

Bronislaw Baczko:

Cheminement

Mes recherches portent essentiellement sur deux domaines: les Lumières et la Révolution française.

Dans le premier domaine mon premier travail a consisté en une étude de la pensée de Rousseau, qui débouchera sur plusieurs essais et un livre. Pourquoi Rousseau? – un peu par hasard. J’avais l’intention de travailler sur l’histoire des idées du XIX^{ème} siècle, notamment sur la pensée du jeune Marx, mais, assez rapidement, je me suis rendu compte que pour comprendre le jeune Marx, il me fallait remonter à Hegel et, ensuite, que pour comprendre Hegel, il me fallait remonter à Rousseau. Mon premier travail sur Rousseau était un long essai (*Hegel et Rousseau*, 1958). Hegel critiquait le contractualisme mais c’était un grand lecteur de Rousseau et, à sa manière, il a assimilé les idées du *Contrat social*. Il fallait donc qu’à mon tour je me penche plus sérieusement sur l’œuvre de Jean-Jacques que je connaissais assez superficiellement. Cependant, pour comprendre Rousseau, il fallait le situer dans son temps, dans la formation culturelle que forment les Lumières. Ainsi j’ai découvert tout un monde qui me fascinait de plus en plus; j’ai même édité, en polonais, un important choix de textes représentatifs des Lumières françaises (*Filozofia francuskiego Oswiecenia*, 1961). Au départ, la rencontre avec les Lumières ne devait être qu’un moment. Or, ce moment dure déjà depuis une quarantaine d’années et je ne m’ennuie pas. Etudier le siècle des Lumières est un travail passionnant et j’ai essayé à travers mes livres et mes enseignements de faire partager cette passion, en quelque sorte de la rendre contagieuse.

J’ai commencé mes recherches sur les Lumières et sur Rousseau comme un marxiste croyant. Cependant Jean-Jacques ne se prêtait guère aux schémas d’interprétation marxiste et le travail sur sa vie et son œuvre m’ont beaucoup aidé à m’émanciper intellectuellement. Dans l’œuvre de Rousseau, j’étais surtout frappé par la tension entre deux pôles, à la fois philosophiques et existentiels, qui se retrouvent dans le titre de mon livre *Solitude et communauté* (1964, trad.fr., 1972). Rousseau affirme avec force l’autonomie et les droits inaliénables de l’individu. La solitude, qu’il a choisie à l’âge mûr et vers la fin de sa vie, était une façon de marquer sa distance envers la société, non de la refuser mais de se situer à la marge. Toutefois, dans sa jeunesse, Rousseau avait déjà vécu une marginalité sociale, subie ou imposée. Elle commence un soir, en 1728, quand, rentrant d’une promenade, le jeune Jean-Jacques trouve fermées les portes de Genève (ou, peut-être, aurait-il attendu qu’elles se fer-

ment...), décide de ne plus retourner chez son patron et de quitter sa ville natale: par la suite, il va connaître la misère, abjurer sa religion, vagabonder, exercer des emplois de fortune mais aussi, auprès de madame de Warens, il connaîtra son temps de bonheur. Plus tard, il a également connu la marginalité d'un jeune écrivain qui monte à Paris, et comme tant d'autres écrivains débutants, plus ou moins marginaux, il s'introduit dans les salons, fréquente ses pairs dans les cafés et essaie de vivre de sa plume. Le fait d'être autodidacte, d'avoir engrangé lui-même son «magasin d'idées», semblait le défavoriser et le marginaliser plus que les autres: personne, ni les autres, ni probablement lui-même, ne savait encore que c'était pourtant sa grande chance intellectuelle, une condition de l'originalité de son œuvre. L'individualisme de Jean-Jacques culmine dans *Les Confessions*, entreprise unique qui se propose d'aller jusqu'au fond de soi-même. Toutefois Rousseau n'écrit pas uniquement pour lui-même mais aussi pour *les autres* et l'acte même de son écriture traduit les antinomies de sa solitude: elle est aussi un effort désespéré d'établir une communication parfaite avec autrui. L'errant qui n'est plus un vagabond, l'écrivain qui refuse d'être un intellectuel s'ouvre par son discours un espace où il est possible de ne parler que de lui-même et de montrer pourtant à ses lecteurs potentiels «l'homme dans la vérité de sa nature». Auteur des *Confessions*, Rousseau est également l'auteur du *Contrat social*, théoricien d'une société fondée sur un contrat spécifique entre les individus qui la composent, et dans laquelle le pouvoir n'est légitime qu'en fonction des clauses de ce contrat. Toutefois, les rapports entre les individus devenus citoyens et leur société ne sont pas uniquement contractuels, mais aussi émotionnels: historiquement la Cité forme une patrie, une communauté dans laquelle ses citoyens se reconnaissent pleinement et où se forment entre eux de forts liens de solidarité. La pensée sociale de Rousseau traduit son aspiration à une Cité juste; dans son œuvre solitude et communauté à la fois s'opposent et se complètent.

