la Médiamétrie et les Diafoirus de la communication, les rois de la France ne négligeaient pas la scénographie du pouvoir, et savaient que celui-ci est fait autant d'incarnation que d'action.

Quant au bilan, on a dit que sur le point qui paraissait essentiel, il était plutôt flatteur. Alors ? Faut-il penser que les élites, emportées par la mauvaise conscience – celle d'être moins menacées que leurs concitoyens par la menace du chômage –, avaient exagéré non l'importance du problème, mais la façon dont il était ressenti ? Plus probablement, on vérifiait cette loi quasi constante de la démocratie qui veut que les électeurs soient plus sensibles au bilan de ce qui reste à faire qu'à celui de ce qui a été fait. Dans un pays qui comptait encore 8,6 % de chômeurs, les 91,4 % des salariés trouvaient que leur salaire n'avait guère progressé durant la période ; qu'ils avaient en somme payé pour les sans-emploi. Un tel réflexe manquait de ce sens élémentaire de la solidarité qui est pourtant la base de l'éthique ouvrière ; mais la procédure électorale, à la différence de la grève ou de la manifestation, n'est guère propre à développer les sentiments altruistes et collectivistes, puisqu'elle a pour base l'individualisme

sociologique. Tout cela explique qu'en 2002 l'une des parties les plus défaillantes de l'électorat traditionnel de la gauche ait été justement la classe ouvrière.

À quoi il fallait ajouter cette autre composante essentielle de cet électorat : le monde enseignant. Là encore le bilan était paradoxal et même décourageant. Alors que le gouvernement Jospin en avait fait une de ses priorités, mettant l'accent sur l'aide individualisée aux élèves, le développement de zones d'éducation prioritaire (ZEP), le renforcement de l'enseignement supérieur, augmentant de 14 % en cinq ans le budget de l'Éducation nationale, une partie de sa clientèle se trouva défaillante. L'homme qui concentra sa vindicte était le ministre de l'Éducation nationale lui-même, Claude Allègre, à tout jamais identifié à un dégraisseur de mammouths.

De sorte que la question se pose : plutôt que ses résultats, c'est peut-être bien un style de gouvernement quelque peu arrogant et même condescendant qui a été condamné. Claude Allègre donna continuellement au corps enseignant le sentiment qu'il entendait réformer l'école sans eux, et au besoin contre eux. Sa popularité à droite, les soutiens qu'il rencontrait chez les patrons et dans les classes supérieures ne tardèrent pas à en faire une tête de Turc de ses administrés.

Lionel Jospin et Martine Aubry ne plurent pas davantage, qui réussirent l'exploit de se brouiller tout à la fois avec la CFDT, celle-là même qui avait inventé les 35 heures, et avec le patronat, qui les combattait. Au lieu de passer par la négociation par branches, Lionel Jospin et son ministre du Travail Martine Aubry décidèrent d'imposer brutalement par la loi une réduction du temps de travail dont par ailleurs ni la CGT ni Force ouvrière n'avaient fait leur priorité. L'absence d'études préalables, qui conduisit à l'extension à la fonction publique et notamment au secteur hospitalier, de la fameuse RTT (réduction du temps de travail) contribua beaucoup à l'impopularité de la loi chez ses adversaires et à la tiédeur chez ses bénéficiaires.

Mais il serait injuste et inexact de faire porter au seul Lionel Jospin la responsabilité d'une mesure dont les effets avaient été mal calculés. Le principe de la réduction de travail figurait déjà dans le programme de François Mitterrand en 1981 (les célèbres 110 propositions), qui prit sous sa direction la forme de la réduction du travail à 39 heures sans diminution de salaire, au grand dam d'Edmond Maire, le secrétaire général de la CFDT. Celui-ci entrevoyait déjà les conséquences de mesures prises en dehors de toute négociation et de toute considération de leur poids économique. C'est au congrès de Liévin (novembre 1994), Henri Emmanuelli étant premier secrétaire, que fut formulée la revendication des 35 heures sans diminution de salaire. Rares furent alors les dirigeants socialistes à formuler des réserves (Michel Rocard et… Martine

Aubry). C'est donc le parti lui-même qui doit être tenu pour responsable de la mesure.

Depuis les catastrophiques législatives de 1993, le parti, on l'a dit, était entré en crise, et cette crise était en vérité celle de toute la gauche.

La majorité que réunit Lionel Jospin en 1997, lors de la constitution de son gouvernement, avait pris le nom de « gauche plurielle ». Qu'est-ce à dire, sinon qu'il ne s'agissait pas d'une gauche unie, mais au contraire d'un agrégat de forces distinctes, autour d'un objectif limité dans le temps et dans l'ambition ? Ces trois partis étaient le Parti socialiste et ses alliés radicaux, le Parti communiste et les Verts (écologistes). Mais la situation avait changé par rapport aux temps héroïques du programme commun. Avec 258 députés obtenus lors de la malencontreuse dissolution de Jacques Chirac, le Parti socialiste était hégémonique : le Parti communiste ne disposait que de 37 députés et les Verts de 6. À l'échelle parlementaire, la gauche plurielle était une fausse fenêtre, un leurre. Mais Lionel Jospin n'entendait pas rester seul avec son parti dans le pays et dans la société.

Échaudés par la malaventure du programme commun, qui avait permis au PS de les grignoter, les communistes adoptaient une posture prudente : c'était une participation plus qu'un soutien ; celle-ci s'expliquant par l'incapacité du parti de définir et de poursuivre une politique alternative. Quant aux Verts, le gouvernement était pour eux une tribune qui les plaçait, eux minuscules, dans une égalité théorique avec les grands partis de la gauche. La gauche extra-parlementaire, enfin, trotskiste en particulier, n'était pas de l'aventure, mais attendait que la conjoncture se fît plus difficile pour attaquer franchement le gouvernement.

En vérité, c'est l'ensemble de la gauche qui avait été prise de court par sa victoire. Les événements étaient allés si vite, et de façon si contradictoire ! Qu'on y songe. 1993 : écrasante défaite de la gauche aux législatives. 1995 : élection de Jacques Chirac à la présidence. Quelques mois plus tard : grandes grèves pour défendre le statu quo en matière de Sécurité sociale et de régimes spéciaux de retraite. 1997 : dissolution de l'Assemblée par Jacques Chirac, déroute de la droite, succès de la gauche et accession de Lionel Jospin à Matignon. Quelle était la logique de tout cela ? Chacun y voyait midi à sa porte : la droite plaidait l'accident de parcours, le PS l'avènement de la social-démocratie, l'extrême gauche le réveil du « social » et le Front national l'impuissance de l'establishment. Tout cela était vrai à la fois, et il était bien difficile de donner une interprétation univoque de cette succession de coups de théâtre. Pour couronner le tout, au terme de cinq années de gestion sociale démocrate, le crash de Lionel Jospin contre le mur de l'indifférence !

En vérité, il faudra attendre encore trois années pour y voir un peu plus clair, à la lumière d'un nouveau coup de théâtre : le refus des Français, par 54,68 % des voix, du traité constitutionnel européen (2005). C'était un coup d'arrêt retentissant à la construction de l'Europe par une majorité d'électeurs qui n'étaient pas tous, loin de là, des anti-européens systématiques. Là encore, l'explication par les maladresses de Jacques Chirac, le manque de dynamisme des partisans du oui, la complexité et l'obscurité du traité, ses contradictions aussi ; sa ligne explicitement libérale dans un texte qui devait servir non d'orientation, mais de règle du jeu : tout cela concourt après coup à expliquer l'imprévisible, mais ne donne pas, à soi seul, la solution de l'énigme.

Il est donc permis de penser qu'un autre élément est intervenu qui assure la cohérence entre ce coup de pistolet au milieu du concert et les événements qui ont précédé, tels que nous venons de les relater : en l'occurrence le divorce de plus en plus patent entre les représentants et les représentés, le discrédit de la classe politique, l'indifférence à l'égard du Parlement, la révolte contre les médias, l'aspiration à une participation directe des citoyens aux décisions qui influent sur leur destinée. L'apparition, deux années plus tard (2007), de deux candidats, l'un à droite, Nicolas Sarkozy, l'autre à gauche, Ségolène Royal, aux intonations nettement populistes, ne fit que confirmer le phénomène.

Pourquoi la gauche fut-elle la plus touchée par les évolutions en cours, pourquoi paraissait-elle la moins capable d'apporter une réponse adaptée à la question européenne ainsi qu'à la mondialisation ? L'explication est simple : parce que ces deux phénomènes la divisent profondément.

C'est d'abord l'Europe qui est en son sein facteur de division, et cela quel que soit le cas de figure, depuis le vote, en 1954, sur la CED (Communauté européenne de défense) qui vit le groupe socialiste se couper en deux, jusqu'au projet de Constitution de 2005, qui vit une importante dissidence menée par Laurent Fabius et la gauche du parti approuvée par près de la moitié des électeurs socialistes. Entre-temps, un semblant d'unité parut exister, grâce à la poigne de François Mitterrand, comme premier secrétaire du parti (1971-1981) puis comme président de la République (1981-1995), brisant dans l'œuf toute velléité de dissidence, et imposant l'idée européenne comme clé de voûte de la pensée socialiste. Mais sous la cendre de l'unité, la braise de la désunion restait vive.

Pour les uns, conformément à l'internationalisme de Jean Jaurès, le fédéralisme européen est un prolongement logique de l'idée démocratique et socialiste. Elle est d'ailleurs conforme à la pensée marxiste qui s'est presque toujours placée au-dessus du cadre national. Pour les autres, fidèles au jacobinisme de la Révolution française, l'idée socialiste n'a de chances de

s'épanouir que dans le cadre national. Elle est dans le prolongement de la nation et de la République. Sans doute arrive-t-il à ces deux façons de penser de s'entrecroiser, mais le fond est resté celui-là. Le problème n'est pas collatéral. À propos de l'Europe, c'est le cœur même de l'ambition socialiste qui est en cause.

Il en va presque de même à propos de la mondialisation. Les premiers, car ce sont souvent les mêmes que dans le cas précédent, voient dans l'extension du domaine industriel et marchand aux pays émergents un moyen pour ces derniers de sortir du sous-développement. On ne saurait donc la récuser d'un coup. D'autant plus qu'elle est en outre facteur de progrès pour les vieux pays industriels. Pour les autres, la concurrence du tiers-monde est une menace mortelle pour les salaires et pour l'emploi dans ceux-ci. Il faut donc, sans se préoccuper outre mesure des nouveaux prolétariats, ne pas craindre le protectionnisme pour protéger les industries nationales.

Conclusion : au-delà des prises de position individuelles, dans lesquelles l'opportunisme politicien joue son rôle, l'Europe et le monde sont facteurs de division dans la gauche française, jusqu'à l'intérieur du Parti socialiste. Tant que cette contradiction majeure ne sera pas dépassée, la gauche française restera fragile, et les crises se succéderont en son sein.

La tentative sociale-démocrate de Lionel Jospin, inspirée par des exemples du passé venus d'Allemagne et des pays scandinaves, n'a donc pas résisté à l'épreuve du pouvoir. Le Parti socialiste n'a cessé d'évoluer dans le sens d'une révision de son logiciel initial et de l'adaptation à la nouvelle donne internationale, mais chaque fois avec un temps de retard.

On l'avait vu dans les années 1970 et 1980, sous la direction de François Mitterrand, effectuer un virage à gauche au moment où le communisme s'effondrait. D'où l'incompréhension que suscita sa démarche, jusqu'à son inflexion progressive, jamais reconnue et quasi clandestine, vers le réalisme. On vit ensuite, après l'échec du programme commun et l'abandon des nationalisations, l'ensemble de la gauche française faire un repli défensif en faveur de l'État providence et du secteur public. L'extrême gauche n'était pas la dernière à sanctifier l'État bourgeois après l'avoir voué aux gémonies. Sur un plan plus pratique, la gauche française, pour lutter contre le chômage, a parié sur la réduction du temps de travail, quand le monde entier, à commencer par l'Europe industrielle, effectuait le chemin inverse. Il y a une certaine crânerie à prendre le contre-pied des courants dominants à un moment donné. Le Parti socialiste restait décidément à gauche mais, selon un mot qui est de Lénine, quelquefois à gauche du bon sens.

Épilogue :
François Hollande, une social-démocratie de troisième type ?

Le 6 mai 2012, François Hollande, élu par 51,63 % des voix contre 48,37 % au sortant, Nicolas Sarkozy, devenait le septième président de la Ve République, et le deuxième issu des rangs de la gauche socialiste. Au premier tour, le 22 avril, il avait obtenu 28,63 % des suffrages contre 11,14 % à Jean-Luc Mélenchon, qui avait réussi à coaliser sur son nom la quasi-totalité de la gauche radicale. Il confirmait ainsi la place dominante et le rôle dominateur joué par le Parti socialiste, conduisant la France à une sorte de bipartisme imparfait avec l'UMP (Union pour la majorité présidentielle), le grand parti conservateur. Mais l'extrême gauche et l'extrême droite représentée par le Front national de Marine Le Pen constituaient près du tiers de l'électorat.

L'élection de François Hollande est importante pour la structure institutionnelle de la France. Jusqu'alors, seul François Mitterrand avait réussi à remettre en cause, pour quatorze ans il est vrai, la domination de la droite à l'élection présidentielle depuis 1959. On pouvait alors se demander s'il ne s'agissait pas d'un *hapax*, destiné à rester à l'avenir une exception. L'élection d'un deuxième président de gauche ramenait le système présidentiel français à cette normalité dont il s'était réclamé depuis qu'il avait fait acte de candidature. La désignation, le mercredi 16 mai, d'un gouvernement socialiste quasi homogène (avec deux petits satellites radicaux et écologistes), dirigé par Jean-Marc Ayrault, complétait un dispositif qui voyait la gauche socialiste disposer de la majorité des pouvoirs, à l'échelle municipale, départementale, nationale.

Grâce à la candidature Hollande, le socialisme était redevenu majoritaire dans la classe ouvrière, malgré la vive concurrence qui lui opposait le Front national. Car majoritairement, le Parti socialiste était avant tout désormais le parti des classes moyennes salariées. On pouvait distinguer en son sein quatre strates sociales, animées, sur fond d'idéologie républicaine par des visions différentes de l'avenir de la gauche.

C'était, du centre gauche à l'extrême gauche :

— les couches non salariées des milieux urbains, d'idéologie libérale ;

— les couches salariées du secteur public, d'idéologie étatique et jacobine ;

— les ouvriers et employés du secteur privé, partisans de la social-démocratie ;

— les intellectuels et membres des professions médiatiques, qualifiés parfois de « bobos » (bourgeois bohèmes), partisans du libertarisme dans les mœurs et de l'étatisme en politique et en économie.

Les organes dirigeants du Parti socialiste reflétaient cette diversité avec pour dominante les idées sociales-démocrates, mâtinées de libéralisme. Mais la crise du capitalisme financier déclenchée en 2008 conduisait à une radicalisation des positions. Elle a eu pour conséquence paradoxale le renforcement du pouvoir de ce capitalisme.

Partie de l'hypothécaire américain, la crise a gagné progressivement l'ensemble du système bancaire, puis les États les plus endettés, comme la Grèce : les remèdes préconisés ont été l'occasion d'instituer un véritable gouvernement économique néolibéral en Europe. Les principaux organes de ce réseau, Fonds monétaire international, Banque mondiale, G8, grandes banques des pays industriels, imprégnés de la même idéologie, ont imposé aux pays les plus endettés des remèdes qui aggravent le mal, mais qui préservent les profits des banques et des banquiers. Le crédit se porte mal, au point d'asphyxier des pans entiers de l'activité économique et notamment en France les PME, mais les banques se portent bien.

La politique exclusive d'austérité imposée par cette police planétaire a eu pour premier effet de réduire l'activité économique, d'accroître le chômage et de faire pression sur les salaires. La désastreuse expérience déflationniste des années 1930 n'aura donc servi à rien. Cette politique récessionniste rend impossible le désendettement des pays les plus gravement touchés. L'Europe communautaire, dont l'idéologie officielle est le libéralisme, s'est révélée jusqu'ici incapable de relancer l'économie comme on l'attendait d'elle. Malgré quelques pas timides dans le sens de l'intervention économique, elle se refuse toujours à être la banque des États européens, capable de leur prêter de l'argent. La défense de l'euro s'est substituée à la défense de l'Europe. Les populations, et notamment les couches salariées, sont les premières victimes de cette situation. Le chômage présent pèse sur l'économie, le chômage futur sur le moral. Les fermetures d'entreprises entretiennent dans les couches populaires un désespoir diffus qui brouille les repères politiques traditionnels. Les signes de cette démoralisation sont multiples.

D'abord, la perte de confiance dans la politique comme instrument de maîtrise des destinées collectives. Or la gauche, nous l'avons déjà souligné, c'est la confiance faite à la politique ! La méfiance envers les partis, la négation de leurs différences entraînent la confusion des valeurs.

Le succès de mots d'ordre vagues comme l'« indignation » ou la « résistance », slogans essentiellement défensifs, ne fait que traduire le sentiment d'impuissance des populations.

Enfin, le succès à l'échelle européenne et même mondiale de mouvements populistes fondés sur le ressentiment et non plus l'espérance.

Un populisme de gauche, numériquement moins important, fait appel au radicalisme verbal, à des solutions utopiques, et à la substitution de l'action directe à l'action électorale et parlementaire.

Un populisme de droite, le plus spectaculaire, prône pêle-mêle la défiance envers les étrangers, la lutte contre l'immigration, la fermeture des frontières, la préférence nationale, la sortie de l'euro.

Face à cette situation, les syndicats de salariés manifestent une impuissance complète, et une incapacité totale à renouveler leur problématique héritée des Trente Glorieuses. Pour la première fois, les grandes centrales syndicales n'ont joué aucun rôle dans la campagne présidentielle de 2012, faute de présenter une analyse globale de la crise et de formuler des revendications unifiantes. À l'échelle internationale, le syndicalisme est incapable d'organiser la coordination nécessaire face aux effets de la mondialisation.

La défiance envers la politique s'accompagne de la montée de l'exigence morale, dont les nouveaux médias, notamment Internet, sont les canaux. Cette exigence est double. Elle est d'abord individuelle et vise le personnel politique lui-même. Elle touche au cumul des mandats, au genre de vie des politiques, à leur éthique personnelle, souvent contraire à ce qu'ils préconisent publiquement, à leurs privilèges, à la corruption de quelques-uns et à la compromission de beaucoup.

Elle est en outre collective et se traduit par la reprise du vieux mot d'ordre révolutionnaire d'égalité, dont Pierre Rosanvallon[5] a montré les racines historiques et les manifestations actuelles. Elle se nourrit du creusement des inégalités et de la transformation du capitalisme en instrument d'enrichissement de ses dirigeants.

Dans un tel contexte, l'élection d'un homme de gauche, François Hollande, à la présidence de la République, due pour partie au rejet de la personnalité de Nicolas Sarkozy autant que de sa politique, doit être considérée comme une surprise, à contre-courant des tendances générales qui se font jour en Europe. C'est une élection de crise et non de prospérité. Une des principales difficultés auxquelles va se heurter le nouvel élu, c'est l'inconscience dans la population de l'étroitesse de sa marge de manœuvre.

Voilà donc François Hollande, connu pour son pragmatisme, contraint par les circonstances de se faire l'initiateur d'une social-démocratie de troisième génération.

La première, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, a mené à travers l'action syndicale, la grève et la législation sociale, un combat victorieux pour tirer du capitalisme un partage plus équitable de la plus-value et l'organisation de la prévoyance sociale.

La deuxième, celle des Trente Glorieuses, a bénéficié de ces acquis et du recul des positions du capitalisme au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Le nouveau rapport de forces, plus favorable aux salariés, a permis l'installation d'un système mixte de gestion de l'économie, une cogestion où le patronat, l'État et les syndicats étaient partenaires obligés. Mais lorsque la prospérité a pris fin, cette politique a périclité et la politique contractuelle s'est transformée en adhésion implicite à la logique néolibérale.

Aujourd'hui, une social-démocratie de troisième génération paraît devoir s'imposer. Quittant leur neutralité politique, les « managers », autrefois symboles d'une entreprise donnant la priorité à son utilité sociale, ont rejoint le camp du capitalisme financier en participant, à titre personnel, à la confiscation d'une part croissante des profits. La social-démocratie de troisième type est contrainte de reprendre le combat des origines pour une répartition plus juste, au profit des salariés, des fruits de la croissance. Comment concilier la vocation redistributive de la social-démocratie avec les contraintes de la conjoncture : poids de la dette, déclin industriel de la France, concurrence des pays émergents ? La logique de la réindustrialisation appelle une politique de l'offre. François Hollande est donc condamné à un équilibrisme difficile.

Ses chances de réussite, froidement évaluées, sont nettement inférieures à ses risques d'échec. Les premières dépendent de sa capacité à convaincre le capitalisme que son intérêt est de revenir à une politique contractuelle et à des concessions salariales ; elles dépendent aussi de la cohésion interne de la gauche, c'est-à-dire d'un compromis historique entre son aile gouvernementale et son aile radicale.

Ici se termine le travail de l'historien. Le reste relève du conjoncturisme politique, et du rapport nouveau qui est en train de s'installer entre gouvernants et gouvernés, sous l'égide de ce nouveau Léviathan : l'opinion publique.

Conclusion

En traçant ces dernières lignes au printemps 2012, je veux souligner à nouveau que c'est en 1762, il y a exactement deux cent cinquante ans, que Jean-Jacques Rousseau a publié *Du contrat social* : on peut légitimement considérer cette date comme le point de départ symbolique de l'histoire des gauches. Après avoir parcouru à grandes enjambées ces deux siècles et demi, il est bon de rappeler les présupposés qui étaient au fondement de cette entreprise :

D'abord que le clivage gauche-droite est bien durant toute la période la ligne de démarcation fondamentale, la *summa divisio* qui structure notre univers politique. Que par conséquent la gauche est un sous-ensemble de ce dernier ; que son existence ne se conçoit pas indépendamment du camp d'en face, c'est-à-dire de la droite, comme les deux faces de la même monnaie.

Ensuite, que la gauche est depuis ses origines l'alliance de l'idée scientifique de progrès avec l'idée philosophique de justice.

Enfin, que l'émancipation collective sera l'œuvre d'une union des forces populaires organisée autour de la plus importante d'entre elles, le prolétariat. Si l'union des forces populaires et nationales – le tiers état – est présente dès 1789, le prolétariat ne se manifeste qu'au cours du XIXe siècle, avec l'émergence de la classe ouvrière et des idées socialistes. Sur ces trois points, où en sommes-nous au début du XXIe siècle ?

1. L'affaiblissement du clivage gauche-droite

Il fut une époque où la droite et la gauche étaient non seulement des catégories essentielles de notre système politique proprement dit, mais deux représentations du monde antagonistes, deux façons de structurer notre univers mental. Ce surinvestissement politique est remarquable dans la France depuis la Révolution, et la distingue des autres pays occidentaux avancés. Marx lui-même, persuadé

que l'économique est l'infrastructure universelle des sociétés modernes, paraît, quand il s'agit de la France, comme dans *Les Luttes de classes en France* ou *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, faire une sorte d'exception : comme si, ici, c'était le politique qui tenait lieu d'infrastructure. Pour lui, par exemple, le bonapartisme est un phénomène typiquement français, qui transcende les clivages économiques et sociaux, et fait du politique, au moins en apparence, le fondement de l'organisation sociale et la passion nationale par excellence.

C'est peut-être bien cette exception française qui est en train de prendre fin. Longtemps, l'opinion sur le clivage droite-gauche fut partie constitutive de ce clivage lui-même : la gauche l'affirmait avec vigueur, et conformément au mot d'Alain, « Lorsqu'on me demande si la coupure entre partis de droite et partis de gauche a encore un sens, la première idée qui me vient est que l'homme qui pose cette question n'est certainement pas un homme de gauche[1] », soupçonnait de tendances droitières quiconque le remettait en cause ; et de fait, les hommes de droite estimaient que ce clivage était en voie d'effacement ; le surinvestissement politique dont on vient de parler a été traditionnellement le fait de la gauche.

La nouveauté, c'est que le scepticisme sur l'importance et même l'existence de ce clivage ne cesse de s'accroître, y compris à gauche. Selon la Sofres, en 1981, à la veille de l'accession de Mitterrand au pouvoir, 33 % des Français exprimaient ce scepticisme ; en février 1986, ils sont 45 % à le faire[2] ; en 2011, 59 % des personnes interrogées par Opinion Way estiment que « les notions de droite et de gauche sont dépassées ; ce n'est plus comme cela qu'on peut juger les prises de position », contre 39 % qui sont d'avis contraire[3]. C'est en matière de mentalité politique une véritable révolution.

Le changement a donc été, pour un phénomène de ce genre, extrêmement rapide, affectant presque autant la gauche que la droite, davantage selon certaines enquêtes. Parallèlement, le nombre de personnes acceptant de se positionner sur un axe droite-gauche est en recul constant : 90 % dans les années 1960, 62 % en 2012 (dont 15 % qui choisissent le centre). Il s'agit donc d'une tendance profonde qui s'accompagne d'une facilité croissante pour l'électeur à voter successivement pour des partis différents, voire opposés. On connaît les migrations de voix entre le Parti communiste et le Front national. L'électeur se conduit de moins en moins comme un militant ou un partisan qui, à l'occasion des élections, exprime ses convictions les plus profondes, et de plus en plus comme un consommateur qui compare les offres qui lui sont faites et opte pour le meilleur rapport qualité-prix.

Pourquoi cette évolution ? Est-ce parce que la gauche et la droite ont cessé d'offrir des options radicalement opposées et même manichéennes ? Nous avons vu chemin faisant que le contentieux issu de la Révolution française, portant sur

trois questions essentielles, les institutions, la religion, l'organisation sociale, s'était progressivement asséché, en tout cas édulcoré pendant la période gaullienne. Au lieu d'une opposition en noir et blanc du type monarchie ou république, cléricalisme ou laïcité, capitalisme ou communisme, on a vu apparaître un dégradé de positions propres à se situer sur un seul et même axe. On a vu, sous l'influence gaullienne, la République faire une part au principe monarchique dans nos institutions ; on a vu gauche et droite finir par accepter la coexistence définie par la loi Debré sur la question scolaire ; on a vu enfin le capitalisme demeuré vainqueur sur le champ de bataille planétaire accepter une dose de socialisme qui eût étonné il y a un siècle ! toutes ces évolutions encouragent à la nuance plutôt qu'à l'affrontement. On est passé d'une culture politique de l'extermination mutuelle à une culture de l'affrontement raisonné.

Mais cette progressive civilisation des mœurs politiques n'a pu se développer que sur fond de scepticisme croissant quant à la capacité de la politique à « changer la vie » en profondeur. Notre époque est dominée par le sentiment de l'inéluctable, un inéluctable représenté par les lois de l'économie : l'idéologie néolibérale a beaucoup fait pour acclimater cette idée dans la mentalité française, en dépit des efforts de la gauche et surtout de l'extrême gauche pour conserver à la politique sa part de volontarisme et son caractère décisionnaire.

Que s'est-il donc passé ? Une certaine désidéologisation des citoyens, à la lumière des échecs et des crimes des grandes idéologies politiques ? Oui, sans doute. L'effondrement du communisme est la scène traumatique d'une nouvelle vision de la politique, beaucoup plus positive, pour ne pas dire positiviste. Désormais, un parti, un gouvernement, un régime ne sont plus jaugés à leurs intentions, mais à leurs actes. Les citoyens aspirent à une certaine objectivité de la politique, dont la formule fut un jour fournie par Deng Xiaoping : peu importe que le chat soit blanc ou noir pourvu qu'il attrape les souris. Pourquoi ce qui est vrai d'un médecin ou d'un pilote de ligne ne le serait-il pas d'un chef de gouvernement ? Ce qui meurt, c'est la conception idéale de la politique comme une gigantesque psychomachie opposant des entités abstraites comme le Bien et le Mal, le Juste ou l'Injuste ; c'est la politique comme forme sécularisée du Jugement dernier : c'est la vision éradicatrice, héritée des Révolutions française et russe, qui voit dans l'adversaire non quelqu'un qui pense autrement, mais un ennemi irréconciliable. Pis que cela : un nuisible. Une telle relativisation morale n'a été possible qu'à partir du découplage des opinions par rapport aux classes sociales.

Tel est le fait nouveau, celui qui domine le dernier demi-siècle, et qui probablement produira dans l'avenir un véritable changement des mentalités : à l'opposition d'entéléchies rivales pourrait succéder une vision beaucoup plus

opératoire de la politique, faite de prise en compte des données changeantes de notre environnement et de respect des opinions particulières des citoyens, indépendamment des écoles de pensée et des partis. En un mot, une individualisation de la politique.

Mais voici le paradoxe : cette relativisation du fait politique, et par voie de conséquence de l'opposition gauche-droite, s'accompagne dans le même temps d'une bipolarisation croissante de notre vie politique ! Les adversaires de celle-ci, centristes en particulier, insistent, non sans quelque raison, sur son caractère artificiel : elle est le fruit des institutions de la Ve République. Il est piquant que ce soit le général de Gaulle, grand champion de l'unité nationale, qui ait institutionnalisé en France le clivage gauche-droite dans notre vie politique ! Le choix du scrutin majoritaire et uninominal pour les élections législatives a favorisé les mécanismes de la « discipline » dans chacun des deux camps. Mais ce sont surtout les mécanismes de l'élection présidentielle, en ne retenant que deux candidats pour le second tour, qui ont eu une influence déterminante. Il y a forcément à ce moment-là bipolarisation, avec pour conséquence la formation d'une majorité et d'une opposition sur la base des résultats de ce scrutin de second tour. Alors que la IIIe République de l'entre-deux-guerres et la IVe avaient connu des majorités gouvernementales de « concentration » ou de « troisième force » à cheval sur le clivage gauche-droite, la Ve République nous a ramenés au fonctionnement de la IIIe commençante, c'est-à-dire à un système bipolaire. Le politologue Jean-Claude Casanova a pu remarquer un jour que les institutions de la Ve République se résumaient pour l'essentiel à deux lois électorales : celle qui régit l'élection du président, celle qui régit l'élection des députés. Tout le reste en découle naturellement.

Sans doute. Mais cette bipolarisation nouvelle de nos mœurs politiques, qui paraît contredire la tendance croissante au scepticisme quant au clivage gauche-droite, est-elle aussi artificielle qu'il y paraît ? Rien n'est moins sûr. Constatons d'abord qu'elle est la règle dans la quasi-totalité des démocraties occidentales : aux États-Unis, où elle se confond avec les origines mêmes de la République ; au Royaume-Uni, où il s'agit d'une tradition ancestrale du parlementarisme britannique ; en Allemagne, où elle s'est imposée de manière durable au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Non qu'il n'existe pas une tentation permanente de créer un tiers parti : outre-Atlantique, plusieurs tentatives se sont succédé pour remettre en cause le duopole républicains-démocrates. Ainsi en 1948, avec Henry Wallace, à la tête d'un parti progressiste issu d'une scission de gauche du parti démocrate (2,7 % seulement des voix) ; ou celle, de nature populiste, de Ross Perot lors de la présidentielle de 1992 (18 % des voix).

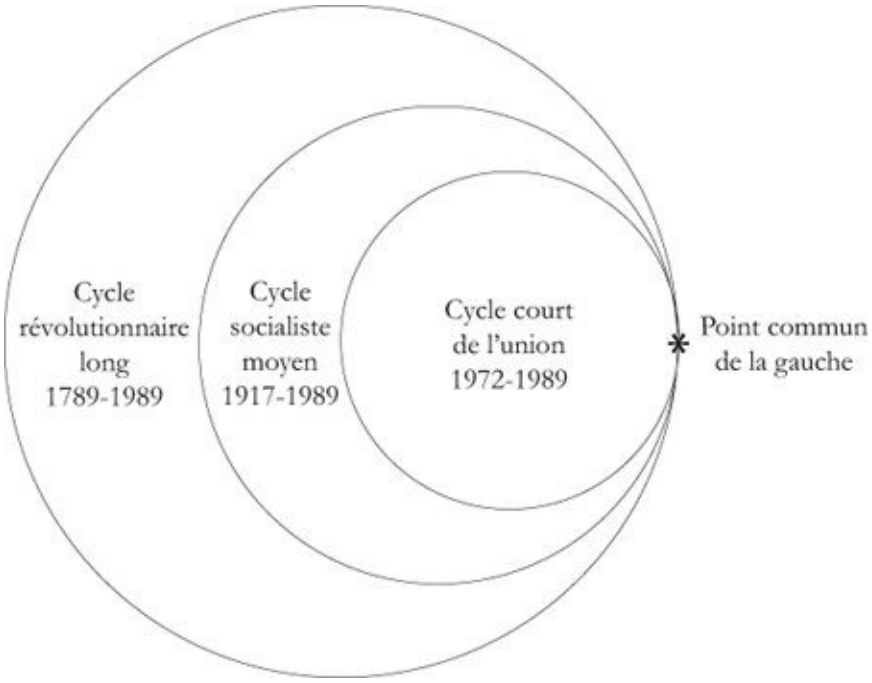
En Allemagne, la tentative d'un centre entre les partis conservateurs et le parti social-démocrate s'est fait jour sous la république de Weimar (1919-1933). Mais ce *Zentrum* catholique s'est déconsidéré faute de s'opposer à la montée du nazisme. Après la Seconde Guerre mondiale, la démocratie chrétienne s'étant identifiée au grand parti conservateur, ce sont successivement les libéraux, les Verts, et aujourd'hui la gauche radicale (*die Linke*) qui ont essayé de se faire une place aux côtés des deux géants. Les deux premières formations, libéraux et Verts, n'ont jamais réussi à dépasser le statut de partis d'appoint, parfois nécessaires à la constitution de majorités absolues, sans devenir le pivot central de toute coalition. Quant à la gauche (*die Linke*), elle pourrait bien fournir au parti conservateur allemand la rente de situation que le parti communiste assura à la droite française. Le maintien d'un système bipartisan en Allemagne est d'autant plus remarquable qu'il a été obtenu, non avec un mode de scrutin couperet comme au Royaume-Uni, mais avec une loi électorale qui est une élégante synthèse entre l'exigence de proportionnalité et la nécessité majoritaire.

Au Royaume-Uni, un tiers parti a fini par réussir, sans pourtant remettre en cause le dualisme institutionnel… Entendons par là que le parti travailliste a fini par rattraper, puis dépasser le vieux parti libéral (*whig*), opposé au vieux parti conservateur (*tory*). Ce changement de parti dominant dans la gauche anglaise s'est opéré dans l'entre-deux-guerres. Il s'est traduit par une période de tâtonnements et d'incertitudes, mais aussi par la domination marquée des conservateurs sur la vie politique du pays.

Au total, on peut parler dans le cas du Royaume-Uni et de l'Allemagne d'une bipolarisation imparfaite, le système permettant l'existence, aux côtés des deux formations socles de la vie politique, de petits partis libéraux, écologistes ou radicaux qui se coalisent avec l'un des mastodontes sans remettre en cause leur duopole. C'est le système 2 ½. Et en France ? L'élection présidentielle étant devenue l'acte majeur de la vie politique, c'est à cette occasion que se produisent les tentatives les plus significatives pour briser le carcan bipartisan. C'est ainsi qu'en 2007, le candidat centriste François Bayrou, qui avait fait du rejet du clivage gauche-droite le ressort principal de sa candidature, parvint au score impressionnant de 18,57 % des suffrages exprimés. Mais cette tentative, fortement centrée sur la personne du candidat, ne connut pas le même succès en 2012. Avec 9,1 % des voix au premier tour du 22 avril, le candidat centriste n'arrivait qu'en cinquième position et se montrait incapable d'influer sur le cours des événements.

Car le système bipartisan n'est pas seulement le produit de lois électorales. Il est, malgré ses défauts, celui qui permet la meilleure organisation de notre univers démocratique. La démocratie est en effet fondée sur l'alternance, c'est-à-

dire sur la possibilité pour l'électeur de substituer une autre coalition à celle qui ne lui a pas donné satisfaction. La vision centriste, fondée sur le rassemblement des modérés des deux camps au nom de la rationalité politique, exclut, elle, toute véritable alternance. Cette politique du juste milieu ne tolère que l'alternance des personnes dans l'immuabilité de la coalition, comme sous Louis-Philippe où elle se limitait à la concurrence entre Thiers et Guizot. Le danger d'immobilisme politique est alors considérable, d'autant plus que le système exclut par construction la représentation des extrêmes. La Troisième Force sous la IVe République, qui excluait à la fois les communistes et les gaullistes, fut une bonne illustration de cet immobilisme qui finit par s'abîmer dans la lassitude des citoyens.



Le système bipartisan actuellement prévalent en France ne reflète donc pas le manichéisme des opinions, mais une fonctionnalité représentative. C'est pourquoi il se conjugue sans trop de mal avec le rejet de l'universalité philosophique du clivage gauche-droite.

La gauche a dû s'adapter, non sans retard ni mauvaise humeur, aux règles imposées par la Ve République. À la fin du deuxième septennat de François Mitterrand, elle était affectée par la fin simultanée de trois cycles : le cycle long ou cycle révolutionnaire, commencé en 1789, qu'elle avait fini par incarner, mais dont, comme nous l'avons vu, l'agenda venait à expiration ; le cycle moyen ou cycle socialiste, inauguré en 1917 et qui s'achevait en 1989 avec l'effondrement

du mur de Berlin ; le cycle court, ou cycle de l'union de la gauche, qui n'avait pas résisté à la descente aux enfers du Parti communiste.

D'où son désarroi. C'est sa triple identité, révolutionnaire, socialiste et de gauche, qui se trouvait remise en cause au même moment. À bien des égards, le système bipartisan et le mécanisme de l'élection présidentielle, dominé par François Mitterrand, lui avaient servi de cache-misère. Les longues années d'exclusion de la présidence (1995-2012) avaient été le prix à payer pour ce triple épilogue.

2. La crise de l'idée de progrès

La gauche, nous l'avons dit, c'est la rencontre de l'idée de progrès, telle que par exemple la concevait Condorcet, avec l'idée de justice, telle que la concevait Proudhon. L'idée de justice n'est pas menacée. Elle est une exigence éternelle de la conscience humaine. Sous l'idéal politique de l'égalité, elle continue d'être revendiquée comme valeur fondamentale par la gauche. Le développement de l'idée démocratique à travers le monde à l'époque contemporaine n'est rien d'autre qu'une aspiration croissante à la justice.

Mais quels moyens pour y parvenir ? Tout au long du XIXe siècle, le progrès scientifique et technique a servi de vecteur. Victor Hugo écrit :

> « L'instituteur lucide et grave, magistrat
> Du progrès, médecin de l'ignorance, et prêtre
> De l'idée[4]. »

Depuis, le progrès n'a pas cessé. Sa cadence s'est au contraire accélérée. Il n'y a nullement crise du progrès, bien au contraire. Mais il y a doute croissant sur les « illusions du progrès » (Sorel) et émergence de l'idée de « dégâts du progrès ».

Pour Condorcet, le progrès était ce moteur fondamental des sociétés modernes, qui, issu de la recherche scientifique, mis en œuvre par la technique, produisait l'amélioration des conditions matérielles de l'existence. Celles-ci à leur tour devaient concourir au progrès moral de l'humanité. C'est ce dernier échelon qui aujourd'hui fait problème. Le nazisme est passé par là.

Que l'Allemagne, nation à l'avant-garde de la recherche scientifique et de ses applications industrielles, ait pu conduire à Auschwitz, il y a là un scandale majeur pour la rationalité des Lumières. Que des pays arriérés comme la Russie aient pu, sous prétexte de socialisme, s'abîmer dans les horreurs du Goulag, peut à la rigueur s'expliquer par le retard du pays en termes de civilisation. Mais que

l'Allemagne – et l'Autriche – d'Einstein, de Freud, de Schönberg, de Thomas Mann finisse par accoucher, fût-ce par contrecoup, de l'hitlérisme, voilà qui ne cadre plus avec l'optimisme matérialiste du XIXe siècle. Il y a là comme une nuit obscure de la raison qui laisse la gauche sans voix, sinon sans imprécations.

Sans donner raison à la critique contre-révolutionnaire de l'humanisme athée, la gauche doit bien s'avouer que son merveilleux schéma, fondé sur la dynamique même du progrès historique, est contredit par les faits. Certes, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les marxistes, appuyés sur une Union soviétique de contes de fées, ont bien tenté de ressusciter la flamme et la fable de l'optimisme technologique, mais l'embrasement de l'eschatologie communiste dans les flammes de Berlin-Est, de Budapest, de Prague, en attendant l'effondrement du Mur, n'a fait qu'approfondir la crise. En France, le communisme qui, dans ses belles années (1936-1956), était tout disposé à recueillir l'héritage de la science républicaine et même du scientisme républicain, allait voir dépérir, à partir du rapport Khrouchtchev jusqu'à la chute finale de 1989, ses prétentions à incarner une nouvelle philosophie des Lumières. L'hémorragie de ses intellectuels, qui éclate en 1968 et se prolonge pendant toute la fin du siècle, sonne le glas de l'humanisme révolutionnaire.

Durant la même période, le progrès commence à être attaqué sur un autre front : celui de son innocuité. Pour l'écologie politique, le progrès n'est pas seulement décevant, il peut être nocif. Il inflige à la nature des dommages irréversibles. Nous avions vu au début de cette histoire les philosophes du XVIIIe siècle trop entichés de l'idée de nature, qui est immuable, pour se réclamer – jusqu'à Turgot et Condorcet – du progrès. Eh bien ! Cette écologie, souvent imprégnée de Jean-Jacques Rousseau, c'est la revanche de la philosophie naturelle des Lumières sur l'encyclopédisme technologique de Diderot ! Pour la première fois, un parti qui se réclame de la conservation et non du progrès, comme le Parti écologiste, est admis à part entière au sein de la gauche. Jusqu'alors, il était entendu que l'idée de conservation appartenait à la droite, celle du changement à la gauche. Voilà que la gauche est obligée de faire à la conservation sa part !

En somme, chemin faisant à travers le XXe siècle, la gauche avait perdu sa philosophie de l'Histoire. Il est compréhensible, dans ces conditions, qu'elle ait renoncé à être le parti de la science, pour se contenter d'être celui de la justice, ou peut-être, encore plus modestement, celui de la charité.

3. La perte d'un agent historique[5]

Au commencement de la gauche, c'est-à-dire au XVIIIe siècle, il n'y a pas encore le peuple. Mais dès 1789, il devient l'acteur principal. Comme nous l'avons vu, c'est vers le milieu du XIXe siècle que le socialisme, de mouvement intellectuel qu'il était jusqu'alors, devient un mouvement populaire. Notamment grâce à l'irruption d'un acteur nouveau, le peuple de l'industrie, le peuple des usines, et bientôt le peuple des quartiers périphériques. À son apogée, c'est-à-dire des années 1890 aux années 1930, la gauche repose sur un triptyque sociologique, la bourgeoisie avancée, les intellectuels, le peuple. Le bourgeois, l'étudiant, le prolétaire, tel qu'ils sont préfigurés sur le célèbre tableau de Delacroix.

En France, cet éternel front populaire fut toujours à direction bourgeoise et intellectuelle. Mais après 1920, le communisme n'avait pas désespéré de passer par étapes d'un tel front populaire à sa version prolétarienne : c'est du moins ce que professait la théorie, appuyée sur une division de la société en classes selon le schéma marxiste. Celui-ci prévoyait en outre que les classes moyennes seraient absorbées par les classes populaires.

Or il se produisit dans les années 1960, à l'ombre du gaullisme, une évolution que seuls les réformistes comme Eduard Bernstein avaient prévue : non l'absorption des classes moyennes par le prolétariat, mais au contraire l'absorption du prolétariat par les classes moyennes. Bien entendu, un tel processus fut relativement long à se dessiner ; ses formes étaient souvent inattendues ; et les théoriciens orthodoxes, si prompts à dénoncer les dérapages réformistes chez les intellectuels, ne se résolvent jamais à prendre acte des inflexions réformistes dans la réalité, quand celles-ci ont lieu. Mais le fait ne s'en imposait pas moins : la classe ouvrière changeait, et en changeant, n'était-elle pas en train de se dissoudre ? Elle changeait, la classe ouvrière, parce que le travail ouvrier lui-même était en train de changer. Les tâches d'exécution se faisaient moins nombreuses, moins lourdes, tandis que les tâches de conception et de surveillance l'emportaient. Le prototype de l'ouvrier d'usine, l'OS sérialisé, interchangeable, qui avait correspondu à la grande industrie classique de type fordiste, sans disparaître, loin de là, cessait d'être universel. On assistait en somme à une individualisation de la classe ouvrière. Conséquence : les formes d'organisation qui avaient été calquées par le mouvement ouvrier sur ce modèle devenaient obsolètes, au fur et à mesure que l'ouvrier accédait au monde de la consommation. La cellule d'entreprise du communisme reflétait un monde ouvrier en voie de disparition progressive. N'était-ce pas la conscience de classe qui était en train de s'évanouir, à mesure que les limites et l'identité de la classe devenaient floues ?

Quand le prolétariat refusait de s'avouer comme prolétariat, comment, même en termes purement métaphoriques, annoncer encore sa « dictature » ? Des débats acharnés s'ensuivirent, mais le sens de l'évolution était clair : la classe ouvrière ne serait jamais la classe dominante de la société française, comme l'avait été la bourgeoisie.

