

LA RÉVOLTE HISTORIQUE

La liberté, «*ce nom terrible écrit sur le char des orages*» (1), est au principe de toutes les révolutions. Sans elle, la justice paraît aux rebelles inimaginable. Un temps vient, pourtant, où la justice exige la suspension de la liberté. La terreur, petite ou grande, vient alors couronner la révolution. Chaque révolte est nostalgie d'innocence et appel vers l'être. Mais la nostalgie prend un jour les armes et elle assume la culpabilité totale, c'est-à-dire le meurtre et la violence. Les révoltes serviles, les révolutions régicides et celles du 20^{ème} siècle, ont ainsi accepté, consciemment, une culpabilité, de plus en plus grande dans la mesure où elles se proposaient d'instaurer une libération de plus en plus totale. Cette contradiction, devenue éclatante, empêche nos révolutionnaires d'avoir l'air de bonheur et d'espérance qui éclatait sur le visage et dans les discours de nos *Constituants*. Est-elle inévitable, caractérise-t-elle ou trahit-elle la valeur de révolte, c'est la question qui se pose à propos de la révolution comme elle se posait à propos de la révolte métaphysique. En vérité, la révolution n'est que la suite logique de la révolte métaphysique et nous suivrons, dans l'analyse du mouvement révolutionnaire, le même effort désespéré et sanglant pour affirmer l'homme en face de ce qui le nie. L'esprit révolutionnaire prend ainsi la défense de cette part de l'homme qui ne veut pas s'incliner. Simplement, il tente de lui donner son règne dans le temps. Refusant Dieu, il choisit l'histoire, par une logique apparemment inévitable.

En théorie, le mot révolution garde le sens qu'il a en astronomie. C'est un mouvement qui boucle la boucle, qui passe d'un gouvernement à l'autre après une translation complète. Un changement de régime de propriété sans changement de gouvernement correspondant n'est pas une révolution, mais une réforme. Il n'y a pas de révolution économique, que ses moyens soient sanglants ou pacifiques, qui n'apparaisse en même temps politique. La révolution, par là, se distingue déjà du mouvement de révolte. Le mot fameux: «*Non, sire, ce n'est pas une révolte, c'est une révolution*», met l'accent sur cette différence essentielle. Il signifie exactement: «*c'est la certitude d'un nouveau gouvernement*». Le mouvement de révolte, à l'origine, tourne court. Il n'est qu'un témoignage sans cohérence. La révolution commence au contraire à partir de l'idée. Précisément, elle est l'insertion de l'idée dans l'expérience historique quand la révolte est seulement le mouvement qui mène de l'expérience individuelle à l'idée. Alors que l'histoire, même collective, d'un mouvement de révolte est toujours celle d'un engagement sans issue dans les faits, d'une protestation obscure qui n'engage ni systèmes ni raisons, une révolution est une tentative pour modeler l'acte sur une idée, pour façonner le monde dans un cadre théorique. C'est pourquoi la révolte tue des hommes alors que la révolution détruit à la fois des hommes et des principes. Mais, pour les mêmes raisons, on peut dire qu'il n'y a pas encore eu de révolution dans l'histoire. Il ne peut y en avoir qu'une qui serait la révolution définitive. Le mouvement qui semble achever la boucle en entame déjà une nouvelle à l'instant même où le gouvernement se constitue. Les anarchistes, Varlet en tête, ont bien vu que gouvernement et révolution sont incompatibles au sens direct. «*Il implique contradiction*, dit Proudhon, *que le gouvernement puisse être jamais révolutionnaire et cela par la raison toute simple qu'il est gouvernement*». Expérience faite, ajoutons à cela que le gouvernement ne peut être révolutionnaire que contre d'autres gouvernements. Les gouvernements révolutionnaires s'obligent la plupart du temps à être des gouvernements de guerre. Plus la révolution est étendue et plus l'enjeu de la guerre qu'elle suppose est considérable. La société issue de 1789 veut se battre pour l'Europe. Celle qui est née de 1917 se bat pour la domination universelle. La révolution totale finit ainsi par revendiquer, nous verrons pourquoi, l'empire du monde.