Du coup, le sens de l'évolution devenait illisible, et le Parti communiste qui s'était longtemps prévalu d'être en somme le maître du sens, celui par lequel l'Histoire prenait sa signification et sa finalité, perdait cette hégémonie intellectuelle qui intimidait ceux-là mêmes qui ne parvenaient pas à y adhérer. La figure de Sartre, fasciné par une idéologie déterministe de l'Histoire en contradiction formelle avec sa philosophie de la liberté, est l'emblème de cette période. Quant au Parti socialiste, qui n'avait jamais vraiment adhéré au dogme du rôle dirigeant de la classe ouvrière, il se réclamait encore, à la veille de 1981, d'un « front de classes » dont l'identité restait assez floue. À cause de ses incertitudes sur la nature de la société à promouvoir, et sur les composantes de cette société, la gauche marchait comme un canard sans tête.

Encore quelques années, et c'est la réalité sociologique des classes comme composantes élémentaires de la société actuelle qui allait s'effacer discrètement de l'horizon des chercheurs. Du coup, on se retrouvait ramené à la réalité d'un peuple indistinct, tel qu'il existait dans la sociologie du XIXe siècle, avant les premières analyses de classe, chez un Guizot notamment ou chez Tocqueville, en attendant l'introduction par Marx d'un prolétariat messianique, sorte de Moïse de l'Humanité nouvelle.

En termes d'analyse, la régression était considérable : le prolétariat redevenait le peuple, les exploités redevenaient les pauvres. Le fonctionnalisme critique de Marx s'effaçait et l'on assistait au retour d'une sociologie de la bonne volonté et des bons sentiments.

Ce déclassement historique du monde ouvrier s'accompagnait d'un véritable déclassement moral, en fonction des normes qui prévalaient dans la société. La classe ouvrière messianique du passé était également regardée comme porteuse des valeurs morales de l'avenir : solidarité, ouverture sur l'humanisme universel. La classe ouvrière rétrécie de la France récente n'était pas associée à ces mêmes qualités, qui transforment les valeurs d'une classe particulière en valeurs universelles acceptables par la société tout entière. La nouvelle philosophie des droits de l'homme qui, dans le contexte de l'irruption du tiers-monde et de l'émancipation des peuples dominés par le communisme, avait pris son essor dans les milieux intellectuels, s'était développée en marge de la classe ouvrière. La liaison annoncée par Condorcet entre l'émancipation matérielle et le progrès moral n'avait pas eu lieu. Au contraire : en matière de libéralisme moral, mesuré

à des critères tels que la peine de mort, l'attitude à l'égard des immigrés, l'ouverture sur le monde extérieur, le monde ouvrier opposait une résistance déterminée ; il se détachait de plus en plus de la gauche au profit d'un parti xénophobe et isolationniste comme le Front national.

Désormais, était-ce le critère d'appartenance de classe ou celui de l'adhésion aux nouvelles normes libérales qui définissait la gauche ? Une note de la fondation Terra Nova[6], proche des courants modérés du Parti socialiste (2011), posait brutalement le problème : la gauche ne devait-elle pas renoncer à s'implanter dans les milieux ouvriers gagnés par une idéologie conservatrice et réactionnaire ? « La classe ouvrière n'est plus le cœur du vote de gauche, elle n'est plus en phase avec l'ensemble de ses valeurs », était-il écrit dans ce rapport. Ainsi, la gauche est considérée comme une entité sui generis, où les valeurs sont déterminées a priori (par qui ?) ; c'est par rapport à celles-ci que les classes sociales sont invitées à se ranger, alors que, dans la thématique classique, c'est du cœur même des classes populaires qu'étaient produites les valeurs de la gauche : spectaculaire inversion de perspectives, retour de Marx à Kant !

Tout se passe en somme comme si les critères distinctifs de la gauche relevaient de l'impératif moral plutôt que de l'appartenance sociale. Et comme l'adhésion au libéralisme moral dépend davantage du niveau d'études que de cette dernière, c'est désormais en termes exclusivement culturels et non plus sociaux que se définissait la gauche.

Certes, le débat n'est pas terminé. Mais son existence même est un signe que les efforts pour faire coïncider les critères culturels et moraux avec les critères sociologiques se soldent par un échec. L'aristocratisme moral propre à la « gauche bobo », fondé sur le niveau d'études des individus, n'est pas si loin que cela de l'idéal censitaire de la Restauration, si l'on veut bien se souvenir que, aux yeux de ses défenseurs les plus éclairés, la classe possédante ne doit pas ses privilèges politiques aux biens matériels, mais aux lumières morales que ceux-ci procurent, grâce à l'instruction et au loisir.

C'est à partir de ces évolutions qu'il faut comprendre le passage de témoin qui s'est produit dans les années 1970-1980 du Parti communiste au Parti socialiste. Le premier se voulait le parti de la classe ouvrière, même s'il s'agissait souvent, au chapitre de ses dirigeants, d'une pétition de principe plutôt que d'une réalité sociologique : le déclin du PCF a accompagné le déclin de la classe ouvrière à l'intérieur de la nation. À l'inverse, le Parti socialiste, en dépit de quelques velléités théoriques de sa gauche, est en vérité le parti de la nation tout entière, où toutes les classes sociales se côtoient et collaborent, le plus souvent au profit des plus puissantes. Véritable microcosme de la société globale, le Parti socialiste ne conserve son ancrage à gauche que grâce à son idéologie, quitte à

demander aux classes moyennes des sacrifices qui ne vont pas toujours dans le sens de leurs intérêts.

4. Vers un nouveau logiciel

Ainsi, qu'il s'agisse du clivage fondamental avec la droite, de la liaison justice-progrès ou de son rapport à la classe ouvrière, une conclusion se dégage de tout ce qui précède : la gauche ne peut plus se soustraire aux conséquences des changements qui affectent en profondeur l'univers politique. Elle ne peut pas compter sur les clivages canoniques de cet univers, en termes politiques – les partis – ou sociaux – les classes. Elle ne peut davantage s'appuyer sur cette véritable rente de situation qu'étaient pour elle l'héritage de la Révolution française et la philosophie du progrès. S'il fallait résumer sa situation, on dira qu'elle a perdu son patrimoine philosophique, sa spécificité sociale et conservé son ambition morale[7]. Que lui reste-t-il donc qui la distingue radicalement de l'autre camp ? C'est simple : la passion de l'égalité, c'est-à-dire le primat accordé à la justice. Certes, une telle exigence est loin d'être partagée uniformément dans ses rangs : à mesure que ceux-ci se rapprochent du centre, l'impératif absolu de justice est combattu par l'exigence technique d'efficacité. Mais qui n'a jamais dit que la gauche est immuable à travers l'arc-en-ciel de ses nuances ?

a. Le libéralisme moral

La gauche est-elle condamnée, pour survivre, à changer de logiciel ? À remettre en cause tout à la fois ses objectifs et ses méthodes ? En vérité, cette mutation est en cours ; depuis des années, elle se déroule sous nos yeux.

Il s'agit d'abord des mœurs. Longtemps, elle s'en est désintéressée, professant même dans ce domaine le conservatisme le plus résolu. Dans les années 1950 et 1960, le contrôle des naissances et l'avortement avaient mauvaise presse au Parti communiste. Sous l'influence de Jeannette Vermeersch, la compagne de Maurice Thorez, il dénonçait dans le féminisme une idéologie bourgeoise propre à démobiliser les prolétaires et à les dissuader d'accroître les rangs de l'armée révolutionnaire. Certes, au Parti socialiste, grâce à l'influence de militantes venues du milieu des institutrices syndicalistes, ou d'intellectuels aux idées avancées, tel Léon Blum, dont le livre *Du mariage* (1907) avait fait scandale, les esprits étaient disposés autrement. Il reste que le mouvement d'émancipation des femmes (divorce, IVG, égalité juridique avec l'homme, égalité des salaires) n'est

pas venu du socialisme, malgré l'exemple donné par la social-démocratie scandinave. Le Parti socialiste n'a fait qu'épouser une forte poussée issue de la société elle-même, notamment à partir de mai 68. Concernant les femmes, les jeunes, les homosexuels, les colonisés, les immigrés, les étrangers, et plus généralement tous ceux que l'on a qualifiés d'exclus, le milieu politique n'a jamais innové.

Devant l'épuisement de sa problématique traditionnelle, les revendications sociétales exprimées à sa manière utopique par Mai 68 furent, pour une gauche française figée dans son passé, une véritable aubaine. François Mitterrand eut beau dénoncer à son tour les « zozos », il fallut peu de temps pour que ceux-ci soient indirectement les véritables inspirateurs du renouveau socialiste. La plupart des revendications nouvelles relevaient de ce que l'on nomma à l'époque la « permissivité ». Mieux vaut parler de libéralisme moral. En incorporant progressivement les nouveaux mots d'ordre, la gauche ne faisait que renouer avec l'individualisme qui, au XVIIIe siècle et à l'époque de la Révolution, avait donné le signal de son éclosion, face au primat du collectif sociétal qui caractérisait l'Ancien Régime : revanche d'une vision juridique et politique dans laquelle le marxisme avait vu une mystification. De nouveau, le progrès prenait la forme classique des droits de l'homme et du primat de l'individu.

Avec toutefois une différence fondamentale par rapport au passé. C'est que l'égalitarisme qui en découlait et le refus de toute discrimination, devenu la vache sacrée de l'époque, ne se contentaient pas d'une égalité juridique formelle : ils exigeaient, pour parvenir à leurs fins, que fussent prises en compte les différences réelles de départ. Sans quoi le droit à l'égalité n'a aucune chance d'aboutir à une égalité véritable. En somme, le retour à l'individualisme juridique tenait compte de la classique objection marxiste. Tous les débats sur la discrimination positive en faveur des plus faibles sont contenus dans cette nouvelle synthèse du formalisme juridique et du réalisme sociologique. Faut-il aller jusqu'à instaurer des quotas en faveur des plus défavorisés, c'est-à-dire prendre le risque, au nom de l'égalité réelle, de remettre en cause l'égalité juridique ? Le débat n'est pas tranché définitivement au sein de la gauche. Mais c'est dans le sens d'une adaptation juridique que l'on s'oriente, comme on l'a vu avec Lionel Jospin, pour réduire le retard des femmes dans la représentation politique des citoyens.

Il n'allait pas de soi au départ que le nouveau libéralisme culturel fût l'apanage de la gauche. Bien au contraire. Ce furent, dans le sillage de Mai 68, des personnalités de droite comme le président Valéry Giscard d'Estaing et Simone Veil qui prirent à partir de 1974 les mesures les plus spectaculaires : légalisation de l'IVG, abaissement de l'âge de la majorité, assouplissement des règles

concernant le divorce. Mais ces individualités étaient minoritaires dans leur camp, et eurent besoin – notamment dans le cas de l'IVG – du renfort des voix de gauche au Parlement et de l'opinion de gauche dans le pays pour faire passer ces mesures. La droite, dans ses profondeurs sociologiques, se révéla de plus en plus réticente, tandis que se répandait dans ses rangs le nouvel évangile du libéralisme économique.

Depuis, l'opposition n'a fait que se renforcer : qu'il s'agisse de l'homosexualité ou de l'euthanasie, c'est la gauche qui défend les positions les plus favorables à l'autonomie individuelle, tandis que de façon générale la droite défend les droits de la société.

De sorte que l'on voit s'installer dans le dernier quart du XXe siècle un étrange chiasme intellectuel : à gauche le libéralisme moral et la réglementation économique ; à droite la réglementation morale et le libéralisme économique. C'est sur cette espèce de Yalta culturel que fonctionne encore au début du XXIe siècle l'opposition gauche-droite.

b. Un nouveau droit international : l'ingérence

Autre forme de retour à la philosophie des droits de l'homme : l'ordre international. La Révolution française avait opposé le droit des peuples à la tyrannie des rois. C'est au nom de ce nouvel évangile international qu'elle avait justifié les guerres qu'elle avait menées, et le jeune Bonaparte n'avait pas manqué de s'en réclamer à son tour. On peut suivre la progression de cette philosophie nouvelle tout au long du XIXe siècle, et notamment lors du « printemps des peuples » de 1848 : épisode sans lendemain, mais non sans conséquences. En 1918, le président Wilson inscrit le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes dans ses quatorze principes. Cette proclamation solennelle soulève autant de problèmes qu'elle prétend en résoudre ; on s'en rendra compte lors du traité de Versailles. Qu'est-ce, en effet, qu'un peuple ? Il ne se confond ni avec l'État, ni même avec la nation, qui est le plus souvent multiethnique. À supposer que l'on puisse isoler le peuple comme un corps simple, que faire des minorités vivant sur le même territoire ? C'est du reste en se réclamant du droit des peuples qu'Hitler posa la question des Sudètes, ces populations germanophones minoritaires en Tchécoslovaquie, mais majoritaires sur le pourtour montagneux septentrional du territoire.

Un droit des peuples différent de celui des États est du reste conforme à la charte de l'ONU et notamment à son article 25, au terme duquel les États conviennent d'accepter d'appliquer les décisions du Conseil de sécurité. On

connaissait depuis le XIXe siècle les « interventions d'humanité » qui visaient à soustraire à l'emprise de leurs gouvernements des êtres humains menacés de mort dans un pays étranger. C'est en se fondant sur ce principe général que la France intervint en Syrie en 1860, les Européens en Chine contre les Boxers (1901), les États-Unis au Liban en 1958, l'Inde au Pakistan en 1971, la France à Kolwezi en 1978, la France encore au Rwanda en 1994. Quand elles ne sont pas permises par une autorité internationale autorisée, ces interventions, dont les motivations affichées sont souvent hypocrites, donnent lieu à controverse.

Les interventions humanitaires récentes, dont la matrice historique est la résolution 688 du 5 avril 1991 relative à la situation des populations menacées par leur propre gouvernement au Kurdistan irakien, ouvrent une ère nouvelle dans l'histoire de l'ONU et des relations internationales.

Jusqu'alors, la diplomatie internationale, y compris à l'ONU, reposait sur le primat de la sécurité collective par rapport aux droits de l'homme. Elle privilégiait donc la souveraineté des gouvernants en place, fussent-ils tyranniques, quitte à sacrifier les droits des populations. Durant la guerre froide, il n'est venu à l'esprit d'aucun diplomate occidental d'opposer à Staline et à ses épigones le droit de ces populations, sauf à les encourager à se révolter sans leur apporter l'appui qu'elles avaient espéré. Lors des soulèvements à Berlin-Est (1953), Budapest (1956), Prague (1968), Varsovie (1980) et de nouveau Berlin (1989), les Occidentaux restèrent l'arme au pied : « Bien entendu, nous n'allons rien faire », déclara Claude Cheysson à propos de la Pologne révoltée. Pouvait-il d'ailleurs en aller autrement, dès lors que le pouvoir soviétique disposait de l'arme nucléaire ?

Aussi bien n'est-ce pas un hasard si le mouvement d'opinion qui a commencé à faire exister le concept d'ingérence dans le droit international est consécutif à l'effondrement de l'Union soviétique. Beaucoup de critiques du nouveau droit n'ont pas manqué d'en souligner l'hypocrisie. Pourquoi infliger à Saddam Hussein, à Muammar al-Kadhafi, à Slobodan Milosevic les sanctions et même les actions militaires que l'on s'est bien gardé d'appliquer à Vladimir Poutine ? Convenons en effet que les Tchétchènes ont eu moins de chance que les Kosovars. Cette différence de traitement ne suffit pas à discréditer la démarche : l'application d'un droit nouveau aux petits précède son extension aux vassaux les plus puissants. Ainsi a procédé au Moyen Âge le pouvoir royal quand il a entrepris de réduire le pouvoir seigneurial…

C'est un fait en tout cas que, de l'aveu même du secrétaire général de l'ONU, Kofi Annan, le droit d'ingérence est devenu une des composantes du droit international, et les organisations non gouvernementales (ONG), qui ont

contribué à le faire progresser, des acteurs du jeu diplomatique, en marge des États.

Une nouvelle fois ce n'est pas la gauche politique qui est à l'origine du changement des mentalités. Bernard Kouchner dans la première partie de sa carrière, le doyen Mario Bettati et les French doctors ne sont pas des militants politiques, mais des personnalités de la société civile. Beaucoup viennent du Parti communiste ou de la gauche maoïste ou trotskiste. C'est en réaction contre une conception de la politique dont ils ne veulent plus, parce qu'ils en ont mesuré la vanité ou l'hypocrisie, qu'ils inventent l'humanitaire et le devoir d'ingérence. La gauche institutionnelle se montre du reste très réservée ; Hubert Védrine, ministre des Affaires étrangères pendant cinq ans dans le cabinet de Jospin, ne cache ni son scepticisme, ni ses critiques. À l'inverse, c'est Jacques Chirac qui fera décider de l'intervention de l'Otan en Bosnie (1995) et Nicolas Sarkozy de celle de l'ONU en Libye (2011).

Si les droits de l'homme ne sont pas en eux-mêmes une politique (Marcel Gauchet), il n'est pourtant plus de politique étrangère progressiste qui n'intègre la dimension des droits de l'homme. Pas au point de lui sacrifier la paix, nous avons vu pourquoi, mais comme une sorte d'exigence permanente, dont les résultats sont loin d'être illusoires : la paix autant que nécessaire, les droits de l'homme autant que possible. Il a fallu des siècles, voire des millénaires pour que, dans le domaine intérieur, les droits de l'homme deviennent une réalité face aux chefs d'État et aux puissants. La naissance d'une démocratie à l'échelle internationale exigera à son tour beaucoup de temps. Les progrès sont conditionnés par le développement d'une opinion publique internationale, capable de s'unir et de faire pression sur le concert des puissants.

Ces changements, qui ne se conçoivent que progressivement et dans le long terme, mais qui sont à leur tour significatifs d'une « mondialisation » qui n'est pas que financière et industrielle, ne doivent rien, répétons-le, à la gauche institutionnelle. Mais comme dans le cas du libéralisme moral, celle-ci en est l'héritière naturelle. Des hommes comme Jean Jaurès, Aristide Briand ou Marc Sangnier avaient joué le rôle de pionniers. Désormais, on reconnaît une diplomatie de gauche à la place qu'elle réserve au devoir d'ingérence, au détriment de la sacro-sainte souveraineté des États. Le souverainisme, doctrine conservatrice et très souvent réactionnaire, se confond avec l'usage de la force. S'il serait fol de l'ignorer, il serait indigne de s'en satisfaire. Il se pourrait que la marche vers la démocratie sociale, qui depuis deux siècles se confond peu ou prou avec l'action de la gauche, cède désormais le pas au mouvement pour une démocratie internationale. L'état de nature, qui a fini par reculer dans la vie civile, est encore la règle dans les relations entre les États. Il n'y a pas pour la

gauche de lutte plus importante pour le siècle à venir que de mener la guerre à l'état de nature dans le domaine international.

Sans aller jusqu'à l'utopie d'un gouvernement mondial, qu'il convient d'écarter parce qu'il se heurte trop violemment à des traditions nationales différentes, à une grande diversité dans l'évolution économique et sociale des États, et surtout parce qu'il suppose une souveraineté universelle à la fois dangereuse et impossible, l'évolution que l'on vient de dessiner suppose l'organisation d'une opinion publique internationale capable d'imposer ses vues et de donner à l'ONU les moyens dont elle a besoin.

Cette redécouverte, sous des formes nouvelles, par la gauche socialiste de ce que l'on nommait jadis « l'internationalisme prolétarien », entraîne pour elle des responsabilités particulières : la solidarité avec les peuples du tiers-monde sur la question de l'immigration. Question difficile entre toutes, car les intérêts des immigrés entrent souvent en conflit avec ceux des populations locales. On aura beau dire que la solution passe par des accords avec les pays d'origine pour favoriser le développement de ceux-ci, ou encore par une réglementation à l'échelle européenne, la difficulté demeure, qui divise la gauche. La gauche de gouvernement constate, non sans raison, que « la France ne peut accueillir toute la misère du monde » (quitte à en prendre sa part) ; la gauche sociétale est fidèle à son inspiration universaliste et humanitaire en constatant que les immigrés constituent pour une part croissante les nouveaux prolétariats des pays développés, et qu'il faut en tirer les conséquences. C'est bien à sa capacité d'accueillir les immigrés étrangers sur le territoire national et d'y faire reconnaître leurs droits que la gauche sera jugée.

c. Un nouveau défi : l'environnement

C'est également à l'échelle internationale, et d'abord européenne, que se pose la question du rapport de l'homme à la planète qu'il habite. Tout se passe comme si, en plein triomphe de la maîtrise technique de la nature, celle-ci se réveillait soudain pour réclamer ses droits. Le grand fait du siècle commençant, qui ramène tous les autres, y compris le débat idéologique entre capitalisme et socialisme, à une médiocre querelle intestine, c'est l'insurrection simultanée de tout ce que l'homme européen avait dû subordonner et parfois asservir à son destin prométhéen : les peuples colonisés, les femmes, les animaux et jusqu'à la nature elle-même. C'est pourquoi, comme on l'a déjà souligné, c'est la première fois dans son histoire que la gauche accueille dans ses rangs une formation politique au propos ouvertement conservateur : le Parti écologiste. Mais celui-ci

n'est plus désormais que la matrice idéologique quelque peu rabougrie d'un questionnement plus vaste qui porte sur le rapport de l'homme à son environnement. Devant une question de cette ampleur, on comprend aisément que tous les clivages traditionnels se trouvent inopérants : les frontières introduites par les partis politiques, les nations, les pôles régionaux sont bafouées. Le nuage de Tchernobyl, en dépit des interdits du juridisme français, ne s'était pas arrêté à la frontière du Rhin, et aujourd'hui le réchauffement climatique agit comme une espèce de mondialisme de type nouveau. On l'a vu avec Fukushima, cette revanche inattendue de la nature sur la culture oblige à penser à nouveaux frais. La gauche, qui est traditionnellement le parti de la culture, doit aujourd'hui se poser des questions auxquelles elle n'avait jamais pensé. Le réchauffement de la planète, la pollution de la nature obligent à penser « global ». À défaut d'un gouvernement mondial, qui n'est pas pour demain, ils exigent une concertation et une réglementation mondiales, qui sont à notre ère nouvelle ce que les conventions de Genève sur la guerre furent à la période précédente. Il s'agit donc pour la gauche d'une révolution copernicienne : fille naturelle de l'industrialisme, sinon du capitalisme, la voilà confrontée aux contradictions du progrès, qui étaient jusqu'alors l'apanage des esprits chagrins ou réactionnaires. L'ère nucléaire avait eu pour conséquence la coexistence pacifique, seul moyen d'échapper à l'assurance de la destruction mutuelle (MAD) ; l'ère écologique exige, au-delà même de cette coexistence, une coopération internationale, voire des formes de contrôle en commun du développement industriel : comment faire pour que le développement économique du monde sous-développé ne passe pas par la phase de destruction créatrice, mais de destruction tout de même, qu'ont connue l'Europe et l'Amérique du Nord au cours des derniers siècles ? À l'internationalisme prolétarien est en train de succéder l'internationalisme du développement et de l'écologie. À quel point celle-ci donne raison à la gauche qui pense large par rapport à celle qui pense étroit, à la gauche cosmopolite par rapport à la gauche nationaliste, il est à peine besoin de le souligner.

Tâche extraordinairement difficile, puisqu'il s'agit non seulement de dépasser les intérêts étroits du capitalisme dans un seul pays, mais de le faire aussi à l'échelle internationale, contre les aspirations légitimes des peuples émergents au développement industriel.

d. Contre le retour du capitalisme prédateur

Alors que les facteurs qui imposent à la gauche le recours à un autre logiciel étaient jusqu'ici nouveaux, c'est dans le domaine économique la régression à un stade antérieur du capitalisme qui contraint la gauche à une espèce de retour en arrière.

En quoi ce capitalisme a-t-il changé ? Nous avons connu, du temps des Trente Glorieuses et du gaullisme triomphant, un capitalisme à visage humain ; comme si la guerre avait fait reculer la lutte des classes devant une lutte de civilisations, celle qui avait opposé le nazisme à la démocratie occidentale. Un nouvel ordre des choses s'était mis en place à la faveur de cet affrontement ; à cause de ses terrifiantes conséquences, qui dépassaient de loin le jeu traditionnel de la lutte des classes, la guerre avait mis un peu de plomb dans les cervelles. Il en résulta, portée par la planification, une certaine idée de l'intérêt général, qui pouvait, au-delà des conflits classiques, réunir les forces vives de la nation. Ce fut l'ère des « managers » (Burnham), succédant à celle du patronat classique. La plupart n'étaient pas propriétaires de leur entreprise et l'on n'avait pas encore inventé les bonus. Beaucoup étaient, comme on disait, de « grands commis de l'État », qui acceptaient le principe de la négociation tripartite avec l'État lui-même et avec les syndicats ouvriers. L'objet de ces négociations était moins la planification de la production industrielle que la concertation sociale, qui permettait une politique des revenus, c'est-à-dire une certaine répartition des fruits de la croissance. Nous étions dans le cadre d'une espèce de lutte de classes réformiste, dans laquelle chacun trouvait un avantage sans renoncer à son identité.

Tel fut, selon des formes diverses qui ont varié, notamment de l'Allemagne à la France, ce que l'on a appelé le « capitalisme rhénan » (Michel Albert) : avec, en Allemagne, l'accent mis sur la cogestion ; en France, sur le rôle de l'État à travers les services publics.

Cette embellie dans la civilisation industrielle était, on l'a dit, le fruit de la Seconde Guerre mondiale et de la menace qu'elle avait fait peser sur la civilisation tout court. Il n'est pas certain que les forces capitalistes aient accepté d'enthousiasme le nouveau cours des choses et l'espèce d'humanisme socialiste qui imprégnait alors l'atmosphère. Ce fut derechef un événement extérieur qui changea la donne : l'écroulement du socialisme soviétique. L'imposture qu'il représentait, la barbarie qu'il développait ne sont plus à démontrer. C'est pour faire face à cette menace que l'Europe de Schuman et d'Adenauer avait été lancée ; une Europe qui était, elle aussi, au chapitre de l'économie, le fruit d'un compromis entre le capital et le travail.

La guerre froide n'eut donc pas que des inconvénients : elle assura la cohésion politique de l'Occident et la cohésion économique de l'Europe. Elle obligea les grands protagonistes à des attitudes responsables : les États-Unis et l'Union

soviétique sur le plan diplomatique et militaire ; le capitalisme et le socialisme européen sur le plan économique et social.

C'est cet équilibre de la terreur qui fut rompu par l'effondrement du communisme stalinien, à partir de 1989. La disparition de l'ennemi fit quitter au capitalisme toute prudence, et l'engagea dans une fuite en avant dont nous mesurons aujourd'hui les conséquences. C'est en effet à la faveur de sa solitude que le capitalisme a effectué un tournant décisif, qui le fit s'éloigner des rives du compromis social de la Libération : « Nous allons vous faire la pire des choses : nous allons vous priver de votre ennemi », avait dit le diplomate russe, Alexeï Adjoubeï, de surcroît gendre de Nikita Khrouchtchev, à son interlocuteur occidental, alors que les premiers craquements de l'Empire soviétique se faisaient entendre. Un peu plus tard, à partir de l'interprétation discutée de la thèse de Fukuyama, l'Occident se mit à parler de fin de l'histoire, sur la base d'un triomphe définitif de la démocratie libérale. On peut, pour baliser le cheminement qui a conduit à la situation actuelle, en repérer quelques étapes :

— l'ère Thatcher-Reagan : retrait systématique de l'État, déréglementation, abandon des services publics à la concurrence privée ;

— le passage d'un capitalisme de managers à un capitalisme d'actionnaires, centré sur la recherche du profit immédiat, du « retour sur investissement » à un niveau inédit, jusqu'à 15 % par an du capital investi. C'était la consécration du primat du principe de la propriété privée sur celui de la fonction sociale à l'intérieur de la sphère économique ;

— l'autonomisation de plus en plus grande de la finance par rapport à l'industrie, de la Bourse par rapport à l'entreprise, et l'invention d'une économie hors sol qui se prête à toute espèce de spéculations ;

— à l'intérieur de cette économie bancaire, l'affirmation du rôle des traders dont les activités sont purement spéculatives ; l'invention de produits dérivés de plus en plus hasardeux, tout en somme ce que l'on a pris l'habitude d'appeler « économie de casino », dans des proportions jamais atteintes ; la focalisation des hommes de la finance sur leur enrichissement personnel, multipliant par dix, en dix ans, les écarts de revenus entre les plus riches et les plus pauvres ;

— l'éclatement, en 2008, de cette bulle financière, à partir de l'immobilier américain, mettant en péril tout l'équilibre bancaire du monde occidental ; le sauvetage par les États des responsables de cette spéculation ; la réorientation de cette spéculation impénitente à l'encontre des États (Grèce) et de la monnaie européenne (euro).

Ainsi, l'un des traits les plus frappants de la période, c'est l'autonomisation de la banque et des marchés, non seulement par rapport à l'économie réelle, mais aussi par rapport à la politique.

Il se leva dans les années 1960 et 1970 au sein de la gauche, ou plutôt sur ses marges, un courant politique qui a cherché à fournir une contrepartie au capitalisme civilisé, en pratiquant le compromis social-démocrate. C'est elle qu'on a appelée la « deuxième gauche ». Curieusement, en la personne de Michel Rocard et de ses amis du PSU, elle venait souvent de plus à gauche que la première. Elle ne se limitait d'ailleurs pas à ce petit groupe. Elle s'étendait peu ou prou à toute une nébuleuse de revues et d'intellectuels, où *Esprit*, *Le Nouvel Observateur* tenaient une place essentielle, d'associations du secteur social comme Citoyen 60, de clubs comme Jean Moulin et Tocqueville, de mouvements municipaux comme les GAM (Hubert Dubedout) et surtout du syndicat le plus imaginatif des années 1960, la CFTC, devenue en 1964 la CFDT. Il y avait dans tous ces groupes une forte composante de catholiques de gauche, mais aussi de protestants et de juifs, tous membres actifs de la société civile, qui n'avaient pas trouvé leur place dans une gauche sectaire et sclérosée. Il régnait dans ce personnel politique bis un idéalisme véritable, la croyance dans le primat de l'intérêt général et la volonté de moderniser une France qui sortait tout doucement de son passé paysan, qui réclamait des pratiques renouvelées (l'association), plus d'initiative à la base (l'autogestion) et des libertés nouvelles (le libéralisme moral dont on a déjà parlé).

C'est ce courant qui fut le plus directement affecté par la régression du capitalisme vers son actionnariat, car c'est lui qui avait parié le plus ouvertement sur son évolution en sens inverse. Mais la première gauche, celle de François Mitterrand, à court d'idées tandis qu'elle accédait au pouvoir en 1981, puisa largement dans les idées de la deuxième. Un homme comme Pierre Bérégovoy, à la tête du ministère de l'Économie et des Finances (1988-1992) puis Premier ministre (1992-1993), poussa même cet esprit de conciliation jusqu'à une véritable identification aux formes les plus modernistes de la Bourse, de la finance et de l'économie.

Le tournant libéral du néocapitalisme laissa sans interlocuteurs les partisans du compromis social-démocrate. D'où, comme un choc en retour, le renouveau du radicalisme anticapitaliste, dont Jean-Luc Mélenchon se fit l'éloquent interprète lors de la campagne présidentielle de 2012. Nous sommes entrés dans un nouveau cycle dont personne ne peut prévoir la durée. De l'issue de la crise financière et économique que connaît le monde depuis 2008 dépendent pour partie les orientations futures de la gauche.

5. La gauche des individus

Ce que cette longue traversée de deux siècles et demi nous a montré, c'est que la gauche, parti de l'individu face au primat du collectif qui était l'apanage de la droite, la gauche qui a fait la Révolution française au nom des droits de l'individu, droits politiques, économiques, sociaux, cette gauche devenue collectiviste au milieu du XIXe siècle à cause de l'impératif de défense des droits sociaux des classes laborieuses face à l'égoïsme féroce des détenteurs du capital, est aujourd'hui revenue, sans toujours le dire ni même le savoir, à ses origines : elle est redevenue le parti de l'individu. Sociétaire, holiste et collectiviste, parce qu'elle était le parti des propriétaires terriens, la droite s'est découverte au milieu du XIXe siècle le parti des capitalistes, c'est-à-dire de hardis entrepreneurs, imbus du droit de chacun à se faire son chemin librement et presque solitairement dans la société. Pendant ce temps, la gauche libérale, individualiste, découvrait la structure de classes de la société, et la nécessité d'opposer la classe des prolétaires et celle des petits propriétaires aux empiétements des fiers aventuriers du capitalisme. Ce chiasme est un moment capital de notre histoire, rarement souligné comme tel. Le milieu du XIXe siècle constitue pour notre propos l'équivalent de ce que Marcel Gauchet a appelé pour l'histoire religieuse de la France la période « axiale », soit le début du XVIIIe siècle, celui où le sentiment religieux tend à se privatiser et à céder la place à la foi individuelle et à la laïcité collective. La question qui se pose à nous, au terme de ce parcours, est de savoir si le chiasme anthropologique du milieu du XIXe siècle n'est pas en train de prendre fin ; si la droite, effrayée des progrès arrogants de l'individualisme moderne, n'est pas en train de se reconvertir au primat des valeurs collectives, tandis que la gauche, entraînée par le mouvement tumultueux de la société, n'est pas en train de faire le mouvement inverse et de substituer au programme socialiste des années 1890, devenu obsolète, une nouvelle étape vers la libération de l'individu par rapport aux contraintes juridiques et sociologiques qui pesaient sur lui.

Son embarras, car cet embarras n'est guère contestable, c'est que la grille philosophique qu'elle appliquait à la lecture de la société n'a pas suivi sa conversion opportuniste au mouvement de la société lui-même. Elle continue de se référer discrètement, sans trop le dire, à l'anthropologie sous-jacente au marxisme : l'individu est avant tout un travailleur, dont les aspirations sont déterminées par les intérêts ; un être rationnel en somme, capable d'aller tout seul vers son épanouissement dès lors que ses chaînes matérielles lui auraient été ôtées. Cet individu, conforme aux attentes de ses maîtres les plus bienveillants, sorte de robot débonnaire imaginé par un Frankenstein philanthrope, n'a ni psychologie ni passions. Il est naturellement bon parce qu'il a été programmé pour cela ; il est le fruit d'un socratisme simpliste dans lequel nul n'est méchant

volontairement. J'ai tâché de dire ailleurs[8] pourquoi, si elle voulait affronter le présent du monde et son propre avenir à elle, la gauche n'avait pas de tâche plus urgente que de redonner consistance à l'idée du mal. Ni Rousseau ni Marx n'avaient été confrontés – j'entends confrontés historiquement, essentiellement – à l'idée du mal telle que nous l'avons connue au XXe siècle. Quoi ? Auschwitz, le Goulag, les Gardes rouges et les Khmers rouges seraient passés par là, et la gauche n'aurait rien à dire de nouveau sur l'idée qu'elle se fait de l'homme ? Comme symbole du mal, elle aurait été obligée en toute hâte d'aller chercher une institution déclinante, l'Église catholique, et un événement passé et renié, la sainte Inquisition ? Que le nazisme soit finalement entré dans son imaginaire par le truchement de la Shoah, passe ; il ne lui en coûte guère de stigmatiser la tératologie du camp d'en face. Mais que sa propre tératologie, le stalinisme, n'ait donné lieu à aucun procès, à aucune réflexion, à aucune conclusion de sa part, voilà qui est terrifiant. Que le « politiquement correct » consiste à rappeler sans cesse « le ventre qui est encore fécond », le fascisme, et à escamoter avec des mimiques victoriennes celui qui est censé être devenu stérile, le stalinisme, voilà qui fera à coup sûr l'ébahissement des générations futures. Certes, que le communisme occidental soit en train de mourir d'avoir refusé de reconnaître sa complicité passive dans les crimes du passé montre bien que les citoyens ont plus de mémoire qu'on ne leur en prête ; mais que la gauche intellectuelle continue de rôder autour des ruines fumantes de l'Innommable, histoire de communier encore un instant avec les plus sottes de ses illusions, voilà qui sous cette forme immobile la condamne sans retour ni plus ample examen.

Construire la société de demain ; que dis-je ? Construire une *société d'individus* les yeux fermés, le bandeau sur les yeux comme la Synagogue à la cathédrale de Strasbourg, sans la moindre considération de ce qui peut sortir de cette société et de ces individus, voilà qui est pour le moins frivole.

Aujourd'hui, alors qu'elle est tentée en secret de se mettre dans les pas de Benjamin Constant plutôt que dans ceux de Karl Marx, la gauche ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur ce qu'elle entend lorsqu'elle parle de l'homme. Cet homme phare du libéralisme français, lui, a passé sa vie à s'interroger sur la nature religieuse de l'être humain, c'est-à-dire sur ses motivations les plus profondes. C'est une tâche que la gauche ne saurait abandonner à ses animateurs sociaux. Comment construire une société de liberté qui ne dégénère pas automatiquement dans le plus effroyable des despotismes, voilà désormais son problème le plus urgent, et non, ou pas seulement, une plus juste redistribution des fruits de la croissance ! Aussi longtemps que le degré d'humanité d'une société a dépendu en dernière analyse des dispositions personnelles de ses maîtres, monarques ou représentants, il était possible de faire

l'impasse sur la société elle-même. Désormais il est trop tard, et l'on ne songera pas à s'en plaindre. L'homme d'aujourd'hui ne veut plus entendre parler d'autorité. L'effondrement des formes traditionnelles de cette autorité est le fait majeur de l'époque que nous vivons. Famille, école, églises, armée, justice n'en peuvent mais. Leurs voix se perdent dans le brouhaha médiatique, parce que les citoyens n'attendent plus rien d'elles : au moins en termes de normes, sinon de services. Quant à l'autorité politique, qui est à la fois le socle et la flèche de toutes les autres, elle est à peu près nulle. Nous voici, enfin, ô Jean-Jacques, dans une société du contrat. Mais non du contrat collectif, destiné à fonder de manière incontestable l'autorité nouvelle. Celle du contrat individuel, celui que chaque individu a l'intention de passer avec les institutions et les groupes de son choix. Il est relativement facile, comme Rousseau, de légiférer sur une société du contrat tandis que l'on vit encore dans une société de tradition. Il est non moins facile, comme Proudhon, de dénoncer toute forme d'autorité aussi longtemps que celle-ci existe pour faire respecter le libre contrat qu'il a rêvé. Mais il est beaucoup plus difficile de penser la liberté dans une société qui a répudié l'autorité, et où toute espèce de légitimité fondée sur les anciens critères (élection, représentation) est en train de fondre au soleil.

C'est pour la gauche un immense défi. Elle s'est identifiée historiquement à la démocratie et, au fur et à mesure que celle-ci a pris la forme représentative, elle s'est identifiée à la représentation. Contre toutes les tentatives de dictature, de pouvoir personnel ou plus simplement de démocratie directe, elle s'est donc identifiée au suffrage universel, au Parlement et au système des partis. En général, à juste raison. En défendant le parlementarisme contre Boulanger, contre les factieux du 6 février 1934 et, pour la plus grande partie d'entre elle, contre Pétain et l'État français, elle a défendu la liberté.

Mais lorsque l'attaque contre le parlementarisme (le « système ») est venue du général de Gaulle lui-même, il n'allait plus de soi que la légitimité démocratique fût automatiquement du côté de ses défenseurs. Passe encore quand il s'agissait du RPF de 1947 ou de la chute de la IVe République (1958). Mais parvenu au pouvoir, de Gaulle administra la preuve qu'il n'avait rien d'un factieux, et qu'à deux reprises au cours de sa vie il avait défendu les libertés et le peuple. L'incontestable personnalisation du pouvoir, le recours à des référendums à connotation plébiscitaire allaient de pair avec le respect scrupuleux de la souveraineté populaire, comme en témoigne son départ sans phrases du 28 avril 1969. Une autre conception de la démocratie était en train de cheminer, qui réduisait la part de l'élection et de la représentation au profit de nouvelles formes de participation populaire. Le général de Gaulle ne s'y était pas trompé, qui, dans

son discours du 24 mai 1968, alors que l'émeute grondait, avait cru déceler dans le « mouvement » l'aspiration à une plus grande « participation ».

En dépit du départ du général, c'est cette logique participative qui continua d'entrer dans les mœurs. Élu président de la République, François Mitterrand eut beau prétendre que ces institutions, bonnes pour lui, étaient intrinsèquement mauvaises, le fait est qu'il ne fit rien pour les modifier.

Dès lors, la réforme institutionnelle continua de progresser, non dans les textes, mais dans l'opinion. Le poids croissant des sondages, d'Internet, l'expression directe des citoyens, leur volonté de participer non seulement à l'élection des représentants, mais à la sélection des candidats, tout cela modifiait insensiblement l'exercice de la démocratie.

La gauche en général, le Parti socialiste en particulier, ne se retrouvait guère dans ce nouveau dispositif. Ce fut pourtant une femme issue de ce parti, Ségolène Royal, qui comprit la première la logique du nouveau système et qui, à la surprise générale, battit les caciques, Dominique Strauss-Kahn, Laurent Fabius, Martine Aubry, dans la bataille pour la candidature à la présidentielle de 2007. C'est la nature même du PS, jeune parti eu égard à sa refondation en 1971, mais vieil héritier de la tradition partitocratique de la social-démocratie, qui était remise en cause. À la hiérarchie pyramidale descendante leader > dirigeants > militants > électeurs tendait à se substituer une hiérarchie ascendante des sympathisants et des « activistes » à l'américaine, jusqu'au leader, sous la forme du candidat à l'élection présidentielle. Telle était, au-delà de la compétition naturelle des personnes, la signification profonde de l'affrontement qui opposa de nouveau, à l'automne 2008, les caciques à Ségolène Royal pour la direction du parti, en attendant les primaires socialistes de 2011. Et le paradoxe de la victoire de François Hollande à ces primaires, c'est que cet ancien homme d'appareil s'imposa parce qu'il avait su se distancier de cet appareil.

Nous sommes bel et bien entrés dans ce que Bernard Manin, dans un livre pénétrant[9], appelle la « démocratie du public ». Il est désormais impossible de déduire le comportement électoral des électeurs d'un clivage social, économique et culturel qui prendrait le pas sur tous les autres. Si « l'âge des militants et des hommes d'appareil est passé » (Manin) au profit des experts en communication, c'est que le corps électoral se comporte de moins en moins comme un agrégat de groupes sociaux, voire de classes sociales, comme à l'apogée du système représentatif, mais comme un *public* qui réagit aux propositions qui lui sont faites sur la scène politique. Dès lors, la personnalisation du pouvoir, loin d'être une simple remontée de l'âge prédémocratique, apparaît comme une exigence inévitable de la participation des citoyens, c'est-à-dire de la démocratie elle-même.

Et comme par ailleurs les exigences de la gouvernance moderne impliquent une grande liberté d'action des responsables en charge des affaires par rapport à leur parti, à leur programme et même par rapport aux électeurs, l'autonomisation des citoyens par rapport à leurs propres élus, par le biais de l'opinion publique, est la contrepartie inévitable et même nécessaire du système démocratique. Dans cette perspective, l'opinion ne saurait être comprise comme la simple expression du bon plaisir et de l'instabilité mentale du citoyen consommateur, mais comme la traduction de la double immédiateté démocratique, par rapport à la médiateté représentative du passé. D'une part, l'homme politique est obligé de réagir dans le très court terme à des questions concrètes et inattendues, d'autre part le citoyen est amené à son tour à donner instantanément son opinion à ces prises de décision. Ce qui s'écroule, c'est le mythe de la démocratie différée, celle que supposait le triptyque parti-programme-mandat pour une durée déterminée. Ce retour à la démocratie antique, c'est-à-dire à la démocratie de l'agora, à la démocratie immédiate que les moyens modernes de communication permettent d'étendre à un vaste territoire, pose quantité de problèmes : si la démocratie trouve sa part croissante dans cette mutation, la réflexivité liée aux procédures délibératives est la grande perdante du système. Le nouveau paradoxe, celui de la démocratie du public, qui intègre à la fois l'aspiration participative et le phénomène de l'opinion publique, c'est la distorsion entre les exigences d'une gouvernance fondée sur le long terme et la pression permanente d'un système décisionnaire fondé sur le court terme.

Léviathan libéré

À peine instituée, la démocratie se trouva en butte au pire ennemi qu'elle eut jamais à affronter : elle-même. Faire du sujet le souverain était déjà un formidable paradoxe que Rousseau résolvait par le biais de la volonté générale. Mais en interdisant toute représentation de cette dernière, il rendait l'exercice de cette démocratie pour ainsi dire impossible. Il avait libéré Léviathan ; il avait fait de la démocratie la promesse qui ne peut être tenue. Il en convenait lui-même : telle quelle, la démocratie était un régime réservé aux dieux.

Dès lors, l'obsession de tous les régimes qui se réclamèrent de la démocratie fut de la contourner ; à tout le moins, d'échapper par tous les moyens à la contrainte de cette loi d'airain. Et voici, à peine la Révolution commencée, la représentation de retour. Sieyès, le héraut du régime représentatif, fait rentrer Léviathan dans sa cage, en interdisant au peuple de s'exprimer autrement que par la voix de ses représentants. Ce pis-aller, la gauche, nous l'avons vu, en a fait sa

norme. Mais la démocratie, c'est-à-dire le gouvernement du peuple par le peuple, a sa propre logique ; chaque progrès qui est fait dans ce sens rend le statu quo insupportable et une nouvelle avancée inéluctable. C'est un moment comme celui-ci que nous vivons. Le perfectionnement technique de la communication tend à rendre archaïques les procédures traditionnelles de la démocratie ; la pression pour une démocratie permanente est chaque jour plus forte. Sous la forme de la participation et de l'opinion.

Pour la gauche institutionnelle, c'est aujourd'hui le premier et le principal défi à relever. Contrairement à ce qu'elle imagine, ce n'est pas, ou pas seulement, sur son programme qu'elle est attendue, mais sur sa capacité à accueillir, à animer, parfois à canaliser, souvent à exalter les nouvelles formes de la politisation civique. Une course de vitesse est en effet engagée aujourd'hui dans la plupart des sociétés entre l'indifférence des citoyens et leur besoin de participer. Pour la gauche, ne pas donner suite à cette aspiration, ce serait avouer qu'elle n'aurait été qu'une étape, en voie d'être dépassée, dans l'histoire de la liberté. Désormais, pour être à la hauteur de son passé, elle a besoin d'hommes nouveaux, qui n'aient pas peur du peuple ni des idées qui lui ont permis, pendant deux siècles, de faire l'Histoire.

Sélection bibliographique

La bibliographie d'un tel sujet est inépuisable on n'en a retenu que les livres incontournables, ceux qui pour l'essentiel ont constitué la base de données de l'auteur. Pour ne pas donner à cette sélection une extension décourageante, on en a exclu sauf exceptions un grand nombre de monographies, biographies et mémoires, ainsi que les articles qui ont été cités dans le corps du texte.

I. HISTOIRE GÉNÉRALE – VUES D'ENSEMBLE SUR LA GAUCHE

AGULHON Maurice, « Qu'est-ce que la gauche ? », *Histoire vagabonde*, tome III : *La Politique en France d'hier à aujourd'hui*, Gallimard, 1996.

La République : de Jules Ferry à François Mitterrand, 1880 à nos jours, Hachette, Histoire de France, 1990.

ARCY François d' (dir.), *La Représentation*, Economica, 1985.

AZOUVI François, *Descartes et la France : histoire d'une passion nationale*, Fayard, 2002.

BACOT Guillaume, *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, Éditions du CNRS, 1985.

BAECQUE Antoine de, *La Cérémonie du pouvoir. Les duels politiques de la Révolution à nos jours*, Grasset, 2002.

BECKER Jean-Jacques, CANDAR Gilles (dir.), *Histoire des gauches en France*, vol. 1 : *L'Héritage du XIXe siècle* ; vol. 2 : *À l'épreuve de l'Histoire*, La Découverte, 2004.

BERSTEIN Serge, WINOCK Michel (dir.), *Histoire de la France politique*, vol. 3 : *L'Invention de la démocratie (1789-1914)*, Seuil, 2003.

La République recommencée, de 1914 à nos jours, Seuil, 2004.

BOBBIO Norberto, *Droite et gauche : essai sur une distinction politique*, Donzelli, 1994 ; trad. Seuil, 1996.

BON Frédéric, *Les Élections en France : histoire et sociologie*, Seuil, 1978.

CARON François, dans Jean Favier (dir.), *Histoire de France*, tome V : *La France des patriotes*, Fayard, 1985.

CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.

CRAPEZ Marc, *Naissance de la gauche*, Michalon, 1998.

DEFRASNE Jean, *La Gauche en France de 1789 à nos jours*, PUF, Que sais-je ?, 1972.

DUCLERT Vincent, *La Gauche devant l'histoire : à la reconquête d'une conscience politique*, Seuil, 2009.

DUCLERT Vincent, PROCHASSON Christophe (dir.), *Dictionnaire critique de la République*, Flammarion, 2002.

DUMONT Louis, *Homo aequalis*, tome I : *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1976.

Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Seuil, 1983.

« Sur l'idéologie politique française : une perspective comparatrice », *Le Débat*, nº 50, 1990, p. 128-158.

FERRO Marc, *Histoire de France*, Odile Jacob, 2001.

FURET François, dans *Histoire de France*, vol. 4 *: La Révolution. De Turgot à Jules Ferry (1770-1880)*, Hachette, 1988.

Gauche (La), numéro spécial des *Temps modernes*, n° 112–113, 1955.

GAUCHET Marcel, « La droite et la gauche », dans Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, vol. 3 : *Les France* : *conflits et partages*, p. 395-467, Gallimard, 1992.

GOGUEL François, GROSSER Alfred, *La Politique en France*, Armand Colin, 1981.

HIRSCHMAN Albert O., *The Passions and the Interests. Political Arguments For Capitalism Before Its Triumph*, Princeton University Press, 1972 ; trad. : *Les Passions et les Intérêts*, PUF, 1980.

HUARD Raymond, *Le Suffrage universel en France (1848-1946)*, Aubier, 1991.

IMBERT Claude, JULLIARD Jacques, *La Droite et la gauche, qu'est-ce qui les distingue encore ?*, Laffont-Grasset, 1995 ; Le Livre de poche, 1997.

JEANNENEY Jean-Noël, *L'Avenir vient de loin. Essai sur la gauche*, Seuil, 1994 ; Points, 2002.

JULLIARD Jacques, WINOCK Michel, *Dictionnaire des intellectuels français : Les personnes, les lieux, les moments*, Seuil, 1996, 2002, 2009.

KAYSER Jacques, *Les Grandes Batailles du radicalisme (1820-1901)*, Rivière, 1962.

Krisis, n° 31 *Droite-gauche ?*, mai 2009.

Krisis, n° 32 *Gauche-droite ?*, juin 2009.

LAPONCE Jean A., *Left and Right. The Topography of Political Perceptions*, University of Toronto Press, 1981.

LEFRANC Georges, *Les Gauches en France (1789-1972)*, Payot, 1973.

LEROY Maxime, *Histoire des idées sociales en France*, tome I : *De Montesquieu à Robespierre*, 1946 ; tome II : *De Babeuf à Tocqueville*, 1950 ; tome III : *D'Auguste Comte à P. J. Proudhon*, 1954, Gallimard.

LÉVÊQUE Pierre, *Histoire des forces politiques en France*, tome I : *1789-1880*, Armand Colin, 1992 ; tome II : *1880-1940*, Armand Colin, 1994.

MANIN Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, 1995.

MICHÉA Jean-Claude, *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Climats, 2007 ; Champs, 2010.

Le Complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès, Climats, 2011.

MILZA Pierre, *Sources de la France au XXe siècle : de 1918 à nos jours*, Larousse, 1997.

MOULIN Léo, *La Gauche, la droite et le péché originel*, Librairie des Méridiens, 1984.

MOUNIER Emmanuel, *Court Traité de la mythique de gauche*, *Esprit*, mars 1938.

NEMO Philippe, *Les Deux Républiques françaises*, PUF, 2008.

RÉMOND René, *La Droite en France de 1815 à nos jours. Continuité et diversité d'une tradition politique*, Aubier, 1954 ; nouvelle édition : *Les Droites en France*, Aubier-Montaigne, 1982.

La République souveraine. La vie politique en France (1878-1939), Fayard, 2002.

La Vie politique en France, tome I : *1789-1848*, Armand Colin, 1965 ; tome II : *1848-1879*, Armand Colin, 1969.

Notre siècle. De 1918 à 1995, dans Jean Favier (dir.), *Histoire de France*, tome VI, Fayard, 1996 ; nouvelle édition : *Le Siècle dernier (1918-2002)*, Fayard, 2003.

RIOUX Jean-Pierre, SIRINELLI Jean-François, *La France d'un siècle à l'autre (1914-2000). Dictionnaire critique*, Hachette, 1999.

ROSANVALLON Pierre, *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, 1992.

Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France, Gallimard, 1998.

La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France, Gallimard, 2000.

ROSSI LANDI Guy, *Le Chassé-croisé. La droite et la gauche en France de 1789 à nos jours*, Lattès, 1978.

ROUSSEAU Dominique (dir.), *La Démocratie continue*, préface de Georges Vedel, Bruylant, LGDJ, 1995.

SADOUN Marc (dir.), *La Démocratie en France*, vol. 1 : *Idéologies* ; vol. 2 : *Limites*, Gallimard, 2000.

SALMON Frédéric, *Atlas électoral de la France, 1848-2001*, Seuil, 2001.

SIRINELLI Jean-François, *Histoire des droites en France*, vol. 1 : *Politique* ; vol. 2 : *Cultures* ; vol. 3 : *Sensibilités*, Gallimard, 1992.

SIEGFRIED André, *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la Troisième République*, Armand Colin, 1913 ; rééd. Imprimerie nationale, 1995.

Tableau des partis en France, Grasset, 1930.

SLAMA Alain-Gérard, *Les Chasseurs d'absolu : genèse de la gauche et de la société*, Grasset, 1980.

TAINE Hippolyte, *Les Origines de la France contemporaine (1875-1893)*, Laffont, Bouquins, 1986.

TCHERKÉZOFF, *Le Roi Nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparatives des classifications dualistes*, Cambridge University Press, Maison des sciences de l'homme, 1984.

THIBAUDET Albert, *Les Idées politiques de la France*, Stock, 1932.

TOUCHARD Jean, *La Gauche en France depuis 1900*, Seuil, Points Histoire, 1977, 1981.

WINOCK Michel, *La Fièvre hexagonale : les grandes crises politiques (1871-1968)*, Calmann-Lévy, 1986.

La Gauche en France, Perrin, 2006.

Parlez-moi de la France. Histoire, idées, passions, Perrin, 2010.

YVERT Benoît, *Dictionnaire des ministres (1789-1989)*, Perrin, 1990.

Premiers ministres et présidents du Conseil. Histoire et dictionnaire raisonné des chefs du gouvernement en France (1815-2002), Perrin, 2002 ; Tempus, 2007.

II. XVIIIe SIÈCLE

BACZKO Bronisław, *Lumières de l'utopie*, Payot, 1978.

BADINTER Élisabeth, *Les Passions intellectuelles*, tome I : *Désirs de gloire (1735-1751)*, 1999 ; tome II : *L'Exigence de dignité (1751-1762)*, 2002 ; tome III : *Volonté de pouvoir (1762-1778)*, Fayard, 2007.

BADINTER Élisabeth et Robert, *Condorcet (1743-1794), un intellectuel en politique*, Fayard, 1989.

BAKER Keith, *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, Payot, 1992.

BÉNICHOU Paul, *Morales du Grand Siècle*, Gallimard, 1967.

Le Sacre de l'écrivain : essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne, José Corti, 1973.

BRUHAT Jean, *Gracchus Babeuf et les Égaux*, Perrin, 1978.

CASSIRER Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen, 1932 ; trad. : *La Philosophie des Lumières*, Fayard, 1970.

CHAUNU Pierre, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, Arthaud, 1971.

CHARTIER Roger, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, 1990 ; Points Histoire, 2000.

COTTRET Monique, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIIIe siècle*, Albin Michel, 1998.

DARNTON Robert, *L'Aventure de l'Encyclopédie, 1775-1800, un best-seller au siècle des Lumières*, Perrin 1982.

Bohème littéraire et Révolution : le monde des livres au XVIIIe siècle, Seuil, 1983.

DELAPORTE André, *L'Idée d'égalité en France au XVIIIe siècle*, PUF, 1987.

D'HONDT Jean (dir.), *Dom Deschamps et sa métaphysique. Religion et contestation au XVIIIe siècle*, PUF, 1974.

DOMMANGET Maurice, *Le Curé Meslier : athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Julliard, 1965.

Sylvain Maréchal, l'égalitaire, « l'homme sans Dieu » (1750-1803). Vie et œuvre de l'auteur du Manifeste des Égaux, Spartacus, 1950.

Babeuf et la conjuration des Égaux, Spartacus, 1969.

DROZ Jacques (dir.), *Histoire générale du socialisme*, tome I : *Des origines à 1875*, PUF, 1972.

DUMONT Louis, *Homo aequalis*, Gallimard, 1976.

EHRARD Jean, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, SEVPEN, 1963 ; *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, 1970.

FAGUET Émile, *Études littéraires, XVIIIe siècle*, Calmann-Lévy, 1900.

GOULEMOT Jean-Marie, *Adieu les philosophes : que reste-t-il des Lumières ?*, Seuil, 2001.

GOULEMOT Jean-Marie et LAUNAY Michel, *Le Siècle des Lumières*, Seuil, 1968.

GROETHUYSEN Bernard, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, tome I : *L'Église et la Bourgeoisie*, Gallimard, 1927.

HABERMAS Jürgen, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, 1978.

HAZARD Paul, *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Fayard, 1961.

HAMON Léo (dir.), *Du jansénisme à la laïcité. Le jansénisme et les origines de la déchristianisation*, Maison des sciences de l'homme, 1987.

KOLAKOWSKI Leszek, *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Albin Michel, 1997.

KRIEGEL Blandine, *Philosophie de la République*, Plon, 1998.

LEROY Maxime, *Histoire des idées sociales en France*, tome I : *De Montesquieu à Robespierre*, Gallimard, 1946.

LE ROY LADURIE, Emmanuel, *L'Ancien Régime*, vol II, *L'absolutisme bien tempéré (1715-1770)*, Hachette, 1991.

LICHTENBERGER André, *Le Socialisme au XVIIIe siècle. Étude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIIIe siècle avant la Révolution*, Alcan, 1895.

LILTI Antoine, *Le Monde des salons : sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle*, Fayard, 2005.

LUBAC Henri de, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., P. Lethielleux, 1979, 1981.

LYON-CAEN Nicolas, *La Boîte à Perrette. Le jansénisme parisien au XVIIIe siècle*, Albin Michel, 2010.

MAIRE Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Gallimard, 1998.

MAUZI Robert, *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Armand Colin, 1969.

MORNET Daniel, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Armand Colin, 1933.

PEYREFITTE Alain, *La Société de confiance. Essai sur les origines et la nature du développement*, Odile Jacob, 1995.

POMEAU René, *L'Europe des Lumières. Cosmopolitisme et idée européenne au XVIIIe siècle*, Stock, 1991.

La religion de Voltaire, nouvelle édition, Nizet, 1969.

PRÉCLIN Edmond, *Les Jansénistes au XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé. Le développement du richérisme, sa propagation dans le bas clergé*, J. Gamber, 1929.

ROCHE Daniel, *Le Siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux (1680-1789)*, Mouton, 1978.

Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIIIe siècle, Fayard, 1988.

STAROBINSKI Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Plon, 1957 ; rééd. Gallimard, 1971.

TAVENEAUX René, *La Vie quotidienne des jansénistes au XVIIe et XVIIIe siècles*, Hachette, 1973.

TREVOR-ROPER H. R., *De la Réforme aux Lumières*, Gallimard, 1972.

TODOROV Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, Robert Laffont, 2006.

VAN KLEY Dale K., *Les Origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, Seuil, 2002.

III. LA RÉVOLUTION

AGULHON Maurice *et al.*, *1789, la commémoration*, Gallimard, *Le Débat* et Folio-Histoire, 1999.

AULARD Alphonse, *Histoire politique de la Révolution française, origines et développement de la démocratie et de la République (1789-1804)*, Armand Colin, 1913.

BACZKO Bronisław, *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Garnier, Les Classiques de la politique, 1982.

BLANC Louis, *Histoire de la Révolution française*, Lacroix, 1978.

BURKE Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France* (1790), Hachette, 1989, préface de Philippe Raynaud.

CORNU Laurence, *Une autre république. 1791 : l'occasion et le destin d'une initiative républicaine*, préface de Mona Ozouf, L'Harmattan, 2004.

DANSETTE Adrien, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, tome I : *De la Révolution à la Troisième République*, Flammarion, 1952.

DUBRAY Jean, *La Pensée de l'abbé Grégoire. Despotisme et liberté*, Voltaire Foundation, Oxford, 2008.

FURET François, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978.

La Révolution, de Turgot à Jules Ferry, 1770-1880, Hachette, 1988.

Marx et la Révolution française, Flammarion, 1988.

La Révolution en débat, Gallimard, 1999.

FURET François, OZOUF Mona (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, 1988.

« La Constitution civile du clergé », dans Id. (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, 1988.

GARCIA Patrick, *Le Bicentenaire de la Révolution française. Pratiques sociales d'une commémoration*, préface de Michel Vovelle, Éditions du CNRS, 2000.

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, 1995.

GUENIFFEY Patrice, *Le Nombre et la Raison. La Révolution française et les élections*, Éditions de l'EHESS, 1993.

La Politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire (1789-1794), Fayard, 2000.

Histoires de la Révolution et de l'Empire, Perrin, 2011.

GUÉRIN Daniel, *La Lutte des classes sous la Première République (1793-1797)*, 2 vol., Gallimard, 1968.

HERMON-BELOT Rita, *L'Abbé Grégoire, la politique et la vérité*, préface de Mona Ozouf, Seuil, 2000.

KAPLAN Steven, *Adieu 89*, Fayard, 1993.

KENT WRIGHT J., « Les sources républicaines de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen », dans François Furet et Mona Ozouf, *Le Siècle de l'avènement républicain*, Gallimard, 1993.

LAMARTINE Alphonse de, *Histoire des Girondins*, 1865, Plon, 1984.

LATREILLE A, DELARUELLE E., PALANQUE J.-R., RÉMOND R. (dir.), *Histoire du catholicisme en France*, Spes, 3 vol., 1957-1962.

LATREILLE André, *L'Église catholique et la Révolution française*, tome I : *Le Pontificat de Pie VI et la crise française (1775-1799)*, Hachette, 1946.

LEBRUN François (dir.), *Histoire des catholiques en France : du XVe siècle à nos jours*, Privat, 1980.

LEFEBVRE Georges, *La Révolution française*, PUF, 1930 ; nouvelle édition, 1957.

MATHIEZ Albert, *Les Origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Société nouvelle de librairie et d'édition (Librairie Georges Bellais), 1904.

La Révolution française, tome I : *La Chute de la royauté (1787-1792)*, 1922 ; tome II : *La Gironde et la montagne*, 1924 ; tome III : *La Terreur*, 1927, Armand Colin, 1945-1946.

MICHELET Jules, *Histoire de la révolution française*, 2 vol., 1847 ; Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952.

OZOUF Mona, *La Fête révolutionnaire (1789-1799)*, Gallimard, 1976.

L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française, Gallimard, 1989.

PERREAU-SAUSSINE Émile, *Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique*, préface de Pierre Manent, Le Cerf, 2011.

QUINET Edgar, *Le Christianisme et la Révolution française*, Comont, 1845.

La Révolution, 1865 ; préface de Claude Lefort, Belin, 1987.

RAYNAUD Philippe, *Trois révolutions de la liberté, Angleterre, Amérique, France*, PUF, 2010.

ROGIER Ludovicus-Jacobus, AUBERT Roger, KNOWLES M. David (dir.), *Nouvelle histoire de l'Église*, tome IV : ROGIER Ludovicus-Jacobus, BERTIER de SAUVIGNY Guillaume de, HAJJAR Joseph, *Siècle des Lumières, Révolutions, Restaurations*, Seuil, 1966.

SIEYÈS Emmanuel, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, Flammarion, 1988.

SAINT-JUST Louis Antoine de, *L'Esprit de la Révolution* suivi de *Fragments sur les institutions républicaines*, introduction de Michel Vovelle, 10/18, 2003.

SOBOUL Albert, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 2 juin 1793 - 9 Thermidor an II*, Clavreuil, 1962.

SOBOUL Albert (dir.), *Dictionnaire historique de la Révolution française*, PUF, 1989.

TACKETT Timothy, *La Révolution, l'Église, la France : le serment de 1791*, Le Cerf, 1986.

TALMON Jacob J., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker et Warbourg, Londres, 1952 ; trad. : *Les Origines de la démocratie totalitaire*, Calmann-Lévy, 1966.

TOCQUEVILLE Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856, dans *Œuvres de Tocqueville*, tome III, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004.

VOVELLE Michel, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, Hachette, 1976.

1793, La Révolution contre l'Église. De la raison à l'être suprême, Complexe, 1988.

IV. RESTAURATION ET MONARCHIE DE JUILLET

Restauration

BAGGE, Dominique, *Les Idées politiques en France sous la Restauration*, PUF, 1952.

BASTIDE Paul, *Les Institutions politiques de la monarchie parlementaire française (1814-1848)*, Sirey, 1954.

BELLANGER Claude, GODECHOT Jacques (dir.), *Histoire générale de la presse française*, tome II : *1815-1871*, PUF, 1969.

BÉNICHOU Paul, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, 1977.

Les Mages romantiques, Gallimard, 1988.

BERTIER DE SAUVIGNY Guillaume de, *La Restauration*, Flammarion, 1955.

BOIGNE comtesse de, née d'Osmond, *Mémoires*, tome I : *Du règne de Louis XIV à 1820* ; tome II : *De 1820 à 1848*, Mercure de France, 1971, 1986.

CHATEAUBRIAND François René de, *Mémoires d'outre-tombe*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2 vol., 1951.

CRAIUTU Aurelian, *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*, Plon, 2006.

DÉMIER Francis, *La France de la Restauration (1814-1830). L'impossible retour du passé*, Gallimard, Folio Histoire, 2012.

DUVERGIER de HAURANNE Prosper, *Histoire du gouvernement parlementaire en France (1814-1848)*, 10 vol., Lévy, 1870-1871.

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

GIRARD Louis, *Les Libéraux français (1814-1875)*, Aubier, 1985.

HANOTAUX Guillaume, *La Restauration*, dans *Histoire de la nation française*, tome III, Plon, 1929.

HAZAREESINGH Sudhir, *La Légende de Napoléon*, Granta Publications, 2004 ; Tallandier, 2005.

ISAMBERT, François-André, *De la charbonnerie au saint-simonisme*, Minuit, 1966.

LE GOFF Jacques, RÉMOND René, (dir.), *Histoire de la France religieuse*, tome III : Philippe JOUTARD (dir.), *Du roi très chrétien à la laïcité républicaine (XVIII-XIXe siècle)*, Seuil, 1991.

LEVER Évelyne, *Louis XVIII*, Fayard, 1988.

MANSEL Philip, *Louis XVIII*, Pygmalion, 1982.

RÉMOND René, *L'Anticléricalisme en France*, Fayard, 1976.

ROSANVALLON Pierre, *La Monarchie impossible. Les chartes de 1814 et de 1830*, Fayard, 1994.

THUREAU-DANGIN Paul, *Le Parti libéral sous la Restauration*, Plon, 1876.

Monarchie de Juillet

ANTONETTI Guy, *Louis-Philippe*, Fayard, 1994.

BLANC Louis, *Histoire de dix ans (1830-1840)*, Pagnerre, 2e éd., 1842.

BROGLIE Gabriel de, *La Monarchie de Juillet, 1830-1848*, Fayard, 2011.

CHOLVY Gérard, HILAIRE Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1880-1880*, Privat, 1985.

Fondation Guizot-Val Richer (colloque), *François Guizot et la culture politique de son temps*, préface de François Furet, textes rassemblés et présentés par Marina Valensise, Hautes Études, Gallimard-Seuil, 1991.

FROBERT Ludovic, *Les Canuts, ou la démocratie turbulente. Lyon 1831-1834*, Tallandier, 2007.

GOUHIER Henri, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Vrin, 1936.

GUIZOT François, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, 8 vol., Michel Lévy Frères, 1858-1867.

JARDIN André, TUDESQ André-Jean, *Nouvelle histoire de la France contemporaine*, tomes VI-VII : *La France des notables (1815-1848)*, vol. 1 : *L'évolution générale* ; vol. 2 : *La Vie de la nation*, Seuil, 1973.

JOUFFROY Théodore, « Comment les dogmes finissent, *Mélanges philosophiques*, 1833 ; nouvelle édition, Slatkine, 1979.

MARX Karl, *Les Luttes de classes en France*, Éditions sociales, 1952.

PASQUIER Étienne-Denis, *Histoire de mon temps. Mémoires du chancelier Pasquier*, Plon-Nourrit, 1893.

PERDIGUIER Agricol, *Mémoires d'un compagnon*, présentation de Maurice Agulhon, Imprimerie nationale, 1992.

RÉMUSAT Charles de, *Mémoires de ma vie*, Plon, 1959.

ROSANVALLON Pierre, *Le Moment Guizot*, Gallimard, 1985.

RUDE Fernand, *La Révolte des Canuts*, La Découverte, 1982.

TEYSSIER Arnaud, *Louis-Philippe, Le Dernier Roi des Français*, Perrin, 2010.

THUREAU-DANGIN Paul, *Histoire de la monarchie de Juillet*, 6 vol., Plon, 1914.

WEILL Georges, *Histoire du parti républicain en France (1814-1870)*, 1900 ; nouvelle édition, Alcan, 1928.

V. IIe RÉPUBLIQUE

AGULHON Maurice, *Nouvelle histoire de la France contemporaine*, tome VIII : *1848 ou l'apprentissage de la République*, Seuil, 1973.

*Les Quarante-huitard*s, Gallimard-Julliard, Archives, 1975.

La République au village. Les populations du Var, de la Révolution à la IIe République, Plon, 1970 ; nouvelle édition, Seuil, 1979.

GIRARD Louis, *La IIe République (1848-1851)*, Calmann-Lévy, 1968.

TOCQUEVILLE Alexis de, *Souvenirs (1850-1851)*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome III, 2004.

VI. IIIe RÉPUBLIQUE, JUSQU'À 1914

AGULHON Maurice, *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaine de 1880 à 1914*, Flammarion, 2001.

BAAL Gérald, *Histoire du radicalisme*, La Découverte, 1994.

BARRAL Pierre, *Les Fondateurs de la Troisième République*, Armand Colin, 1968.

BERSTEIN Serge, RUDELLE Odile (dir.), *Le Modèle républicain*, PUF, 1992.

BIRNBAUM Pierre (dir.), *Le Peuple et les gros. Histoire d'un mythe*, Grasset, 1979 ; Pluriel, 1984, 1995.

La France de l'affaire Dreyfus, Gallimard, 1994.

La France aux Français. Histoire des haines nationalistes, Seuil, 2006.

BLAIS Marie-Claude, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Gallimard, 2000.

La Solidarité. Histoire d'une idée, Gallimard, 2007.

BREDIN Jean-Denis, *Joseph Caillaux*, Hachette, 1980.

L'Affaire, Julliard, 1983.

CABANEL Patrick, *Les Protestants et la République*, Éditions Complexe, 2000.

Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900), Presses universitaires de Rennes, 2003.

Juifs et protestants. Les affinités électives (XVIe–XXIe siècle), Fayard, 2004.

CAPERAN Louis, *Histoire contemporaine de la laïcité française*, tome I : *La Crise du 16 mai et la revanche républicaine*, 1957 ; tome II : *La Révolution scolaire*, Rivière, 1959.

CHANET Jean-François, *L'École républicaine et les petites patries*, préface de Mona Ozouf, Aubier, 1996.

CHARLE Christophe, *Naissance des « intellectuels » (1880-1900)*, Minuit, 1990.

CHEVALLIER Pierre, *La Séparation de l'Église et de l'école : Jules Ferry et Léon XIII*, Fayard, 1981.

Histoire de la franc-maçonnerie française, tome I : *1725-1799* ; tome II : *1800-1877* ; tome III : *1877-1944*, Fayard, 1974.

DANSETTE Adrien, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, tome II, *Sous la Troisième République*, Flammarion, 1951.

Le Boulangisme 1886-1890, Perrin, 1938.

DOLLÉANS Édouard, *Histoire du mouvement ouvrier*, tome I : *1830-1871*, Armand Colin, 1948, rééd. 1967 ; tome II : *1871-1920*, Armand Colin, 1948, rééd. 1967 ; tome III : *De 1921 à nos jours*, Armand Colin, 1963, rééd. 1967.

DROUIN Michel (dir.), *L'Affaire Dreyfus de A à Z*, Flammarion, 1994, 2006.

DUCLERT Vincent, *La République imaginée (1870-1914)*, dans Joël Cornette (dir.), *Histoire de France*, Belin, 2010.

L'Affaire Dreyfus. Quand la justice éclaire la République, Privat, 2010.

ESTÈBE Jean, *Les Ministres de la République (1871-1914)*, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1982.

FURET François, *La Gauche et la Révolution au milieu du XIXe siècle . Edgar Quinet et la question du jacobinisme (1865-1870)*, Pluriel, 1986.

FURET François, OZOUF Jacques, *Lire et écrire. L'Alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, 2 vol., Minuit, 1977.

FURET François, OZOUF Mona (dir.), *Le Siècle de l'avènement républicain*, Gallimard, 1993.

GARRIGUES Jean, *La République des hommes d'affaires*, Aubier, 1997.

Grands discours parlementaires de la Troisième République, préface de Jean-Louis Debré, tome I : *De Victor Hugo à Clemenceau* ; tome II : *De Clemenceau à Léon Blum*, Armand Colin, 2004.

GAUCHET Marcel, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, 1998.

GOGUEL François, *La Politique des partis sous la IIIe République*, Seuil, 1946, 1958.

GRÉVY Jérôme, *La République des opportunistes (1870-1885)*, Perrin, 1998.

HALÉVY Daniel, *La Fin des notables*, tome I : *La Fin des notables*, Grasset, 1930 ; tome II : *La République des ducs*, Grasset, 1937.

La République des comités. Essai d'histoire contemporaine (1895-1934), Grasset, 1934.

HAMON Léo (dir.), *Les Opportunistes : les débuts de la République aux républicains*, Les entretiens d'Auxerre, Maison des sciences de l'homme, 1991.

HAZAREESINGH Sudhir, *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth Century French Republican Political Thought*, Oxford University Press, 2001.

JOUVENEL Robert de, *La République des camarades*, Grasset, 1914 ; réimp. Slatkine, 1979.

KAYSER Jacques, *Les Grandes Batailles du radicalisme*, Rivière, 1962.

KRIEGEL Blandine, *Philosophie de la République*, Plon, 1998.

LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale (XIXe-XXe siècles)*, Seuil, 2002.

LEFRANC Georges, *Le Mouvement socialiste sous la Troisième République (1875-1940)*, Payot, 1963.

LETERRE Thierry, *Alain : le premier intellectuel*, Stock, 2006.

LEVILLAIN Philippe, *Boulanger, fossoyeur de la monarchie*, Flammarion, 1982.

LIGOU Daniel, *F. Desmons et la franc-maçonnerie sous la IIIe République*, Gadalge, 1966.

Dictionnaire de la franc-maçonnerie (dir.), PUF, 2006.

LOEFFEL Laurence, *La Question du fondement de la morale laïque sous la IIIe République (1870-1914)*, PUF, 2000.

MACHELON Jean-Pierre, *La République contre les libertés ?*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976.

MAYEUR Jean-Marie, *Nouvelle histoire de la France contemporaine*, tome X : *Les Débuts de la IIIe République (1871-1898)*, Seuil, 1973.

La Vie politique sous la Troisième République (1870-1940), Seuil, 1984.

La Question laïque (XIXe-XXe siècle), Fayard, 1997.

MÉJAN Louis-Violette, *La Séparation des Églises et de l'État, l'œuvre de Louis Méjan*, préface de Gabriel Le Bras, PUF, 1959.

MERLE Gabriel, *Émile Combes*, Fayard, 1995.

NICOLET Claude, *Le Radicalisme*, PUF, Que sais-je ?, 1957.

L'Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique, Gallimard, 1982.

La République en France : état des lieux, Seuil, 1992.

Histoire, Nation, République, Odile Jacob, 2000.

NORDMANN Jean-Thomas, *Histoire des radicaux (1820-1973)*, La Table ronde, 1974.

OZOUF Jacques, *Nous les maîtres d'école. Autobiographie d'instituteurs de la Belle Époque*, Galllimard-Julliard, Archives, 1983.

PEILLON Vincent, *Une religion pour la République. La foi laïque de Ferdinand Buisson*, Seuil, 2010.

PERROT Michelle, *Les Ouvriers en grève (France 1871-1890)*, 2 vol., Mouton, 1973.

PROST Antoine, *Histoire de l'enseignement en France (1800-1967)*, Armand Colin, 1968.

POULAT Émile, *Scruter la loi de 1905*, Fayard, 2010.

REBÉRIOUX Madeleine, *Nouvelle histoire de la France contemporaine*, tome XI : *La République radicale ? (1898-1914)*, Seuil, 1975.

RUDELLE Odile, *La République absolue. Aux origines de l'instabilité constitutionnelle de la France républicaine (1870-1889)*, Publications de la Sorbonne, 1982.

SEAGER Frédéric, *The Boulanger Affair. Political Crossroad of France (1886-1889)*, Cornell Press, 1969.

SORLIN Pierre, *Waldeck-Rousseau*, Armand Colin, 1966.

« La Croix » et les Juifs : 1880-1899. Contribution à l'histoire de l'antisémitisme contemporain, Grasset, 1967.

SPITZ Jean-Fabien, *Le Moment républicain en France*, Gallimard, 2005.

THIBAUDET Albert, *La République des professeurs*, Grasset, 1927 ; Slatkine, 1979.

THOMAS Marcel, *L'Affaire sans Dreyfus*, Fayard, 1961.

WEILL Georges, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle* (1929), Hachette, 2004.

WILLARD Claude, *Les Guesdistes. Le Mouvement socialiste en France (1893-1905)*, Éditions sociales, 1965.

WINOCK Michel, *La Belle Époque : la France de 1900 à 1914*, Perrin, 2002.

La Commune

ANDRIEU Jules, *Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris en 1871*, Payot, 1971.

BRUHAT Jean, *Eugène Varlin*, Éditeurs français réunis, 1975.

DOMMANGET Maurice, *La Commune*, La Taupe, 1971.

LEFEBVRE Henri, *La Proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, Gallimard, 1965.

LISSAGARAY P.O., *Histoire de la Commune de 1871* (1876), Maspero, 1969.

MARX Karl, *La Guerre civile en France. 1871 : la Commune de Paris*, Éditions sociales, 1952.

MILZA Pierre, *L'Année terrible*, vol. II : *La Commune, mars-juin 1871*, Perrin, 2009.

ROUGERIE Jacques, *Procès des communards*, Julliard, Archives, 1964.

Paris libre (1871), Seuil, 1971.

SERMAN William, *La Commune de Paris*, Fayard, 1986.

VUILLAUME Maxime, *Mes cahiers rouges. Souvenirs de la Commune*, nouvelle édition intégrale, La Découverte, 2011.

VII. L'ENTRE-DEUX-GUERRES

ALAIN, *Éléments d'une doctrine radicale*, Gallimard, 1925.

BENDA Julien, *La Trahison des clercs*, Grasset, 1927.

BERGOUNIOUX Alain, GRUNBERG Gérard, *Le Long Remords du pouvoir : le parti socialiste français (1905-1992)*, Fayard, 1992, nouvelle édition revue et augmentée : *L'Ambition et le remords. Les Socialistes français et le Pouvoir (1905-2005)*, Fayard, 2005.

BERL Emmanuel, *La Fin de la IIIe République : 10 juillet 1940*, Gallimard, 1968.

BERSTEIN Serge, *Histoire du Parti radical*, 2 vol., tome I : *La Recherche de l'âge d'or (1919-1926)*, 1980 ; tome II : *Crise du radicalisme (1926-1939)*, Fondation nationale des sciences politiques, 1982.

Édouard Herriot ou la République en personne, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985.

BOURDÉ Guy, *La Défaite du Front populaire*, Maspero, 1977.

BRUNET Jean-Paul, *Histoire du Front populaire (1934-1938)*, PUF, 1991.

BURRIN Philippe, *La Dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery (1933-1945)*, Seuil, 1986.

COEURÉ Sophie, *La Grande Lueur à l'Est. Les Français et l'Union soviétique (1917-1939)*, Seuil, 1999.

COEURÉ Sophie, MAZUI Rachel, *Cousu de fil rouge. Voyages des intellectuels français en Union soviétique : 150 documents inédits des archives russes*, Éditions du CNRS, 2011.

Congrès de Tours (Le), 18e Congrès national du Parti socialiste, texte intégral, préface annotations et annexes réalisées par Jean Charles, Jacques Girault, Jean-Louis Robert, Danielle Tartakowsky et Claude Willard, Éditions sociales, 1980.

COURTOIS Stéphane, LAZAR Marc, *Histoire du Parti communiste français*, PUF, 1995.

DUCOULOMBIER Romain, *Le Premier Communisme français (1917-1925). Un homme nouveau pour régénérer le socialisme*, préface d'Alain Bergounioux, Fondation Jean Jaurès, Notes de la Fondation, n° 42, août 2004.

FAUVET Jacques, *Histoire du Parti Communiste français*, tome I : *De la guerre à la guerre (1917-1939)*, Fayard, 1964 ; tome II : *Vingt-cinq ans de drames (1939-1965)*, avec la collaboration d'Alain Duhamel, Fayard, 1965.

FURET François, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Robert Laffont - Calmann-Lévy, 1995.

GUÉRIN Daniel, *Front populaire. Révolution manquée : témoignage*, Julliard, 1963.

JEANNENEY Jean-Noël, *François de Wendel en République. L'argent et le pouvoir, 1914-1940*, Seuil, 1976.

Leçon d'histoire pour une gauche au pouvoir. La faillite du Cartel (1924-1928), Seuil, 1977.

Georges Mandel : l'homme qu'on attendait, Seuil, 1991.

KRIEGEL Annie, *Aux origines du communisme français*, 2 vol., Mouton, 1964.

Le Congrès de Tours, 1920 : naissance du Parti communiste français, Julliard, Archives, 1964.

Les Communistes français, avec la collaboration de Guillaume Bourgeois, Seuil, 1968 ; *Les Communistes français dans leur premier demi-siècle (1920-1970)*, nouvelle édition revue et augmentée, Seuil, 1985.

LEFRANC Georges, *Le Mouvement socialiste sous la Troisième République (1875-1940)*, Payot, 1963.

Histoire du Front populaire, Payot, 1965.

Juin 36 : « l'explosion sociale », Julliard, Archives, 1966.

Histoire du travail et des travailleurs, Flammarion, 1975.

MOREAU Jacques, *Les Socialistes français et le mythe révolutionnaire*, Hachette, 1998.

MOSSE George L., *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, préface de Stéphane Audoin-Rouzeau, Oxford University Press, 1990 ; trad. Hachette, 1999.

PROST Antoine, *La CGT à l'époque du Front populaire (1934-1939). Essai de description numérique*, Cahier 129 de la Fondation nationale des sciences politiques, Armand Colin, 1964.

Autour du Front populaire. Aspects du mouvement social au XXe siècle, Seuil, 2006.

RENOUVIN Pierre, RÉMOND René, *Léon Blum, chef de gouvernement (1936-1937)*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Armand Colin, 1967.

RIOUX Jean-Pierre, *Révolutionnaires du Front populaire*, Union générale d'éditions, 1973.

ROBRIEUX Philippe, *Histoire intérieure du parti communiste*, tome I : *1920-1945*, Fayard, 1980 ; tome II : *1945-1972*, Fayard, 1981 ; tome III : *1972-1982*, Fayard, 1982 ; tome IV : *Biographies, chronologie, bibliographie*, Fayard, 1984.

WALTER Gérard, *Histoire du Parti communiste français*, Somogy, 1948.

VIII. LES QUATRE FAMILLES POLITIQUES DE LA GAUCHE

Introduction aux cultures politiques

BERSTEIN Serge (dir.), *Les Cultures politiques en France*, Seuil, 1999.

BRÉCHON Pierre, LAURENT Annie, PERRINEAU Pascal, *Les Cultures politiques des Français*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2000.

DEUTSCH Émeric, LINDON Denis, WEIL Pierre, *Les Familles politiques aujourd'hui en France*, Minuit, 1966.

MICHELAT Guy, SIMON Michel, *Classe, religion et comportement politique*, Éditions sociales, 1977.

SEILER Daniel-Louis., *Partis et familles politiques*, PUF, 1980.

A. Libéralisme

ARON Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Idées, 1965.

Les Étapes de la pensée sociologique, Gallimard, 1967.

Une histoire du XXe siècle, anthologie éditée et annotée par Christian Bachelier, Plon, 1996.

Les Sociétés modernes, introduction de Serge Paugam, PUF, 2006.

AUDIARD Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Gallimard, Folio, 2009.

AUDIER Serge, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Grasset, 2012.

CANTO-SPERBER Monique, URBINATI Nadia, *Le Socialisme libéral. Une anthologie : Europe, États-Unis, Esprit*, 2003.

FAGUET Émile, *Le Libéralisme*, 1903, rééd. Coda, 2004.

GOBETTI Piero, *La Rivoluzione liberale : saggio sulla lotta politica in Italia*, Einaudi, 1966.

JARDIN André, *Tocqueville* : 1805-1859, Hachette, 1984.

Histoire du libéralisme politique : de la crise de l'absolutisme à la Constitution de 1875, Hachette, 1985.

JAUME Lucien, *L'Individu effacé : ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, 1997.

La Liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme, Fayard, 2000 ; Champs, 2009.

Tocqueville, Fayard, 2008.

LAINE Mathieu (dir.), *Dictionnaire du libéralisme*, Larousse, 2012.

MANENT Pierre, *Les Libéraux* [anthologie], Hachette, 1986 ; Tel, Gallimard, 2001.

Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons, Calmann-Lévy, 1987, Hachette littératures, Pluriel, 1997.

ROSSELLI Carlo, *Socialisme libéral*, traduction et présentation de Serge Audier, Le Bord de l'eau, 2009.

B. Jacobinisme

COCHIN Augustin, *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Études d'histoire révolutionnaire, Plon-Nourrit, 1921 ; Le Trident, 2011.

DÉAT Marcel, *Le Parti unique*, Aux armes de France, 1943.

FURET François, « Jacobinisme », dans FURET François, OZOUF Mona, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, 1988.

FURET François, OZOUF Mona, *La Gironde et les Girondins*, Payot, 1991.

GASTON-MARTIN, *Les Jacobins*, PUF, Que sais-je ?, 1945.

JAUME Lucien, *Le Discours jacobin et la Démocratie*, Fayard, 1989.

Échec au libéralisme : les Jacobins et l'État, Kimé, 1990.

MAZAURIC Claude, « Jacobins/jacobinisme », dans Albert SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, PUF, 1989, p. 585-593.

OZOUF Mona, « Jacobin : fortune et infortune du mot », *Le Débat*, n° 13, juin 1981 ; repris dans *L'École de la France : essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, Gallimard, 1984.

ROSANVALLON Pierre, *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Seuil, 2004.

VOVELLE Michel, *Les Jacobins : de Robespierre à Chevènement*, La Découverte, 1999.

WALTER Gérard, *Histoire des Jacobins*, Somogy, 1946.

C. Socialisme et collectivisme

BLANC Louis, *Textes politiques (1839-1882)*, présentation de Jean-Fabien Spitz, Le Bord de l'eau, 2011.

BRUCKNER Pascal, *Fourier*, Seuil, 1975.

CHARLÉTY Sébastien, *Histoire du saint-simonisme*, Hachette, 1896.

DESROCHE Henri, *Saint-Simon. Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion*, Seuil, 1969.

Sociologie de l'espérance, Calmann-Lévy, 1973.

La Société festive : du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués, Seuil, 1975.

DROZ Jacques (dir.), *Histoire générale du socialisme*, tome I : *Des origines à 1875* ; tome II : *De 1887 à 1918* ; tome III : *De 1918 à 1945* ; tome IV : *De 1945 à nos jours*, PUF, 1997.

Le Socialisme démocratique (1864-1960), Armand Colin, 1966.

GOUHIER Henri, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Vrin, 1941-1953.

GRONDEUX Jérôme, *Socialisme : la fin d'une histoire ?*, Payot, 2012.

LEHOUCK Émile, *Fourier, aujourd'hui*, Denoël, 1966.

LEROY Maxime, *Le Socialisme des producteurs. Henri de Saint-Simon*, M. Rivière, 1924.

La Vie véritable du comte Henri de Saint-Simon (1760-1825), Grasset, 1925.

Histoire des idées sociales en France, tome II : *De Babeuf à Tocqueville*, Gallimard, 1950.

PEILLON Vincent, *Pierre Leroux et le socialisme républicain. Une tradition philosophique*, Le Bord de l'eau, 2003.

Pierre Leroux, inventeur du socialisme, anthologie et présentation de Bruno Viard, Le Bord de l'eau, 2007.

PERROUX François, *Industrie et création collective*, tome I : *Saint-simonisme du XXe siècle et création collective*, PUF, 1964.

PROCHASSON Christophe, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Perrin, 2004.

VIARD Jacques, *Pierre Leroux, Charles Péguy, Charles de Gaulle et l'Europe*, L'Harmattan, 2004.

D. Anarchisme

BOUCHARDEAU Huguette, *Simone Weil*, Julliard, 1995.

BOUGLÉ Célestin, *La Sociologie de Proudhon*, Armand Colin, 1911.

Socialismes français : du socialisme français à la démocratie industrielle, Armand Colin, 1951.

BOURGIN Hubert, *Proudhon*, Georges Bellais, 1901.

DEBORD Guy, *La Société du spectacle*, Buchet-Chastel, 1967 ; Champ libre, 1971.

DROZ Édouard, *P.J. Proudhon*, Pages libres, 1909.

GAILLARD Chantal, NAVET Georges, *Dictionnaire Proudhon*, Éditions Aden, 2011.

GRAWITZ Madeleine, *Bakounine*, Plon, 1990 ; Calmann-Lévy, 2000.

GUÉRIN Daniel, *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, Maspero, 4 vol., 1970.

Jeunesse du socialisme libertaire, Rivière, 1959.

GURVITCH Georges, *Proudhon : sa vie et son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, PUF, 1965.

HAUBTMANN Pierre, *Marx et Proudhon : leurs rapports personnels, 1844-1847*, Économie et humanisme, 1947.

JULLIARD Jacques, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Seuil, 1971 ; Points, 1985.

Autonomie ouvrière. Études sur le syndicalisme d'action directe, Gallimard-Seuil, 1988.

LUBAC Henri de, *Proudhon et le christianisme*, Seuil, 1945.

MAITRON Jean, *Le Mouvement anarchiste en France*, tome I : *Des origines à 1914* ; tome II : *De 1914 à nos jours*, Maspero, 1975.

MAKHAÏSKI, *Le Socialisme des intellectuels*, textes choisis, traduits et présentés par Alexandre Skirda, Seuil, Points, 1979.

MORIN Edgar, LEFORT Claude, CASTORIADIS Cornelius, *Mai 68 : la brèche*, Fayard, 1988.

NETTLAU Max, *Histoire de l'anarchie*, Éditions de la Tête de Feuilles, 1971.