En attendant cet accomplissement, s'il doit survenir, l'histoire des hommes, en un sens, est la somme de leurs révoltes successives. Autrement dit, le mouvement de translation qui trouve une expression claire dans l'espace n'est qu'une approximation dans le temps. Ce qu'on appelait dévotement au 19^{ème} siècle: l'émancipation progressive du genre humain, apparaît de l'extérieur comme une suite ininterrompue de révoltes qui se dépassent et tentent de trouver leur forme dans l'idée, - mais qui ne sont pas encore arrivées à la révolution définitive, - qui stabiliserait tout au ciel et sur la terre. Plutôt que d'une émancipation réelle, l'examen superficiel conclurait à une affirmation de l'homme par lui-même, affirmation de plus en plus élargie, mais toujours inachevée. S'il y avait une seule fois révolution, en effet, il n'y aurait plus d'histoire. Il y aurait unité heureuse et mort rassasiée. C'est pourquoi tous les révolutionnaires visent finalement à l'unité du monde et agissent comme s'ils

(1) Philothée O'Neddy.

croyaient à l'achèvement de l'histoire. L'originalité de la révolution du 20^{ème} siècle est que, pour la première fois, elle prétend ouvertement réaliser le vieux rêve d'Anacharsis Cloots, - l'unité du genre humain, - et, en même temps, le couronnement définitif de l'histoire. Comme le mouvement de révolte débouchait dans le «*tout ou rien*», comme la révolte métaphysique voulait l'unité du monde, le mouvement révolutionnaire du 20^{ème} siècle, arrivé aux conséquences les plus claires de sa logique, exige, les armes à la main, la totalité historique. La révolte est alors sommée, sous peine d'être futile ou périmée, de devenir révolutionnaire. Il ne s'agit plus pour le révolté de se défier lui-même, comme Stirner, ou de se sauver seul par l'attitude. Il s'agit de défier l'espèce comme Nietzsche et de prendre en charge son idéal de surhumanité afin d'assurer le salut de tous, selon le vœu d'Ivan Karamazov. *Les Possédés* entrent en scène pour la première fois et illustrent alors l'un des secrets de l'époque: l'identité de la raison et de la volonté de puissance. Dieu mort, il faut changer et organiser le monde par les forces de l'homme. La seule force de l'imprécation n'y suffisant plus, il faut des armes et la conquête de la totalité. La révolution, même et surtout celle qui prétend être matérialiste, n'est qu'une croisade métaphysique démesurée. Mais la totalité est-elle l'unité? C'est la question à laquelle cet essai doit répondre. On voit seulement que le propos de cette analyse n'est pas de faire la description, cent fois recommencée, du phénomène révolutionnaire, ni de recenser, une fois de plus, les causes historiques ou économiques des grandes révolutions. Il est de retrouver dans quelques faits révolutionnaires la suite logique, les illustrations et les thèmes constants de la révolte métaphysique.

La plupart des révolutions prennent leur forme et leur originalité dans un meurtre. Toutes, ou presque, ont été homicides. Mais quelques-unes ont, de surcroît, pratiqué le régicide et le déicide. Comme l'histoire de la révolte métaphysique commençait avec Sade, notre sujet réel commence seulement avec les régicides, ses contemporains, qui attaquent l'incarnation divine sans oser encore tuer le principe éternel. Mais, auparavant, l'histoire des hommes nous montre aussi l'équivalent du premier mouvement de révolte, celui de l'esclave.

Là où l'esclave se révolte contre le maître, il y a un homme dressé contre un autre, sur la terre cruelle, loin du ciel des principes. Le résultat est seulement le meurtre d'un homme. Les émeutes serviles, les jacqueries, les guerres des gueux, les révoltes des rustaude, mettent en avant un principe d'équivalence, vie contre vie, que, malgré toutes les audaces et toutes les mystifications, on retrouvera toujours dans les formes les plus pures de l'esprit révolutionnaire, le terrorisme russe de 1905, par exemple.

La révolte de Spartacus à la fin du monde antique, quelques dizaines d'années avant l'ère chrétienne, est à cet égard exemplaire. On notera d'abord qu'il s'agit d'une révolte de gladiateurs, c'est-à-dire d'esclaves voués aux combats d'homme à homme et condamnés, pour la délectation des maîtres, à tuer ou à être tués. Commencée avec soixante-dix hommes, cette révolte se termine avec une armée de soixante-dix mille insurgés qui écrasent les meilleures légions romaines et remontent l'Italie, pour marcher sur la ville éternelle elle-même. Pourtant, cette révolte n'a apporté, comme le remarque André Prudhommeaux (2), aucun principe nouveau dans la société romaine. La proclamation lancée par Spartacus se borne à promettre aux esclaves «*des droits égaux*». Ce passage du fait au droit que nous avons analysé dans le premier mouvement de révolte est en effet la seule acquisition logique qu'on puisse trouver à ce niveau de la révolte. L'insoumis rejette la servitude et s'affirme l'égal du maître. Il veut être maître à son tour.

La révolte de Spartacus illustre constamment ce principe de revendication. L'armée servile libère les esclaves et leur livre immédiatement en servitude leurs anciens maîtres. Selon une tradition, douteuse, il est vrai, elle aurait même organisé des combats de gladiateurs entre plusieurs centaines de citoyens romains et installé sur les gradins les esclaves, délirants de joie et d'excitation. Mais tuer des hommes ne mène à rien qu'à en tuer plus encore. Pour faire triompher un principe, c'est un principe qu'il faut abattre. La cité du soleil dont rêvait Spartacus n'aurait pu s'élever que sur les ruines de la Rome éternelle, de ses dieux et ses institutions. L'armée de Spartacus marche, en effet, pour l'investir, vers Rome épouvantée d'avoir à payer ses crimes. Pourtant, à ce moment décisif, en vue des murailles sacrées, l'armée s'immobilise et reflue, comme si elle reculait devant les principes, l'institution, la cité des dieux. Celle-ci détruite, que mettre à sa place, hors ce désir sauvage de justice, cet amour blessé et rendu furieux qui a tenu debout jusque-là ces malheureux (3)? Dans tous les cas, l'armée fait retraite, sans avoir combattu, et décide alors, par un curieux mouvement, de revenir au lieu d'origine des révoltes serviles, de refaire en sens inverse le long chemin de ses victoires et de rentrer en Sicile. Comme si ces déshérités, désormais seuls et désarmés devant ce ciel à assaillir, retournaient vers le plus pur et le plus chaud de leur histoire, sur la terre des premiers cris où mourir était facile et bon.

(2) *La Tragédie de Spartacus*. Cahiers Spartacus.

(3) La révolte de Spartacus reprend en réalité le programme des révoltes serviles qui l'ont précédée. Mais ce programme se résume au partage des terres et à l'abolition de l'esclavage. Il ne touche pas directement aux dieux de la cité.

Alors commencent la défaite et le martyre. Avant la dernière bataille, Spartacus fait mettre en croix un citoyen romain pour renseigner ses hommes sur le sort qui les attend. Pendant la lutte, par un mouvement enragé où l'on ne peut s'empêcher de voir un symbole, lui-même essaie sans cesse d'atteindre Crassus qui commande les légions romaines. Il veut périr, mais dans le combat d'homme à homme avec celui qui symbolise, à ce moment, tous les maîtres romains; il veut bien mourir, mais dans la plus haute égalité. Il n'atteindra pas Crassus: les principes combattent de loin et le général romain se tient à l'écart. Spartacus mourra, comme il l'a voulu, mais sous les coups des mercenaires, esclaves comme lui, et qui tuent leur liberté avec la sienne. Pour l'unique citoyen crucifié, Crassus suppliciera des milliers d'esclaves. Les six mille croix qui, après tant de justes révoltes, jalonneront la route de Capoue à Rome démontreront à la foule servile qu'il n'y a pas d'équivalence dans le monde de la puissance et que les maîtres calculent avec usure le prix de leur propre sang.

La croix est aussi le supplice du Christ. On peut imaginer que ce dernier ne choisit quelques années plus tard le châtiment de l'esclave que pour réduire cette terrible distance qui désormais sépare la créature humiliée de la face implacable du Maître. Il intercède, il subit, à son tour, la plus extrême injustice pour que la révolte ne coupe pas le monde en deux, pour que la douleur gagne aussi le ciel et l'arrache à la malédiction des hommes. Qui s'étonnera que l'esprit révolutionnaire, voulant ensuite affirmer la séparation du ciel et de la terre, ait commencé par désincarner la divinité en tuant ses représentants sur la terre? En 1793, d'une certaine manière, finissent les temps de la révolte et commencent les temps révolutionnaires, sur un échafaud (4).