PÉTREMENT Simone, *La Vie de Simone Weil*, tome I : *1909-1934* ; tome II : *1934-1943*, Fayard, 1973.

PRÉPOSIET Jean, *Histoire de l'anarchisme*, Tallandier, 1993.

PROUDHON Pierre-Joseph, *« Liberté, partout et toujours »*, textes choisis, ordonnés et présentés par Vincent Valentin, Les Belles Lettres, 2009.

SCHNAPP Alain, VIDAL-NAQUET Pierre, *Journal de la Commune étudiante. Textes et documents (novembre 1967 - juin 1968)*, Seuil, 1969.

VINCENT Jean-Didier, *Élisée Reclus géographe, anarchiste, écologiste*, Robert Laffont, 2010.

VOYENNE Bernard, *Histoire de l'idée fédéraliste*, tome I : *Les Sources*, 1973 ; tome II : *Le Fédéralisme de P.J. Proudhon*, 1973 ; tome III : *Les Lignées proudhoniennes*, 1981, Presses d'Europe.

Proudhon et Dieu. Le combat d'un anarchiste, Le Cerf, 2004.

WEIL Simone, *La Condition ouvrière*, Gallimard, 1951 ; Folio, 2002.

Note sur la suppression générale des partis politiques, Flammarion, Climats, 2006.

Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Gallimard, 1955, Folio, 1998.

Oppression et liberté, Gallimard, 1955.

Œuvres, édition établie sous la direction de Florence de Lussy, Gallimard, Quarto, 1999.

IX. L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE – 1945-2012

ALEXANDRE Philippe, *Le Roman de la gauche*, Plon, 1977.

ANDREANI Jean-Louis, *Le Mystère Rocard*, Robert Laffont, 1993.

ARON Raymond, *L'Opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, 1955.

AURIOL Vincent, *Journal du septennat (1947-1954)*, Armand Colin, 1970, 6 vol. ; Tallandier, 2004.

BARRÉ Jean-Luc, *François Mauriac, biographie intime*, tome I : *1885-1940*, Fayard, 2009 ; tome II : *1940-1970*, Fayard, 2010.

BERSTEIN Serge, *Nouvelle histoire de la France contemporaine*, tomes XVII et XVIII : *La France de l'expansion*, vol. 1 : *La République gaullienne (1958-1969)*, 1989 ; vol. 2 : (avec RIOUX Jean-Pierre), *L'Apogée Pompidou (1969-1974)*, Points, Seuil, 1995.

BODARD Lucien, *La Guerre d'Indochine, l'enlisement, l'humiliation, l'aventure*, Grasset, 1997.

BOURDIEU Pierre, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Minuit, 1979.

BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, *Les Héritiers : les étudiants et la culture*, Minuit, 1964.

BOURSEILLER Christophe, *Histoire générale de l'ultra-gauche*, Denoël, 2003.

Collectif, *De la misère en milieu étudiant considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel, et de quelques moyens pour y remédier, par les membres de l'internationale situationniste et des étudiants de Strasbourg*, AFGES, 1966.

COTTA Michèle, *Cahiers secrets de la Ve République*, tome I : *1965-1977*, 2007 ; tome II : *1977-1986*, 2008 ; tome III : *1986-1997*, 2009 ; tome IV : *1997-2007*, 2011, Fayard.

COURRIÈRE Yves, *La Guerre d'Algérie*, tome I : *Les Fils de la Toussaint, Le temps des Léopards, 1954-1957* ; tome II : *L'Heure des colonels. Les feux du désespoir, 1958-1962*, Robert Laffont, Bouquins, 1990.

DANSETTE Adrien, *Mai 68*, Plon, 1971.

DEBORD Guy, *La Société du spectacle*, Buchet-Chastel, 1967 ; Champ libre, 1971.

DEBRAY Régis, *Critique de la raison politique*, Gallimard, 1981.

Que vive la République, Odile Jacob, 1989.

Loués soient nos seigneurs : une éducation politique, Gallimard, 1996.

DONEGANI Jean-Marie, SADOUN Marc, *La Ve République : naissance et mort*, Calmann-Lévy, 1998.

DREYFUS François-Georges, *Histoire des gauches en France, 1940-1974*,

Grasset, 1974.

DUHAMEL Alain, *Le complexe d'Astérix*, Gallimard, 1985.

Les peurs françaises, Flammarion, 1993.

DUHAMEL Éric, *Histoire politique de la Quatrième République*, La Découverte, 2000.

DUHAMEL Olivier, *La Gauche et la Ve République*, PUF, 1980.

ELGEY Georgette, *Histoire de la IVe République*, Fayard ; 1re partie : *La République des illusions (1945-1951)*, 1965, 1993 ; 2e partie : *La République des contradictions (1951-1954)*, 1968, 1993 ; 3e partie : *La République des tourmentes (1954-1959)*, tome I, 1992 ; 4e partie : *La République des tourmentes*, tome II : *Malentendu et passion*, 1997 ; 5e partie, *La République des tourmentes*, tome III : *La Fin*, 2008 ; 6e partie, *De Gaulle à Matignon*, 2012.

HAMON Hervé, ROTMAN Patrick, *La Deuxième Gauche. Histoire intellectuelle et politique de la CFDT*, Ramsay, 1982.

HARBI Mohammed, STORA Benjamin (dir.), *La Guerre d'Algérie, 1954-2004, la fin de l'amnésie*, Robert Laffont, 2004.

HEURGON Marc, *Histoire du PSU*, 1. *La Fondation et la guerre d'Algérie (1958-1962)*, La Découverte, 1994.

HOFFMANN Stanley et al., *À la recherche de la France*, Seuil, 1963.

HORNE Alistair, *Histoire de la guerre d'Algérie*, 1977, trad. française : Albin Michel, 1980.

JOFFRIN, Laurent, *Mai 68, une histoire du mouvement*, Seuil, 1988 ; Points, 2008.

Histoire de la gauche caviar, Robert Laffont, 2006.

JULLIARD Jacques, *La Quatrième République (1947-1958)*, Calmann-Lévy, 1968.

La Faute aux élites, Gallimard, 1997.

KESLER Jean-François, *De la gauche dissidente au nouveau parti socialiste : les minorités qui ont rénové le PS*, Privat, 1990.

KHILNANI Sunil, *Arguing Revolution : the intellectual Left in postwar France*, Yale University Press, 1993.

LACOUTURE Jean, *Pierre Mendès France*, Seuil, 1981.

LAFON François, *Guy Mollet : itinéraire d'un socialiste controversé (1905-1975)*, Fayard, 2006.

LA GORCE Paul-Marie de, *Apogée et mort de la IVe République : 1952-1958*, Grasset, 1979.

LEFEBVRE Denis, *Guy Mollet : le mal aimé*, Plon, 1992.

LEFORT Claude, *Un homme en trop. Réflexions sur « l'archipel du Goulag »*, Seuil, 1976.

L'Invention démocratique : les limites de la domination totalitaire, Fayard, 1981.

LEFRANC Georges, *Le Mouvement syndical : de la Libération aux événements de mai-juin 1968*, Payot, 1969.

LE GOFF Jean-Pierre, *La Gauche à l'épreuve : 1968-2011*, Perrin, Tempus, 2011.

LEYMARIE Michel, SIRINELLI Jean-François (dir.), *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, PUF, 2003.

MALLET Serge, *La Nouvelle Classe ouvrière*, Seuil, 1963, 1969.

MARCUSE Herbert, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, 1964, Minuit, 1968.

MENAGER Bernard et al., *Guy Mollet : un camarade en République*, Presses universitaires de Lille, 1987.

PEYREFITTE Alain, *Le Mal français*, Plon, 1976.

PERRINEAU Pascal, *Le Choix de Marianne : Pourquoi et pour qui votons-nous ?*, Fayard, 2012.

POPEREN Jean, *Histoire de la gauche*, Fayard, 1972.

QUILLIOT Roger, *La SFIO et l'exercice du pouvoir : 1944-1958*, Fayard, 1972.

RAYNAUD Philippe, *L'Extrême Gauche plurielle : entre démocratie radicale et révolution*, Autrement, 2006.

RIOUX Jean-Pierre, *Nouvelle histoire de la France contemporaine*, tomes XV et XVI : *La France de la Quatrième République*, vol. 1 : *L'Ardeur et la nécessité (1944-1952)*, 1980 ; vol. 2 : *L'Expansion et l'impuissance (1952-1958)*, Points Histoire, Seuil, 1983.

La Guerre d'Algérie et les Français, Fayard, 1990.

ROSANVALLON Pierre, *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, 2006.

SCHNAPP Alain, VIDAL-NAQUET Pierre, *Journal de la Commune étudiante : textes et documents : novembre 67-juin 68*, Seuil, 1969.

STERNHELL Zeev, *Ni droite ni gauche : l'idéologie fasciste en France*, Seuil, 1983.

STORA Benjamin, *Histoire de la guerre d'Algérie : 1954-1962*, La Découverte, 1992 et 2004.

TARR Francis de, *Henri Queuille en son temps (1884-1970)*, La Table ronde, 1995.

TOURAINE Alain, *Le Mouvement de mai ou le communisme utopique*, Seuil, 1968.

Mouvements sociaux d'aujourd'hui : acteurs et analystes, Éditions ouvrières, 1982.

UNGER Gérard, *Gaston Defferre*, Fayard, 2011.

VANEIGEM Raoul, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, 1967.

VIANSSON-PONTÉ Pierre, *Histoire de la République gaullienne*, tome I : *La Fin d'une époque (mai 1958-juillet 1962)*, 1970 ; tome II : *Le Temps des orphelins (août 1962-avril 1969)*, 1971, Fayard.

VIDAL-NAQUET Pierre, *La Torture dans la République. Essai d'histoire et de politique contemporaine, 1954-1962*, Minuit, 1972.

WILLIAMS Philip, *La Vie politique sous la 4e République*, Armand Colin, 1971.

Conclusion : L'avenir de la démocratie et de la gauche

BERGOUNIOUX Alain, MANIN Bernard, *La Social-démocratie ou le compromis*, PUF, 1979.

BERGOUNIOUX Alain, COHEN Daniel, *Le Socialisme à l'épreuve du capitalisme*, Fayard, 2012.

BLONDIAUX Loïc, *Le Nouvel Esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Seuil, 2008.

La Fabrique de l'opinion. Histoire sociale des sondages, Seuil, 1998.

BOURDIEU Pierre (dir.), *La Misère du monde*, Seuil, 1993.

CAILLÉ Alain, SUE Roger (dir.), *De gauche ?*, Fayard, 2009.

CHANIAL Philippe, *La Délicate Essence du socialisme. L'association, l'individu et la République*, Le bord de l'eau, 2009.

DELÉAGE Jean-Paul, *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*, La Découverte, 1991.

FERRY Luc, *Le Nouvel Ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, 1992.

GAUTIER Louis, *Table rase. Y a-t-il encore des idées de gauche ?*, Flammarion, 2008.

GORCE Gaétan, *L'Avenir d'une idée. Une histoire du socialisme*, Fayard, 2011.

HUREAUX Raymond, « Les trois âges de la gauche », *Le Débat*, n° 103, janvier-février 1999, p. 29-38.

JOUSSE Emmanuel, *Réviser le marxime ? D'Eduard Bernstein à Albert Thomas (1896-1914)*, préface de Marc Lazar, L'Harmattan, 2007.

JULLIARD Jacques, *Le Choix de Pascal : entretiens avec Benoît Chantre*, Desclée de Brouwer, 2003 ; Champs, 2008.

Pour repartir du pied gauche, Flammarion-Libération, 2010.

La Reine du monde. Essai sur la démocratie d'opinion, Flammarion, 2008 ; Champs Flammarion, 2009.

LAZAR Marc, *Le Communisme : une passion française*, Perrin, 2002.

MORIN Edgar, *Ma gauche*, François Bourin, 2010.

PELT Jean-Marie, *L'Homme re-naturé*, Seuil, 1977.

PS (Le), nouvelles approches, *Vingtième siècle*, revue d'histoire, n° 96, octobre-décembre 2007.

PROCHASSON Christophe, *La gauche est-elle morale ?*, Flammarion, 2010.

SINTOMER Yves, *Le Pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, La Découverte, 2007.

TOURAINE Alain, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Fayard, 1994.

Après la crise, Seuil, 2010.

VIROLI Maurizio, *Républicanisme*, postface de Serge Audier, Le Bord de l'eau, 2011.

WEBER Henri, *La Nouvelle Frontière. Pour une social-démocratie du XXIe siècle*, Seuil, 2011.

Index

ACTON, Edward Dalberg-Acton, dit Lord : 732.
ADENAUER, Konrad : 783-784, 839.
ADJOUBEÏ, Alexeï : 840.
AGIER, François-Marie : 252.
AGULHON, Maurice : 11, 20, 596-597.
ALAIN, Émile Chartier, dit : 126, 327, 434-438, 490, 538, 541, 601, 642, 679, 732, 814.
ALBERT, Alexandre Martin, dit l'ouvrier : 292, 597.
ALBERT, Michel : 839.
ALBITTE, Antoine Louis : 189.
ALLÈGRE, Claude : 801.
ALLEMANE, Jean : 312, 375-376, 440-441.
ALLIER, Raoul : 418.
ALTHUSSER, Louis : 638.
AMAR, Jean Pierre André : 319.
AMPÈRE, André-Marie : 259.
ANDLER, Charles : 377.
ANDRÉ, Louis : 414, 423.
ANDRIEUX, Louis : 365.
ANGOULÊME, Louis-Antoine d'Artois, duc d' : 257.
ANGOULÊME, Marie-Thérèse de France, duchesse d' : 322.
ANNAN, Kofi : 834.
ANOUILH, Jean : 644.
ANTONMATTEI, Pierre : 343 (n. 1).
ANTRAIGUES, Louis Alexandre de Launay, comte d' : 181.
ARAGO, François : 285, 292.
ARAGON, Louis : 14, 461, 679, 760.
ARENDT, Johanna, dite Hannah : 147, 650.
ARGENLIEU, Georges Thierry d' : 720.
ARGOUT, Antoine d' : 264.
ARIÈS, Philippe : 63 (n. 2).
ARISTOTE : 149, 234, 323 (n. 2).
ARLÈS-DUFOUR, François Barthélémy : 589.
ARMINIUS, Jacobus : 122.
ARNAULD, Antoine : 88, 101.
ARON, Raymond : 219, 393 (n. 2), 534, 538, 650, 758.

ATTALI, Jacques : 131 (n. 1).
AUBIGNÉ, Agrippa d' : 120.
AUBRY, Martine : 802, 847.
AUDIARD, Michel : 645.
AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane : 433 (n. 1).
AUGAGNEUR, Victor : 424.
AUGUSTIN [saint] : 9, 96, 102-104.
AULARD, Alphonse : 186.
AURIOL, Vincent : 314 (n. 1), 493, 711-712, 716, 736, 774.
AUTANT-LARA, Claude Autant, dit Claude : 644.
AYMÉ, Marcel : 644.
AYRAULT, Jean-Marc : 807.

BABEUF, Gracchus : 153, 192, 207, 555, 585, 617 (n. 1), 619, 749.
BACZKO, Bronisław : 74, 76 (n. 2), 169-170, 172 (n. 2 et 4), 174 (n. 1), 177 (n. 1).
BADIE, Vincent : 541.
BADINTER, Élisabeth Bleustein-Blanchet, Mme Robert : 40 (n. 3), 320 (n. 1).
BADINTER, Robert : 40 (n. 3), 320 (n. 1).
BAECQUE, Antoine de : 542 (n. 1).
BAILLY, Jean Sylvain : 154.
BAILLY, Vincent de Paul : 405-406.
BAKER, Keith Michael : 65-66, 83-84, 160 (n. 1), 193.
BAKOUNINE, Mikhaïl : 380, 627, 631.
BALLADUR, Édouard : 501, 575, 748, 800.
BALLANCHE, Pierre-Simon : 192, 200-201, 730.
BALZAC, Honoré de : 109-113, 115, 117, 198, 202, 249-250, 263 (n. 1), 299, 559.
BANCAL, Jean : 624 (n. 1).
BARANGÉ, Charles : 695, 717, 745-746.
BARBÉ, Henri : 473.
BARBERET, Jules : 376.
BARBÈS, Armand : 268.
BARÈRE, Bertrand : 172.
BARNAVE, Antoine : 19, 116, 134, 137-138, 160 (n. 2), 545, 548.
BARNI, Jules : 323 (n. 2), 434.
BARODET, Désiré : 684.
BARRACHIN, Edmond : 717.

BARRAL, Pierre : 345 (n. 1), 439 (n. 1).
BARRE, Raymond : 501.
BARRÈS, Maurice : 382, 386, 397, 428, 495.
BARROT, Odilon : 264, 269, 285-286, 293.
BARTHOU, Louis : 693.
BASCH, Victor : 491.
BASTIAT, Frédéric : 82, 583, 599, 625.
BAYON, Nathalie : 386 (n. 1).
BAYROU, François : 19 (n. 1), 747, 820.
BEAU DE LOMÉNIE, Emmanuel : 814 (n. 1).
BEAUMARCHAIS, Pierre-Augustin Caron de : 111.
BEAUMONT, Christophe de : 91.
BEBEL, August : 442-444, 446, 677.
BECKER, Jean-Jacques : 388 (n. 2), 642 (n. 1).
BÉMONT, Charles : 54 (n. 2).
BENDA, Julien : 400.
BÉNICHOU, Paul : 62, 64.
BENOIST, Alain de : 20 (n. 1).
BENOIST, Charles : 513.
BÉRANGER, Pierre-Jean de : 243-244, 246.
BÉRÉGOVOY, Pierre : 688, 778-779, 794, 842.
BERGOUNIOUX, Alain : 474-475.
BERL, Emmanuel : 428 (n. 4).
BERNANOS, Georges : 398, 644.
BERNSTEIN, Eduard : 442, 615, 768 (n. 1), 825.
BERNSTEIN, Henry : 768 (n. 1).
BERRY, Charles Ferdinand d'Artois, duc de : 225, 240, 252, 263, 524.
BERRYER, Pierre-Antoine : 293, 322.
BERSTEIN, Serge : 55 (n. 1), 339, 389 (n. 2), 423, 478-479, 481 (n. 1), 503 (n. 1), 537 (n. 1), 734 (n. 1).
BERT, Paul : 127, 360, 363, 365.
BERTH, Édouard : 400.
BERTIER DE SAUVIGNY, Guillaume de : 241 (n. 1), 243 (n. 1), 245 (n. 2).
BESANCENOT, Olivier : 781.
BESLAY, Charles : 380.
BETTATI, Mario : 146 (n. 2), 834.
BÈZE, Théodore de : 119.
BIDAULT, Georges : 152, 703, 717.
BILLAUD-VARENNE, Jacques Nicolas : 138, 560.

BILLÈRES, René : 541.
BIRNBAUM, Pierre : 388 (n. 1), 435 (n. 2).
BISMARCK, Otto von : 21, 310.
BLAIS, Marie-Claude : 326-327, 374 (n. 3).
BLANC, Louis : 85 (n. 1), 101-102, 106, 130, 165, 192, 194-195, 269 (n. 1), 272, 275-276, 278, 286, 292-293, 318, 341, 350, 375, 386, 422, 527, 545, 552, 579, 585, 589-594, 597, 625, 684.
BLANQUI, Auguste : 130, 256, 268, 272, 279, 301, 305, 311, 585, 782.
BLONDIN, Antoine : 644.
BLUM, Léon : 130, 347, 378, 440-441, 458-461, 463, 469, 474-479, 482, 487, 492-493, 495, 502, 533, 603-607, 610, 672, 676, 684, 687, 689, 694, 696, 709, 711, 713-717, 719-720, 723-725, 732-734, 750, 774-775, 782, 792, 830.
BLUMEL, André : 493.
BODIN, Jean : 155, 230, 315-316, 323 (n. 2), 522.
BOFFA, Massimo : 113 (n. 1).
BOIGNE, Adèle d'Osmond, comtesse de : 253 (n. 1).
BOILEAU, Nicolas Boileau-Despréaux, dit : 62.
BOIS, Paul : 185 (n. 2).
BOISSY D'ANGLAS, François-Antoine de : 176, 562.
BONALD, Louis de : 85, 139, 148-149, 152, 157 (n. 1), 218, 222, 227, 241, 244, 271, 356, 358, 527-528, 535, 571, 598.
BONAPARTE, Louis Napoléon (voir aussi : Napoléon III) : 192, 295, 321, 329, 336, 567, 731, 814.
BONAPARTE, Lucien : 729.
BONAPARTE, Napoléon (voir aussi : Napoléon Ier) : 184, 190-191, 209, 240, 242, 255, 314, 321, 340, 402, 545, 569, 668, 832.
BONNOT, Jules : 384.
BORDEAUX, Henri d'Artois, duc de, voir : Chambord, Henri d'Artois, duc de Bordeaux, comte de BOSSUET, Jacques-Bénigne : 70-71, 82, 124, 155, 187, 200, 418, 558, 583.
BOUCHE, François Charles : 144.
BOUETTIN [curé] : 91.
BOUGLÉ, Célestin : 477, 588-589.
BOUISSON, Fernand : 694.
BOUKHARINE, Nikolaï Ivanovitch : 19, 470-471.
BOULANGER, Georges : 369-370, 386-387, 541, 591, 846.
BOULLOCHE, André : 746-747.
BOUQUIER, Gabriel : 178.
BOURDIEU, Pierre : 67, 394, 430 (n. 2), 797.

BOURGEOIS, Léon : 207, 215, 310, 323 (n. 2), 373-374, 389, 408, 426, 433-434, 657, 691.
BOURRICAUD, François : 428.
BOURSIER, Laurent-François : 90.
BOUSQUET, René : 777.
BOUTROUX, Émile : 431.
BOUVIER-DUMOLART, Louis : 264.
BRACKE, Alexandre Desrousseaux, dit : 502.
BRADLEY, James E. : 88 (n. 1).
BRANDT, Herbert Ernst Karl Frahm, dit Willy : 768 (n. 1).
BRASART, Patrick : 133 (n. 1).
BRAUDEL, Fernand : 11, 298.
BRECHT, Bertolt : 169.
BREDIN, Jean-Denis : 388 (n. 1), 392 (n. 2), 535 (n. 2), 672 (n. 2).
BREJNEV, Leonid : 650.
BRENNUS [chef gaulois] : 14.
BRESSE, Arnauld de : 114.
BRETON, André : 491.
BRIAND, Aristide : 19, 209, 247, 345, 371, 414-415, 418, 430, 436, 441 (n. 1), 453, 464, 467, 482, 541, 693, 835.
BRISSON, Henri : 373, 388-389, 391, 408, 422, 426, 433, 685.
BRISSOT, Jacques Pierre : 188, 319.
BRODOVSKI : 491 (n. 1).
BROGLIE, Albert de : 235, 341, 343, 407.
BROGLIE, Albertine de Staël-Holstein, duchesse Victor de : 251.
BROGLIE, Victor de : 231-232, 244, 251.
BROUSSE, Paul : 311-312, 376, 441 (n. 1).
BROUSSILLON, Amédée : 456.
BRUHAT, Jean : 275 (n. 1), 277 (n. 2).
BRUNET, Françoise : 136 (n. 1).
BRUNOT, Ferdinand : 132 (n. 2).
BRZEZINSKI, Zbigniew : 650.
BUCHEZ, Philippe : 40, 117, 192, 201-202, 249, 256, 268 (n. 1), 276-278, 595, 744.
BUFFET, Marie-Georges : 740.
BUGEAUD, Thomas-Robert : 265, 596.
BUISSON, Ferdinand : 362, 410, 417-418.
BUONARROTI, Philippe : 192, 251, 268.
BURET, Émile : 281.

BURKE, Edmund : 60, 139, 147, 580, 620.
BURNHAM, James : 838.
BURRIN, Philippe : 478 (n. 2).
BUSH, George Walker : 575.
BUZOT, François : 134, 137.

CABANEL, Patrick : 416-417.
CABET, Étienne : 269 (n. 1), 274, 306, 375, 595 (n. 1).
CACHIN, Marcel : 456-457, 491.
CAILLAUX, Joseph : 426, 428, 435, 481, 693.
CALAS, Jean : 52.
CALONNE, Charles Alexandre de : 111.
CALVIN, Jean : 99 (n. 2), 108-109, 118-119, 121-123, 197, 351 (n. 2).
CALVINO, Italo : 433.
CAMPANELLA, Tommaso : 76.
CAMUS, Albert : 652 (n. 2).
CAMUS, Armand-Gaston : 97-98, 137, 150, 183-184.
CANDAR, Gilles : 388 (n. 2), 446 (n. 1).
CAPITANT, René : 695.
CARAN D'ACHE, Emmanuel Poiré, dit : 390.
CARLIER, Pierre : 292.
CARNOT, Hippolyte : 268, 285.
CARNOT, Sadi : 381.
CARRAUD, Estelle Zulma Tourangin-Courant, Mme François-Michel Carraud, dite Zulma : 299 (n. 1).
CARREL, Armand : 241, 257, 260, 268.
CARRIER, Jean-Baptiste : 189.
CARRIVE, Lucien : 515 (n. 1).
CARRIVE, Paulette : 515 (n. 1).
CASANOVA, Jean-Claude : 10 (n. 1), 818.
CASERIO, Sante Geronimo : 381.
CASIMIR-PERIER, Jean : 365, 367-368, 385, 692.
CASSIEN, Jean : 103.
CASSIRER, Ernst : 104, 106.
CASSOU, Jean : 679.
CASTORIADIS, Cornelius : 142, 584, 648, 764.
CATHERINE II [impératrice de Russie] : 50-51.
CATROUX, Georges : 722.
CAVAIGNAC, Godefroy : 267, 388, 391-392.

CAVAIGNAC, Louis Eugène : 295-296, 340, 445, 596, 731.
CAZALÈS, Jacques Antoine Marie de : 137.
CÉLINE, Louis Ferdinand Destouches, dit : 644.
CELOR, Pierre : 473.
CHABAN-DELMAS, Jacques, Jacques Michel Pierre Delmas, dit : 776.
CHALLEMEL-LACOUR, Paul-Armand : 365, 422.
CHAMBELLAND, Maurice : 470, 642.
CHAMBORD, Henri d'Artois, duc de Bordeaux, comte de : 211, 331, 333, 340, 404.
CHAMPION DE CICÉ, Jérôme : 148.
CHANIAL, Philippe : 626 (n. 1).
CHANTELAUZE, Jean de : 263.
CHANTRE, Benoît : 844 (n. 1).
CHARBIT, Ferdinand : 470.
CHARBONNEL, Victor : 424.
CHARDONNE, Jacques : 768.
CHARLE, Christophe : 396.
CHARLEMAGNE [empereur d'Occident] : 585.
CHARLES II [roi d'Angleterre et d'Irlande] : 333.
CHARLES IX [roi de France] : 99.
CHARLES X [roi de France] : 219, 221, 226, 233, 235-236, 243-244, 246, 258, 260-261, 263, 266, 284, 529, 568, 730, 750.
CHARLES, Jean : 456 (n. 2).
CHARTIER, Roger : 84.
CHATEAUBRIAND, François-René de : 19, 53, 64-65, 201, 220 (n. 1), 222, 228, 231, 234-242, 244-245, 252-253, 255, 257, 259, 277, 286-287, 322, 529, 544, 568, 730.
CHAUMETTE, Pierre-Gaspard : 189.
CHAUTEMPS, Camille : 493, 686.
CHÉNIER, Marie-Joseph : 729.
CHEVALIER, Michel : 259, 589, 597.
CHEVALLIER, Pierre : 422 (n. 1).
CHEVÈNEMENT, Jean-Pierre : 512, 561, 575, 747, 778-780, 782, 789.
CHEYSSON, Claude : 833.
CHIRAC, Jacques : 575, 577, 679-680, 784, 789, 795-796, 799-800, 803-804, 834.
CHRISTIANI, baron de : 391.
CHRISTOPHE, Paul : 181 (n. 1).
CIORAN, Emil Michel : 644.

CLAVEL, Maurice : 200, 488, 758.
CLEMENCEAU, Georges : 215, 222, 309, 337, 344, 347, 349, 360, 370-372, 388 (n. 2), 391-393, 398, 408, 411-414, 426, 435, 438, 445-447, 450-451, 501, 533, 541, 614, 684, 686, 691, 693, 731, 733.
CLÉMENT XI, Gianfrancesco Albani, pape : 83 (n. 1).
CLÉMENT, Jean-Paul : 234 (n. 1), 238 (n. 1), 322 (n. 1).
CLEMENTEL, Étienne : 466.
CLERMONT-TONNERRE, Stanislas de : 146, 526 (n. 1).
CLOVIS [roi des Francs] : 358, 545.
COCHIN, Augustin : 195 (n. 1), 547, 549.
CŒURÉ, Sophie : 51 (n. 1), 491.
COHN-BENDIT, Daniel : 633, 647-648, 759-760, 767.
COLET, John : 121.
COMBES, Émile : 360, 406, 408-411, 413-414, 418, 423, 426-427, 433, 435, 437-440, 675, 686, 691.
COMTE, Auguste : 25, 40-43, 46, 139, 268, 271-272, 326, 329-330, 395-396, 585-586, 588, 619.
CONDORCET, Nicolas de Caritat, marquis de : 24-25, 36, 39-48, 53, 72, 131, 149, 163-164, 168, 175, 177-179, 188, 201, 223, 320, 325, 329, 351, 545, 821-823, 827.
CONSIDÉRANT, Victor : 275, 350, 375, 527, 553, 590, 595, 597, 698, 717.
CONSTANS, Ernest : 346, 370, 541.
CONSTANT, Benjamin, Benjamin Constant de Rebecque, dit : 9, 19, 130, 192, 198, 222, 228-232, 237, 239, 241, 247-248, 251-252, 255, 259, 267, 291, 318, 517-522, 524-526, 530-531, 534, 536-537, 543-544, 578, 598, 729, 845.
CONTARINI, Gasparo : 122.
CORNEILLE, Pierre : 62, 448 (n. 1).
CORNET, Nicolas : 103.
CORNETTE, Joël : 313 (n. 1).
COT, Pierre : 482.
COTTRET, Monique : 90 (n. 1), 95 (n. 2).
COTY, René : 721.
COURTOIS, Stéphane : 473, 494.
COUSIN, Charles : 328.
COUSIN, Victor : 259.
COUTHON, Georges : 189, 555.
COUVE DE MURVILLE, Maurice : 575.
CRAIUTU, Aurelian : 252 (n. 1).
CRAPEZ, Marc : 17, 20.

CRÉMIEUX, Adolphe : 292.
CRESSON, Édith : 688, 794.
CROCE, Benedetto : 522 (n. 1).
CROMWELL, Oliver : 333.
CUES, Nicolas de : 104.

D'ARC, Jeanne : 545.
DALADIER, Édouard : 476, 478, 481-482, 494, 502, 686-687.
DAMIRON, Jean-Philibert : 259.
DANSETTE, Adrien : 356 (n. 2), 405 (n. 2).
DANTON, Jacques : 19, 130, 173, 186, 188-189, 320, 357, 545, 548, 569.
DARBOY, Georges : 301.
DARIEN, Georges Hippolyte Adrien, dit Georges : 645.
DARNTON, Robert : 83.
DAUMESNIL, Pierre : 263.
DAUMIER, Honoré : 265.
DAUNOU, Pierre Claude-François : 168, 175, 177-179, 729.
DE FLORE, Joachim : 199 (n. 1).
DE GASPERI, Alcide : 783.
DE GAULLE, Charles : 19, 29, 113, 195, 225, 314 (n. 1), 347, 349, 501, 545, 574-576, 646, 649-650, 668, 691, 696, 700, 708, 713, 722, 725, 733-739, 742, 744, 746, 759, 762-763, 768-769, 772, 776, 781, 784, 789, 791, 817, 846-847.
DE MAN, Henri : 477.
DÉAT, Marcel : 118 (n. 1), 202-203, 477-479, 484, 782-783.
DEBORD, Guy : 648.
DEBRAY, Régis : 577, 652 (n. 1), 763.
DEBRÉ [famille] : 512.
DEBRÉ, Jean-Louis : 415 (n. 1), 561.
DEBRÉ, Michel : 510, 561, 575, 747, 816.
DECAZES, Élie : 252-253, 536.
DEFFERRE, Gaston : 206, 509, 739, 783.
DEJEANTE, Victor : 441 (n. 1).
DELACROIX, Eugène : 824.
DELAGRANGE, Marcel : 456.
DELCASSÉ, Théophile : 365.
DELCROS, Xavier : 691.
DELESALLE, Paul : 634.
DELESCLUZE, Louis-Charles : 301.
DELESSERT, Benjamin : 251.

DELORS, Jacques : 778-779.
DÉMIER, Francis : 251 (n. 2).
DENIS, Pierre : 305.
DEPREUX, Édouard : 717.
DEPRUN, Jean : 54 (n. 1).
DÉROULÈDE, Paul : 370, 386.
DESCARTES, René : 56-57, 62, 318, 515, 563, 583, 765.
DESCHAMPS, Léger Marie, Dom : 81, 379.
DESCHANEL, Paul : 368.
DESMARETS, Samuel : 119.
DESMONS, Frédéric : 422 (n. 1).
DESMOULINS, Camille : 132.
DESNÉ, Roland : 54 (n. 1).
DESTUTT DE TRACY, Antoine : 257, 323.
DESTUTT DE TRACY, Victor : 263.
DIDEROT, Denis : 49-50, 53, 78, 379, 823.
DIDIER, Jean-Paul : 256.
DILLON, Arthur : 422.
DIMITROV, Georges : 483.
DOMELA NIEUWENHUIS, Ferdinand : 307 (n. 1).
DOMMANGET, Maurice : 54.
DONOSO CORTÈS, Juan : 111, 374 (n. 3).
DORIOT, Jacques : 478 (n. 2), 484.
DOUMER, Paul : 431 (n. 1).
DOUMERGUE, Gaston : 416, 464, 481, 541, 693-694.
DRAPPIER, Guy : 94.
DREYFUS, Alfred : 20-21, 53, 337, 346, 385, 387-391, 393, 396-401, 404-406, 408, 417-418, 423 (n. 3), 440, 492, 535 (n. 2), 603, 665, 714.
DROUIN, Michel : 388 (n. 1), 392 (n. 1), 405 (n. 3).
DROZ, Jacques : 275 (n. 1).
DRUMONT, Édouard : 405.
DUBY, Georges : 63 (n. 2).
DUCHÂTEL, Tanneguy : 259.
DUCLERT, Vincent : 313 (n. 1), 388 (n. 1 et 2), 392 (n. 2), 407 (n. 1).
DUCLOS, Jacques : 712, 739.
DUCOULOMBIER, Romain : 457 (n. 1), 461 (n. 1).
DUFAURE, Jules : 342, 361, 499, 685.
DUFRICHE-VALAZÉ, Charles Éléonor : 320.
DUGUET, Jacques-Joseph : 89, 94-95, 200.

DUHAMEL, Olivier : 146 (n. 2), 741, 815 (n. 1).
DUJARDIN-BEAUMETZ, Étienne : 389.
DUMONT, Louis : 26, 176, 535, 537, 656.
DUMOULIN, Georges : 634.
DUNOIS, Amédée : 468-469.
DUPANLOUP, Félix : 403.
DUPLESSIS-MORNAY, Philippe : 120.
DUPONT DE L'EURE, Jean Charles : 256, 284.
DUPONT-WHITE, Charles Brook : 597.
DUPORT, Adrien : 137, 147, 153, 223, 548.
DUPUY, Charles : 368, 685, 692.
DUQUESNOY, Adrien : 132 (n. 1).
DURAFOUR, Michel : 794.
DURAND DE MAILLANE, Pierre-Toussaint : 183.
DURKHEIM, Émile : 15, 430, 573, 610.
DURRUTI, Buenaventura : 643.
DUVERGER, Maurice : 666, 672 (n. 1).
DUVERGIER DE HAURANNE, Prosper : 259, 598.
DUVEYRIER, Charles : 597.

EBERT, Friedrich : 707.
EHRARD, Jean : 35-36.
EINSTEIN, Albert : 822.
EMMANUELLI, Henri : 793, 802.
ENGELS, Friedrich : 301-302, 585, 595-596, 615.
ÉRASME, Desiderius Erasmus, dit : 104, 118, 121-123.
ESQUIROS, Alphonse : 215.
ESTÈBE, Jean : 417 (n. 1), 423.
ETCHEGOIN, Marie-France : 422 (n. 1).
ÉTEMARE, Jean-Baptiste Le Sesne de Ménilles, abbé d' : 89.
ÉTIENNE, Eugène : 691.
EUDES, Michel : 377.
EWALD, François : 537 (n. 1).
EXPILLY, Louis-Alexandre Expilly de La Poipe, dit : 183.

FABIUS, Laurent : 688, 778-780, 792-793, 805, 847.
FABRE, Robert : 772-773.
FAGUET, Émile : 39.
FALLOUX, Alfred de : 293, 298, 402, 747.

FAUCHET, Claude : 95, 199-200.
FAURE, Edgar : 343 (n. 3), 435.
FAURE, Paul : 457, 478, 493, 502.
FAURE, Sébastien : 634.
FAUSTUS : 103 (n. 2).
FAUVET, Jacques : 471 (n. 2).
FAVRE, Julie Velten, Mme Jules : 417.
FEBVRE, Lucien : 633.
FÉNELON, François de Salignac de La Mothe-Fénelon, dit : 76, 82, 583.
FÉNÉON, Félix : 384.
FERAY, Ernest : 367.
FERDINAND VII [roi d'Espagne] : 257.
FERNANDEZ, Ramon : 491.
FERRÉ, Théophile : 308.
FERRY, Jules : 19, 46, 56-57, 85 (n. 1), 127, 178, 202 (n. 1), 208, 215, 309, 321, 326, 328-330, 335, 344-349, 351, 353-356, 359-367, 370, 372, 385, 387, 404, 407, 413, 417, 419, 421-422, 426, 430, 434, 439 (n. 1), 499, 509, 533, 537, 539, 541, 684-686, 697, 731-733, 768.
FEUERBACH, Ludwig : 54.
FICIN, Marsile : 104, 121.
FIESCHI, Giuseppe : 265.
FINCHELSTEIN, Gilles : 446 (n. 1).
FLANDIN, Pierre-Étienne : 481, 694, 700.
FLÉCHIER, Esprit : 62.
FLEURY, André Hercule de : 96.
FLOQUET, Charles : 349, 371, 685.
FOCCART, Jacques Koch-Foccart, dit Jacques : 789.
FOUCAULT, Michel : 270.
FOUCHÉ, Joseph : 189.
FOURASTIÉ, Jean : 718, 762.
FOURIER, Charles : 51, 58, 81, 269 (n. 1), 272-275, 306, 516-517, 579, 589, 594-595, 614, 617.
FOY, Maximilien Sébastien : 222, 247, 251.
FRAENKEL, Boris : 163 (n. 1).
FRANCO, Francisco : 492.
FRANÇOIS-MARSAL, Frédéric : 464.
FRAYSSINOUS, Denis : 243.
FRÉDÉRIC II [roi de Prusse] : 50.
FREPPEL, Charles-Émile : 357, 362.

FREUD, Sigmund : 274, 822.
FREYCINET, Charles de : 361, 368, 685.
FRIDENSON, Patrick : 706.
FRIED, Eugen : 473.
FRIEDRICH, Carl Joachim : 650.
FROBERT, Ludovic : 265 (n. 1), 280 (n. 1).
FROSSARD, Ludovic-Oscar : 456, 459, 468-469.
FUKUYAMA, Francis : 193, 840.
FURET, François : 14, 53 (n. 2), 83, 85 (n. 1), 113-114, 116-117, 134 (n. 2), 146 (n. 2), 154 (n. 1), 157-158, 160 (n. 3), 191-193, 195, 197 (n. 1), 202-205, 213-215, 257 (n. 1), 278, 318 (n. 1), 322 (n. 2), 325 (n. 1), 328 (n. 1), 351, 354 (n. 1), 356 (n. 1), 489-490, 545, 547, 560-561, 565 (n. 1), 700 (n. 2), 727 (n. 1).

GABIG, Simone : 487 (n. 1).
GABIN, Jean Gabin Moncorgé, dit Jean : 645.
GAILLARD, Jean-Michel : 328-330, 349 (n. 1), 422 (n. 3).
GALLE, Johann : 653.
GALLIENI, Joseph : 418.
GALLIFFET, Gaston de : 378, 404, 675.
GALLO, Max : 679.
GAMBETTA, Léon : 19, 21, 123, 127, 220 (n. 1), 290-291, 309, 314 (n. 1), 318, 327, 331-335, 342-348, 360, 364-368, 370, 372, 375, 379, 385-386, 388 (n. 2), 416, 421-422, 426-427, 430, 475, 509, 533, 539, 591, 682, 684-686, 697, 731-733.
GARMY, René : 630 (n. 2).
GARNIER-PAGÈS, Étienne : 285.
GARNIER-PAGÈS, Louis-Antoine : 268, 292, 296.
GARRIGUES, Jean : 386 (n. 2).
GAUCHET, Marcel : 17, 26-27, 84, 100 (n. 2), 126, 132-133, 145-146, 148 (n. 1), 151-152, 157, 160 (n. 1), 193, 228 (n. 3), 230 (n. 2 et 3), 419, 518 (n. 4), 524 (n. 1), 526 (n. 1), 544 (n. 1), 584 (n. 2), 834, 843.
GAY, Francisque : 277.
GEISMAR, Alain : 767.
GÉRARD, Maurice Étienne : 251.
GÉRAULT-RICHARD, Alfred Léon : 392.
GERLE, Christophe Antoine, Dom : 182.
GIDE, André : 492.
GIONO, Jean : 491.

GIRAUDOUX, Jean : 464.
GIRAULT, Jacques : 456 (n. 2).
GISCARD D'ESTAING, Valéry : 19, 501, 513, 546, 651, 691, 739, 754, 784, 831.
GLUCKSMANN, André : 679.
GOBEL, Jean-Baptiste : 184-186, 200.
GOBLET, René : 373.
GOBLOT, Edmond : 430 (n. 2).
GODWIN, William : 620.
GOGUEL, François : 17, 669 (n. 1).
GOLDBERG, Harvey : 443 (n. 1).
GOLDMANN, Lucien : 101, 106-107.
GOMAR, François : 122.
GOUIN, Félix : 687, 774.
GOULEMOT, Jean-Marie : 48-51, 63, 118 (n. 2), 318.
GOUTTES, Jean-Louis : 183.
GRAMSCI, Antonio : 62-64, 393-394, 638, 764.
GRANDIN, François Marie Christophe : 150.
GRANDJOUAN, Jules : 641.
GRANGER, Ernest : 377, 387.
GRASS, Günter : 768 (n. 1).
GRASSET, Bernard : 733 (n. 1).
GRAVE, Jean : 383-384, 390, 632, 634.
GRÉARD, Octave : 362.
GRÉGOIRE XVI, Bartolomeo Alberto Cappellari, pape : 403.
GRÉGOIRE, Henri, dit l'abbé : 93, 95, 97-98, 100, 137, 150, 168, 174, 181, 185, 192, 199-200, 223, 545.
GREILSAMER, Laurent : 146 (n. 2).
GREPPO, Louis : 616.
GRESHAM, Thomas : 52.
GRÉVY, Albert : 365.
GRÉVY, Jules : 309, 340, 344-345, 365-367, 416, 464, 533, 731-732, 800.
GRIFFUELHES, Victor : 21, 383, 448, 450-452, 600, 631-632, 635, 641, 752.
GRIMM, Friedrich Melchior : 36 (n. 3).
GROTIUS, Hugo : 146.
GRUNBERG, Gérard : 474-475.
GRUNEBAUM-BALLIN, Paul : 418.
GUADET, Élie : 188.
GUENIFFEY, Patrice : 134-135, 289 (n. 1), 318-319, 336, 557-558.
GUÉPIN, Ange : 268 (n. 1), 281, 596.

GUÉRIN, Daniel : 196, 485 (n. 1), 642.
GUERNON-RANVILLE, Martial de : 263.
GUESDE, Jules : 130, 202, 311, 376-377, 389, 440-443, 448, 457, 468, 600, 603, 628, 640, 675, 706, 752.
GUICHARDIN, Francesco Guicciardini, dit François : 118.
GUILLAUME III [prince d'Orange, roi d'Angleterre et d'Irlande] : 266.
GUILLAUME, James : 380, 417.
GUIZOT, François : 19-20, 115, 192-193, 198, 200, 208, 218, 222, 225 (n. 1), 227-228, 231, 234, 237-239, 241, 250, 254-255, 260-262, 265, 284, 288, 295 (n. 1), 332-333, 348, 351, 353, 355, 527-530, 534, 536, 571, 730, 750, 820, 826.

HABERMAS, Jürgen : 62-63, 65-67, 84, 549 (n. 2).
HAGNAUER, Roger : 635 (n. 2).
HALÉVI, Ran : 154 (n. 1), 157-158, 160 (n. 3), 193, 204-205, 565 (n. 1).
HALÉVY, Daniel : 331 (n. 1), 418, 428, 432, 434, 437, 441.
HALÉVY, Élie : 418, 588-589.
HALLIER, Jean-Edern : 777.
HAMON, Hervé : 141.
HAMON, Léo : 328 (n. 1).
HARDIE, James Keir : 621.
HAUPT, Georges : 783.
HAYEK, Friedrich August von : 61, 527, 581, 612.
HAZARD, Paul : 124.
HÉBERT, Jacques-René : 19, 383.
HEGEL, Friedrich : 326-327.
HELVÉTIUS, Claude-Adrien Schweitzer, dit : 49, 53, 124.
HENRI VIII [roi d'Angleterre et d'Irlande] : 197.
HENRY, Émile : 381-382, 631.
HENRY, Hubert-Joseph : 389, 391, 393, 396.
HERMON-BELOT, Rita : 95, 199 (n. 2).
HERNU, Charles : 502-503.
HERR, Lucien : 377, 388-389, 411, 477.
HERRIOT, Édouard : 19, 50, 208, 424, 427, 430, 435, 463-467, 476, 479, 481-482, 491, 501-502, 684, 686-687, 776.
HERVÉ, Gustave : 446, 451, 641.
HIRSCHMAN, Albert Otto : 58 (n. 1), 146 (n. 1), 274 (n. 1), 649.
HITLER, Adolf : 490, 494, 832.