LES RÉGICIDES

On a tué des rois bien avant le 21 janvier 1793, avant les régicides du 19^{ème} siècle. Mais Ravaillac, Damiens, et leurs émules, voulaient atteindre la personne du roi, non le principe. Ils souhaitaient un autre roi ou rien. Ils n'imaginaient pas que le trône pût rester toujours vide. 1789 se place à la charnière des temps modernes, parce que les hommes de ce temps ont voulu, entre autres choses, renverser le principe de droit divin et faire entrer dans l'histoire la force de négation et de révolte qui s'était constituée dans les luttes intellectuelles des derniers siècles. Ils ont ajouté ainsi au tyrannicide traditionnel un déicide raisonné. La pensée dite libertine, celle des philosophes et des juristes, a servi de levier pour cette révolution (5). Pour que cette entreprise devienne possible et se sente légitimée, il a fallu d'abord que l'Église, dont c'est l'infinie responsabilité, par un mouvement qui s'épanouit dans l'Inquisition et se perpétue dans la complicité avec les puissances temporelles, se mette du côté des maîtres en prenant sur elle d'infliger la douleur. Michelet ne se trompe pas quand il ne veut voir que deux grands personnages dans l'épopée révolutionnaire: le christianisme et la Révolution. 1789 s'explique, pour lui, en effet, par la lutte de la grâce et de la justice. Bien que Michelet ait eu le goût, avec son siècle intempérant, des grandes entités, il a vu ici une des causes profondes de la crise révolutionnaire.

La monarchie d'ancien régime, si elle n'était pas toujours arbitraire dans son gouvernement, il s'en faut, l'était indiscutablement dans son principe. Elle était de droit divin, c'est-à-dire sans recours quant à sa légitimité. Cette légitimité a cependant souvent été contestée, en particulier par les Parlements. Mais ceux qui l'exerçaient la considéraient et la présentaient comme un axiome. Louis-14, on le sait, était ferme sur ce principe (6). Bossuet l'y aidait qui disait aux rois: «*Vous êtes des dieux*». Le roi, sous l'un de ses aspects, est le chargé de mission divin aux affaires temporelles, donc à la justice. Il est, comme Dieu lui-même, le recours dernier de ceux qui souffrent de misère et d'injustice. Le peuple, contre ceux qui l'oppriment, peut en principe faire appel au roi. «*Si le roi savait, si le tsar savait...*», tel est en effet le sentiment, souvent exprimé, dans les périodes de misère, des peuples français et russe. Il est vrai qu'en France au moins, la monarchie, quand elle savait, a souvent tenté de défendre les communautés populaires contre l'oppression des grands et des bourgeois. Mais était-ce là de la justice? Non, du point de vue absolu, qui est celui des écrivains de l'époque. Si l'on peut avoir recours au roi, on ne saurait avoir recours contre lui, en tant que principe. Il distribue son aide et ses secours s'il le veut, quand il le veut. Le bon plaisir est l'un des attributs de la grâce. La monarchie sous sa forme théocratique est un gouvernement qui veut mettre au-dessus de la justice la grâce, en lui laissant toujours le dernier

(4) Cet essai ne s'intéressant pas à l'esprit de révolte à l'intérieur du christianisme, la Réforme n'y trouve pas sa place, non plus que les nombreuses révoltes contre l'autorité ecclésiastique qui l'ont précédée. Mais on peut dire au moins que la Réforme prépare un jacobinisme religieux et qu'elle commence en un sens ce que 1789 achèvera.

(5) Mais les rois y ont collaboré, imposant peu à peu la puissance politique à la puissance religieuse, et minant ainsi le principe même de leur légitimité.

(6) Charles-1^{er} tenait à ce point au droit divin qu'il n'estimait pas nécessaire d'être juste et loyal envers ceux qui le niaient.

mot. La profession du vicaire savoyard, au contraire, n'a d'autre originalité que de soumettre Dieu à la justice et d'ouvrir ainsi, avec la solennité un peu naïve du temps, l'histoire contemporaine.

A partir du moment, en effet, où la pensée libertine met Dieu en question, elle pousse le problème de la justice au premier plan. Simplement, la justice d'alors se confond avec l'égalité. Dieu chancelle et la justice, pour s'affirmer dans l'égalité, doit lui porter le dernier coup en s'attaquant directement à son représentant sur la terre. C'est déjà détruire le droit divin que de lui opposer le droit naturel et de la forcer à composer avec lui pendant trois ans, de 1789 à 1792. La grâce ne saurait composer, en dernier recours. Elle peut céder sur quelques points, jamais sur le dernier. Mais cela ne suffit pas. Louis-16 en prison, selon Michelet, voulait encore être roi. Quelque part, dans la France des nouveaux principes, le principe vaincu se perpétuait donc entre les murs d'une prison par la seule force de l'existence et de la foi. La justice a cela de commun, et cela seulement, avec la grâce, qu'elle veut être totale et régner absolument. A partir du moment où elles entrent en conflit, elles luttent à mort. «*Nous ne voulons pas condamner le roi*, dit Danton, qui n'a pas les bonnes manières du juriste, *nous voulons le tuer*». Si on nie Dieu, en effet, il faut tuer le roi. Saint-Just, semble-t-il, fait mourir Louis-16; mais quand il s'écrie: «*Déterminer le principe en vertu duquel va peut-être mourir l'accusé, c'est déterminer le principe dont vit la société qui le juge*», il démontre que ce sont les philosophes qui vont tuer le roi: le roi doit mourir au nom du contrat social (7). Mais ceci demande à être éclairé.

LE NOUVEL ÉVANGILE

Le *Contrat social* est d'abord une recherche sur la légitimité du pouvoir. Mais livre de droit, non de fait (8), il n'est, à aucun moment, un recueil d'observations socio-logiques. Sa recherche touche aux principes. Par là même, elle est déjà contestation. Elle suppose que la légitimité traditionnelle, supposée d'origine divine, n'est pas acquise. Elle annonce donc une autre légitimité et d'autres principes. Le *Contrat social* est aussi un catéchisme dont il a le ton et le langage dogmatique. Comme 1789 achève les conquêtes des révolutions anglaise et américaine, Rousseau pousse à ses limites logiques la théorie du contrat que l'on trouve chez Hobbes. Le *Contrat social* donne une large extension, et un exposé dogmatique, à la nouvelle religion dont le dieu est la raison, confondue avec la nature, et le représentant sur la terre, au lieu du roi, le peuple considéré dans sa volonté générale.

L'attaque contre l'ordre traditionnel est si évidente que, dès le premier chapitre, Rousseau s'attache à démontrer l'antériorité du pacte des citoyens, qui établit le peuple, au pacte du peuple et du roi, qui fonde la royauté. Jusqu'à lui, Dieu faisait les rois qui, à leur tour, faisaient les peuples. A partir du *Contrat social*, les peuples se font eux-mêmes avant de faire les rois. Quant à Dieu, il n'en est plus question, provisoirement. Dans l'ordre politique, nous avons ici l'équivalent de la révolution de Newton. Le pouvoir n'a donc plus sa source dans l'arbitraire, mais dans le consentement général. Autrement dit, il n'est plus ce qui est, mais ce qui devrait être. Par bonheur, selon Rousseau, ce qui est ne peut se séparer de ce qui doit être. Le peuple est souverain «*par cela seul qu'il est toujours tout ce qu'il doit être*». Devant cette pétition de principe, on peut bien dire que la raison, invoquée obstinément en ce temps-là, ne s'y trouve pourtant pas bien traitée. Il est clair qu'avec le *Contrat social* nous assistons à la naissance d'une mystique, la volonté générale étant postulée comme Dieu lui-même. «*Chacun de nous*, dit Rousseau, *met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale et nous recevons en corps chaque membre, comme partie indivisible du tout*».