HÔ CHI MINH, Nguyễn Sinh Cung, dit : 720.
HOBBES, Thomas : 149, 157, 159, 323 (n. 2), 522, 559.
HOLBACH, Paul-Henri Thiry, baron d' : 49.
HOLLANDE, François : 793, 807, 810-811, 848.
HUA, Eustache Antoine : 134.
HUARD, Raymond : 567 (n. 1).
HUE, Robert : 740.
HUGO, Victor : 41-42, 46, 53, 65, 243, 245, 264, 267, 276, 324, 505, 585, 616, 768, 822.
HUGUES, Clovis : 376.
HUMBERT-DROZ, Jules : 468.
HUME, David : 58, 515.
HUSS, Jean : 114.
HUSSEIN, Saddam : 833.

ILLICH, Ivan : 142.
ISNARD, Maximin : 188.

JABINEAU, Henri : 98.
JACQUES II [roi d'Angleterre et d'Irlande] : 266.
JALLET, Jacques : 181.
JANSÉNIUS, Cornelius Jansen, dit : 83 (n. 1), 96, 103-104, 109, 122.
JASPERS, Karl : 27.
JAUME, Lucien : 71 (n. 1), 146, 193, 547 (n. 3), 552 (n. 1), 556 (n. 1), 558, 560 (n. 1).
JAURÈS, Jean : 21, 56, 101, 130, 165, 192, 195, 207, 222, 276, 290-291, 311, 318, 337, 368 (n. 1), 378, 388 (n. 2), 390-393, 398, 411-414, 430-431, 438, 440-444, 446-449, 452, 457 (n. 1), 464-465, 468, 476-478, 502, 535-536, 600, 603-604, 614-615, 620, 639, 641, 657, 671, 675-677, 679, 686, 692, 706, 717, 725, 751-752, 775, 782, 792, 805, 835.
JEANNENEY, Jean-Noël : 390 (n. 1), 465 (n. 2), 467.
JOBERT, Michel : 575.
JORDAN, Camille : 222, 253 (n. 2).
JOSPIN, Lionel : 130, 388 (n. 2), 679-680, 682, 684, 688, 696, 753, 778, 792-793, 796-804, 806, 831, 834.
JOUFFROY, Théodore Simon : 259.
JOUHAUX, Léon : 451, 600, 631, 642, 752.
JOURDE, Francis : 306.
JOUVENEL, Bertrand de : 518, 763.

JOUVENEL, Robert de : 428-430, 432.
JOXE, Pierre : 778.
JULIEN, Charles-André : 724.
JULLIARD, Jacques : 220 (n. 2), 451 (n. 1), 577 (n. 1), 589 (n. 1), 632 (n. 1), 638 (n. 1), 642 (n. 1), 700 (n. 2), 727 (n. 1), 844 (n. 1).
JULY, Serge : 767.
JUPPÉ, Alain : 796.
JURIEU, Pierre : 119-121, 157.

KAMENEV, Lev : 470-471.
KANT, Emmanuel : 57, 323 (n. 2), 827.
KAPLAN, Steven : 214.
KAUTSKY, Karl : 394, 442, 610, 615, 707 (n. 1).
KAYSER, Jacques : 482.
KENNEDY, John Fitzgerald : 737.
KENT WRIGHT, Johnson : 146 (n. 2).
KEÜFER, Victor : 450.
KHROUCHTCHEV, Nikita : 823, 840.
KOECHLIN, André : 251.
KOHL, Helmut : 784-786.
KOLAKOWSKI, Leszek : 102-104, 106.
KOUCHNER, Bernard : 834.
KRAVTCHENKO, Viktor Andreïevitch : 719.
KRIEGEL, Annie : 468 (n. 2), 601, 719 (n. 1).
KRIEGEL, Blandine : 56, 323 (n. 2).
KROPOTKINE, Pierre : 382, 384, 386, 627 (n. 2).

LA BOURDONNAYE, François Régis de : 566.
LA FARE, Anne Louis Henri de : 182.
LA FAYETTE, Gilbert du Motier de : 137-138, 152, 252, 256-257, 264, 267, 323, 585.
LA METTERIE, Julien Offray de : 36 (n. 3).
LA RAMÉE, Pierre de : 120.
LA ROCHEFOUCAULD, François de : 515, 627.
LA ROCQUE, François de : 493.
LA VIGUERIE, abbé : 101.
LABROUSSE, Ernest : 12, 14, 269 (n. 1), 298, 579.
LACOSTE, Robert : 722.
LAFARGUE, Paul : 386, 603 (n. 1), 640.

LAFFITTE, Jacques : 250-252, 264, 284-285, 536.
LAFON, François : 716 (n. 1).
LAGARDELLE, Hubert : 447-449, 600.
LAGNEAU, Jules : 431.
LAGRANGE, Charles : 268, 456.
LAGUERRE, Georges : 370, 386.
LAINÉ, Joseph-Henri-Joachim : 224-225.
LAISANT, Charles Ange : 370, 386.
LAJOINIE, André : 740.
LALLY-TOLLENDAL, Gérard de : 148, 158.
LAMARQUE, Jean Maximilien : 251, 264.
LAMARTINE, Alphonse de : 53, 65, 130, 243, 285, 292, 295, 300, 323, 340, 492, 591, 598, 679, 731.
LAMENNAIS, Félicité de : 85, 268, 276-277, 356, 420, 598, 616, 744.
LAMETH, Alexandre de : 137, 548.
LAMORICIÈRE, Louis Juchault de : 596.
LAMOURETTE, Antoine-Adrien : 95, 199-200.
LANG, Jack : 778.
LANGEVIN, Paul : 490, 679.
LANJUINAIS, Jean-Denis : 98.
LAPLANCHE, Jacques-Léonard : 189.
LAROMIGUIÈRE, Pierre : 729.
LATAPIE, Jean : 634, 641.
LATREILLE, André : 84.
LAVAL, Pierre : 480-481, 484-485, 687, 694.
LAVERGNE, Antonin : 355.
LAVIGERIE, Charles Martial : 371, 692.
LAVOISIER, Antoine Laurent de : 111.
LAZAR, Marc : 473, 494, 503 (n. 1).
LAZARE, Bernard : 390, 393.
LE BON, Gustave : 538.
LE BON, Joseph : 189.
LE BRAS, Hervé : 297 (n. 1).
LE GOFF, Jacques : 17.
LE PAIGE, Louis Adrien : 91.
LE PEN, Jean-Marie : 562, 781, 783, 799.
LE PEN, Marine : 807.
LE PLAY, Frédéric : 573, 597.
LE ROY LADURIE, Emmanuel : 92 (n. 1), 108-110.

LE VERRIER, Urbain : 653.
LEBRUN, Albert : 493, 731.
LECANUET, Jean : 769.
LECOIN, Louis : 642.
LEDRU-ROLLIN, Alexandre : 165, 215, 268, 275, 285-286, 292, 295-297, 350, 372, 421, 527, 552, 590, 598, 731.
LEFÈVRE D'ÉTAPLES, Jacques : 122.
LEFORT, Claude : 85 (n. 1), 113, 202 (n. 1), 648, 650, 733.
LEFRANC DE POMPIGNAN, Jean-Jacques : 181.
LEFRANC, Georges : 444, 490 (n. 1).
LEFRANÇAIS, Gustave : 305.
LÉGER, François : 62 (n. 2).
LEGRAND, Louis : 328.
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm : 39.
LEMAISTRE DE SACY, Louis-Isaac Lemaistre, dit : 62.
LEMAÎTRE, Jules : 397.
LÉNINE, Vladimir Ilitch Oulianov, dit : 163, 302, 308, 471 (n. 2), 550, 554, 610, 615, 633-634, 655, 678, 707 (n. 1), 756, 806.
LENOIR, Frédéric : 422 (n. 1).
LENOIR, René : 756.
LÉON XIII, Vincenzo Raffaele Pecci, pape : 214, 370-371, 385, 402, 404-406, 420, 692.
LEPELETIER DE SAINT-FARGEAU, Louis-Michel : 170-171, 173-175, 177-178, 208.
LEQUIN, Yves : 595 (n. 3).
LEQUINIO, Joseph Marie : 136, 189.
LEROUX, Pierre : 256, 259, 268, 270, 276-277, 374-375, 578 (n. 1), 592 (n. 1), 597, 620, 718.
LEROY, Maxime : 585, 589, 617 (n. 1).
LEROY-BEAULIEU, Anatole : 406.
LESSART, Antoine Claude Nicolas Valdec de : 138.
LESSING, Gotthold Ephraim : 44.
LÉVÊQUE, Pierre : 694 (n. 1).
LEVILLAIN, Philippe : 370 (n. 1), 386-387.
LEWIS, Bernard : 570.
LEYMARIE, Michel : 405 (n. 3).
LICHTENBERGER, André : 76, 78, 583 (n. 1).
LIGOU, Daniel : 422 (n. 1).
LINDENBERG, Daniel : 85 (n. 1).

LINTILHAC, Eugène : 411.
LITTRÉ, Émile : 57, 323 (n. 2), 326, 329, 359, 422, 434.
LOCKE, John : 146, 582.
LOCKROY, Édouard : 422.
LONGUET, Jean : 457.
LORIOT, Fernand : 457, 469.
LOUBET, Émile : 391, 409, 414.
LOUIS IX [roi de France] : 242, 545.
LOUIS XIII [roi de France] : 73.
LOUIS XIV [roi de France] : 54 (n. 1), 92, 96, 110, 209, 508, 570.
LOUIS XV [roi de France] : 96.
LOUIS XVI [roi de France] : 41, 68, 134 (n. 1), 138, 154, 233, 424, 727, 734, 761.
LOUIS XVII, Louis-Charles de France, dit : 762.
LOUIS XVIII [roi de France] : 219, 223, 233-234, 761.
LOUIS-PHILIPPE Ier [roi des Français] : 120, 219, 227, 254, 261-263, 265, 277-278, 282, 285, 291, 299-300, 323, 674, 730, 820.
LOURAU, René : 109.
LOZERAY, Henri : 473.
LUBAC, Henri de : 199 (n. 1).
LUCE, Maximilien : 384.
LUQUET, Alexandre : 641.
LUTHER, Martin : 105, 114, 121, 123, 197.
LYON-CAEN, Nicolas : 90 (n. 2), 107-108.
LYSSENKO, Trofim Denissovitch : 10.

MABLY, Gabriel Bonnot de : 38, 57-58, 81-82, 583.
MAC MAHON, Patrice de : 335, 342-344, 349, 364, 416, 464.
MACHELON, Jean-Pierre : 55 (n. 2), 410.
MACHIAVEL, Nicolas : 118, 522.
MACKAU, Paul de : 386.
MADIER DE MONTJAU, Alfred : 684.
MAGGIOLO, Louis : 351.
MAGNAN, André : 118 (n. 2).
MAIRE, Catherine : 84, 89-90, 92, 96 (n. 1), 99-101, 108.
MAIRE, Edmond : 802.
MAISTRE, Joseph de : 77, 85, 113, 117, 139, 149, 218, 260, 270-271, 356, 527, 535, 598, 655, 727.
MAITRON, Jean : 380 (n. 1), 382 (n. 2), 627 (n. 2), 629 (n. 1), 634 (n. 1).

MAKHAÏSKI, Jan Waclaw : 615.
MAKHNO, Nestor : 471.
MALAPARTE, Kurt-Erich Suckert, dit Curzio : 606.
MALEBRANCHE, Nicolas : 764.
MALESHERBES, Chrétien-Guillaume de Lamoignon de : 68, 75.
MALLARMÉ, Stéphane : 382.
MALLET, Serge : 754.
MALON, Benoît : 311.
MALOUET, Pierre-Victor : 133, 148, 158, 245.
MALRAUX, André : 492.
MANDEVILLE, Bernard : 515-518, 522.
MANENT, Pierre : 185 (n. 1).
MANIN, Bernard : 53 (n. 2), 848.
MANN, Thomas : 823.
MANNHEIM, Karl : 393.
MANOUILSKI, Dimitri Zakharovitch : 468, 471-472.
MANUEL, Jacques Antoine : 222, 251-252, 256, 263.
MANUEL, Pierre : 188.
MAO ZEDONG : 563, 583, 765.
MARAT, Jean-Paul : 112, 135, 186, 206, 340, 555.
MARCEL, Stéphane : 815 (n. 1).
MARCÈRE, Émile de : 359.
MARCHAIS, Georges : 51, 681, 740, 759, 770-773, 793.
MARCUSE, Herbert : 648, 824 (n. 1).
MARIE, André : 746.
MARQUET, Adrien : 478, 782-783.
MARRAST, Armand : 241, 292.
MARTAINVILLE, Alphonse : 259.
MARTIGNAC, Jean-Baptiste Sylvère Gaye de : 235, 240, 252-253, 536.
MARTIN, Henri [historien et homme pol.] : 101.
MARTIN, Henri [quartier-maître] : 720.
MARTIN, Pierre : 381.
MARTINEAU, Louis-Simon : 97.
MARX, Karl : 25, 43-44, 51, 54, 102, 149, 250, 269 (n. 1), 272-273, 280-281, 287, 290, 294, 296, 301-302, 306-309, 324, 326, 443, 454, 477, 486, 567, 579, 593-596, 605, 607-608, 610, 612, 614-615, 621-622, 627-628, 640, 671, 677, 706, 756, 768, 778, 814, 826-827, 844-845.
MASCURAUD, Alfred : 421.
MASSEAU, Didier : 118 (n. 2).

MATHER, Cotton : 119.
MATHIEZ, Albert : 54 (n. 2), 186, 192, 194, 196, 545.
MAULTROT, Gabriel-Nicolas : 95, 98.
MAUPEOU, René Nicolas de : 99 (n. 1), 125.
MAUROY, Pierre : 206, 574, 679-680, 682, 688, 696, 747, 768, 779, 792-793.
MAURRAS, Charles : 139, 337, 416, 539, 571, 606.
MAURY, Jean-Sifrein : 137.
MAYEUR, Jean-Marie : 342, 359 (n. 2), 370-371, 405 (n. 3), 407 (n. 2), 419.
MAZARIN, Giulio Mazarini, dit : 74.
MAZAURIC, Claude : 550 (n. 1).
MAZZINI, Giuseppe : 585.
MÉCHET, Philippe : 815 (n. 1).
MECKLEMBOURG, Hélène de, voir : Orléans, Hélène de Mecklembourg, duchesse Ferdinand Philippe d'
MÉDICIS, Catherine de : 99, 108, 110-113, 115, 202.
MÉDICIS, Marie de : 73.
MÉJEAN, Louis : 418.
MELANCHTHON, Philippe : 122.
MÉLENCHON, Jean-Luc : 683, 740 (n. 1), 807, 842.
MÉLINE, Jules : 346, 364, 368, 372, 387-390, 691-693.
MENDELEÏEV, Dmitri : 302, 661.
MENDÈS FRANCE, Pierre : 130, 347, 482, 495, 695, 722, 732, 734, 736-737.
MÉRIC, Victor : 468.
MERLE, Gabriel : 408 (n. 1).
MERRHEIM, Alphonse : 635, 641.
MESLIER, Jean : 36 (n. 3), 53-54, 81, 124-125.
MESSALI HADJ, Ahmed Mesli, dit : 721, 723, 725.
MESSMER, Pierre : 695.
MESUREUR, Gustave : 421.
MICHÉA, Jean-Claude : 20-21.
MICHEL, Louise : 381, 386.
MICHELET, Jules : 85 (n. 1), 100, 114, 186, 190, 192, 199, 202, 247, 277-278, 429, 547, 559, 614.
MICHELS, Roberto : 349 (n. 2), 429.
MIGNET, François-Auguste : 192-193, 260, 262.
MILLERAND, Alexandre : 368 (n. 1), 378, 389, 404, 411, 440, 448, 464-465, 476, 603, 640, 675, 677, 692, 694, 751.
MILOSEVIC, Slobodan : 833.
MILZA, Pierre : 299 (n. 2), 302 (n. 2), 305 (n. 1).

MIRABEAU, Honoré-Gabriel Riquetti, comte de : 19 (n. 1), 133-134, 137-138, 147, 158, 160-161, 168-170, 177-180, 542 (n. 1), 545, 548.
MIRBEAU, Octave : 382, 384, 645.
MITTERRAND, François : 130, 206, 427, 475, 495, 502, 509, 542, 574, 576, 603, 671-673, 679-682, 684, 688, 695, 699, 739-741, 747-748, 759, 767-781, 784-792, 794-795, 798, 802, 805-807, 815, 820-821, 830, 842, 847.
MOCH, Jules : 711, 715-716, 720.
MOLÉ, Mathieu : 324.
MOLINA, Luis : 104.
MOLLET, Guy : 21, 130, 212, 603-604, 608, 684, 687, 711, 716-717, 721-724, 737, 746, 769, 774-775, 783, 798.
MONATTE, Pierre : 468, 470, 600, 632, 634, 642.
MONCK, George : 333.
MONGIN, Olivier : 797.
MONIS, Ernest : 426, 433.
MONMOUSSEAU, Gaston : 471 (n. 2).
MONNET, Georges : 477 (n. 1), 493.
MONOD, Gabriel : 54 (n. 2), 417-418.
MONROE, James : 599.
MONTAGNON, Barthélémy : 478.
MONTAIGNE, Michel Eyquem de : 10 (n. 1).
MONTALEMBERT, Charles Forbes René de : 293, 324, 563.
MONTALIVET, Camille Bachasson, comte de : 263.
MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de : 36, 39, 49, 53, 57-58, 82, 155, 161, 230, 257, 316-318, 522, 524-525, 531-533, 553, 583, 732.
MONTESQUIOU, Anne-Pierre de : 137.
MONTET, Marius : 720.
MONTIGNY, Jean : 481.
MONTLOSIER, François Dominique de Reynaud de : 126, 235, 245, 744.
MONZIE, Anatole de : 208, 466.
MORE, Thomas : 76, 104, 121, 173.
MORELLY, Étienne-Gabriel : 38, 58, 78-81, 83, 610, 619.
MORIN, Edgar : 13.
MORTIER, Édouard : 265.
MOSCA, Gaetano : 429.
MOSSE, George Lachmann : 433.
MOTHÉ, Daniel : 648.
MOTTE, Eugène : 693.

MOUFFLE D'ANGERVILLE, Barthélémy François Joseph : 99 (n. 1).
MOULIN, Jean : 841.
MOUNIER, Emmanuel : 327, 398, 744.
MOUNIER, Jean-Joseph : 19, 137, 145, 152, 158, 161, 553-554, 565.
MOUŸ, Pierre de : 465 (n. 2).
MÜNZENBERG, Willi : 490.
MUSSOLINI, Benito : 478, 638, 655, 783.

NAEGELEN, Marcel-Edmond : 721.
NAPOLÉON Ier [empereur des Français] (voir aussi : Bonaparte, Napoléon) : 116, 195, 208, 223, 240, 305, 315, 324, 355, 509, 570, 577, 657, 729, 762.
NAPOLÉON III [empereur des Français] (voir aussi : Bonaparte, Louis-Napoléon) : 17, 120, 225, 296, 330, 657-658, 670, 750.
NAQUET, Alfred : 370, 386.
NARBONNE-LARA, Louis Marie de : 138.
NASSER, Gamal Abdel : 724-725.
NECKER, Jacques : 181.
NEMO, Philippe : 61 (n. 1).
NENNI, Pietro : 726.
NEWTON, Isaac : 62, 81.
NICOLET, Claude : 55 (n. 1), 215, 290 (n. 1), 328-329, 427 (n. 1).
NIEL, Louis : 451.
NIETZSCHE, Friedrich : 614.
NIMIER, Roger : 644.
NOAILLES, Louis Antoine de : 83 (n. 1), 90.
NORA, Pierre : 17 (n. 1), 31, 132-133, 410 (n. 1), 417 (n. 2).
NORDMANN, Jean-Thomas : 215 (n. 1).
NOSKE, Gustav : 707, 715.
NOUGARET, Pierre-Jean-Baptiste : 134 (n. 1).

OLIVIER, Marius : 456.
OLLIVIER, Émile : 85 (n. 1).
ONFRAY, Michel : 620 (n. 2).
ORLÉANS, Ferdinand Philippe, duc d' : 261, 264, 266, 279.
ORLÉANS, Hélène de Mecklembourg, duchesse Ferdinand Philippe d' : 323.
ORSINI, Felice : 225.
ORTEGA Y GASSET, José : 9.
ORY, Pascal : 645.
OSTROGORSKI, Moïseï : 429, 765.

OWEN, Robert : 82, 578 (n. 1), 594, 615.
OZOUF, Jacques : 14, 351, 354-356.
OZOUF, Mona : 53 (n. 2), 66, 72 (n. 1), 84, 95 (n. 2), 116, 146 (n. 2), 171, 175-176, 193, 214, 257 (n. 1), 318 (n. 1), 322 (n. 2), 325-326, 328 (n. 1), 330, 350 (n. 1), 355 (n. 1), 547 (n. 2), 558 (n. 1), 561-562.

PAINLEVÉ, Paul : 464, 467.
PALISSY, Bernard : 120.
PARÉ, Ambroise : 120.
PARETO, Vilfredo : 429.
PARIS, Louis Philippe d'Orléans, comte de : 323.
PARSONS, Léon : 418.
PASCAL, Blaise : 77-78, 101-102, 104 (n. 1), 106-107, 122, 246, 374, 624, 643, 844 (n. 1).
PASQUIER, Étienne-Denis : 727.
PASTOUREAU, Michel : 10 (n. 2).
PATAUD, Émile : 641.
PATY DE CLAM, Armand Mercier du : 393.
PAUL [saint] : 172, 456, 558.
PAUL-BONCOUR, Joseph : 746.
PÉCAUT, Félix : 362, 417.
PECQUEUR, Constantin : 374 (n. 3), 593 (n. 1), 597.
PÉGUY, Charles : 273 (n. 1), 355, 393, 398-401, 407, 411, 418, 431-432, 441, 474, 477, 487, 718.
PEILLON, Vincent : 410 (n. 1), 416 (n. 1), 592 (n. 1).
PÉLAGE : 103 (n. 2).
PELLETAN, Camille : 421, 435, 438, 684.
PELLETIER, Denis : 405 (n. 3).
PELLOUTIER, Fernand : 141, 382-384, 390, 441, 447-448, 573, 630-632, 634, 637, 652, 752.
PEREIRE, Émile : 589.
PEREIRE, Isaac : 589.
PERIER, Casimir Pierre : 251, 260, 284, 536, 730.
PERKINS, William : 119.
PEROT, Henry Ross : 818.
PERREAU-SAUSSINE, Émile : 184-185.
PERRET, Jacques : 644.
PERRINEAU, Pascal : 815 (n. 2).
PERROUX, François : 588.

PERSHING, John : 785.
PÉTAIN, Philippe : 495, 508, 541, 691, 734, 846.
PÉTION, Jérôme : 134, 137, 158.
PETIT, M. E. : 136.
PEYRAT, Alphonse : 85 (n. 1), 123, 215, 335.
PEYREFITTE, Alain : 121 (n. 1).
PEYRONNET, Pierre-Denis de : 240, 263, 266.
PFLIMLIN, Pierre : 737.
PHILIP, André : 588, 746, 783.
PHILIPPE AUGUSTE, Philippe II [roi de France], dit : 508, 545.
PHILIPPE LE BEL, Philippe IV [roi de France], dit : 508, 570.
PIC DE LA MIRANDOLE, Jean : 121.
PICQUART, Marie-Georges : 396.
PIDANSAT DE MAIROBERT, Mathieu François : 98-99.
PIE VI, Giannangelo Braschi, pape : 183.
PIE IX, Giovanni Maria Mastai Ferretti, pape : 358, 403.
PIE X, Giuseppe Melchiorre Sarto, pape : 414-415.
PIERRE, Henri Grouès, dit l'abbé : 744.
PIET : 251.
PINAY, Antoine : 435, 700.
PINEAU, Christian : 783.
PIOCH, Georges : 468.
PIOU, Jacques : 501.
PIVERT, Marceau : 563, 603.
PLATON : 51, 76, 713, 315, 347, 626.
PLENEL, Edwy : 777.
POINCARÉ, Raymond : 19, 345, 347, 390-391, 404, 414, 430, 464-465, 467, 481-482, 513, 693-694, 700, 744.
POLDÈS, Léo : 468.
POLIGNAC, Jules de : 259, 263.
POMPIDOU, Georges : 695, 754, 762, 776.
PONS, Alain : 40-41, 44.
POPEREN, Jean : 512.
PORTALIS, Joseph Marie : 240.
POUGET, Émile : 383, 449-450, 635.
POUTINE, Vladimir : 833.
PRANCHÈRE, Jean-Yves : 260 (n. 1), 270 (n. 1).
PRAT, Michel : 638 (n. 1).
PRÉCLIN, Edmond : 84, 94-95.

PRESSENSÉ, Francis de : 418, 423.
PROCHASSON, Christophe : 829 (n. 1).
PROST, Antoine : 351, 355, 358 (n. 1), 456, 488.
PROUDHON, Pierre-Joseph : 168, 195, 210, 269 (n. 1), 272, 274-275, 280-281, 301-302, 304-306, 329, 375, 379-380, 437, 579, 584, 588-589, 592-594, 597, 599, 614-628, 632-633, 639, 643, 650, 652, 682, 718, 768, 822, 846.
PROUST, Marcel : 628.
PUJOL, Louis : 294.

QUÉLEN, Hyacinthe-Louis de : 243.
QUESNEL, Pasquier : 83 (n. 1), 94, 109.
QUEUILLE, Henri : 720, 776.
QUILLET, Pierre : 104 (n. 2).
QUILLOT, Roger : 770.
QUINET, Edgar : 85, 97, 101, 113-116, 184, 186, 190, 192, 195, 197-200, 202 (n. 1), 215, 247, 278.

RABAUT, Saint-Étienne Jean-Paul : 116, 137, 170.
RABELAIS, François : 76, 617.
RACINE, Jean : 62, 101 (n. 2), 106-107.
RAFFARIN, Jean-Pierre : 510.
RAMADIER, Paul : 314 (n. 1), 687, 711-713, 716-717, 720, 736, 774.
RAMPON, Joachim : 367.
RAMSAY MACDONALD, James : 464.
RASPAIL, François-Vincent : 267-268, 272, 295-296, 731.
RAUH, Frédéric : 100.
RAVACHOL, François Claudius Koënigstein, dit : 381, 631.
RAWLS, John : 374, 581.
RAYNAL, Guillaume Thomas : 81.
RAYNAUD, Philippe : 60 (n. 2).
REAGAN, Ronald : 840.
REBÉRIOUX, Madeleine : 392 (n. 2), 425, 782 (n. 1).
RÉCAMIER, Jeanne Françoise Bernard, dite Juliette : 200.
REINACH, Joseph : 390.
RÉMOND, René : 189 (n. 1), 225, 245 (n. 1), 253, 465, 474, 500-501, 504, 613, 659-660, 663, 672, 699-700, 779.
RÉMUSAT, Charles de : 20, 220-221, 239, 241, 251 (n. 1), 253-254, 259.
RENAN, Ernest : 23, 46, 128, 139, 298, 358-359, 393 (n. 1), 610.
RENAUDEL, Pierre : 478, 502, 782.

RENOULT, René : 368, 421.
RENOUVIER, Charles : 323 (n. 2), 326-328, 417, 431.
RENOUVIN, Bertrand : 562.
RÉTIF DE LA BRETONNE, Nicolas Edme : 38-39.
RETZ, Jean-François Paul de Gondi, cardinal de : 485, 790.
REVERS, Georges : 720 (n. 1).
RÉVILLE, Albert : 417.
REY, Joseph : 256.
REYNAUD, Jean : 597.
REYNAUD, Paul : 694.
REYNIÉ, Dominique : 69 (n. 1).
RIALS, Stéphane : 146.
RIBOT, Alexandre : 371, 412, 423 (n. 3), 693.
RIBOUD, Jean : 779.
RICARDO, David : 259.
RICHELIEU, Armand de Vignerot du Plessis, duc de : 252, 528.
RICHELIEU, Armand Jean du Plessis, cardinal de : 73, 278, 545.
RICHER, Edmond : 94.
RICHET, Denis : 193.
RIGAULT, Raoul : 301, 308, 375.
RIOUX, Jean-Pierre : 19-20, 443 (n. 2), 669 (n. 1).
RITTINGHAUSEN, Carl : 275, 350, 553, 590.
RIVET, Jean-Charles : 367.
RIVET, Paul : 490, 679.
RIVETUS, André Rivet, dit : 119.
ROBERT, Jean-Louis : 456 (n. 2).
ROBESPIERRE, Maximilien de : 19, 62, 87, 112, 114, 117, 130, 134-135, 137, 144, 149, 151, 158, 160-164, 168, 170, 174-175, 177, 186-189, 194-195, 197-199, 206-208, 223, 255, 260, 278, 291, 300, 318-320, 340, 402, 437, 545, 548, 550-553, 555-558, 565, 569, 590, 728, 762.
ROBIN, Paul : 651.
ROBIQUET, Paul : 361 (n. 1), 439 (n. 1).
ROBRIEUX, Philippe : 471 (n. 1).
ROCARD, Michel (pseud. Georges Servet) : 130, 141-142, 509-510, 513, 574, 661, 688, 695, 753, 776, 778-779, 787, 792-795, 800, 802, 841.
ROCHE, Daniel : 83, 549.
ROCHE, Ernest : 387.
ROCHEFORT, Victor Henri de Rochefort-Luçay, dit Henri : 337, 370, 386.
ROGER, Jean-Émile : 345 (n. 1).

ROGUET, François : 264.
ROLAND, Jean-Marie Roland de La Plâtrière, dit : 138.
ROLAND, Manon Philippon, Mme : 320.
ROLLAND, Romain : 50, 491.
ROMME, Charles-Gilbert : 168, 178.
ROOSEVELT, Franklin Delano : 477, 710.
ROSANVALLON, Pierre : 115 (n. 2), 157, 164 (n. 1), 193, 225 (n. 1), 227 (n. 1), 231-232, 238 (n. 2), 530 (n. 1), 547 (n. 2), 554 (n. 2), 563 (n. 1), 566 (n. 1), 571, 661, 700 (n. 2), 727 (n. 1), 797, 810.
ROSMER, Alfred : 468.
ROSSEL, Louis : 301.
ROTMAN, Patrick : 141.
ROUGERIE, Jacques : 307 (n. 1).
ROUSSEAU, Jean-Jacques : 24, 36-39, 41-42, 45, 49, 51-53, 55, 57, 62, 74, 77-79, 81-82, 105, 117, 124, 136, 146, 148-149, 155-157, 159, 162, 164, 172 (n. 3), 174, 179-180, 201, 209, 227, 229-230, 232, 248, 277, 316-318, 327, 347, 360, 374, 514, 518, 521-525, 527, 531, 535, 542, 549, 552-553, 563, 580-581, 583, 585, 593 (n. 1), 598, 612, 657, 670, 749, 813, 823, 844, 846, 849.
ROUSSET, David : 717, 719.
ROUVIER, Maurice : 371, 414, 422, 434, 691, 693, 733.
ROUVILLOIS, Frédéric : 146 (n. 2).
ROUX LAVERGNE, Pierre Célestin : 201, 278.
ROUX, Jacques : 206, 619.
ROUX, Prosper-Charles : 117.
ROYAL, Ségolène : 753, 804, 847-848.
ROYER-COLLARD, Pierre-Paul : 218, 220, 222, 235-236, 240, 244.
RUDELLE, Odile : 55 (n. 1), 346, 349 (n. 1), 370 (n. 1), 386-387, 537 (n. 1).

SADE, Donatien Alphonse François de : 76, 246.
SADOLETO, Jacopo : 122.
SADOUL, Jacques : 457.
SAEGER, Frédéric : 386 (n. 2).
SAINT-AMAND BAZARD, Armand Bazard, dit : 256.
SAINT-AULAIRE, Auguste de : 430.
SAINT-JUST, Louis Antoine de : 62, 76, 173, 195, 198, 207, 319, 555, 557, 565, 657.
SAINT-LOUIS, voir : Louis IX
SAINT-MARC GIRARDIN, Marc Girardin, dit : 259, 280.
SAINT-PIERRE, Charles Irénée Castel de Saint-Pierre, dit l'abbé de : 36 (n. 3).

SAINT-SIMON, Claude Henri de Rouvroy, comte de : 25, 42-43, 51, 195, 269-275, 278, 306, 393 (n. 1), 395-396, 572, 579, 584-589, 594-595, 606, 610, 612, 619-621, 628, 672 (n. 2).
SAINT-SIMON, Louis de Rouvroy, duc de : 585.
SAINTE-BEUVE, Charles-Augustin : 93, 188, 220 (n. 1), 259, 615.
SALAN, Raoul : 737.
SALAZAR, António de Oliveira : 655.
SALENGRO, Roger : 493.
SANGNIER, Marc : 277, 420, 744, 835.
SARKOZY, Nicolas Sarközy de Nagy-Bocsa, dit Nicolas : 188, 742, 781, 804, 807, 810, 834.
SARRAUT, Albert : 481-482, 686, 694.
SARRIEN, Jean Ferdinand : 426, 433, 446, 693.
SARTRE, Jean-Paul : 53, 56, 489, 638, 652 (n. 2), 717, 826.
SAURINE, Jean-Baptiste Pierre : 98.
SAVARY, Alain : 747, 769.
SAVONAROLE, Jérôme : 114, 121.
SAY, Jean-Baptiste : 625.
SCALIGER, Joseph Juste : 120.
SCHEURER-KESTNER, Auguste : 365, 417, 423 (n. 3).
SCHILLER, Friedrich von : 602 (n. 1).
SCHMIDT, Helmut : 784.
SCHMITT, Carl : 111, 166.
SCHÖNBERG, Arnold : 822.
SCHRÖDER, Gerhard : 784.
SCHUMAN, Robert : 714, 717, 783, 839.
SÉBASTIANI, Horace : 251.
SELLIER, Louis : 468.
SÉMARD, Pierre : 471.
SERRE, Hercule de : 220, 222, 240, 252-253.
SERVET, Georges, voir : Rocard, Michel
SERVET, Michel : 118.
SHAW, George Bernard : 50.
SIEGFRIED, André : 13.
SIEYÈS, Emmanuel-Joseph : 137, 148, 152, 158-159, 161, 164, 204 (n. 1), 222, 229, 238, 318, 320, 348, 361, 487, 492, 521, 525, 545, 550-551, 553, 564-565, 672-673, 679, 850.
SIMON, Jules : 342-343, 359, 540-542.
SIRINELLI, Jean-François : 405 (n. 3), 669 (n. 1).

SIRVEN, Pierre-Paul : 52.
SKIRDA, Alexandre : 615 (n. 1).
SMITH, Adam : 58, 259, 515, 517.
SOBOUL, Albert : 54 (n. 1), 136 (n. 1), 192, 194-195, 545, 550 (n. 1).
SOISSON, Jean-Pierre : 794.
SOLJENITSYNE, Alexandre Issaïevitch : 28, 203, 770.
SOREL, Georges : 400, 448, 600, 638-640, 643, 652, 822.
SORLIN, Pierre : 365-366, 405.
SOULT, Jean-de-Dieu : 264.
SOUSTELLE, Jacques : 722.
SOUVARINE, Boris : 468-470, 492.
SOZZINI [frères] : 122.
SPENCER, Herbert : 327.
SPINASSE, Charles : 477 (n. 1).
SPITZER, Alan B. : 257 (n. 1).
SPULLER, Eugène : 366, 368, 385-387, 541, 692.
STAËL, Germaine Necker, baronne Erik Magnus de : 520, 534.
STALINE, Iossif Vissarionovitch Djougachvili, dit Joseph : 19, 186, 470-472, 479, 483-484, 490-492, 494, 650, 710, 833.
STAYER, Joseph Reese : 570 (n. 2).
STEEG, Jules : 417.
STENDHAL, Henri Beyle, dit : 37 (n. 1), 249-250, 768.
STIRNER, Johann Kaspar Schmidt, dit Max : 626.
STRASSER, Gregor : 783.
STRASSER, Otto : 783.
STRAUSS-KAHN, Dominique : 847.
SUE, Marie-Joseph Sue, dit Eugène : 567.

TAILHADE, Laurent : 382.
TAINE, Hippolyte : 62, 82, 85, 117, 139, 147, 401, 572, 580, 583.
TALABOT, Paulin, François Talabot, dit : 589.
TALLEYRAND, Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, dit : 137, 168-169, 175, 177-179, 181, 184, 266.
TALLIEN, Jean-Lambert : 189.
TALMON, Jacob Leib : 528.
TAPIE, Bernard : 794-795.
TARDE, Gabriel : 69, 156 (n. 1), 430.
TARDIEU, André : 347, 533, 687, 700.
TARGET, Guy-Jean-Baptiste : 137, 152.

TARTAKOWSKY, Danielle : 456 (n. 2).
TAVENEAUX, René : 95 (n. 2), 107.
TEITGEN, Pierre-Henri : 703.
TERNAUX, Guillaume Louis : 251.
TESTE, Charles : 268.
THATCHER, Margaret : 840.
THIBAUDEAU, Antoine Claire : 174, 177.
THIBAUDET, Albert : 135, 425, 428, 430-432, 683.
THIBON, Gustave : 643 (n. 1).
THIÉBAUD, Georges : 386.
THIERRY, Augustin : 256, 271, 585.
THIERS, Adolphe : 192-193, 232, 234, 255, 258-262, 265-266, 268, 278-279, 284, 286, 293, 295, 298-301, 307, 324-325, 331-334, 342, 344, 346, 357-358, 367, 445, 492, 508, 536, 567, 571, 598, 614-615, 658, 679, 730, 820.
THOMAS D'AQUIN [saint] : 96.
THOMAS, Marcel : 388 (n. 1).
THOMSON, Gaston : 691.
THOREZ, Maurice : 56, 473, 484, 494, 674, 676, 709, 712, 718, 723, 829.
THOURET, Jacques-Guillaume : 137.
THUREAU-DANGIN, Paul : 235 (n. 1), 251 (n. 1), 253 (n. 2), 285.
TIRARD, Pierre : 370-371, 541.
TITO, Josip Broz, dit : 650.
TOCQUEVILLE, Alexis de : 53, 59-62, 66-67, 69, 86, 96, 112, 193, 201, 210, 248, 250, 267, 282, 286-287, 305, 509, 534, 536, 544, 569, 571, 598, 617 (n. 1), 690, 826, 841.
TODD, Emmanuel : 297.
TOLAIN, Henri : 621-622.
TOURAINE, Alain : 765, 797.
TOUSSENEL, Alphonse : 597.
TRARIEUX, Gabriel : 418.
TRARIEUX, Ludovic : 365, 397, 423.
TRAVERS, Nicolas : 95.
TREILHARD, Jean-Baptiste : 183.
TREINT, Albert : 468-471.
TRÉLAT, Ulysse : 257, 267-268.
TRÉNARD, Louis : 53 (n. 1).
TREVOR-ROPER, Hugh Redwald : 119-123.
TRONCHET, François Denis : 137.
TROTSKI, Lev Davidovitch Bronstein, dit Léon : 163, 469-471, 550, 555, 765.

TRUMAN, Harry : 710.
TURGOT, Jacques : 36, 39-42, 46, 75, 202 (n. 1), 823.
TURRETTINI, François : 119.

VACHER DE LAPOUGE, Georges : 202.
VACHEROT, Étienne : 323 (n. 2), 326, 434.
VAILLANT, Auguste : 369, 381-382.
VAILLANT, Édouard : 311, 375, 377, 440-441, 468, 640.
VAILLANT-COUTURIER, Paul : 457, 468-469.
VALENSISE, Marina : 85 (n. 1).
VALLA, Lorenzo, ou Laurent : 118, 121.
VALLÈS, Jules : 305.
VALLIN, Louis : 257.
VALLON, Louis : 478, 695.
VALLS, Manuel : 446 (n. 1).
VAN KLEY, Dale K. : 84, 88 (n. 1), 99-100, 106, 108.
VANEIGEM, Raoul : 648.
VARLET, Jean-François : 206.
VARLIN, Eugène : 301, 375.
VÉDRINE, Hubert : 834.
VEIL, Simone : 831.
VERCORS, Jean Bruller, dit : 679.
VERDIER, Jean : 36 (n. 3).
VERGNIAUD, Pierre Victurnien : 114 (n. 3).
VERLAINE, Paul : 382.
VERMEERSCH, Jeannette : 829.
VERNET, Rose Marie : 41.
VEUILLOT, Louis : 259.
VIARD, Bruno : 578 (n. 1).
VIDAL, François : 597.
VILLEGARDELLE, François : 58 (n. 3), 79 (n. 1).
VILLÈLE, Joseph de : 224, 226, 241, 246, 252-253.
VILLENEUVE-BARGEMONT, Alban de : 281, 596.
VILLEPIN, Dominique de : 575.
VILLERMÉ, Louis René : 281, 596.
VILLIERS, Philippe de : 501, 562.
VIOLET, Paul : 405.
VIOLETTE, Maurice : 724.
VIVIANI, René : 368, 378, 441 (n. 1), 640, 692-693.

VOETIUS, Gisbertus : 119.
VOLTAIRE, François-Marie Arouet, dit : 39, 49-52, 54-55, 57, 62, 105, 117-118, 123-125, 318, 353, 507, 524.
VOVELLE, Michel : 214.
VOYENNE, Bernard : 620 (n. 1).
VOYER DE PAULMY D'ARGENSON, Marc-René de : 251, 256, 268.

WADDINGTON, William Henry : 344, 416, 685.
WALDECK-ROUSSEAU, Pierre : 19, 246, 337-338, 358, 365-366, 378, 391, 404, 406-409, 411, 422-423, 430, 433 (n. 2), 439-440, 541, 714, 751.
WALLACE, Henry : 818.
WALLON, Henri : 367.
WASHINGTON, George : 340, 585.
WEBER, Max : 13, 102, 142.
WEIL, Simone : 487-488, 642-644, 652, 761.
WEILL, Georges : 258, 322-323.
WEISS, Jean-Jacques : 344.
WENDEL, François de : 466.
WILLARD, Claude : 456 (n. 2).
WILSON, Daniel : 365.
WILSON, Woodrow : 832.
WINOCK, Michel : 339 (n. 1), 386 (n. 2), 412, 503 (n. 1), 511, 520 (n. 2), 665.
WITKOWSKI, Didier : 815 (n. 1).
WYROUBOFF, Grégoire : 422.

XIAOPING, Deng : 816-817.

YANNE, Jean Gouyé, dit Jean : 644.
YUNUS, Muhammad : 626.
YVERT, Benoît : 322 (n. 2).
YVETOT, Georges : 641.

ZAY, Jean : 482.
ZETKIN, Clara : 459-460.
ZÉVORT, Charles : 362.
ZINOVIEV, Grigori Evseïevitch : 19, 470-471, 607, 709.
ZOLA, Émile : 337, 382, 389-390, 393, 405.
ZWINGLE, Ulrich : 114.
ZYROMSKI, Jean : 502.

Table Exergue

Note de l'éditeur
Introduction - gauche et droite, le problème
Remerciements
Première partie - Les gauches dans l'histoire contemporaine
- I - Le moment philosophique : le XVIIIe siècle
- II - Le moment fondateur : la Révolution française
- III - Le moment libéral : la monarchie censitaire
- IV - Le moment républicain : 1848-1898
- V - Le moment radical : 1898-1914
- VI - Le grand schisme : 1920-1939

Deuxième partie - La gauche dans le système français
- I - Le système culturel : les quatre gauches
- II - Le système parlementaire et gouvernemental

Troisième partie - Décomposition et recomposition
- I - Fin de la synthèse jaurésienne
- II - Mérites et limites de la formule mitterrandienne
- - Conclusion

Sélection bibliographique
- I. Histoire générale – vues d'ensemble sur la gauche
- II. XVIIIe siècle
- III. La révolution
- IV. Restauration et monarchie de juillet
- V. IIe république
- VI. IIIe république, jusqu'à 1914
- VII. L'entre-deux-guerres
- VIII. Les quatre familles politiques de la gauche
- IX. L'époque contemporaine – 1945-2012

Index

1. Cité par Jean-Claude Casanova dans *Autour de Montaigne*, Le Festin, 2012, p. 64.

Retour au texte

2. Michel Pastoureau, *Bleu, histoire d'une couleur*, Seuil, 2002.

Retour au texte

3. Maurice Agulhon, « Qu'est-ce que la gauche ? », *Histoire vagabonde*, tome III : *La Politique en France d'hier à aujourd'hui* Gallimard, 1996, p. 268-284.

Retour au texte

4. Edgar Morin, *Commune en France : la métamorphose de Plodémet*, Fayard, 1967, p. 182.

Retour au texte

5. Sauf, je ne saurais le dissimuler, lorsque l'un de mes ancêtres, tous républicains radicaux, se portait candidat. Mystère des personnalités individuelles…

Retour au texte

6. Marcel Gauchet : « La droite et la gauche », dans Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, vol. III : *Les France*, 1 : *Conflits et partages* Gallimard, 1992, p. 394-467.

Retour au texte

7. Marc Crapez, *Naissance de la gauche*, Michalon, 1998, et « De quand date le clivage droite/gauche en France ? », *Revue française de science politique*, février 1998, repris dans « Droite/Gauche ? », *Krisis*, n° 31, mai 2009, p. 28-63.