Cette personne politique, devenue souveraine, est aussi définie comme personne divine. De la personne divine, elle a d'ailleurs tous les attributs. Elle est infaillible, en effet, le souverain ne pouvant vouloir l'abus. «*Sous la loi de raison, rien ne se fait sans cause*». Elle est totalement libre, s'il est vrai que la liberté absolue est la liberté à l'égard de soi-même. Rousseau déclare ainsi qu'il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Elle est aussi inaliénable, indivisible et, pour finir, elle vise même à résoudre le grand problème théologique, la contradiction entre la toute-puissance et l'innocence divine. La volonté générale contraint en effet; sa puissance est sans bornes. Mais le châtiment qu'elle imposera à celui qui refuse de lui obéir n'est rien d'autre qu'une manière de le «*forcer à être libre*». La déification est achevée lorsque Rousseau, détachant le souverain de ses origines mêmes, en arrive à distinguer la volonté

(7) Rousseau, bien entendu, ne l'aurait pas voulu. Il faut mettre au début de cette analyse, pour lui donner ses limites, ce que Rousseau a déclaré fermement: «*Rien ici-bas ne mérite d'être acheté au prix du sang humain*».

(8) Cf. le *Discours sur l'inégalité*. «*Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question*».

générale de la volonté de tous. Cela peut se déduire logiquement des prémisses de Rousseau. Si l'homme est naturellement bon, si la nature en lui s'identifie avec la raison (9), il exprimera l'excellence de la raison, à la seule condition qu'il s'exprime librement et naturellement. Il ne peut donc plus revenir sur sa décision, qui plane désormais au-dessus de lui. La volonté générale est d'abord l'expression de la raison universelle, qui est catégorique. Le nouveau Dieu est né.

Voilà pourquoi les mots que l'on retrouve le plus souvent dans le *Contrat social* sont les mots «*absolu*», «*sacré*», «*inviolable*». Le corps politique ainsi défini, dont la loi est commandement sacré, n'est qu'un produit de remplacement du corps mystique de la chrétienté temporelle. Le *Contrat social* s'achève d'ailleurs dans la description d'une religion civile et fait de Rousseau un précurseur des sociétés contemporaines, qui excluent non seulement l'opposition, mais encore la neutralité. Le premier, en effet, dans les temps modernes, Rousseau institue la profession de foi civile. Le premier, il justifie la peine de mort dans une société civile et la soumission absolue du sujet à la royauté du souverain. «*C'est pour n'être pas la victime d'un assassin qu'on consent à mourir si on le devient*». Curieuse justification, mais qui établit fermement qu'il faut savoir mourir si le souverain l'ordonne et qu'on doit, s'il le faut, lui donner raison contre soi-même. Cette notion mystique justifie le silence de Saint-Just depuis son arrestation jusqu'à l'échafaud. Convenablement développée, aussi bien, elle expliquera les accusés enthousiastes des procès staliniens.

Nous sommes ici à l'aube d'une religion avec ses martyrs, ses ascètes et ses saints. Pour bien juger de l'influence prise par cet évangile, il faut avoir une idée du ton inspiré des proclamations de 1789. Fauchet, devant les ossements mis à jour dans la Bastille, s'écrie: «*Le jour de la révélation est arrivé... Les os se sont levés à la voix de la liberté française; ils déposent contre les siècles de l'oppression et de la mort, prophétisent la régénération de la nature humaine et de la vie des nations*». Il vaticine alors: «*Nous avons atteint le milieu des temps. Les tyrans sont mûrs*». C'est le moment de la foi émerveillée et généreuse, celui où un peuple admirable renverse à Versailles l'échafaud et la roue (10). Les échafauds apparaissent comme les autels de la religion et de l'injustice. La nouvelle foi ne peut les tolérer. Mais un moment arrive où la foi, si elle devient dogmatique, érige ses propres autels et exige l'adoration inconditionnelle. Alors les échafauds reparaissent et malgré les autels, la liberté, les serments et les fêtes de la Raison, les messes de la nouvelle foi devront se célébrer dans le sang. Dans tous les cas, pour que 1789 marque le début du règne de «*l'humanité sainte*» (11) et de «*Notre-Seigneur genre humain*» (12), il faut que disparaisse d'abord le souverain déchu. Le meurtre du roi-prêtre va sanctionner le nouvel âge, qui dure encore.

(9) Toute idéologie se constitue contre la psychologie.

(10) Même idylle en Russie, en 1905, où le Soviet de Saint-Petersbourg défile avec des pancartes demandant l'abolition de la peine de mort, et en 1917.

(11) Vergniaud.

(12) Anacharsis Cloots.