Retour au texte

8. François Goguel, *La Politique des partis sous la IIIe République*, Seuil, 1946.

Retour au texte

9. Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Seuil, 1957.

Retour au texte

10. Jean-Pierre Rioux, *Les Centristes, de Mirabeau à Bayrou*, Fayard, 2011.

Retour au texte

11. Jean-Claude Michéa, *Le Complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Flammarion, 2011. Voi aussi l'approbation apportée à ses thèses par le meilleur représentant d'une droite populaire et conservatrice comme Alain de Benoist « Le socialisme contre la gauche », *Éléments*, n° 142, janvier-mars 2012, p. 49-57.

Retour au texte

12. « Qu'est-ce qu'une nation ? », conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882, dans Ernest Renan, *Œuvres complètes*, tome I Calmann-Lévy, 1947, p. 904.

Retour au texte

13. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, ainsi que « Su l'idéologie politique française. Une perspective comparative », *Le Débat*, n° 58, janvier-février 1990, p. 128-158.

Retour au texte

1. Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études, SEVPEN, 2 vol., 861 p., 1963. Condensé sous le titre *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion 1970, 446 p.

Retour au texte

2. Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, *op. cit.*, p. 421.

Retour au texte

3. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), dans *Œuvres complètes*, tome II, Seuil « L'intégrale », 1971, p. 203-262.

Retour au texte

4. Mais le mot se trouve aussi chez La Metterie, Grimm, le curé Meslier. « Perfectionner » est fréquent chez l'abbé de Saint-Pierre. En 1772, un médecin, Verdier, publie un *Recueil de mémoires et d'observations sur la perfectibilité de l'homme par les agents physiques et moraux*.

Retour au texte

5. Stendhal dira joliment : « Chez les natures emphatiques, l'emphase est naturelle. »

Retour au texte

6. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 218.

Retour au texte

7. *Ibid.*, p. 227.

Retour au texte

8. Mably, *Du développement, des progrès, et des bornes de la raison*, 1re éd., 1795.

Retour au texte

9. Rétif de la Bretonne, *L'Andrographe* (1782).

Retour au texte

10. Il faudrait analyser tout entières les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (Montesquieu 1734), où les causes spécifiques du déclin romain sont souvent élargies à d'autres cas et finissent par former système.

Retour au texte

11. Émile Faguet, *Études littéraires du XVIIIe siècle*, Calmann-Lévy, 1900.

Retour au texte

12. *Œuvres de Turgot*, Guillaumin, 1844, tome II, p. 597-611.

Retour au texte

13. *Ibid.*, p. 598.

Retour au texte

14. *Vie de Turgot*, dans Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet : *Œuvres*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1968, tome V, p. 14 et 221.

Retour au texte

15. Élisabeth et Robert Badinter, *Condorcet (1743-1794), un intellectuel en politique*, Fayard, 1989, p. 111-141.

Retour au texte

16. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, GF Flammarion, 1988, avec une introduction d'Alain Pons, p. 157.

Retour au texte

17. *Ibid.* C'est à l'introduction d'Alain Pons que j'emprunte les citations parallèles de Rousseau et de Condorcet.

Retour au texte

18. *Ibid.*, p. 103.

Retour au texte

19. *Ibid.*, p. 136-137.

Retour au texte

20. Lessing, *L'Éducation du genre humain*, 1780.

Retour au texte

21. Condorcet, « Rapport et projet de décret relatifs à l'organisation générale de l'instruction publique », dans *Œuvres*, vol. 7, Firmin Didot, 1792, p. 474.

Retour au texte

22. *Ibid.*, p. 450.

Retour au texte

23. *Ibid.*, p. 472.

Retour au texte

24. *Ibid.*, p. 466.

Retour au texte

25. Jean-Marie Goulemot, *Adieu les philosophes : que reste-t-il des Lumières* ?, Seuil, 2001, p. 104.

Retour au texte

26. *Ibid.*, p. 171.

Retour au texte

27. Sermon prêché à Bâle (1768), dans Jean-Marie Goulemot, *Adieu les philosophes : que reste-t-il des Lumières* ?, *op. cit.*, p. 181.

Retour au texte

28. Sophie Cœuré, *La Grande Lueur à l'Est. Les Français et l'Union soviétique*, Seuil, 1999, et *Cousu de fil rouge. Voyages des intellectuels français en Union soviétique. 150 documents inédits des archives russes*, CNRS Éditions, 2012.

Retour au texte

29. Jean-Marie Goulemot, *Adieu les philosophes : que reste-t-il des Lumières* ?, *op. cit.*, p. 180.

Retour au texte

30. Louis Trénard, « La diffusion du *Contrat social* », dans *Études sur le* Contrat social *de Jean-Jacques Rousseau*, Les Belles Lettres 1964.

Retour au texte

31. Bernard Manin, « Rousseau », dans François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française* Flammarion, 1988, p. 872-887.

Retour au texte

32. Sur Jean Meslier, 1664-1724, on consultera : — Jean Meslier, *Œuvres complètes*, sous la direction de Jean Deprun, Roland Desné e Albert Soboul, préface et notes de Roland Desné, 3 vol., Anthropos, 1970-1972 ; — Maurice Dommanget, *Le Curé Meslier, athée communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Julliard, 1965 ; — *Études sur le curé Meslier*, Actes du colloque international d'Aix-en Provence (1964), Société des études robespierristes, 1966.

Retour au texte

33. Albert Mathiez, *Revue historique*, sous la direction de Gabriel Monod et Charles Bémont, n° 303, janvier-avril 1910.

Retour au texte

34. On lira sur le sujet Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982. À compléter par, du même auteur, *La République en France, état des lieux*, Seuil, 1992 ; ainsi que sous la direction de Serge Berstein e Odile Rudelle, *Le Modèle républicain*, PUF, 1992.

Retour au texte

35. Jean-Pierre Machelon, *La République contreles libertés : les restrictions aux libertés publiques de 1879 à 1914*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976.

Retour au texte

36. Blandine Kriegel, *Philosophie de la République*, Plon, 1998.

Retour au texte

37. Discours de Maurice Thorez dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, le 2 mai 1946, à l'occasion du 350e anniversaire de Descartes, dans *Œuvres de Maurice Thorez*, 23 vol., tome XXII, Éditions sociales, 1964, p. 60-68.

Retour au texte

38. Cf. le livre très suggestif et novateur d'Albert O. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts : justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, PUF, 1980. On n'oubliera pas qu'Adam Smith, l'auteur de *La Richesse des nations*, est aussi celui de *La Théorie des sentiments moraux*, auquel il attachait une importance au moins égale.

Retour au texte

39. Étienne-Gabriel Morelly, *Essai sur le cœur humain* (1745).

Retour au texte

40. Publié en même temps que les *Théories sociales et politiques de Mably*, par Villegardelle (1841), avec des fragments de la *Basiliade* et une analyse du système social de Morelly par Villegardelle.

Retour au texte

41. Alexis de Tocqueville, « Comment, vers le milieu du XVIIIe siècle, les hommes de lettres devinrent les principaux hommes politiques du pays, et des effets qui en résultèrent », dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, livre III, chapitre 1, Gallimard, 1952 p. 174.

Retour au texte

42. Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Hachette, 1989, avec une importante préface de Philippe Raynaud.

Retour au texte

43. F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, 3 vol., PUF, 1980-1983. Voir le commentaire de Philippe Nemo, *La Société du droit selo* *F. A. Hayek*, PUF, 1988.

Retour au texte

44. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, livre III, chapitre IV, vol. 1., Robert Laffont, 1986, p. 174.

Retour au texte

45. Hippolyte Taine, « Lettre du 31 juillet 1874 », dans *H. Taine : sa vie et sa correspondance*, tome III, p. 268. Cité par François Léger dans son introduction aux *Origines de la France contemporaine*, *op. cit.*

Retour au texte

46. Jürgen Habermas, *L'Espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Hermanı Luchterhand Verlag, 1962 ; Payot, 1978.

Retour au texte

47. Jean-Marie Goulemot, « Les pratiques littéraires, ou la publicité du privé », dans Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), *Histoire d* *la vie privée*, tome III : *De la Renaissance aux Lumières*, Seuil, 1986, p. 371-406.

Retour au texte

48. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, cahier 12, Gallimard, 1978, p. 320.

Retour au texte

49. Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain : 1750-1830, essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne* José Corti, 1973.

Retour au texte

50. *Ibid.*, p. 470.

Retour au texte

51. Jürgen Habermas, *L'Espace public*, *op. cit.*

Retour au texte

52. Keith Michael Baker, *Au tribunal de l'opinion, essais sur l'imaginaire politique du XVIIIe siècle*, Payot, 1993.

Retour au texte

53. Mona Ozouf : « Le concept d'opinion publique au XVIIIe siècle », dans Keith Michael Baker (dir.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, Pergamon Press, 1987 ; repris dans Mona Ozouf, *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, 1989, p. 21-53.

Retour au texte

54. Elle-même différente, cela va de soi, de la *publicity*, c'est-à-dire de la publicité commerciale (la réclame, comme on disait jadis).

Retour au texte

55. Jürgen Habermas, *L'Espace public*, *op. cit.*, p. 63.

Retour au texte

56. Pierre Bourdieu, « L'opinion publique n'existe pas », *Les Temps modernes*, n° 318, janvier 1973, p. 1292-1309. Voir aussi, du même auteur, « Les doxosophes », *Minuit*, novembre 1972.

Retour au texte

57. Chrétien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, « Discours prononcé dans l'Académie française, le 16 février 1775 ».

Retour au texte

58. « Le public, en effet, objet spécial de l'étude principale, est une foule dispersée, où l'influence des esprits les uns sur les autres es devenue une action à distance, à des distances de plus en plus grandes », dans Gabriel Tarde, *L'Opinion et la Foule*, 1901 ; nouvell édition, introduction de Dominique Reynié, PUF, 1989.

Retour au texte

59. Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Garnier, 1874, p. 317, cité par Lucien Jaume, *Les Origines philosophiques du libéralisme*, Flammarion, 2010, p. 64.

Retour au texte

60. Condorcet, *Réflexions sur le commerce des blés* (1776), cité par Mona Ozouf, *L'Homme régénéré*, *op. cit.*, p. 433.

Retour au texte

61. Bronisław Baczko, « Lumières », dans *Dictionnaire critique de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 779.

Retour au texte

62. André Lichtenberger, *Le Socialisme au XVIIIe siècle* (thèse, 1895), Osnabrück, 1970.

Retour au texte

63. Bronisław Baczko, *Lumières de l'Utopie*, Payot, 1978.

Retour au texte

64. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes*, Seuil, tome II *op. cit.*, p. 203-262.

Retour au texte

65. *Ibid.*, p. 216.

Retour au texte

66. *Ibid.*, p. 212.

Retour au texte

67. Étienne-Gabriel Morelly, *Code de la nature*, édition établie par Villegardelle, Paul Masgane éditeur, 1841, p. 49.

Retour au texte

68. *Ibid.*, p. 85.

Retour au texte

69. Étienne-Gabriel Morelly, *Basiliade*, chapitre 2, A. Messine, 1753, p. 71.

Retour au texte

70. Frédéric Bastiat, *La Loi*, Guillaumin éditeurs, 1850, p. 38.

Retour au texte

71. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, *op. cit.*, 2 vol. Voir notamment le chapitre sur l'esprit classique, tome I p. 139-187.

Retour au texte

72. La bulle *Unigenitus*, promulguée le 8 septembre 1713 par le pape Clément XI condamnait comme hérétiques ou suspectes d'hérésies 101 propositions contenues dans les *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, de l'oratorien Pasquier Quesnel, censées provenir de l'*Augustinus*, ouvrage posthume de l'évêque d'Ypres Jansénius, et approuvées pourtant par l'archevêque de Paris Antoine de Noailles.

Retour au texte

73. François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978.

Retour au texte

74. Daniel Roche, *Le Siècle des Lumières en province : académies et académiciens provinciaux (1680-1789)*, 2 vol., Mouton, 1978 Maison des sciences de l'homme, 1989.

Retour au texte

75. Robert Darnton, *Bohème littéraire et Révolution. Le monde des livres au XVIIIe siècle*, Seuil, 1983 ; Gallimard, 2010.

Retour au texte

76. Keith Baker, *Au tribunal de l'opinion, essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, *op. cit.*

Retour au texte

77. Jürgen Habermas, *L'Espace public*, *op. cit.*

Retour au texte

78. Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, 1976.

Retour au texte

79. Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, 1990.

Retour au texte

80. Edmond Préclin, *Les Jansénistes au XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé : le développement du richérisme ; sa propagation dans le bas clergé, 1713-1791*, J. Gamber, 1929.

Retour au texte

81. André Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française*, 2 vol., Hachette, 1946.

Retour au texte

82. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985.

Retour au texte

83. Dale K. Van Kley, *Les Origines religieuses de la Révolution française, 1560-1791*, Seuil, 2002.

Retour au texte

84. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Gallimard, 1998.

Retour au texte

85. Edgar Quinet, *La Révolution* (1865) ; nouvelle édition Belin, 1987, avec une préface de Claude Lefort. Voir aussi *La Révolution religieuse au XIXe siècle* (1857), republiée en 2001 par Hachette Littérature, précédée de *L'Enseignement du peuple* (1850), avec une préface de Daniel Lindenberg. Sur les positions de Quinet et le débat qu'elles ont suscité, on se reportera à François Furet, *La Gauche et la Révolution au milieu du XIXe siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1875*, suivi de *Les Pièces du débat*, textes d'Alphonse Peyrat, Jules Ferry, Émile Ollivier, Louis Blanc, Edgar Quinet, Jules Michelet, présentés par Marina Valensise, Hachette, 1986, 2001.

Retour au texte

86. Celui de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 2 vol., 1817-1823.

Retour au texte

87. Malgré des « jansénismes » avérés en Italie, en Espagne et aux Pays-Bas, mais sans commune mesure avec l'influence que l jansénisme a eue en France, voir : Dale K. Van Kley, « Catholic Conciliar Reform in the Age of Anti-catholic Revolution : France, Italy and the Netherlands, 1758-1801 », dans James E. Bradley et Dale K. Van Kley, *Religion and Politics in Enlightment Europe* University of Notre Dame Press, 2001, p. 46-118.

Retour au texte

88. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation, le jansénisme au XVIIIe siècle*, *op. cit.*

Retour au texte

89. Monique Cottret, « 1789-1791 : triomphe ou échec de la minorité janséniste ? », *Rives nord-méditerranéennes*, n °14, 2003, p. 49 61.

Retour au texte

90. Nicolas Lyon-Caen, *La Boîte à Perrette. Le jansénisme parisien au XVIIIe siècle*, Albin Michel, 2010. Le livre va bien au-delà de cette question du financement et propose une interprétation sociale d'ensemble du jansénisme.

Retour au texte

91. Emmanuel Le Roy Ladurie, *L'Ancien Régime*, tome II : *L'Absolutisme bien tempéré, 1715-1770*, Hachette, 2000, p. 206-207.

Retour au texte

92. Edmond Préclin, *Les Jansénistes au XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé : le développement du richérisme, sa propagation dans le bas clergé : 1713-1791*, *op. cit.*

Retour au texte

93. Nicolas Travers, *Les Pouvoirs légitimes du premier et du second ordre dans l'administration des sacrements et le gouvernement de l'Église* (1744).

Retour au texte

94. Voir sur ce point le livre essentiel d'Edmond Préclin, déjà cité. On y ajoutera : René Taveneaux, *Le Jansénisme en Lorraine, 1640 1789*, Vrin, 1960 ; Rita Hermon-Belot, *L'Abbé Grégoire, la politique et la vérité*, préface de Mona Ozouf, Seuil, 2000, qui est le livre de référence sur l'abbé ; du même auteur, « La Politique chrétienne de Duguet à Grégoire : du prince chrétien à la souveraineté du peuple », *Chroniques de Port-Royal*, juin 2001 ; Monique Cottret, *Jansénismes et Lumières : pour un autre dix-huitième siècle*, Albin Michel, 1998.

Retour au texte

95. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation, op. cit.*

Retour au texte

96. Mathieu François Pidansat de Mairobert et Barthélémy François Joseph Mouffle d'Angerville, *Journal historique de la révolutio opérée dans la Constitution de la monarchie française par M. de Maupeou, chancelier de France* (1774-1776). Cité notamment pa Dale K. Van Kley : « Du parti janséniste au parti patriote : l'ultime sécularisation d'une tradition religieuse à l'époque du chancelie Maupeou ; 1770-1775 », dans *Jansénisme et Révolution*, numéro spécial des *Chroniques de Port-Royal*, 1990. Il est vrai que plus tard le même Pidansat de Mairobert nuancera son point de vue en faisant remonter moins haut le parti anti-absolutiste : aux Encyclopédiste et aux physiocrates, voir : Catherine Maire, « Aux sources politiques et religieuses de la Révolution française, deux modèles en discussion », *Le Débat*, n° 130, mi-août 2004, p. 133-153.

Retour au texte

97. Dale K. Van Kley, *The Religion Origins of the French Revolution : From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale University Press, 1996 ; Seuil, 2002.

Retour au texte

98. *Ibid.*, p. 545.

Retour au texte

99. Frédéric Rauh, « Fragments de philosophie morale », *Revue de métaphysique et de morale*, 1911.

Retour au texte

100. Large synthèse dans l'article de Marcel Gauchet, « La question du jansénisme dans l'historiographie de la Révolution », dans *Jansénisme et Révolution*, *op. cit.* Voir aussi l'introduction à ce recueil, fruit d'un colloque tenu à Versailles les 13 et 14 octobre 198 par Catherine Maire.

Retour au texte

101. Abbé La Viguerie, dans *L'Ami de la religion*, 1856, cité par Catherine Maire dans son introduction à *Jansénisme et Révolution op. cit.*, p. 9.

Retour au texte

102. Lucien Goldmann, *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard 1955.

Retour au texte

103. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution française. Origines et causes*, vol. 1, livre II, chapitre 4, Langlois et Leclercq, 1847, p. 217.

Retour au texte

104. Leszek Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien, brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Albin Michel 1997.

Retour au texte

105. Ces Cinq Propositions s'énoncent ainsi : (1) Certains des commandements divins sont impossibles à accomplir pour les justes qui avec les forces qui sont les leurs, vont tenter de les exécuter ; et il leur manque la grâce par laquelle ces commandements deviendraien possibles. (2) Dans l'état de nature déchue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure. (3) Dans l'état de nature déchue, afin de s'acquéri ou de perdre un mérite, l'homme n'a pas besoin d'être libéré de la nécessité ; il lui suffit d'être libéré de la contrainte. (4) Les semi pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce intérieure prévenante pour toute action particulière incluant le commencement de la foi ils étaient hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que les hommes puissent lui obéir ou lui résister. (5) Il appartient au semi-pélagiens de dire que le Christ est mort ou a versé son sang pour tous les hommes en général.

Retour au texte

106. Rappelons la doctrine de saint Augustin : elle affirme qu'à cause du péché originel, l'homme naît privé de la grâce sanctifiante sans le secours de Dieu (la grâce actuelle) accordé à l'homme « gracieusement » et sans considération de ses mérites, celui-ci, quoiqu libre, ne peut rien faire pour son salut. Pour le moine Pélage (env. 360-430), contemporain de saint Augustin, l'homme est libre d choisir entre le bien et le mal. Il peut toujours, avec l'aide de la grâce de Dieu qui ne lui est jamais refusée, échapper par ses seule forces du péché. Pour les semi-pélagiens comme Cassien (env. 350 - env. 432) et Faustus, évêque de Riez, la grâce, nécessaire au salut est méritée par l'homme. Il n'y a pas prédestination, mais seulement prescience en Dieu des mérites de chacun. Le concile d'Orang (529) condamnera les semi-pélagiens. La condamnation du jansénisme peut être considérée comme l'annulation de cette condamnation C'est le grand tournant théologique des temps modernes de la part du catholicisme.

Retour au texte

107. Leszek Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien, brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme, op. cit.*, p. 64.

Retour au texte

108. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932 ; Fayard, 1966 et 1970, *La Philosophie des Lumière*s, pou l'édition de 1966, traduit et présenté par Pierre Quillet.

Retour au texte

109. Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome : « tout est bien »* (1756).

Retour au texte

110. Lucien Goldmann, *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine*, *op. cit.*

Retour au texte

111. Leszek Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien, brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme, op. cit.*, p. 8.

Retour au texte

112. Nicolas Lyon-Caen, *La Boîte à Perrette, le jansénisme parisien au XVIIIe siècle*, *op. cit*.

Retour au texte

113. René Taveneaux, *La Vie quotidienne des jansénistes aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Hachette, 1973.

Retour au texte

114. Lucien Goldmann, *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine*, *op. cit.*

Retour au texte

115. Nicolas Lyon-Caen, *La Boîte à Perrette, le jansénisme parisien au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 529.

Retour au texte

116. On ne saurait ici entrer dans le détail de la vive controverse qui a opposé, par revues interposées, Catherine Maire (« Aux sources politiques et religieuses de la Révolution française, deux modèles en discussion », *Le Débat*, n° 130, *op. cit.*) à Dale K. Van Kley (« Sur les sources religieuses et politiques de la Révolution française, commentaire pour un débat », *Commentaire*, n° 108, hiver 2004-2005, p. 893-914) : comme il arrive souvent dans les débats scientifiques approfondis, chacun des protagonistes décèle très bien les points faibles de l'argumentation adverse. Comme je l'ai dit, Catherine Maire critique, contre Dale K. Van Kley, qui s'en défend, l'hypothèse d'une filiation longue, à travers les âges, de deux partis antagonistes ; à l'inverse, celui-ci n'a sans doute pas tort de critiquer la réduction opérée par Catherine Maire de tout le jansénisme du XVIIIe siècle au courant figuriste et de faire de façon quasi exclusive de ce grand conflit le produit des contradictions internes de l'absolutisme royal.

Retour au texte

117. *Le Monde*, 8 juillet 1997.

Retour au texte

118. *Le Monde*, 12 juillet 1997.

Retour au texte

119. *Le Monde*, 1er juillet 1997.

Retour au texte

120. *Le Monde*, 12 juillet 1997.

Retour au texte

121. Honoré de Balzac, *Sur Catherine de Médicis*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome X, 1937, p. 17 et suiv.

Retour au texte

122. *Ibid.*, « Introduction », p. 19.

Retour au texte

123. *Ibid.*, p. 18.

Retour au texte

124. Donoso Cortès, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, Bibliothèque nouvelle, 1851 ; réédition : Dominique Martin Morin, 1986.

Retour au texte

125. Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, 1988.

Retour au texte

126. Honoré de Balzac, *Sur Catherine de Médicis*, *op. cit.*, p. 291.

Retour au texte

127. *Ibid*, p. 295.

Retour au texte

128. Cf. Massimo Boffa, « Joseph de Maistre », dans *Dictionnaire critique de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 1013-1019.

Retour au texte

129. Voir François Furet, *La Gauche et la Révolution française au milieu du XIXe siècle : Edgar Quinet et la question du jacobinisme 1865-1870*, *op. cit.*

Retour au texte

130. Edgar Quinet, *La Révolution*, *op. cit.*, p. 173.

Retour au texte

131. Aux yeux de Quinet, un seul homme a eu le courage de proposer la suppression, au moins provisoire, de la religion. C'est un girondin, Vergniaud, qui estime qu'après que 1789 eut affirmé le principe de tolérance, il était désormais possible de faire un pas de plus dans la destruction du passé : « Je ne crois pas que nous puissions consacrer des principes absolument étrangers à l'ordre social » (19 avril 1793), *ibid.*, p. 467.

Retour au texte

132. *Ibid.*, p. 485.

Retour au texte

133. Pierre Rosanvallon citant Guizot, *Le Moment Guizot*, Gallimard, 1985, p. 165.

Retour au texte

134. « Il suffit de dire que, mettant de côté les motifs de la cour, le sentiment qui poussa le peuple à permettre cette terrible action étai une colère trop justifiée, où il y avait autre chose que du fanatisme religieux. Ce fut la noblesse qui fut frappée, cette noblesse qu depuis si longtemps troublait les destinées du pays. » Cité par François Furet, « Buchez », dans *Dictionnaire critique de la Révolutio française*, *op. cit.*, p. 939.

Retour au texte

135. *Ibid.*, p. 940-941.

Retour au texte

136. Voir le cas de Marcel Déat, hostile à l'individualisme de 89 et admirateur du gouvernement de salut public de 93, dans lequel i voit une préfiguration du nazisme et du *Führerprinzip*, auquel il s'est rallié.

Retour au texte

137. Voir par exemple Jean-Marie Goulemot, André Magnan et Didier Masseau (dir.), l'article « Protestants », dans *Inventaire Voltaire* Gallimard, 1995, p. 110-113.

Retour au texte

138. Voir sur ce point le remarquable chapitre « Origines religieuses de l'ère des Lumières », dans Hugh Redwald Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, Gallimard, 1972, p. 242.

Retour au texte

139. *Ibid.*, p. 249.

Retour au texte

140. On trouvera dans le livre d'Alain Peyrefitte, *La Société de confiance : essai sur les origines du développement*, nouvelle édition Odile Jacob, 1998, une discussion critique des thèses de H.R. Trevor-Roper. Peyrefitte souligne les résistances catholiques à la novation, les réticences d'une partie des calvinistes à cette même novation (Pierre Jurieu, *Préservatif contre le changement de religion* 1680) et le caractère éminemment pacifique et tolérant de l'œcuménisme protestant. Sans doute. Mais cela ne remet pas en cause la force de l'argumentation de Trevor-Roper, fondée sur la situation d'immigrés de nombre de protestants plutôt que sur les particularité de leur religion elle-même ou sur l'harmonie préétablie entre le calvinisme et la pratique de l'« ascétisme séculier ».

Retour au texte

141. Hugh Redwald Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, *op. cit.*, p. 43.

Retour au texte

142. Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Fayard, 1961.

Retour au texte

143. *Ibid.*, p. 7.

Retour au texte

144. Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Gallimard, 1998, p. 103.

Retour au texte

1. Voir par exemple Jacques Attali, *Analyse économique de la vie politique*, PUF, 1973.

Retour au texte

2. *Les Révolutions de France et de Brabant*, n° 5, 26 décembre 1789, p. 194-195. Cité par Marcel Gauchet, « La gauche et la droite » dans Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, p. 399, qui mentionne également le journal d'Adrien Duquesnoy, député de Bar-le Duc : « La conduite extraordinaire d'une partie des membres de la droite » ou encore « la gauche est divisée en deux partis très distincts très opposés ».

Retour au texte

3. *L'Ami des patriotes et le défenseur de la Révolution*, XLI, tome III, p. 298, cité dans Brunot, *Histoire de la langue français*, tome IX Armand Colin, p. 769.

Retour au texte

4. Marcel Gauchet, « La droite et la gauche », dans Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, p. 395-467, dont je me suis inspiré pou ce développement. Il se réfère à Patrick Brasart, *Paroles de la Révolution, les assemblées parlementaires, 1789-1794*, Minerve, 1988.

Retour au texte

5. Pierre-Jean-Baptiste Nougaret, *Anecdotes du règne de Louis XVI*, réimpression de *L'Ancien Moniteur*, tome I, 1850, p. 393.

Retour au texte

6. E. A. Hua, *Mémoires d'un avocat au Parlement de Paris, député à l'Assemblée législative, publiés par son petit fils E.M.F. Sain Maur*, Oudin, p. 74 et 81, cité par Patrice Gueniffey, *Le Nombre et la Raison : la Révolution française et les élections*, préface de François Furet, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1993, p. 471-472. Gueniffey estime pourtant qu'il a fallu au moins un mois pour que les habitudes soient prises.

Retour au texte

7. Patrice Gueniffey, *La Politique de la terreur, essai sur la violence révolutionnaire, 1789-1794*, Fayard, 2000 ; Gallimard, 2003.

Retour au texte

8. On arrive pourtant à de bien étranges confusions. Dans la salle du Manège, où siègent successivement les trois assemblées révolutionnaires, le côté gauche était tellement identifié au parti « patriote » et le côté droit au côté « aristocrate » qu'un réaménagement de la salle, en 1792, aboutit à ce que les montagnards soient installés, de fait, à la droite du président et leurs adversaires à gauche : les premiers avaient voulu s'installer dans les lieux mêmes où avaient siégé leurs glorieux prédécesseurs. Contre toute évidence géographique, on continua à parler de gauche pour les désigner. C'est l'indice que la signification morale et affective du mot commençait à l'emporter sur sa signification géographique. Sur cette affaire compliquée, mais symbolique, voir Patrice Gueniffey, *Le Nombre et la Raison*, *op. cit.*, p. 471-473.

Retour au texte

9. Françoise Brunet, « Lequinio » et « Montagnards », dans Albert Soboul (dir.), *Dictionnaire historique de la Révolution française* PUF, 1989, p. 667-669 et 757-761.

Retour au texte

10. *Ibid.*, p. 758.

Retour au texte

11. Hervé Hamon et Patrick Rotman, *La Deuxième Gauche, histoire intellectuelle et politique de la CFDT*, Ramsay, 1982.

Retour au texte

12. Voir par exemple Ivan Illich, *Libérer l'avenir*, Seuil, 1971.

Retour au texte

13. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.

Retour au texte

14. Dans un livre de référence, Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1989, p. 9.

Retour au texte

15. C'est le sujet d'un livre pénétrant d'Albert O. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire : effets pervers, inanité e inopérance*, Fayard, 1995.

Retour au texte

16. Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, *op. cit.* ; Lucien Jaume, *Les Déclarations des droits de l'homme, 1789, 1793 1848, 1946*, GF Flammarion, 1989 ; Stéphane Rials, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, 1988. Pour la comparaison avec d'autres textes de même nature, consulter Frédéric Rouvillois, *Les Déclarations des droits de l'homme*, Flammarion 2009 (très critique) ; Mario Bettati, Olivier Duhamel et Laurent Greilsamer, *La Déclaration universelle des droits de l'homme* Gallimard, 1999. Voir aussi J. Kent Wright, « Les sources républicaines de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen », dans François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Le Siècle de l'avènement républicain*, Gallimard, 1993, p. 127-164.

Retour au texte

17. Citée par Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 94.

Retour au texte

18. Bonald, *Législation primitive*, dans *Œuvres complètes*, tome I : *La Société nouvelle*, 1802, p. 250.

Retour au texte

19. Robespierre, « Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales », dans *Œuvres complètes*, 1970, tome X, p. 462, cité par Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 256.

Retour au texte

20. Article 19 : « Nul ne peut être privé de la moindre portion de sa propriété sans son consentement, si ce n'est lorsque la nécessité publique légalement constatée l'exige, et sous la condition juste et préalable indemnité. »

Retour au texte

21. Cf. François Furet et Ran Halévi (dir.), *Les Orateurs de la Révolution française*, vol. 1 : *Les Constituants*, Introduction, p. IX-XCV Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989.

Retour au texte

22. Je reprends ici à mon compte la distinction de Gabriel Tarde entre la foule, qui possède une unité spatio-physique, et le public qu est une foule à distance. Un meeting constitue une foule physique, le public d'un journal est une foule à distance. Cf. « Le public et l foule », dans *L'Opinion et la Foule*, *op. cit.*

Retour au texte

23. Pour employer la terminologie de Bonald, qui fonde sa théorie du pouvoir sur un triangle composé d'un *souverain* (Dieu), de son *ministre* (le monarque) et d'un *sujet* (le peuple). Cf. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'Histoire* (1796).

Retour au texte

24. Sieyès, « Discours », 7 septembre 1789, dans François Furet et Ran Halévi (dir.), *Les Orateurs de la Révolution française*, *op. cit.* p.1022.

Retour au texte

25. *Ibid.*, p. 1027.

Retour au texte

26. « La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun […] c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme ou à une seule assemblée […] et que chacun s'avoue et se reconnaisse comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou fait faire […] que chacun par conséquent soumette sa volonté et son jugement à la volonté et au jugement de cet homme ou de cette assemblée. Cela va plus loin que le consensus ou concorde ; il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne…. » (Hobbes, *Léviathan*, Sirey, 1971 p. 177.) Retour au texte

27. Voir sur ce point Keith Michael Baker, « Souveraineté », dans *Dictionnaire critique de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 888 902 ; ainsi que Marcel Gauchet, *La Révolution des pouvoirs*, *op. cit.*, p. 62-99.

Retour au texte

28. « Dire de M. de Robespierre à l'Assemblée nationale contre le veto royal, droit absolu, droit suspensif. » L'Assemblée ayant clos les débats avant que Robespierre ne pût parler et adopté à la majorité des deux tiers le veto suspensif préconisé par Barnave, le député d'Arras fit publier en brochure le discours qu'il avait préparé. Cf. *Œuvres de Robespierre*, Société des études robespierristes, tome VI p. 87.

Retour au texte

29. Mirabeau, « Discours sur le droit de veto », 1er septembre 1789, dans François Furet et Ran Halévi, *La Monarchie républicaine : la Constitution de 1791*, Fayard, 1996, p. 369-378.

Retour au texte

30. Mounier, « Discours sur la sanction royale », 5 septembre 1789, *ibid.*, p. 385-403.

Retour au texte

31. *Ibid.*, p. 397.

Retour au texte

32. Léon Trotski, *Nos tâches politiques*, 1904 ; traduction revue et corrigée par Boris Fraenkel, Pierre Belfond, 1970.

Retour au texte

33. Sur tout ce développement, je me réfère à Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée.Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, 2000, p. 55-60.

Retour au texte

34. *Œuvres de Robespierre*, *op. cit.*, tome IX, p. 507.

Retour au texte

35. Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, 1988, p. 47. La première partie de l'ouvrage a significativement pour sous-titre « Quatre chapitres sur la théorie de la souveraineté » (1922). C'est là que l'on trouve la célèbre définition : « Est souverain qui décide de la situation exceptionnelle » (p. 15).

Retour au texte

36. Dans l'importante introduction qu'il consacre à son « choix de textes et de projets de l'époque révolutionnaire », *Une éducation pou la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Garnier, 1982, p. 18. La plupart des écrits révolutionnaires sur l'éducatio auxquels je fais référence ici sont extraits de ce recueil.

Retour au texte

37. Bertolt Brecht, *Poèmes 7*, L'Arche éditeur, 1967, p. 11.

Retour au texte

38. Mirabeau, « Premier discours sur l'Instruction publique », dans Bronisław Baczko, *Une éducation pour la démocratie*, *op. cit.* p. 73.

Retour au texte

39. Rabaut Saint-Étienne, « Projet d'éducation nationale », présenté à la Convention nationale le 21 décembre 1792, *ibid.*, p. 298.

Retour au texte

40. Assassiné par un royaliste le 20 janvier 1793 pour avoir voté sans appel ni sursis la mort du roi.

Retour au texte

41. Bronisław Baczko, *Une éducation pour la démocratie*, *op. cit.*, p. 349.

Retour au texte

42. *Ibid.*, p. 358-359.

Retour au texte

43. *Ibid.*, p. 351.

Retour au texte

44. Mona Ozouf, *L'Homme régénéré*, *op. cit.*, notamment le chapitre « La Révolution française et la formation de l'homme nouveau » p. 116-157.

Retour au texte

45. Saint Paul, Épître aux Éphésiens, 4, 24, « Revêtir l'homme nouveau. »

Retour au texte

46. Bronisław Baczko, *Une éducation pour la démocratie*, *op. cit.*, p. 351.

Retour au texte

47. Rousseau n'avait pas dit autre chose dans le *Contrat social* : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. »

Retour au texte

48. Barère, « Rapport sur l'éducation révolutionnaire et républicaine », dans Bronisław Baczko, *Une éducation pour la démocratie op. cit.*, p. 442.

Retour au texte

49. Saint Just, *L'Esprit de la Révolution* suivi de *Fragments sur les institutions républicaines*, 10/18, 1963, p. 158.

Retour au texte

50. Cité par Bronisław Baczko, *Une éducation pour la démocratie*, *op. cit.*, p. 37.

Retour au texte

51. *Ibid.*, p. 390.

Retour au texte

52. *Ibid.*, p. 305.

Retour au texte

53. Mona Ozouf, *L'Homme régénéré*, *op. cit.*

Retour au texte

54. Louis Dumont, *Homo aequalis*, tome I : *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977 ; Tel, 2008.

Retour au texte

55. François Antoine Boissy d'Anglas : « Quelques idées sur les arts, sur la nécessité de les encourager, adressées à la Convention nationale et au Comité d'instruction publique », *P.V. Convention*, tome III, p. 637-656, cité par Mona Ozouf, *L'Homme régénéré op. cit.*, p. 133.

Retour au texte

56. Un des caractères les plus frappants dans l'homme est la « perfectibilité ». Talleyrand, « Rapport sur l'Instruction publique », dans Bronisław Baczko, *Une éducation pour la démocratie*, *op. cit.*, p. 113.

Retour au texte

57. *Ibid.*, p. 117.

Retour au texte

58. Lepeletier de Saint-Fargeau, *Plan d'éducation nationale*, *ibid.*, p. 360.

Retour au texte

59. Daunou, « Essai sur l'Instruction publique » (23 Vendémiaire, an IV), *ibid.*, p. 339.

Retour au texte

60. Mirabeau, « Premier discours sur l'éducation publique », *ibid.*, p. 89.

Retour au texte

61. *Ibid.*, p. 74.

Retour au texte

62. Paul Christophe, *1789 : les prêtres dans la Révolution*, Éditions de l'Atelier, 1986, p. 21.

Retour au texte

63. Émile Perreau-Saussine, *Catholicisme et démocratie : une histoire de la pensée politique*, préface de Pierre Manent, Le Cerf, 2011.

Retour au texte

64. Même un historien comme Paul Bois qui voit dans la guerre de l'Ouest l'effet du ressentiment paysan envers la bourgeoisie des villes accapareuse des biens nationaux souligne la coïncidence de cette réaction avec une chouannerie solidaire des prêtres réfractaires (Paul Bois, *Paysans de l'Ouest*, Mouton, 1960 ; édition abrégée, Flammarion, 1971.) Retour au texte

65. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, tome III (1852).

Retour au texte

66. René Rémond, *L'Anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*, Fayard, 1976 ; nouvelle édition augmentée, 1999.

Retour au texte

67. François Furet, « La révolution dans l'imaginaire politique français », *Le Débat*, n °26 (novembre 1983), p. 173-181, repris dans *La Révolution en débat*, Gallimard, 1999, p. 73-95.

Retour au texte

68. Un comité « central » appuyé sur des comités ou clubs de citoyens activistes…

Retour au texte

69. François Furet, *Penser la Révolution française*, *op. cit.*, notamment le chapitre « Auguste Cochin et la théorie du jacobinisme » p. 212-259.

Retour au texte

70. Daniel Guérin, *La Lutte des classes sous la Première République (1793-1797)*, Gallimard, 1946 ; nouvelle édition 1968.

Retour au texte

71. Pour François Furet, ce qu'Edgar Quinet condamne dans la Terreur, ce n'est pas la violence, c'est l'absence de finalité spirituelle de cette violence. Cf. *La Gauche et la Révolution au milieu du XIXe siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme (1865-1870)* Hachette Littératures, 1986, p. 75-79.

Retour au texte

72. Edgar Quinet, *La Révolution*, *op. cit.*, p. 165.

Retour au texte

73. *Ibid.*, p. 180.

Retour au texte

74. Cf. le grand livre du père Henri de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Lethielleux, 1979, 1981.

Retour au texte

75. Tout ce développement est inspiré de Rita Hermon-Belot, *L'Abbé Grégoire, la politique et la vérité*, *op. cit.*

Retour au texte

76. Pierre-Simon Ballanche, *Du sentiment considéré dans les rapports entre la littérature et les arts*, Éd. Ballanche et Barret, 1801.

Retour au texte

77. Pierre-Simon Ballanche, *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles* (1818), repris dans *Œuvres complètes*, rééd. Slatkine, 1967, p. 125.

Retour au texte

78. *Ibid.*, p. 112.

Retour au texte

79. Voir la préface de Claude Lefort à *La Révolution* d'Edgar Quinet, *op. cit.*, p. 13, ainsi que François Furet, *La Révolution : de Turgo à Jules Ferry*, *op. cit.*, p 342-347, et *La Révolution en débat*, *op. cit.*, p. 92-95.

Retour au texte

80. Marcel Déat, *Le Parti unique*, Aux Armes de la France, 1943.

Retour au texte

81. François Furet, *La Gauche et la Révolution française*, *op. cit.*, p. 9.

Retour au texte

82. Rappelons le mot de Sieyès : « Un pays qui n'est pas une démocratie (et la France ne saurait l'être) », « Discours sur l'organisation du pouvoir législatif et la sanction royale », dans François Furet et Ran Halévi (dir.), *Les Orateurs de la Révolution française*, *op. cit.* p. 1026-1027.

Retour au texte

83. François Furet et Ran Halévi, *La Monarchie républicaine : la Constitution de 1791*, *op. cit.*, p. 194.

Retour au texte

84. François Furet, « 1789-1917 : aller et retour », *Le Débat*, n° 57, novembre-décembre 1989. En sens inverse, Steven Kaplan, *Adieu 89*, Fayard, 1993.

Retour au texte

85. Cité par Jean-Thomas Nordmann, *Histoire des radicaux (1820-1973)*, La Table ronde, 1974, p. 20.

Retour au texte

86. Clemenceau, « Discours à la Chambre des députés », 29 janvier 1891.

Retour au texte

87. Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, *op. cit.*, p. 95.

Retour au texte

88. Alphonse Esquiros, *Histoire des Montagnards*, tome II, Victor Lecou, 1847, p. 392-393.

Retour au texte

89. Ledru-Rollin, « Discours de Chalon-sur-Saône », 19 décembre 1847, dans *Discours politiques*, tome I, p. 355, cité par Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, *op. cit.*, n. 3, p. 95.

Retour au texte

90. Voir les pièces du dossier dans François Furet, *La Gauche et la Révolution au milieu du XIXe siècle*, *op. cit.*, et notamment les six articles retentissants de Jules Ferry dans *Le Temps* (6, 11, 30 janvier, 2, 5, 7 février 1886), p. 230-267.

Retour au texte

1. La forme exacte de cette célèbre formule est la suivante : « Le torrent coule à pleins bords dans de faibles digues qui le contiennent à peine. » Elle exprime plus d'inquiétude sur la solidité des digues censitaires que d'enthousiasme pour la démocratie elle-même. Au contraire, Royer-Collard à ce propos « rend[ait] grâce à la Providence » (cf. Charles de Rémusat, *Mémoires de ma vie*, tome II, Plon 1959, p. 61). Dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 avril 1834, Chateaubriand autorise Sainte-Beuve à publier un fragment des *Mémoires d'outre-tombe* sous le titre « Avenir du monde » : « L'Europe court à la démocratie. La France est-elle autre chose qu'une république entravée d'un directeur ? » C'était souligner le caractère de régime provisoire de transition que prend d'emblée la monarchie de Juillet. La même idée, qui décidément obsède les esprits, est à nouveau reprise par Gambetta qui dans son discours du Havre (18 avril 1872) déclare : « la démocratie, non seulement coule à pleins bords, comme on l'a dit il y a quarante-cinq ans, mais constitue la nation elle-même. »

Retour au texte

2. Je parle ici de démocratie d'opinion comme synonyme de démocratie parlementaire, fondée sur la tribune politique et les journaux Au sens actuel du terme, la démocratie d'opinion désigne un régime plus proche de la démocratie directe, contournant le déba parlementaire, et s'exprimant principalement à travers les médias interactifs, tels Internet. Cf. Jacques Julliard, *La Reine du monde Essai sur la démocratie d'opinion*, Flammarion, 2008.

Retour au texte

3. Charles de Rémusat, *Mémoires de ma vie*, *op. cit.*, tome I, Plon, 1958, p. 316.

Retour au texte

4. « […] Telles sont cependant les monstrueuses différences qu'établissent entre eux les décrets qui rendent un citoyen actif ou passif moitié actif ou moitié passif, suivant les degrés de fortune qui leur permettent de payer trois journées d'impositions directes ou un marc d'argent », Robespierre, « Du marc d'argent », avril 1791.

Retour au texte

5. Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, Gallimard, 1985, p. 75-82.

Retour au texte

6. René Rémond, *La Vie politique en France*, tome I : *1789-1848*, Armand Colin, 1965, p. 286.

Retour au texte

7. Je renvoie ici une fois pour toutes au livre de Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, déjà cité, qui présente une analyse approfondie de la théorie censitaire.

Retour au texte

8. Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration, et du ministère actuel*, chapitre VII, « De la légitimité », 1820, p. 201

Retour au texte

9. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, livre XXXIV, chapitre 7, tome II, *op. cit.*, p. 470.

Retour au texte

10. Benjamin Constant, « Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs », dans *Écrits politiques*, textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet, chapitre premier : « De la souveraineté du peuple », Gallimard, 1997, p. 310 sqq.

Retour au texte

11. *Ibid.*, p. 316.

Retour au texte

12. *Ibid.*, p. 317.

Retour au texte

13. Voir le développement que consacre Marcel Gauchet à cette question dans Benjamin Constant, *Écrits politiques*, *op. cit.*, préface p. 99-110.

Retour au texte

14. Constant parle lui-même d'une « autorité indépendante du peuple comme du pouvoir exécutif », cf. *Fragments d'un ouvrage abandonnésur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, cité par Marcel Gauchet, *ibid.*, p. 100.

Retour au texte

15. *Ibid.*, p. 101.

Retour au texte

16. Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, *op. cit.*, p. 135.

Retour au texte

17. Duc de Broglie : « Discours sur le projet de loi relatif aux élections », dans *Écrits et discours*, tome II, Didier, 1863 ; cité dans Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, *op. cit.*, p. 111.

Retour au texte

18. Chateaubriand, *Réflexions politiques*, dans *Grands écrits politiques*, présentation de Jean-Paul Clément, Imprimerie nationale tome II, 1993, p. 201-206. Chateaubriand prétend de façon très contestable que la Charte est l'expression achevée de ce gouvernemen mixte.

Retour au texte

19. Chateaubriand, *Grands écrits politiques*, *op. cit.*, tome II.

Retour au texte

20. Cité par Paul Thureau-Dangin, *Le Parti libéral sous la Restauration*, Plon, 1876, p. 29.

Retour au texte

21. Chateaubriand, « 17 octobre 1825, De l'isolement du ministère de toutes les opinions », *Polémique. Opinions et discours*, *Œuvres complètes*, tome XXVIII, Pourrat, 1838, p. 202.

Retour au texte

22. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, tome II, *op. cit.*, p. 393.

Retour au texte

23. Chateaubriand, « Du rétablissement de la censure par l'ordonnance du 24 juin 1827 », dans *Œuvres complètes*, tome XXVII, p. 69 126, cité par Jean-Paul Clément, *Chateaubriand politique*, Hachette, 1987, p. 255.

Retour au texte

24. Guizot va spontanément à une image très proche de « l'électricité sociale » de Chateaubriand : « La liberté de la presse, c'es l'expansion et l'impulsion de la vapeur dans l'ordre intellectuel » (François Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* tome I, chapitre 5, Michel Lévy frères, 1858, p. 176). Cité par Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, *op. cit.*, p. 68.

Retour au texte

25. Benjamin Constant, « Principes de politique », dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 568 sqq.

Retour au texte

26. Guillaume de Bertier de Sauvigny, *La Restauration*, Flammarion, 1955, p. 398 ; rééd. 1990.

Retour au texte

27. Chateaubriand, 3 mai 1819, *Polémique. Opinions et discours*, *op. cit.*, p. 296.

Retour au texte

28. Guillaume de Bertier de Sauvigny, *La Restauration*, *op. cit.*, p. 415 sqq.

Retour au texte

29. Aux pieds de prélats cousus d'or Charles dit son *Confiteor*. On l'habille, on le baise, on l'huile. Puis au bruit des hymnes sacrés, I met la main sur l'Évangile. Son confesseur lui dit : « Jurez ! Rome que l'article concerne, Relève d'un serment prêté. »

Retour au texte

30. Texte intégral dans René Rémond, *L'Anticléricalisme en France*, *op. cit.*, édition 1999, p. 86-87. Beaucoup des indications qu suivent ont été empruntées à ce livre de référence (p. 61-121).

Retour au texte

31. Guillaume de Bertier de Sauvigny, *Un type d'ultraroyaliste : le comte Ferdinand de Bertier (1782-1864) et l'énigme de la Congrégation*, Les Presses continentales, 1948.

Retour au texte

32. Jules Michelet, *Des jésuites*, cours au Collège de France, 1843.

Retour au texte

33. Rousseau, *Du contrat social*, livre IV, chapitre 8.

Retour au texte

34. *Ibid.*

Retour au texte

35. Benjamin Constant, « Principes de politique », chapitre 17 : « De la liberté religieuse », dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 461.

Retour au texte

36. *Ibid.*, p. 468.

Retour au texte

37. *Ibid.*, p. 470.

Retour au texte

38. Balzac, *Illusions perdues*, dans *La Comédie humaine*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome IV, 1952, p. 842. À noter qu'au moment où Balzac écrit les *Illusions perdues*, l'identification du romantisme avec la droite lui paraît toujours valable. Voir encore : « Il n'y avait alors que deux partis, les Royalistes et les Libéraux, les Romantiques et les Classiques » (p. 849). À la même époque (1836) Stendhal dans *Lucien Leuwen* ne parle que de « Légitimistes et de Républicains ». Mais ce vocabulaire est plutôt celui de la monarchie de Juillet commençante.

Retour au texte

39. *Ibid.*, p. 815.

Retour au texte

40. *Ibid.*, p. 349. Dans *La Vieille Fille* (1836) c'est du Bousquier (« Un Laffitte au petit pied ») qui « industrialisa le département » Balzac signale l'évolution sémantique : « Madame du Bousquier était entrée à l'église du pied gauche ! Présage d'autant plus horrible que déjà le mot “la gauche” prenait une acception politique » (*ibid.*, p. 311).

Retour au texte

41. Désignés par dérision comme le « parti du canapé », parce que, selon une spirituelle chanson écrite par Rémusat à l'occasion de son introduction dans ce petit cénacle de penseurs profonds et conscients de l'être : « Toute la faction pensante se tenait sur le canapé. »« Ils sont quatre, disait ironiquement un journal de gauche, *La Renommée*, qui tantôt se vantent de n'être que trois, parce qu'il leur paraît impossible qu'il y ait au monde quatre têtes d'une telle force, et tantôt prétendent qu'ils sont cinq, mais c'est quand ils veulent effraye leurs ennemis par leur nombre », cité par Paul Thureau-Dangin, *Le Parti libéral sous la Restauration*, *op. cit.*, p. 79.

Retour au texte

42. Francis Démier, *La France de la Restauration (1814-1830). L'impossible retour du passé*, Gallimard, 2012, p. 301. La plus récente et la plus solide étude d'ensemble de la période.

Retour au texte

43. Cf. Aurelian Craiutu, *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*, Plon, 2006.

Retour au texte

44. On dit aussi « la Pointe », d'où le nom de « pointus » que l'on donne à ces francs-tireurs.

Retour au texte

45. La comtesse de Boigne explique l'acharnement de Chateaubriand contre Villèle par l'ambition : « Il croyait, en satisfaisant sa haine paver simultanément le chemin qui le ramènerait à cet hôtel des Affaires étrangères dont il avait été si brutalement expulsé et où i prétendait rentrer par droit de conquête. » Son exclusion de la combinaison Martignac met fin à ses espoirs : « Il fut si furieux qu'il er pensa étouffer ; il fallut lui mettre un collier de sangsues […] Le lendemain, la bile étant passée dans le sang, il était vert comme ur lézard. […]Je n'ai guère vu de spectacle plus triste que celui de cet homme, à qui on ne peut refuser une capacité peu ordinaire et auque sa profonde indifférence pour tout ce qui ne blesse pas son amour-propre donne l'air d'une habituelle bonhomie, bouleversé et accablé à ce point par un revers d'ambition. » (*Mémoires*, Mercure de France, 1971-1986, tome II : *De 1820 à 1848*, p. 128-129.) Retour au texte

46. Déplorant que des esprits aussi proches que de Serre et Camille Jordan soient séparés par ce qui est en train de devenir cette *summa divisio*, Paul Thureau-Dangin ne se cache pas de « gémir sur la détestable classification des opinions qui, séparant la Chambre par le milieu, avait creusé un abîme entre des esprits en réalité si proches » (*Le Parti libéral sous la Restauration*, *op. cit.*, p. 164). À toutes les époques le centrisme sera une tentative de réagir contre le scandale logique qui veut que la ligne de démarcation passe justement là où les opinions sont très proches.

Retour au texte

47. Charles de Rémusat, *Mémoires de ma vie*, tome I, Plon, 1959, p. 383.

Retour au texte

48. Guizot, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 193.

Retour au texte

49. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, livre XIII, chapitre 5 : « Changement de la société », *op. cit*, p. 442.

Retour au texte

50. Alan B. Spitzer « La république souterraine », dans François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Le Siècle de l'avènement républicain* Gallimard, 1993, p. 345-369.

Retour au texte

51. *Ibid.*

Retour au texte

52. Cité par Georges Weill, *Histoire du parti républicain en France (1814-1870)*, Alcan, 1928, p. 20.

Retour au texte

53. Il prend, en décembre 1830, comme sous-titre : « Journal de la doctrine de Saint Simon ».

Retour au texte

54. Joseph de Maistre, *Œuvres complètes*, tome XIV, p. 148. Cité par Jean-Yves Pranchère, *Maistre dans la dialectique des Lumières* LIe congrès de l'Association Joseph de Maistre, 6 juillet 1999.

Retour au texte

55. L'impression fut profonde. C'est ainsi que Balzac, jusqu'alors volontiers anticlérical, se rallie alors au Trône et à l'Autel. En octobre 1830, il présentait encore l'Église comme « une religion dominante qui remuait encore », comme une espèce de prostituée mondaine en voie de décrépitude (*Zéro, conte fantastique*, dans *Nouvelles et contes*, I, 1820-1832, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 602-604). Un an plus tard, il réutilise des fragments de ce conte dans *L'Église* (septembre 1831), où la vieille prostituée transfigurée redevient la religion chrétienne éternelle, indispensable pilier de la société (*ibid.*, p. 1050-1056). Entre les deux versions, il y a eu, de son propre aveu, le sac de l'Archevêché…

Retour au texte

56. Ludovic Frobert, *Les Canuts ou la démocratie turbulente. Lyon 1831-1834*, Tallandier, 2009.

Retour au texte

57. L'une des grandes associations de l'époque, avec Aide-toi, le ciel t'aidera, l'Association pour la liberté de la presse, l'Association pour l'instruction du peuple, les Amis du peuple.

Retour au texte

58. Notamment Raspail lui-même, Buchez et Guépin dont il sera question plus loin.

Retour au texte

59. J'emploie ici le mot consacré par Marx pour désigner ses concurrents dans l'univers socialiste. Mais on doit savoir qu'il es polémique et inexact. Si Fourier et Cabet peuvent en effet être qualifiés d'utopistes, ce n'est pas le cas de Saint-Simon, ni de Loui Blanc, ni de Proudhon. Il vaudrait mieux utiliser l'expression d'Ernest Labrousse dans *Le Mouvement ouvrier et les théories sociales e France de 1815 à 1848*, (Centre de documentation universitaire, 1965), de « socialistes conceptuels », mais malheureusement elle n s'est pas imposée.

Retour au texte

60. À moins que ce soit Joseph de Maistre. Cf. Jean-Yves Pranchère, *Maistre dans la dialectique des Lumières*, *op. cit.*

Retour au texte

61. J'utilise ici le mot de Péguy, car il est commode. Péguy, on le sait, distingue entre l'« acratie », c'est-à-dire l'absence de commandement, et « l'anarchie », c'est-à-dire l'absence d'ordre. Il approuve la première et condamne la seconde. (Leçon sur l'anarchisme politique donnée en 1904 à l'École des hautes études), dans *Œuvres en prose complètes*, tome I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, p. 1793-1807.

Retour au texte

62. Albert O. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts*, *op. cit.*

Retour au texte

63. « Sans réforme politique, pas de réforme sociale possible ; car si la seconde est le but, la première est le moyen », cité par Jean Bruhat, dans Jacques Droz (dir.), *Histoire générale du socialisme*, tome I : *Des origines à 1875*, PUF, 1972, p. 383. Voilà qui est fort différent de Saint-Simon.

Retour au texte

64. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, livre XLIV, chapitre 6, *op. cit.*, tome II, p. 929.

Retour au texte

65. Lamennais, *La Question du travail*, 1848, cité par Bruhat, dans *Histoire générale du socialisme*, tome I, *op. cit.*, p. 379.

Retour au texte

66. François Furet, « Buchez », dans *Dictionnaire critique de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 935-942.

Retour au texte

67. « C'est de l'amélioration et de l'extension des procédures démocratiques issues de la vie des métiers que dépendront la survie e l'adaptation de la fabrique à l'environnement industriel moderne. » (Ludovic Frobert, *Les Canuts ou la démocratie turbulente*, *op. cit.* p. 22.) Retour au texte

68. Tocqueville, *Souvenirs*, première partie, dans *Œuvres de Tocqueville*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome III, p. 728.

Retour au texte

69. Tocqueville, *Souvenirs*, *op. cit.*, tome I, p. 1137.

Retour au texte

1. Ce point a été bien mis en lumière par Patrice Gueniffey, *Le Dix-huit Brumaire, l'épilogue de la Révolution Française, 9 10 novembre 1789*, Gallimard, 2008.

Retour au texte

2. Formule utilisée par Gambetta à plusieurs reprises. La première fois, selon Claude Nicolet (*L'Idée républicaine en France*, *op. cit.* p. 204, n. 1) le 14 juillet 1872 à La Ferté-sous-Jouarre.

Retour au texte

3. Marx, *Les Luttes de classes en France*, Éditions sociales, 1952, p. 44.

Retour au texte

4. « C'est beaucoup, dit Guizot d'être à la fois une gloire nationale, une garantie révolutionnaire et un principe d'autorité » (*Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, tome II, 1859).

Retour au texte

5. Marx, *Les Luttes de classes en France*, *op. cit.*, p. 57-58.

Retour au texte

6. Hervé Le Bras et Emmanuel Todd, *L'Invention de la France. Atlas anthropologique etpolitique*, Hachette, 1981 ; nouvelle édition Gallimard, 2012.

Retour au texte

7. Balzac, Correspondance avec Zulma Carraud, 1830.

Retour au texte

8. La plus récente synthèse, très bien informée et parfaitement équilibrée, est celle de Pierre Milza, *L'Année terrible*, tome II : *La Commune (mars-juin 1871)*, Perrin, 2009.

Retour au texte

9. Marx, *La Guerre civile en France*, *op. cit.*, p. 18.

Retour au texte

10. Pierre Milza, *La Commune*, *op. cit.*, p. 112-113.

Retour au texte

11. Publié dans *Le Cri du peuple* du 27 mars 1871, cité par Pierre Milza, *La Commune*, *op. cit.*, p. 123.

Retour au texte

12. Réponse au socialiste hollandais Domela Nieuwenhuis, lettre du 22 février 1881, citée par Jacques Rougerie, *Paris libre, 1871* Seuil, 2004, p. 289.

Retour au texte

13. Marx, *La Guerre civile en France*, *op. cit.*, p. 48.

Retour au texte

14. Je me retrouve ici, cela n'a rien de surprenant, avec Vincent Duclert sur la formule de « république imaginée », qu'il applique à la période 1870-1914, celle que j'appelle de mon côté « la République comme gouvernement » (voir la troisième partie du présent chapitre). Cf. son excellente synthèse *La République imaginée (1870-1914)*, dans Joël Cornette (dir.), *Histoire de France*, Belin, 2010.

Retour au texte

15. Entre la chute du second Empire suivie de la proclamation de la République par Gambetta, le 4 septembre 1870, et l'entrée en vigueur des lois constitutionnelles de 1875, s'écoule un no man's land institutionnel de cinq ans, où le régime provisoire qui ne veut pas dire son nom a pourtant à sa tête un président de la République. On notera une semblable période de « canards boiteux » à la Libération. La IVe République est née *métaphysiquement* le 18 juin 1940 lors de l'appel fameux du général de Gaulle ; *historiquement*, le 25 août 1944, lorsque de Gaulle s'exprime à l'Hôtel de Ville ; *politiquement* le 20 janvier 1946 avec le départ inopiné du Général ; *juridiquement* le 28 janvier 1947 avec l'investiture du gouvernement Ramadier suivant de près l'élection de Vincent Auriol à la présidence. Notons enfin cette curiosité lors de l'avènement de la Ve République : le général de Gaulle, avec lequel elle s'identifie, fut stricto sensu dans la seconde moitié de l'année 1958 le dernier président du Conseil de la IVe République.

Retour au texte

16. Rousseau, *Du contrat social*, livre deuxième, chapitre 11.

Retour au texte

17. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, première partie, livre II, chapitre 1.

Retour au texte

18. Car lorsqu'il s'agit d'entrer dans les travaux pratiques (Constitution de la Pologne et de la Corse), les choses sont beaucoup moins claires…

Retour au texte

19. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, première partie, livre II, chapitre 3.

Retour au texte

20. Jean-Marie Goulemot, « Du républicanisme et de l'idée républicaine au XVIIIe siècle », dans François Furet et Mona Ozouf (dir.) *Le Siècle de l'avènement républicain*, *op. cit.*, p. 25-56.

Retour au texte

21. Patrice Gueniffey, « Cordeliers et girondins, la préhistoire de la République ? », *ibid.*, p. 197-234.

Retour au texte

22. Cité par Élisabeth et Robert Badinter dans *Condorcet (1743-1794), un intellectuel en politique*, Fayard, 1988, p. 338, n. 2.

Retour au texte

23. Chateaubriand, *Grands écrits politiques*, présentés par Jean-Paul Clément, Imprimerie nationale, 2 vol., 1993, notamment le tome II, p. 604-615, 619-621, 692 (n. 18, 19, 20).

Retour au texte

24. Georges Weill, *Histoire du Parti républicain en France(1814-1870)*, *op. cit.*, p. 6. C'est ce que l'on qualifie alors de « républiquinquisme ». Cf. Benoît Yvert, « De la République selon Chateaubriand », dans François Furet et Mona Ozouf (dir.) *Le Siècle de l'avènement républicain*, *op. cit.*, p. 313-344.

Retour au texte

25. Georges Weill, *Histoire du Parti républicain en France*, *op. cit.*, p. 8.

Retour au texte

26. Bien entendu, il existe d'Aristote à Jean Bodin et à Hobbes et Kant une philosophie générale de la république, empruntant parfois des exemples à la réalité politique du temps. Voir Blandine Kriegel, *Philosophie de la République*, *op. cit.* Ce qui caractérise la réflexion philosophique de la deuxième moitié du XIXe siècle, c'est qu'elle se présente le plus souvent comme un véritable *programme* en vue d'une application immédiate, chez des hommes comme Renouvier, Littré, Vacherot, Barni ou Léon Bourgeois.

Retour au texte

27. Mona Ozouf, « Entre l'esprit des Lumières et la lettre positiviste : les républicains sous l'Empire », dans François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Le Siècle de l'avènement républicain*, *op. cit.*, p. 415-440.

Retour au texte

28. Charles Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Pagnerre, 1848 ; *Science de la morale*, Ladrange, 1869 ; *Essais de critique générale*, Ladrange, 1854-1864.

Retour au texte

29. Étienne Vacherot, *La Démocratie*, Chamerot, 1849.

Retour au texte

30. Émile Littré, *Conservation, Révolution et positivisme*, Ladrange, 1852.

Retour au texte

31. Marie-Claude Blais, *Au principe de la République, le cas Renouvier*, Gallimard, 2000, p. 93.

Retour au texte

32. Charles Renouvier, *Introduction à la philosophie de l'Histoire*, 1896, p. 105, cité par Marie-Claude Blais, *Au principe de la République*, *op. cit.*, p. 105.

Retour au texte

33. Marie-Claude Blais, *Au principe de la République*, *op. cit.*, p. 69.

Retour au texte

34. Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, *op. cit.* Et, du même : « Jules Ferry et la tradition positiviste », dans *Jules Ferry fondateur de la République*, actes du colloque organisé par l'École des hautes études en sciences sociales, présenté par François Furet EHESS, 1985. Louis Legrand, *L'Influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry*, Rivière, 1961. Jean-Michel Gaillard *Jules Ferry*, Fayard, 1989. Léo Hamon (dir.), *Les Opportunistes. Les débuts de la République aux républicains*, entretiens d'Auxerre Maison des sciences de l'homme, 1991. Mona Ozouf, « Entre l'esprit des Lumières et la lettre positiviste : les républicains sou l'Empire », *op. cit.*

Retour au texte

35. À coup sûr, des membres de la loge maçonnique la Clémente Amitié elle-même.

Retour au texte

36. Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, *op. cit.*, p. 189.

Retour au texte

37. Mona Ozouf, « Entre l'esprit des Lumières et la lettre positiviste : les républicains sous l'Empire », *op. cit.*, p. 439.

Retour au texte

38. Daniel Halévy, *La Fin des notables*, Grasset, 1930 ; *La République des ducs*, Grasset, 1937.

Retour au texte

39. Ce qu'avait souligné maintes fois mieux que personne son grand rival pour le leadership orléaniste sous la monarchie de Juillet Guizot : « Dans la France nouvelle, j'ai considéré les masses. J'ai recherché quels moyens de gouvernement offraient leurs préjugés leurs intérêts, leurs penchants. Là résident, je le répète, le grand ressort et la grande nécessité du pouvoir » (*Des moyens d gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Ladvocat, 1821, p. 244). C'est du reste pour avoir oublié son propre précepte de 1821 que Guizot fut chassé du pouvoir par la révolution de 1848.

Retour au texte

40. Patrice Gueniffey, *La Politique de la terreur*, *op. cit.*

Retour au texte

41. Serge Berstein et Michel Winock (dir.), *Histoire de la France politique*, vol. 3 : *L'Invention de la démocratie (1789-1914)*, Seuil 2003, p. 257-302.

Retour au texte

42. Jean-Marie Mayeur, *La Vie politique sous la Troisième République (1870-1940)*, Seuil, 1984, p. 57.

Retour au texte

43. Cité par Pierre Antonmattei, *Gambetta, héraut de la République*, Michalon, 1999, p. 280.

Retour au texte

44. En nombre de voix, la différence entre les deux camps était moins considérable : 4 200 000 voix pour les républicains, contre 3 600 000 pour les conservateurs. Cette différence de 8 % montre que si la République l'avait nettement emporté, ses adversaires n'en constituaient pas moins une minorité puissante, dont on était contraint de tenir compte.

Retour au texte

45. Lorsqu'en 1955, Edgar Faure, président du Conseil, usa à son tour du droit de dissolution, conformément à la Constitution de la IVe République, la gauche ne manqua pas d'évoquer le précédent Mac-Mahon et de traiter son auteur de factieux. Il perdit, d'ailleurs, de peu, les élections le 2 janvier 1956.

Retour au texte

46. Expressions tirées de son grand discours du 19 mai 1881, en faveur du scrutin de liste. À son contradicteur, Roger, républicain modéré de Dordogne qui invoquait « les états de service du scrutin d'arrondissement » (le scrutin de 1877 qui maintint la majorité républicaine des 363), Gambetta rétorque qu'en dépit des apparences, c'est bel et bien le scrutin de liste (la liste des 363 !) qui triompha en 1877… Pierre Barral, *Les Fondateurs de la Troisième République*, Armand Colin, 1968, p. 289-296.

Retour au texte

47. Odile Rudelle, *La République absolue. Aux origines de l'instabilité constitutionnelle de la France républicaine (1870-1889)* Les Publications de la Sorbonne, 1982.

Retour au texte

48. Léon Blum, *Lettres sur la réforme gouvernementale*, Grasset, 1918.

Retour au texte

49. Notamment le discours de Bayeux, 16 juin 1946.

Retour au texte

50. Pierre Mendès France, *La République moderne*, Gallimard, 1962 ; nouvelle édition augmentée, 1966.

Retour au texte

51. Extrait d'un discours préparé pour le 14 février 1889, publié par Odile Rudelle, « Jules Ferry et le gouvernement de la République » *Jules Ferry, fondateur de la République*, *op. cit.*, p. 143-144. Voir aussi Jean-Michel Gaillard, *Jules Ferry*, *op. cit.*, p. 387-400.

Retour au texte

52. Idée qu'a bien mis en valeur Roberto Michels, l'un des fondateurs de la sociologie politique moderne, *Les Partis politiques. Essa sur les tendances oligarchiques des démocrates* (1911), Flammarion, 1971.

Retour au texte

53. Cf. Mona Ozouf, *L'Homme régénéré*, *op. cit.*

Retour au texte

54. Louis Blanc, *Plus de Girondins !*, brochure, 1851 ; Carl Rittinghausen, *La Législation directe par le peuple ou la véritable démocratie*, brochure, 1851 ; Victor Considérant, *La Solution ou le gouvernement direct du peuple*, brochure, 1851.

Retour au texte

55. Antoine Prost, *Histoire de l'enseignement en France (1800-1967)*, Armand Colin, 1968. Le développement qui suit doit beaucoup à ce livre de référence, ainsi qu'au suivant.

Retour au texte

56. François Furet et Jacques Ozouf, *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, 2 vol., Minuit, 1977.

Retour au texte

57. *Ibid.*, p. 77.

Retour au texte

58. « L'Église catholique, loin d'être tout uniment cette force obscurantiste intéressée à l'ignorance populaire, a amené un grand effor d'école élémentaire, inventé et dignifié le personnage du maître d'école, ancêtre de l'instituteur » (*ibid*., p. 75). Et d'ajouter que les force hostiles à la scolarisation du peuple se recrutaient surtout dans les élites administratives et politiques du royaume, ainsi que dan l'intelligentsia des Lumières !

Retour au texte

59. « L'école n'est pas le cœur de l'alphabétisation, mais seulement sa forme », écrivent Furet et Ozouf (*ibid.*, p. 176). Les auteurs von même jusqu'à dire : « Il n'est pas sûr que l'on puisse déduire tout uniment le niveau de l'instruction de la densité du réseau scolaire › (*ibid.*, p. 117).

Retour au texte

60. Voir sur ce point le beau livre de Jacques Ozouf, *Nous les maîtres d'école. Autobiographies d'instituteurs de la Belle Époque* Gallimard, 1973, ainsi que Jacques et Mona Ozouf, *La République des instituteurs*, EHESS-Gallimard-Seuil, 1992.

Retour au texte

61. Antoine Prost, *Histoire de l'enseignement en France*, *op. cit.*, p. 101-102.

Retour au texte

62. « Ici comme en tant d'autres domaines, c'est lorsqu'un changement est presque déjà réalisé qu'il devient, dans la conscienc publique, l'objet d'un véhément, d'un difficile débat », écrivent François Furet et Jacques Ozouf, *Lire et écrire*, *op. cit.*, tome I, p. 175.

Retour au texte

63. Cité par Antoine Prost, *Histoire de l'enseignement en France*, *op. cit.*, p. 216.

Retour au texte

64. Ernest Renan, *La Réforme intellectuelle et morale en France*, 1871, dans *Œuvres complètes*, tome I, Calmann-Lévy, 1947, p. 393.

Retour au texte

65. Je suis ici l'un des meilleurs connaisseurs de la question, Jean-Marie Mayeur, « Les républicains et la laïcité », dans son livre *La Question laïque (XIXe-XXe siècle)*, Fayard, 1997, p. 42-50.

Retour au texte

66. Émile Littré, « Le catholicisme selon le suffrage universel en France », *Revue de philosophie positive*, septembre-octobre 1879 repris dans *L'Établissement de la Troisième République*, 1880, p. 489-508.

Retour au texte

67. Conformément à un décret de 1804 du Premier consul, à la suite du Concordat, il existait en France des congrégations autorisées admises à posséder, et des « congrégations non autorisées » : cela ne signifiait pas qu'elles étaient interdites, mais qu'elles étaien seulement tolérées. Dans le cas des hommes, l'autorisation était accordée par une loi, alors que pour les femmes, une mesur administrative – un décret – suffisait ! En 1860, les congrégations regroupaient 30 200 hommes et 127 000 femmes, soit plus qu'avan 1789.

Retour au texte

68. Jules Ferry, « Discours à Épinal », 23 avril 1879, cité dans Paul Robiquet, *Discours et opinions de Jules Ferry*, tome III : *Les Lois scolaires*, Armand Colin, 1893-1898, p. 57-59.

Retour au texte

69. *Ibid.*, tome IV, p. 259 sqq.

Retour au texte

70. Pierre Sorlin, *Waldeck-Rousseau*, Armand Colin, 1966, p. 191-198.

Retour au texte

71. Aux législatives de 1893, les socialistes conquièrent 49 sièges, dont 5 aux guesdistes, 5 aux allemanistes, 4 aux blanquistes, 2 aux broussistes et 20 indépendants dont Jaurès, Millerand et Viviani.

Retour au texte

72. L'évolution du terme spécifiquement politique de « concentration » est en elle-même très intéressante. Jusqu'en 1914, elle désigne en principe ce que nous nommerions aujourd'hui « union de la gauche » dans une même formule gouvernementale ; dans l'entre-deux guerres au contraire, elle désigne l'union des centres contre l'extrême droite et l'extrême gauche.

Retour au texte

73. Odile Rudelle, *La République absolue*, *op. cit.* ; Philippe Levillain, *Boulanger, fossoyeur de la monarchie*, Flammarion, 1982. Dans le même sens, Jean-Marie Mayeur, *La Vie politique sous la Troisième République*, *op. cit.*

Retour au texte

74. Léon Bourgeois, *Solidarité,* Armand Colin, 1896, p. 93.

Retour au texte

75. John Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1987.

Retour au texte

76. Marie-Claude Blais, *La Solidarité. Histoire d'une idée*, Gallimard, 2007. L'auteur souligne la présence de l'idée de solidarité chez les socialistes (Leroux, Pecqueur), dans la pensée scientifique du temps, et aussi chez un néo-traditionaliste comme l'Espagnol Donoso Cortés.

Retour au texte

77. Les allemanistes connaîtront à leur tour une petite scission, celle des « fayettistes » de l'Alliance communiste, constituée par des députés qui refusaient de reverser au parti la totalité de leur indemnité parlementaire...

Retour au texte

78. En 1898, le CRC prend le nom de Parti socialiste révolutionnaire.

Retour au texte

79. Sur les idées et l'influence de Proudhon, on se reportera à la deuxième partie du présent ouvrage, au chapitre consacré à la culture libertaire.

Retour au texte

80. Jean Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France*, tome I : *Des origines à 1914*, Sudel, 1951 ; Maspero, 1975, p. 68.

Retour au texte

81. Sans doute influencé par les convictions de son collaborateur, Barrès écrit même le 23 septembre 1894 un article sans lendemain su les « violences nécessaires ».

Retour au texte

82. « Les grèves », *La Révolte*, n° 6, 18-24 octobre 1890, cité par Jean Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France*, I : *Des origines à 1914*, *op. cit.*, p. 266.

Retour au texte

83. « À roublard, roublard et demi », *Le Père Peinard*, n° 2 de la série londonienne, 1re quinzaine 1894.

Retour au texte

84. « L'anarchisme et les syndicats ouvriers », *Les Temps nouveaux*, 2 novembre 1895.

Retour au texte

1. Cité par Nathalie Bayon, *Eugène Spuller (1835-1896) : itinéraire d'un républicain entre Gambetta et le Ralliement*, Presses universitaires du Septentrion, 2006, p. 241.

Retour au texte

2. Sur le boulangisme, à défaut d'un livre définitif, on lira : Adrien Dansette, *Le Boulangisme (1886-1890)*, Perrin, 1938 ; Frédéric Saeger, *The Boulanger Affair. Political Crossroad of France (1886-1889)*, Cornell Press, 1969 ; Odile Rudelle, *La République absolue*, *op. cit.* ; Philippe Levillain, *Boulanger, fossoyeur de la monarchie*, *op. cit.* ; Michel Winock, *La Fièvre hexagonale. Les grandes crises politiques (1871-1968)*, Calmann-Lévy, 1986 ; Jean Garrigues, *Le Boulangisme*, PUF, 1992.

Retour au texte

3. Odile Rudelle, *La République absolue*, *op. cit.*

Retour au texte

4. Philippe Levillain, *Boulanger, fossoyeur de la monarchie*, *op. cit.*

Retour au texte

5. Parmi les ouvrages à consulter sur l'affaire Dreyfus, au milieu d'une immense biographie, voici quelques-uns des plus importants e des plus récents : Jean-Denis Bredin, *L'Affaire*, Julliard, 1983 ; Vincent Duclert, *L'Affaire Dreyfus. Quand la justice éclaire la République*, Privat, 2010, avec une chronologie, des sources et une abondante bibliographie ; *Alfred Dreyfus*, Fayard, 2006 ; Marce Thomas, *L'Affaire sans Dreyfus*, Fayard, 1961 ; Pierre Birnbaum, *La France de l'affaire Dreyfus*, Gallimard, 1994 ; Michel Drouir (dir.), *L'Affaire Dreyfus de A à Z*, Flammarion, 1994 ; rééd. 2006.

Retour au texte

6. Le 14 janvier 1998, Lionel Jospin, Premier ministre, déclara à l'Assemblée nationale : « On sait que la gauche était dreyfusarde. On sait aussi que la droite était antidreyfusarde… Pour Dreyfus, on se souvient des noms de Jean Jaurès, de Lucien Herr, de Gambetta mais j'aimerais que l'on me cite des personnalités des partis de droite de l'époque qui se sont levés contre l'iniquité » (cité par Vincen Duclert, « L'affaire Dreyfus et la gauche », dans Jean-Jacques Becker et Gilles Candar (dir.), *Histoire des gauches en France*, tome II La Découverte, 2004, p. 201. Inexacte sur plusieurs points – y compris la confusion de Gambetta, décédé en 1882, avec probablemen Clemenceau –, cette déclaration polémique exprime bien les déformations que la légende a infligées à l'histoire.

Retour au texte

7. Moins quinze abstentions socialistes et celle de l'ancien président du Conseil Jules Méline !

Retour au texte

8. Serge Berstein, *Histoire du Parti radical*, tome I : *La Recherche de l'âge d'or (1919-1926)*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1980.

Retour au texte

9. Célèbre dessin en deux parties de Caran d'Ache, paru dans *Le Figaro* du 14 février 1898, un mois après le « J'accuse » de Zola dans *L'Aurore*. Le premier dessin représente une famille réunie autour d'une table bien mise : « Surtout ne parlons pas de l'affaire Dreyfus ! », lance le maître de maison. Le second représente un épouvantable désordre, des convives qui se prennent au collet : « Ils en ont parlé. » Cf. Jean-Noël Jeanneney, « Caran d'Ache, “Ils en ont parlé” », *L'Histoire*, n° 348, décembre 2009, p. 86.

Retour au texte

10. En ne comptant que les articles recensés – publiés pour la plupart dans *L'Aurore* – qui ont été recueillis en sept volumes aux éditions Stock : *L'Iniquité* (1899), *Vers la réparation* (1899), *Contre la justice* (1900), *Des juges* (1901), *Justice militaire* (1901) *Injustice militaire* (1902), *La Honte* (1903). Cet ensemble est en cours de republication, par les soins de Michel Drouin, aux éditions Mémoire du livre. (Les quatre premiers volumes sont parus depuis 2001.) Souhaitons que cette entreprise puisse aller jusqu'au bout.

Retour au texte

11. Jaurès, *Les Preuves*, réédition en 1998 aux éditions La Découverte, préface de Jean-Denis Bredin, introduction historique d Madeleine Rebérioux, notes de Vincent Duclert.

Retour au texte

12. Nous avons démontré dans l'introduction générale du *Dictionnaire des intellectuels français*, Seuil, 1996, p. 11-18, que le mot es employé pour la première fois par Saint-Simon en 1821, puis par Renan en 1845-1846.

Retour au texte

13. « Toutes les sociétés ont eu leurs *scribes* qui peuplaient les administrations publiques et privées, leurs *lettrés* ou *artistes* qu transmettaient ou enrichissaient l'héritage de la culture, leurs *experts*, légistes qui mettaient à la disposition des privés ou des riches connaissance des textes et art de la dispute, savants qui déchiffraient les secrets de la nature et apprenaient aux hommes à guérir le maladies ou à vaincre sur le champ de bataille. » (Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, 1955, p. 281.) Retou au texte

14. Antonio Gramsci, « Remarques et notes éparses en vue d'un groupe d'essais sur l'histoire des intellectuels et de la culture en Italie » dans *Cahiers de prison*, n° 12, p. 305-347, Gallimard, 1978, p. 317.Voir aussi « Les intellectuels et l'organisation de la culture », dans *Œuvres choisies*, Éditions sociales, 1959, p. 432-436.

Retour au texte

15. Kautsky, « Le socialisme et les classes libérales », *Le Devenir social*, mai 1895, p. 109-119. Voir aussi Kautsky, *La Révolution sociale*, Rivière, 1921, p. 65 sqq.

Retour au texte

16. Claude-Henri de Saint-Simon, *Du système industriel*, tome III, Anthropos, 1966, p. 190-191. C'est Saint-Simon lui-même qu souligne.

Retour au texte

17. Christophe Charle, *Naissance des « intellectuels » (1880-1900)*, Minuit, 1990.

Retour au texte

18. Charles Péguy, *Notre jeunesse*, dans *Œuvres complètes en prose*, tome III, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, p. 38.

Retour au texte

19. *Ibid.*, p. 20.

Retour au texte

20. « De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle » (*Cahiers de la quinzaine*, premier cahier de la neuvième série, 6 octobre 1907, repris *ibid.*, p. 698).

Retour au texte

21. *Ibid.*, p. 696.

Retour au texte

22. Georges Sorel, *La Révolution dreyfusienne*, Rivière, 1909.

Retour au texte

23. Édouard Berth, *Les Méfaits des intellectuels*, Rivière, 1914.

Retour au texte

24. Julien Benda, *La Trahison des clercs*, Grasset, 1927.

Retour au texte

25. Charles Péguy, *Notre jeunesse*, *op. cit.*, p. 21.

Retour au texte

26. Pierre Sorlin, *« La Croix » et les Juifs (1880-1899).Contribution à l'histoire de l'antisémitisme contemporain*, Grasset, 1967.

Retour au texte

27. Cité par Adrien Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, tome II : *Sous la IIIe République*, Flammarion, 1951 p. 277.

Retour au texte

28. Jean-Marie Mayeur, « Les catholiques dreyfusards », *Revue historique*, avril-juin 1979, p. 337-361 ; « Les catholiques français » dans Michel Drouin, *L'Affaire Dreyfus de A à Z*, *op. cit.*, p. 330-341 ; Denis Pelletier, « Intellectuels catholiques ou dreyfusards chrétiens ? », dans Michel Leymarie et Jean-François Sirinelli, *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, PUF, 2003, p. 327-340.

Retour au texte

29. « Discours à Toulouse du 28 octobre 1900 », cité par Vincent Duclert, *La République imaginée*, *op. cit.*, p. 427.

Retour au texte

30. Cité par Jean-Marie Mayeur, *La Question laïque*, *op. cit.*, p. 58.

Retour au texte

31. Cf. Gabriel Merle, *Émile Combes*, Fayard, 1995.

Retour au texte

32. *Ibid.*, p. 261.

Retour au texte

33. Cité *ibid.*, p. 311. Sur Ferdinand Buisson : Pierre Nora, « Le dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson, cathédrale de l'école primaire », dans Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, I, *La République*, p. 353-378 ; Vincent Peillon, *Une religion pour la République. La foi laïque de Ferdinand Buisson*, Seuil, 2010.

Retour au texte

34. Jean-Pierre Machelon, *La République contre les libertés*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976.

Retour au texte

35. « Discours pour la liberté », prononcé au Sénat le 17 novembre 1903, *Cahier de la Quinzaine*, V, XII (15 mars 1904) : « Georges Clemenceau, discours pour la liberté. »

Retour au texte

36. Michel Winock, *Clemenceau*, Perrin, 2007, p. 305.

Retour au texte

37. Comme le souligne Jean-Louis Debré, alors président de l'Assemblée nationale, dans la republication, sous forme de fac-similé, à l'occasion du centenaire de la loi, de la partie historique du rapport Briand : *Le Rapport Briand*, Assemblée nationale, 2005, « avant propos » par Jean-Louis Debré.

Retour au texte

38. Dans une des plus récentes et des plus remarquables contributions au problème, Patrick Cabanel, *Les Protestants et la République* Éditions Complexe, 2000, p. 49. Je m'inspire largement des développements contenus dans ce livre sur la période antérieure à 1914 Voir aussi, du même auteur : *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Presses universitaires d Rennes, 1903, ainsi que *Juifs et protestants en France, les affinités électives (XVIe-XXIe siècles)*, Fayard, 2004. Voir aussi Vincen Peillon, *Une religion pour la république*, *op. cit.*

Retour au texte

39. Selon Jean Estèbe, *Les Ministres de la République (1871-1914)*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1982.

Retour au texte

40. Pierre Nora : « Le dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson, cathédrale de l'école primaire », dans Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, tome I : *La République*, *op. cit.*, p. 353-378.

Retour au texte

41. Patrick Cabanel, *Les Protestants et la République*, *op. cit.*, p. 54.

Retour au texte

42. Jean-Marie Mayeur, *La Question laïque*, *op. cit.*, p. 29, sqq.

Retour au texte

43. Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, *op. cit.*, p. 103. Et d'ajouter : « Que la politique est grise maintenant que nous sommes métaphysiquement émancipés ! »

Retour au texte

44. Sur la franc-maçonnerie : Pierre Chevallier, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, 3 vol., Fayard, 1974 ; Daniel Ligou *F. Desmons et la franc-maçonnerie sous la IIIe République*, Gedalge, 1966 ; *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, PUF, 2006 ; Marie France Etchegoin et Frédéric Lenoir, *La Saga des francs-maçons*, Robert Laffont, 2009.

Retour au texte

45. Que Ferry quittera rapidement pour la loge Alsace-Lorraine, dont le nom symbolique dit assez l'attachement de ses membres aux provinces perdues.

Retour au texte

46. Cité par Jean-Michel Gaillard, *Jules Ferry*, *op. cit.*, p. 154.

Retour au texte

47. Jean Estèbe, *Les Ministres de la République*, *op. cit.*, p. 210.

Retour au texte

48. Serge Berstein, *Histoire du parti radical*, tome I : *La Recherche de l'âge d'or*, *op. cit.*

Retour au texte

49. Très modéré, Ludovic Trarieux (1840-1904), fondateur comme on l'a vu et premier président de la Ligue des droits de l'homme était réservé à l'égard de l'école publique, réservé à l'égard de la loi Waldeck-Rousseau sur les syndicats. Au Sénat, il fut en 1894 le rapporteur des « lois scélérates » dirigées contre les anarchistes et limitant la liberté. L'année suivante, il fut récompensé en devenant garde des Sceaux dans le ministère Ribot. Ses doutes sur la culpabilité de Dreyfus, qui lui furent inspirés par Scheurer-Kestner, son d'autant plus honorables, comme le chemin qu'il poursuivit ensuite.

Retour au texte

50. Claude Nicolet, *Le Radicalisme*, PUF, Que sais-je ?, 1957.

Retour au texte

51. Robert de Jouvenel, *La République des camarades*, Grasset, 1914 ; rééd. Slatkine, 1979.

Retour au texte

52. Albert Thibaudet, *La République des professeurs*, Grasset, 1927 ; rééd. Slatkine, 1979.

Retour au texte

53. Daniel Halévy, *La République des comités*, Grasset, 1934.

Retour au texte

54. Albert Thibaudet, *La République des professeurs*, *op. cit.*, p. 115. À rapprocher de cette réflexion plus tardive d'Emmanuel Berl « Le radicalisme d'une certaine manière c'est la France même », cité par Daniel Halévy, *La République des comités*, *op. cit.*, p. 183.

Retour au texte

55. Robert de Jouvenel, *La République des camarades*, *op. cit.*, p. 1.

Retour au texte

56. *Ibid.*, p. 17.

Retour au texte

57. *Ibid.*, p. 58.

Retour au texte

58. Car enfin, Pierre Bourdieu a emprunté la « distinction » à Goblot, les « héritiers » à Thibaudet, l'« imitation » à Tarde ; à Durkheim enfin un marxisme de la chaire qui est la marque de la sociologie française.

Retour au texte

59. Albert Thibaudet, *La République des professeurs*, *op. cit.*, p. 12.

Retour au texte

60. À noter pourtant que parmi les quatorze présidents qu'a comptés la IIIe République, un seul, Paul Doumer (élu en 1931 et assassiné en 1932), était à l'origine professeur.

Retour au texte

61. Albert Thibaudet, *La République des professeurs*, *op. cit.*, p. 139.

Retour au texte

62. *Ibid.*, p. 90.

Retour au texte

63. Daniel Halévy, *La République des comités*, *op. cit.*, p. 47.

Retour au texte

64. George L. Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Hachette Littératures, 1999 préface de Stéphane Audoin-Rouzeau.

Retour au texte

65. Henri Brisson du 16 avril au 29 décembre 1885, et du 28 juin au 26 octobre 1898 ; Léon Bourgeois du 1er novembre 1895 au 23 avril 1896. À l'inverse, le ministère Waldeck-Rousseau, qui a acquis dans la symbolique républicaine une place particulière, ne comprenait qu'un ministre radical de deuxième plan.

Retour au texte

66. Alain, *Éléments d'une doctrine radicale*, Gallimard, 1925.

Retour au texte

67. Un ministre, qui avait trouvé un exemplaire de l'ouvrage à sa place au Conseil des ministres, aurait déclaré : « S'il y avait une doctrine radicale, on le saurait depuis longtemps. »

Retour au texte

68. Alain, « La chute à droite », 7 mars 1911, dans *Éléments d'une doctrine radicale*, *op. cit.*, p. 81.

Retour au texte

69. Cf le livre très suggestif de Pierre Birnbaum, *Le Peuple et les Gros. Histoire d'un mythe*, Grasset, 1979 ; Hachette, 1984, 1995 republié en 2012 sous le titre *Genèse du populisme*, Hachette.

Retour au texte

70. Alain, « Concordats », 28 février 1922, dans *Éléments d'une doctrine radicale*, *op. cit.*, p. 258.

Retour au texte

71. Rappelons ici la remarque de Proudhon : « L'espèce humaine veut être gouvernée ; elle le sera. J'ai honte pour mon espèce. »

Retour au texte

72. Alain, « Le devoir d'obéissance », 17 avril 1911, dans *Éléments d'une doctrine radicale*, *op. cit.*, p. 281.

Retour au texte

73. Il est vrai que dans son discours du Havre (14 octobre 1883), Jules Ferry, le premier, avait distingué entre la gauche de gouvernement et l'intransigeance tous azimuts des radicaux ; ce qu'on avait résumé dans une formule : « Le péril est à gauche ! » Voici ce que Ferry avait dit exactement à propos du « parti intransigeant » : « Quelle conduite faut-il tenir, en présence de ces tendances, qui constituent assurément pour la République un péril, et, si j'ose le dire, le plus grand, le seul péril du moment, car le péril monarchique n'existe plus, […] il nous faut le regarder en face pour lui opposer le seul remède, la seul barrière : l'union, de plus en plus étroite, des forces républicaines capables de constituer un gouvernement. » (Paul Robiquet, *Discours et opinions de Jules Ferry*, tome VI, *op. cit.* p. 170-173.) Cf. Pierre Barral, *Les Fondateurs de la Troisième République*, *op. cit.*, p. 135-140.

Retour au texte

74. À savoir la Fédération des travailleurs socialistes de France (FTSF) de Paul Brousse (« possibilistes ») ; le Parti ouvrier français (POF) de Jules Guesde (marxistes) ; le Parti ouvrier socialiste révolutionnaire (POSR) de Jean Allemane (intellectuels et ouvriéristes) le Parti socialiste révolutionnaire (PSR) d'Édouard Vaillant (« blanquistes ») ; l'Alliance communiste de Dejeante (scission du POSR) les socialistes indépendants (Jaurès, Viviani) ; la Fédération républicaine socialiste de la Seine ; la coalition révolutionnaire (Briand).

Retour au texte

75. VIe Congrès socialiste international, Amsterdam, 1904, p. 67-83, cité par Harvey Goldberg, *Jean Jaurès*, Fayard, 1970, p. 373.

Retour au texte

76. Jaurès, *Rallumer tous les soleils*, textes choisis et commentés par Jean-Pierre Rioux, Omnibus, 2006, p. 673-730, citation p. 678.

Retour au texte

77. Georges Lefranc, *Le Mouvement socialiste sous la IIIe République (1875-1940)*, chapitre III : « Puissance et faiblesse de la synthès jaurésienne (1906-1914) », Payot, 1963, p. 160-195.

Retour au texte

78. Reproduit dans Gilles Candar et Manuel Valls, *La Gauche et le Pouvoir. Juin 1906. Le débat Jaurès-Clemenceau*, préface de Gilles Finchelstein, Fondation Jean Jaurès, 2010, p. 70-71.

Retour au texte

79. *Ibid.*, p. 79.

Retour au texte

80. Intervention au congrès socialiste de Nancy (1907) reproduite sous le titre « La Confédération du travail et le Parti socialiste », *Le Mouvement socialiste*, août-septembre 1907. La formule finale est extraite de la *Médée* de Corneille : « Votre pays vous hait, votre époux est sans foi ; Dans un si grand revers que vous reste-t-il ? – Moi ! Moi, dis-je, et c'est assez. »

Retour au texte

81. J'emploie ici le mot dans son sens le plus fort, conformément à l'usage anglo-saxon, pour désigner la doctrine d'une sorte de « pansyndicalisme » révolutionnaire (avec pour devise : « le syndicalisme suffit à tout ») par opposition au « trade-unionisme » qui désigne la pratique syndicale ordinaire, à fondement corporatif.

Retour au texte

82. Jacques Julliard, *Clemenceau, briseur de grèves. L'affaire de Draveil-Villeneuve-Saint-Georges (1908)*, Julliard, Archives, 1965.

Retour au texte

1. Antoine Prost, *Les Anciens Combattants dans la société française (1914-1934)*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 3 vol., 1977.

Retour au texte

2. *Le Congrès de Tours*, préface, annotations et annexes réalisées par Jean Charles, Jacques Girault, Jean-Louis Robert, Danielle Tartakowsky et Claude Willard, Éditions sociales, 1980, respectivement, p. 250, 261, 321 et 382.

Retour au texte

3. Romain Ducoulombier, *Le Premier Communisme français (1917-1925). Un homme nouveau pour régénérer le socialisme* Fondation Jean Jaurès, Notes de la Fondation, n° 42, août 2004.

Retour au texte

4. *Ibid.*, p. 62.

Retour au texte

5. *Le Congrès de Tours*, *op. cit.*, p. 413.

Retour au texte

6. *Ibid.*, p. 415.

Retour au texte

7. *Ibid.*, p. 433.

Retour au texte

8. *Ibid.*, p. 510.

Retour au texte

9. Romain Ducoulombier, *Le Premier Communisme français (1917-1925)*, *op. cit.*, p. 12.

Retour au texte

10. René Rémond, *Notre siècle. De 1918 à 1995*, Fayard, 1996, p. 96.

Retour au texte

11. Notamment, comme l'a très bien décrit Jean-Noël Jeanneney dans un livre-réquisitoire : *Leçon d'histoire pour une gauche au pouvoir. La faillite du Cartel (1924-1926)*, Fayard, 1977, par Pierre de Moüy, directeur du mouvement général des fonds, c'est-à-dire directeur du Trésor, qui conjurait le nouveau gouvernement de renoncer à la parité d'avant guerre. C'est ce que fera d'ailleurs en 1926 1928 Poincaré, qui dévalue le franc sous les applaudissements de la droite. Celle-ci l'eût-elle toléré de la gauche ? Probablement pas mais la faute d'Herriot, sa pusillanimité avait été de céder au chantage de ses adversaires.

Retour au texte

12. Contrairement à la clause 17 des « 21 conditions » qui faisait obligation aux partis adhérents à la IIIe Internationale de porter le nom de « Parti communiste ».

Retour au texte

13. Jules Humbert-Droz, *« L'Œil de Moscou » à Paris (1922-1924). Jules Humbert-Droz, ancien secrétaire de l'Internationale communiste*, textes et notes établis avec la collaboration d'Annie Kriegel, Julliard, 1964.

Retour au texte

14. Il était notamment le rédacteur de la motion d'adhésion à la IIIe Internationale au congrès de Tours, et fut le seul Français à siége pendant plus de trois ans aux organes directeurs de l'Internationale communiste.

Retour au texte

15. L'épisode est raconté par Philippe Robrieux dans sa riche *Histoire intérieure du Parti communiste*, tome I, 1920-1945, Fayard 1980, p. 140-144.

Retour au texte

16. Fin 1922, recevant Monmousseau et Sémard – deux syndicalistes – à Moscou, Lénine leur avait dit : « Il n'y a pas de part communiste en France, voulez-vous en créer un ? », cité par Jacques Fauvet, *Histoire du Parti communiste français*, tome I : *De la guerre à la guerre (1917-1939)*, Fayard, 1964.

Retour au texte

17. Stéphane Courtois et Marc Lazar, *Histoire du Parti communiste français*, PUF, 1995.

Retour au texte

18. Léon Blum, *L'Œuvre de Léon Blum*, tome V : *1940-1945*, p. 324. Cité par Alain Bergounioux et Gérard Grunberg, *Les Socialistes français et le Pouvoir. L'ambition et le remords*, Hachette, 2007, p. 102.

Retour au texte

19. Il est vrai que Blum n'a pas eu de chance avec ses poulains : Marcel Déat, Georges Monnet, Charles Spinasse, tous trois ont fin dans le vichysme ou la collaboration.

Retour au texte

20. Serge Berstein, dans son indispensable *Léon Blum*, Fayard, 2006 (p. 350-381).

Retour au texte

21. Tel est aussi le point de vue de Philippe Burrin, *La Dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery (1932-1945)*, Seuil, 1986.

Retour au texte

22. Serge Berstein, *Léon Blum*, *op. cit.*, p. 379.

Retour au texte

23. « On ne fait pas sa part au fascisme », *Le Populaire*, 3 août 1933, *ibid.*, p. 372.

Retour au texte

24. Sur toutes ces figures, je suis de près le livre de référence de Serge Berstein, *Histoire du Parti radical*, tome II : *Crise du radicalisme (1926-1939)*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1982.

Retour au texte

25. Édouard Herriot, *L'Ère nouvelle*, 12 juin 1930.

Retour au texte

26. Depuis que Laval, président du Conseil en visite à Moscou, obtient le 15 mai 1935 le célèbre communiqué : « Monsieur Stalin comprend et approuve pleinement la politique de défense nationale faite par la France pour maintenir sa force au niveau de sa sécurité. »

Retour au texte

27. Notamment celle de Daniel Guérin, *Front populaire, révolution manquée*, Julliard, 1963.

Retour au texte

28. Simone Gabig, « La vie et la grève des ouvriers métallos », *La Révolution prolétarienne*, n° 224, 10 juin 1936, repris dans les œuvres complètes de Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, tome II : *L'Expérience ouvrière et l'Adieu à la révolution (juille 1934 - juin 1937)*, Gallimard, 1991, p. 349-361.

Retour au texte

29. Antoine Prost, *La CGT à l'époque du Front populaire, 1934-1939. Essai de description numérique*, Cahiers (128) de la Fondation nationale des sciences politiques, Armand Colin, 1964, p. 37.

Retour au texte

30. À noter que la Confédération française des travailleurs chrétiens (CFTC), beaucoup moins centrale dans le mouvement, connaî néanmoins une croissance comparable, passant de 150 000 à 500 000 adhérents durant les mêmes années.

Retour au texte

31. C'est la thèse de François Furet, synthétisant de nombreuses études parues sur le sujet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idé communiste au XXe siècle*, Robert Laffont - Calmann-Lévy, 1995.

Retour au texte

32. Georges Lefranc, *Histoire du Front populaire*, Payot, 1965, p. 58.

Retour au texte

33. Sophie Cœuré, *La Grande Lueur à l'Est*, *op. cit.* Le responsable du commissariat aux Affaires Étrangères en Ukraine, Brodovski, a ce commentaire significatif : « Herriot appartient à cette catégorie d'hommes politiques bourgeois, si avantageuse pour nous, qu considèrent que tout ce qui se passe chez nous est juste, nécessaire et utile, mais impossible à appliquer dans les pays d'Europe occidentale » (p. 176).

Retour au texte

34. Romain Rolland, *Voyage à Moscou. Juin-juillet 1935*, Albin Michel, 1982. Un témoignage fascinant de crédulité volontaire. R Rolland n'ignore rien de l'atroce réalité soviétique. Mais il préfère ses convictions à ses expériences et sa vanité à tout autre critère.

Retour au texte

35. Stéphane Courtois et Marc Lazar, *Histoire du Parti communiste français*, *op. cit.*, p. 117-165.

Retour au texte

1. À noter encore que ce sigle signifie d'abord « Union pour la majorité présidentielle », puis lors du congrès fondateur de 2002 « Union pour un mouvement populaire ».

Retour au texte

2. René Rémond, « Le centre existe-t-il ? », *Le Monde*, 2 juin 1988, repris dans *La politique est-elle intelligible ?*, Complexe, 1999 p. 133-144.

Retour au texte

3. Dans un intéressant ouvrage collectif, *Les Cultures politiques en France*, dont il assure la direction (Seuil, 1999), Serge Berstein définit les cultures politiques dans les termes que je viens d'employer à propos des familles. Les études particulières qui suivent tendent à identifier largement les cultures politiques aux partis à l'intérieur desquels elles sont dominantes. Il y est ainsi question de « la culture politique des socialistes » (Michel Winock) ou de « la culture politique des communistes » (Marc Lazar). Je propose ici une classification différente qui permet de mieux distinguer les partis (groupements organisationnels), les familles (groupes idéologiques) et les cultures (courants transversaux et problématiques majeurs au sein d'une société donnée).

Retour au texte

4. Michel Winock, *La Gauche en France*, Perrin, Tempus, 2006.

Retour au texte

5. Bernard Mandeville, *La Fable des abeilles*, introduction et traduction de L. et P. Carrive, Vrin, 1974, p. 29.

Retour au texte

6. Bertrand de Jouvenel, *Essai sur la politique de Rousseau*, Bourquin, 1947.

Retour au texte

7. Benjamin Constant, « Principes de politique », dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 303.

Retour au texte

8. *Ibid.*, « De l'esprit de conquête et de l'usurpation », p. 117.

Retour au texte

9. Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 591-619 Gauchet parle à juste titre d'une « illusion lucide du libéralisme » à propos de Benjamin Constant.

Retour au texte

10. Mme de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent déterminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la Républiqu française*, première édition, 1906, rééd. Droz, 1979.

Retour au texte

11. *Ibid.*, p. 111-112, cité par Michel Winock, *Madame de Staël*, Fayard, 2010, p. 163.

Retour au texte

12. Pour éviter la confusion introduite par le mot libéralisme qui désigne à la fois la doctrine économique du libre-échange et la philosophie de la liberté, il serait bon, comme le fait Benedetto Croce, de distinguer entre le *libérisme* (économique) et le *libéralisme* (politique).

Retour au texte

13. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre X.

Retour au texte

14. Benjamin Constant, *Discours*, tome I, p. 211, séance du 1er mars 1820, cité par Marcel Gauchet, dans Benjamin Constant, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 794.

Retour au texte

15. Annotation au chapitre VI du livre I.

Retour au texte

16. Cité par Marcel Gauchet dans Benjamin Constant, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 795-796, n. 5. Il cite aussi l'opinion de Stanisla de Clermont-Tonnerre, qui dans son *Analyse raisonnée de la Constitution française* (1791) conteste le caractère illimité de l souveraineté du peuple.

Retour au texte

17. Louis de Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, 1817, p. 110.

Retour au texte

18. Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration*, chap. VII : « De la légitimité », Ladvocat, 1820, p. 179.

Retour au texte

19. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, tome II, *op. cit.*, p. 494.

Retour au texte

20. Chateaubriand, *Mélanges politiques*, dans *Œuvres complètes*, vol. 2, Firmin-Didot, 1842, p. 403.

Retour au texte

21. François Guizot, « Philosophie politique : de la souveraineté », texte inédit publié en annexe à *Histoire de la civilisation en Europe* édition établie par Pierre Rosanvallon, Hachette, 1985, p. 335.

Retour au texte

22. Benjamin Constant, « Principes de politique », dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 317.

Retour au texte

23. Montesquieu, *Mes pensées*, n° 4 (*circa* 1720-1728), dans *Œuvres*, Seuil, L'intégrale, 1964, p. 855.

Retour au texte

24. Louis Dumont, « Sur l'idéologie politique française », *Le Débat*, n° 58, janvier-février 1990, p. 128-158.

Retour au texte

25. Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, Alcuin, 1994, p. 23, cité par Jean-Denis Bredin, *Dreyfus, un innocent*, Fayard, 2006, p. 498

Retour au texte

26. Cité par François Ewald, « La politique sociale des opportunistes (1879-1885) », dans S. Berstein et O. Rudelle, *Le Modèl républicain*, PUF, 1992, p. 173-187.

Retour au texte

27. Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Alcan, 1895.

Retour au texte

28. Jules Simon, *Éloge de la Révolution*, discours du 14 mars 1869 devant la loge maçonnique Le Progrès, cité dans Antoine de Baecque, *Pour ou contre la Révolution. De Mirabeau à Mitterrand*, Bayard Compact, 2002, p. 239-240.

Retour au texte

29. Benjamin Constant, « De la perfectibilité de l'espèce humaine », paru dans les *Mélanges de littérature et de politique*, Pichon e Didier, 1829, p. 142. Le texte date probablement de 1805. Il figure dans les *Écrits politiques* de Benjamin Constant, *op. cit.*, p. 700-72(avec un commentaire dans la préface de Marcel Gauchet, p. 36-45.

Retour au texte

30. François Furet, *Penser la Révolution française*, *op. cit* ; Augustin Cochin, *Les Sociétés de pensée et la Démocratie*, Études d'histoire révolutionnaire, 1921.

Retour au texte

31. Mona Ozouf : « Jacobin : fortune et infortune d'un mot », *Le Débat*, n° 103, juin 1981, repris dans *L'École de la France*, Gallimard 1984, p. 74-90. Pierre Rosanvallon, dans une contrepartie intéressante à la thèse d'un pan-jacobinisme français, a proposé, pour désigner la tradition politique issue du jacobinisme et marquée notamment par l'idée d'unité et de centralisation, l'expression de « culture politique de la généralité », plus analytique et plus précise, mais d'un usage moins commode : *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Seuil, 2004.

Retour au texte

32. Parmi les plus remarquables : Lucien Jaume, *Le Discours jacobin et la Démocratie*, Fayard, 1989, qui est une analyse approfondie des présupposés et des conséquences du jacobinisme ; ainsi que François Furet, « Jacobinisme », dans *Dictionnaire critique de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 751-762.

Retour au texte

33. Daniel Roche, *Le Siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux (1680-1789)*, *op. cit.*

Retour au texte

34. Jürgen Habermas, *L'Espace public*, *op. cit.*

Retour au texte

35. Claude Mazauric, « Jacobins/jacobinisme », dans Albert Soboul, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, *op. cit.*

Retour au texte

36. Sur toute cette question, je me réfère à l'analyse pénétrante de Lucien Jaume, *Le Discours jacobin et la Démocratie*, *op. cit.* notamment à propos du débat sur la Constitution.

Retour au texte

37. *Ibid.* : sur cette question se référer au chapitre « La localisation de souveraineté, une controverse permanente », p. 282-323.

Retour au texte

38. La distinction est de Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée*, *op. cit.*, p. 67.

Retour au texte

39. Léon Trotski, *Nos tâches politiques*, *op. cit*., p. 123-129.

Retour au texte

40. Robespierre, « Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationale dans l'administration intérieure de la République », dans *Œuvres*, X, 357, cité par Lucien Jaume, *Le Discours jacobin et la Démocratie*, *op. cit.*, p. 112.

Retour au texte

41. Patrice Gueniffey, *La Politique de la terreur*, *op. cit.*

Retour au texte

42. Mona Ozouf, *L'Homme régénéré*, *op. cit.*, notamment le chapitre « La révolution française et la formation de l'homme nouveau » p. 116-157.

Retour au texte

43. Robespierre, *Œuvres*, tome X, p. 350-356, cité par Patrice Gueniffey, *La Politique de la terreur*, *op. cit.*, p. 318-319.

Retour au texte

44. Lucien Jaume, *Le Discours jacobin et la Démocratie*, *op. cit.*, p. 368-385.

Retour au texte

45. Cité par Lucien Jaume, *Le Discours jacobin et la Démocratie*, *op. cit.*, p. 190.

Retour au texte

46. François Furet, « Jacobinisme », dans *Dictionnaire critique de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 757.

Retour au texte

47. Mona Ozouf, « Jacobin : fortune et infortune d'un mot », *Le Débat*, *op. cit*.

Retour au texte

48. F.A. Boissy d'Anglas, « Quelques idées sur les arts, sur la nécessité de les encourager, adressées à la Convention nationale et au Comité d'instruction publique », dans P.V. Convention, tome III, p. 637-656, cité par Mona Ozouf, *L'Homme régénéré, op. cit.*, p. 133.

Retour au texte

49. Discours à l'Assemblée nationale du 17 février 1849, *Le Moniteur universel*, 1er supplément au n° 49 du 18 février 1849, p. 546, cité par P. Rosanvallon, *Le Modèle politique français*, *op. cit.*, p. 227.

Retour au texte

50. « Dire de l'abbé Sieyès sur la question du veto royal », 7 septembre 1789, *Archives parlementaires*, tome VIII, p. 592-597, reprodui en annexe de François Furet et Ran Halévi, *La Monarchie républicaine*, *op. cit.*, p. 406-417.

Retour au texte

51. Cité par Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, 1992, p. 220.

Retour au texte

52. Pour plus de détails, Raymond Huard, *Le Suffrage universel en France (1848-1946)*, Aubier, 1991, p. 53 sqq.

Retour au texte

53. Voir notamment les six premiers chapitre du livre II.

Retour au texte

54. Voir par exemple Joseph R. Stayer, *Les Origines médiévales de l'État moderne*, Payot, 1979.

Retour au texte

55. Pierre Rosanvallon, *Le Modèle politique français*, *op. cit* ; *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, 2006.

Retour au texte

56. Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, livre II, chapitre 1 : « Pourquoi les droits féodaux étaient devenus plus odieux au peuple en France que partout ailleurs ».

Retour au texte

57. *Ibid.*, livre III, chapitre 1 : « Comment vers le milieu du dix-huitième siècle, les hommes de lettres devinrent les principaux homme politiques du pays, et des effets qui en résultèrent ».

Retour au texte

58. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, *op. cit.*, tome I, p. 187.

Retour au texte

59. Michel Rocard, « Décoloniser la province », Rencontre socialiste de Grenoble, 1966, p. 769.

Retour au texte

60. Régis Debray, « Êtes-vous démocrate ou républicain ? », *Le Nouvel Observateur*, 30 novembre - 6 décembre 1989, repris dans *Contretemps, éloge des idéaux perdus*, Gallimard, 1992, p. 15-54. Réponse par Jacques Julliard dans le numéro suivant, 7-13 décembre 1989 sous le titre « Où est-elle, votre République ? ».

Retour au texte

61. On fait généralement à Pierre Leroux, on l'a vu, l'honneur d'avoir le premier employé le mot socialisme. Comme toujours lorsqu'i s'agit de la première apparition d'un mot, les choses ne sont jamais simples.« L'individualisme doit ramener au socialisme », est-il écri dans *Le Semeur* du 23 novembre 1831. Le mot socialisme est également utilisé dans le journal saint-simonien *Le Globe* le 13 février 1832 : « Nous ne voulons pas sacrifier la personnalité au socialisme. » Mais c'est à partir de 1833 que Pierre Leroux, lui-même ancien saint-simonien, diffuse le mot, formé sur le modèle de *socialismo* apparu en italien dès 1803 et de *socialism*, utilisé par Owen dès 1822 Or, comme le souligne Bruno Viard, dans son *Anthologie de Pierre Leroux, inventeur du socialisme*, Le Bord de l'eau, 2007 (première édition Desclée de Brouwer, 1997), le mot socialisme est d'abord employé par Leroux en mauvaise part, pour l'opposer à individualisme. Il est alors l'équivalent de ce que nous nommerions aujourd'hui totalitarisme (*ibid.*, p. 150). Plus tard, pour le distingue du « socialisme républicain » qui est le sien, Leroux parlera en ce sens de « socialisme absolu » qu'il oppose à l'individualisme. À note que ce dernier terme est né également chez les saint-simoniens, en 1824 ou 1825.

Retour au texte

62. Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution française*, *op. cit*.

Retour au texte

63. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, *op. cit.*

Retour au texte

64. Friedrich A. Hayek, *La Route de la servitude*, 1944, PUF, 1985 ; *Droit, législation et liberté*, 3 vol. 1973, 1976, 1979, PUF, 1980 1981, 1983.

Retour au texte

65. John Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*

Retour au texte

66. Frédéric Bastiat, *La Loi* (1850), cité par André Lichtenberger, *Le Socialisme au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 9.

Retour au texte

67. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, tome I, *op. cit.*, p. 139-197.

Retour au texte

68. Dans le livre qui porte ce titre, Seuil, 1975.

Retour au texte

69. Voir sur ce point les remarques suggestives de Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, tome II : *La Crise du libéralisme* Gallimard, 2007, p. 77-84 : « De l'ordre à l'organisation ». Une des conséquences de cette idée nouvelle, c'est l'apparition d *l'association* comme moteur du changement autogéré. (*Ibid.*, p. 88-91.) Retour au texte

70. Saint-Simon, *Lettres sur les Bourbons adressées au roi et aux industriels*, « Première lettre servant d'introduction, au Roi », annexé à *Du système industriel*, tome III, dans *Œuvres de Saint-Simon*, repr. Anthropos, 1966, p. 206-212. « Le pouvoir royal ne saurait reconnaître trop tôt que l'alliance des industriels est aujourd'hui d'une bien autre importance pour lui que la *grâce de Dieu* » (p. 208).

Retour au texte

71. « Un industriel est un homme qui travaille à produire ou à mettre à la portée des différents membres de la société, un ou plusieurs moyens de satisfaire leurs besoins et leurs goûts physiques. » Et de citer un cultivateur, un charron, un maréchal, un serrurier, un menuisier, un négociant, un marin, *etc.* (« Catéchisme des industriels », dans *Œuvres de Saint-Simon*, *op. cit.*, tome IV, p. 3.) Retour au texte

72. *Sur la querelle des abeilles et des frelons* ou *Sur la situation respective des producteurs et des consommateurs non producteurs ibid.*, tome II, p. 211-234.

Retour au texte

73. « Pour nous, la politique n'est pas cette sphère étroite dans laquelle s'agitent quelques personnalités d'un jour ; la politique sans l'industrie est un mot vide de sens. Or le fait culminant de l'industrie aujourd'hui, ce sont les banquiers, ce sont les banques ; changer les circonstances politiques, c'est donc nécessairement modifier les banquiers et les banques. » (*Exposition de la doctrine de Saint-Simon* nouvelle édition Rivière, 1924, avec introduction et notes de Célestin Bouglé et d'Élie Halévy, 7e séance, p. 271.) Retour au texte

74. Jacques Julliard, « La charte d'Amiens, cent ans après. Texte, contexte, interprétations », *La charte d'Amiens a cent ans*, *Mil neu cent*, revue d'histoire intellectuelle, n° 24 : *Le syndicalisme révolutionnaire*, 2006, p. 5-40.

Retour au texte

75. Louis Blanc, *Plus de Girondins*, Charles Joubert éd., 1851, p. 108.

Retour au texte

76. Louis Blanc, *L'Organisation du travail*, 4e édition, 1845, p. 85. Au lendemain de la révolution de 1848, les ouvriers réclamèren « l'organisation du travail », preuve que l'expression était devenue populaire et correspondait à une aspiration réelle. De son côté, Pierre Leroux, dialoguant avec Proudhon, affirme : « Le principe de l'organisation de l'État et le principe de l'organisation de l'atelier sont un seul et même principe. » (*La République*, novembre-décembre 1849.) Cf. *Anthologie de Pierre Leroux, inventeur du socialisme*, *op. cit.* p. 361-362. Voir aussi Vincent Peillon, *Pierre Leroux et le socialisme républicain. Une tradition philosophique*, Le Bord de l'eau, 2003

Retour au texte

77. Louis Blanc, *L'Organisation du travail*, *op. cit.*, p. 108.

Retour au texte

78. Le spécimen le plus parfait de socialisme étatique est assurément Constantin Pecqueur, auquel Marx a rendu hommage Successivement saint-simonien, fouriériste et disciple de Louis Blanc dont il sera un moment le secrétaire à la Commission du Luxembourg, il est l'auteur d'une œuvre abondante, marquée comme chez Louis Blanc par une vive critique de la concurrence et de la nécessité d'une réforme radicale de la société. Sa solution ? elle est simple et radicale : l'État deviendrait le seul propriétaire, le seul entrepreneur, le seul maître, le seul banquier. Toute activité correspondant à une « fonction sociale », tous les travailleurs seraient des fonctionnaires, soumis à une hiérarchie d'examens et de concours, mais non de salaires ; il serait le même pour tous. Il faut augmenter la production, d'où l'imposition d'une programmation économique d'ensemble, autrement dit un plan. Pecqueur maintient cependant une monnaie, afin de préserver la liberté des individus. Esprit profondément religieux, pénétré de l'idée de fraternité, il développe une philosophie proche de celle du vicaire savoyard de Rousseau. Imbu de l'idée de progrès, longtemps hostile à la violence, Pecqueur est un mélange d'idéalisme et de fonctionnalisme social.

Retour au texte

79. Et Marx de citer Cabet : « Un pareil système serait concevable dans la tête de quelqu'un qui voudrait être pape ou cardinal ; mais dans des têtes d'ouvriers ! ! ! » (Marx et Engels, *L'Idéologie allemande* (1846), Éditions sociales, 1968, p. 257.) Retour au texte

80. Marx et Engels, *La Sainte Famille* (1845), Éditions sociales, 1969, p. 183.

Retour au texte

81. Yves Lequin, *Histoire des Français (XIXe-XXe siècles)*, tome II : *La Société*, Armand Colin, 1984, p. 311.

Retour au texte

82. Maurice Agulhon, *Nouvelle histoire de la France contemporaine*, tome VIII : *1848 ou l'Apprentissage de la République (1848 1852)*, Seuil, Points Histoire, 1973, p. 10.

Retour au texte

83. Même si, dans sa réponse aux soixante, Proudhon s'oppose aux candidatures ouvrières et s'écrie : « Je me refuserais à toute transaction et je dirais : point de représentants, point de candidats ! » (Correspondance de Pierre-Joseph Proudhon, tome XIII rééd. Slatkine, 1971, p. 247-266.) Retour au texte

84. Annie Kriegel, *Les Communistes français*, Seuil, 1968.

Retour au texte

85. « *Das Dort ist niemals hier* » (le là-bas n'est jamais ici), dit Schiller.

Retour au texte

86. *Le Grand Débat : Jaurès, Lafargue, Guesde*, Le Temps des cerises, 1994, p. 131.

Retour au texte

87. *Ibid.*, p. 157.

Retour au texte

88. Émile Durkheim, *Le Socialisme*, PUF, 1992, p. 51.

Retour au texte

89. Il est significatif que la droite américaine qualifie polémiquement de « socialistes » toutes les formes de prévoyance sociale où l'Éta intervient, toute tentative pour réguler les marchés et les cours des monnaies.

Retour au texte

90. Jacques Attali, *Demain, qui gouvernera le monde ?*, Fayard, 2011.

Retour au texte

91. Jan Waclav Makhaïski, *Le Socialisme des intellectuels*, textes choisis, traduits et présentés par Alexandre Skirda, Seuil, Points Politique, 1979.

Retour au texte

92. Victor Hugo, *Choses vues*, *op. cit.*, p. 192.

Retour au texte

93. Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, tome II : *De Babeuf à Tocqueville*, Gallimard, 1950, p. 266.

Retour au texte

94. Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Le Livre de poche, 2009, p. 53.

Retour au texte

95. Pierre-Joseph Proudhon, *Carnets*, vol. 3, Rivière, 1968, p. 358.

Retour au texte

96. Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, Garnier, 1851, p. 341.

Retour au texte

97. Pierre-Joseph Proudhon, *Correspondance*, tome XVI, p. 289-290, cité dans l'excellent recueil établi par Bernard Voyenne *Mémoires sur ma vie*, Maspero, 1983, p. 121.

Retour au texte

98. William Godwin, *Enquête sur la justice politique et son influence sur la vertu en général et le bonheur*, avant-propos de Miche Onfray, Atelier de création libertaire, 2005.

Retour au texte

99. Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution française*, *op. cit*.

Retour au texte

100. Paru dans *L'Opinion nationale* et repris le lendemain dans *Le Temps*.

Retour au texte

101. Pierre-Joseph Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, vol. 3, Lacroix et Verboeckhover, 1868, p. 185.

Retour au texte

102. *Ibid.*, p. 52.

Retour au texte

103. *Ibid.*, p. 51.

Retour au texte

104. Pierre-Joseph Proudhon, *Œuvres choisies*, édition établie par Jean Bancal, Gallimard, 1967, p. 261.

Retour au texte

105. C'est l'idée développée par Philippe Chanial, *La Délicate Essence du socialisme. L'association, l'individu et la République*, Le Bord de l'eau, 2009, qui voit dans le contrat le moyen d'articuler l'idée que se fait Proudhon de la République – un régime d'autogouvernement – et sa conception de l'association. Et de citer (p. 125) cette formule de l'*Idée générale de la Révolution* (*op. cit.* p. 216) : « Le régime des contrats, substitué au régime des lois, constitue le vrai gouvernement du peuple et du citoyen, la vraie souveraineté du Peuple, la République. »

Retour au texte

106. La Rochefoucauld, *Œuvres complètes*, maxime 151, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 265.

Retour au texte

107. « L'anarchie n'est pas une invention de Bakounine ; si on veut absolument lier les doctrines à des noms d'hommes, il faudrait dire l'anarchie proudhonienne, car Proudhon est le véritable père de la théorie anarchiste. » (Jean Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France*, tome I : *Des origines à 1914*, *op. cit.*, p. 39.) Voir également Kropotkine au procès de Lyon : « On m'a reproché encore d'être le père de l'anarchie. C'est trop d'honneur qu'on veut me faire. Le père de l'anarchie est l'immortel Proudhon, qui l'a exposée pour la première fois en 1848. » (*Procès des anarchistes devant la police correctionnelle et la Cour d'appel de Lyon*, Lyon, Imprimerie nouvelle, 1883, p. 100, cité dans Jean Maitron, *ibid.*, p. 40.) Retour au texte

108. Cf. Jean Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France*, tome I, *op. cit.*, p. 44-45.

Retour au texte

109. Congrès ouvrier international de Londres, 27 juillet - 1er août 1896.

Retour au texte

110. « Anarcho-syndicalisme » est au départ une expression polémique et péjorative utilisée surtout dans les milieux marxistes (voir pa exemple le livre de René Garmy, *Histoire du mouvement syndical en France*, tome I : *Des origines à 1914*, Bureau d'éditions, 1932), à laquelle les militants de l'époque préféraient l'expression de « syndicalisme révolutionnaire ». J'ai proposé dans divers livres (*Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Seuil, 1971 ; *Autonomie ouvrière. Études sur le syndicalisme d'actio directe*, Gallimard-Seuil, 1988) l'expression plus neutre et plus exacte de « syndicalisme d'action directe » à laquelle la plupart des historiens se sont ralliés. Si je reviens ici au terme d'anarcho-syndicalisme, qui ne désigne qu'une partie du phénomène, c'est qu'i permet de faire apparaître la composante proprement anarchiste du phénomène.

Retour au texte

111. Dans le modèle britannique, ce sont les syndicats (trade unions) qui ont donné naissance au parti travailliste ; dans le modèle allemand, c'est au contraire le parti social-démocrate qui a suscité des syndicats. Dans les deux cas, les deux organisations, syndicat et parti, vivent dans une étroite symbiose. Dans le cas français au contraire, syndicat et parti naissent et vivent indépendants l'un de l'autre sur fond de méfiance réciproque. J'ai développé ces distinctions dans mon livre *Autonomie ouvrière*, *op. cit.*, p. 113-227.

Retour au texte

112. « L'anarchisme et les syndicats ouvriers », *Les Temps nouveaux*, 2 novembre 1895. Texte intégral dans Jacques Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, *op. cit.*, p. 399-405.

Retour au texte

113. Une question d'influence : « Proudhon et le syndicalisme des années 1900-1914 ». *Revue de synthèse historique*, XIX, 2 (1909) p. 179-193. Repris dans Lucien Febvre, *Pour une histoire à part entière*, Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études 6e Section Sevpen, 1962, p. 772-791.

Retour au texte

114. Sur l'articulation anarchisme-syndicalisme, je renvoie à Jean Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France*, *op. cit.*, ainsi qu'à deux de mes livres, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, *op. cit*. ainsi qu'*Autonomie ouvrière*, *op. cit*.

Retour au texte

115. Confédération générale du travail, XVe Congrès national corporatif (IXe de la Confédération) tenu à Amiens du 8 au 16 octobre 1906, Compte rendu des travaux, Amiens 1906. Je renvoie ici à mon étude : « La charte d'Amiens, cent ans après. Texte, contexte interprétations », *Mil neuf cent*, numéro spécial, *op. cit.*

Retour au texte

116. Dans Roger Hagnauer, *Le Syndicalisme vivant, l'actualité de la charte d'Amiens, 1906-1956*, Éditions de l'Union des syndicalistes 1956, p. 2.

Retour au texte

117. Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, 1908, nombreuses rééditions depuis. Les références ci-dessous renvoient à l'édition parue aux éditions du Seuil en 1990, établie par Michel Prat, préface de Jacques Julliard.

Retour au texte

118. *Ibid.*, p. 169.

Retour au texte

119. Cf. Jacques Julliard, « La CGT devant la guerre », *Le Mouvement social*, n° 47, avril-juin 1964, p. 7-30, repris dans *Autonomie ouvrière*, *op. cit.*, p. 94-111 ; Jean-Jacques Becker, *Le Carnet B. Le pouvoir public et l'antimilitarisme avant la guerre de 1914* Klincksieck, 1973 ; *Comment les Français sont entrés en guerre*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977.

Retour au texte

120. Repris par Gustave Thibon dans *La Pesanteur et la Grâce* (choix de pensées de Simone Weil, Plon, 1948, p. 120), qui voit là la cl
de ses contradictions *apparentes*. Par exemple entre Dieu comme réalité suprême et Dieu comme absence.

Retour au texte

121. *Ibid.*, p. 183.

Retour au texte

122. *Bulletin des Amis de Georges Bernanos*, 1950. Repris dans Simone Weil, *Œuvres choisies*, Gallimard, 1999, p. 403-409. Cette lettre, que Bernanos conserva dans son portefeuille jusqu'à sa mort, fit scandale chez les militants anarcho-syndicalistes quand elle fut republiée en 1954 dans la revue *Témoins*.

Retour au texte

123. Pascal Ory, *L'Anarchisme de droite, ou Du mépris considéré comme une morale, le tout assorti de réflexions plus générales* Grasset, 1985.

Retour au texte

124. Albert O. Hirschman, *Bonheur privé, action publique*, Fayard, 1983.

Retour au texte

125. Régis Debray, *Modeste contribution aux discours et cérémonies du dixième anniversaire*, Maspero, 1978.

Retour au texte

126. Dans une large mesure, Albert Camus jouera dans une période aussi manichéenne, à savoir la Seconde Guerre mondiale, un rôle comparable à celui de Simone Weil, qu'il admirait, dans les années 1930 et 1940. On renvoie au portrait qui en est fait ici, en parallèle à Jean-Paul Sartre.

Retour au texte

127. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, ainsi que « Su l'idéologie politique française », *Le Débat*, *op. cit.*

Retour au texte

128. René Rémond, *Les Droites en France*, Aubier-Montaigne, 1982.

Retour au texte

129. Pierre Rosanvallon, *Le Modèle politique français*, *op. cit.*

Retour au texte

1. Michel Winock, *La Fièvre hexagonale*, *op. cit.*, Calmann-Lévy, 1986.

Retour au texte

2. François Goguel dans son livre classique, *La Politique des partis sous la Troisième République*, Seuil, 1946, cité par Jean-François Sirinelli, « La droite et la gauche », dans Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli, *La France d'un siècle à l'autre (1914-2000) Dictionnaire critique*, Hachette, 1999, p. 159. Une remarquable synthèse.

Retour au texte

3. René Rémond, « Sur une idée fausse : la gauche toujours écartée du pouvoir », dans *Mélanges en hommage à Maurice Duverger Droit, institutions et systèmes politiques*, 1987, p. 394-404, repris dans *La politique est-elle intelligible ?*, *op. cit.*, p. 103-118.

Retour au texte

4. Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?* (1789), Flammarion, 1988, préface de Jean-Denis Bredin, p. 33, 37 et 38. La même idée se retrouvera dans la fameuse parabole de Saint-Simon, où les producteurs constituent la totalité du corps social utile et ne perdraient rien à être amputés des privilégiés de la naissance et du pouvoir.

Retour au texte

5. Dans l'émission *Apostrophes*, 27 mai 1977.

Retour au texte

6. Cité par Pierre Lévêque, *Histoire des forces politiques en France*, tome II : *1880-1940*, Armand Colin, 1994, p. 127.

Retour au texte

7. René Rémond, « Sur une idée fausse : la gauche toujours écartée du pouvoir », *op. cit*.

Retour au texte

8. *Ibid.*, p. 109.

Retour au texte

9. Sur le sens exact de cette formule, je me permets de renvoyer à François Furet, Jacques Julliard et Pierre Rosanvallon, *La Républiqu du centre. La fin de l'exception française*, Calmann-Lévy, 1988.

Retour au texte

1. Le lecteur aura compris que j'ai distingué entre le « grand schisme » de 1920 et des années suivantes, c'est-à-dire la rupture organisationnelle entre SFIO et PCF, et la « fin de la synthèse jaurésienne », c'est-à-dire l'éclatement du schéma intellectuel qui faisait tenir ensemble les tendances réformistes et les tendances révolutionnaires au sein de la gauche tout entière.

Retour au texte

2. Patrick Fridenson, *Histoire des usines Renault*, tome I : *Naissance de la grande entreprise*, 1898-1939, Seuil, 1972.

Retour au texte

3. Voir notamment, de Lénine, *Que faire ?* (1902) ; *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky* (1921), Bibliothèque communiste ; rééd. 1972, Union générale d'éditions.

Retour au texte

4. Je me permets de renvoyer à l'introduction de mon livre *Autonomie ouvrière*, *op. cit.*, p. 9-40, où j'oppose la classe ouvrière française politiquement intégrée et socialement exclue, à la classe ouvrière allemande, socialement intégrée et politiquement exclue.

Retour au texte

5. *Ibid.*, p. 199-227.

Retour au texte

6. Vincent Auriol, *Journal du septennat1947-1954*, tome I, Armand Colin, 1970, p. 217.

Retour au texte

7. On se reportera, pour le détail des événements, à la remarquable biographie de Guy Mollet par François Lafon : *Guy Mollet Itinéraire d'un socialiste controversé (1905-1975)*, Fayard, 2006. Soucieux de faire justice de la légende noire du « molletisme » l'auteur n'en montre pas moins les glissements successifs du personnage attaché, d'un bout à l'autre de sa vie politique, au primat des intérêts du parti sur toute autre considération.

Retour au texte

8. Annie Kriegel, *Les Communistes français*, *op. cit.*

Retour au texte

9. Chef d'état-major général de l'armée française, le général Revers avait été chargé d'une mission d'inspection en Indochine d'où i revint avec un rapport extrêmement critique sur l'action militaire et politique poursuivie (été 1949). Révélé tardivement en janvier 1950 ce rapport provoqua un scandale.

Retour au texte

10. François Furet, Jacques Julliard et Pierre Rosanvallon, *La République du centre, op. cit.*

Retour au texte

11. Publiée anonymement chez Bernard Grasset (1918) à partir d'articles parus dans *La Revue de Paris* sous la signature de Léon Blum Dans *L'Œuvre de Léon Blum*, vol. 3-1 : *1914-1928*, p. 519.

Retour au texte

12. Serge Berstein, *Léon Blum*, *op. cit.*, p. 720-724.

Retour au texte

13. À rapprocher de la majorité massive (près de 80 % de votants) qui se prononça en 1958 pour la Constitution de la Ve République élaborée sous les auspices du général de Gaulle.

Retour au texte

14. Lors des élections présidentielles du 22 avril 2012, le Parti communiste, partie prenante à la candidature de Jean-Luc Mélenchon à l'intérieur du Front de gauche, prit une part déterminante dans le résultat relativement flatteur de celui-ci (11,1 % des suffrages exprimés), sans qu'il soit possible de dire quelle fut sa part propre dans ce résultat. Il accepte sans broncher la thématique très émotive voire populiste, de Mélenchon, fort éloignée de la culture marxiste traditionnelle du PCF historique. Il est trop tôt pour dire s'il s'agi pour lui d'un renouveau ou du camouflage de son déclin.

Retour au texte

15. Olivier Duhamel, *La Gauche et la Ve République*, PUF, 1980 (fondamental) ; nouvelles éditions 1989, 1993, 1996, 2004. Voir auss son utile *Histoire des présidentielles*, Seuil, 2008.

Retour au texte

16. Même si, au départ, il représente l'union (des doigts repliés de la main) plutôt que la violence (le poing).

Retour au texte

17. Serge Mallet, *La Nouvelle Classe ouvrière*, Seuil, 1963.

Retour au texte

18. René Lenoir, *Les Exclus*, Seuil, 1974.

Retour au texte

19. Régis Debray, *Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire, op.cit.*

Retour au texte

20. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*

Retour au texte

21. Alain Touraine, *La Voix et le Regard. Sociologie des mouvements sociaux*, Seuil, 1978.

Retour au texte

22. Moïseï Ostrogorski, *La Démocratie et l'Organisation des partis politiques*, 1903 ; nouvelle édition sous le titre *La Démocratie et les Partis politiques*, 1912 ; Fayard, 1993.

Retour au texte

1. L'auteur se souvient ici que lors d'une conversation qu'il avait organisée entre le premier secrétaire du PS et Günter Grass, qui avai été le conseiller de Willy Brandt, ce dernier prôna le retour à Bernstein. À quoi François Mitterrand afficha un certain dédain pour ce théâtre bourgeois de l'entre-deux-guerres… Il fallut recourir à quelques acrobaties verbales pour lui suggérer discrètement que, à côté d'Henry, l'auteur de *La Rafale*, il existait un Eduard Bernstein, théoricien socialiste allemand et exécuteur testamentaire de Karl Marx. De cet épisode amusant est sortie la retraduction et la republication au Seuil du livre fondamental d'Eduard Bernstein, *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*, Stock, 1900 ; nouvelle édition : *Les Présupposés du socialisme*, Seuil, 1974.

Retour au texte

2. François Mitterrand, *Le Coup d'État permanent*, Plon, 1964.

Retour au texte

3. Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle*, 1911 ; *Textes choisis : contre la guerre et la politique coloniale*, établi par Madeleine Rebérioux Éditions sociales, 1959, p. 187.

Retour au texte

4. Pierre Bourdieu, *La Misère du monde*, Seuil, 1993.

Retour au texte

5. Pierre Rosanvallon, *La Société des égaux*, Seuil, 2011.

Retour au texte

1. Alain, *Qu'appelez-vous droite et gauche ?*, sous la direction d'Emmanuel Beau de Loménie, Librairie du Dauphin, 1931.

Retour au texte

2. Stéphane Marcel et Didier Witkowski, « Il faut sauver le clivage gauche-droite », dans Olivier Duhamel et Philippe Méchet, *L'État de l'opinion 2003*, Seuil, 2003, p. 95-122.

Retour au texte

3. Pascal Perrineau, *Le Choix de Marianne* : *pourquoi, pour qui votons-nous ?*, Fayard, 2012.

Retour au texte

4. Victor Hugo, « À propos d'Horace » (1831), dans *Les Contemplations*, 1856.

Retour au texte

5. « Je suis un marxiste qui a perdu en 1917 son agent historique » (confidence d'Herbert Marcuse à l'auteur, 1966).

Retour au texte

6. « Gauche : quelle majorité électorale pour 2012 ? »

Retour au texte

7. Christophe Prochasson, *La gauche est-elle morale ?*, Flammarion, 2010.

Retour au texte

8. Jacques Julliard, *Le Choix de Pascal, conversations avec Benoît Chantre*, Desclée de Brouwer, 2003 ; nouvelle édition, Flammarion 2008.

Retour au texte

9. Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, 1995. J'ai beaucoup emprunté à ce livre dans le développement qui suit.

Retour au texte