Dans son époque, Rousseau n'est pas, évidemment, seul à rêver d'une Cité idéale. Le dix-huitième siècle stimule la production des utopies au sens large de ce terme: représentations d'une *société autre et heureuse* qui réaliserait pleinement ses valeurs et principes fondateurs: liberté et justice, équité et félicité. J'ai consacré aux utopies du dix-huitième siècle mon livre *Lumières de l'utopie* (1978). Les utopies forment un des lieux, parfois un lieu privilégié, où s'exerce l'imagination sociale, où sont accueillis, travaillés et produits les rêves sociaux, individuels et collectifs. Les rêves de la Cité heureuse s'articulent aux images d'une vie quotidienne renouvelée et les utopies offrent souvent un grand luxe de détails dans leurs descriptions de la vie individuelle et collective de tous les jours. Imaginer une société autre et meilleure, c'est aussi une manière spécifique d'approcher et de vivre les réalités de son temps. L'opposi-

tion utopie/réalité dérive de l'histoire et en fait partie. Cela non seulement parce que toute utopie est produite, imaginée et rêvée dans un moment donné de l'Histoire, mais aussi et surtout parce que l'altérité imaginée renvoie à des réalités historiques, du moins implicitement, ne serait-ce que par leur refus et par leur dépassement. L'utopie s'exprime dans des formes littéraires très diverses: romans, voyages imaginaires, projets de réformes politiques et sociales, ouvrages pédagogiques, etc., mais également dans les projets d'architecture et d'urbanisme. Au dix-huitième siècle, on retrouve des utopies d'espace, en quelque sorte classiques, des récits des terres et sociétés inconnues (par exemple, *La Basilliade* et le *Code de la nature* de Morelly). Mais aussi une innovation, l'uchronie, qui épouse une idée clé des Lumières, celle de la perfectibilité de l'homme: la société idéale est projetée dans l'avenir, comme dans *L'an deux mille quatre cent quarante* de L.S. Mercier. Le narrateur se réveille après sept siècles et découvre Paris transformé et les mœurs régénérées; les rêves réformateurs des Lumières sont réalisés et imprègnent la vie quotidienne dans ses moindres détails. Mais, dans ce «siècle éclairé», on trouve aussi une utopie métaphysique, celle de dom Deschamps, un étrange moine bénédictin, protégé du marquis d'Argenson, qui élabore son «vrai système», le «riénisme», et annonce l'avènement d'un idéal «état des mœurs», où les hommes se passeraient de Dieu, d'Etat, de propriété privée, de famille et de science, et dans lequel la parfaite égalité assurerait le bonheur à tous et à chacun.

Dans les utopies s'exprime la grande promesse des Lumières, celle du droit de l'humanité au bonheur. Toutefois, contrairement à un lieu commun, les Lumières ne se réduisent pas à un optimisme béat. Dans mon livre *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal* (1997) j'ai essayé de les présenter sous un autre jour, traversées par des tensions morales et des oppositions intellectuelles où se joue la validité des promesses du bonheur au regard de la fatalité du mal. L'homme, comme le veut le «siècle philosophique», est un être libre, défini par ses droits inaliénables, particulièrement celui de rechercher son bonheur. Etre raisonnable, il est appelé à faire un usage critique de sa raison, notamment en matière de religion. Dans une vision du monde désacralisée, où il n'y a plus de place pour le péché originel, le mal est privé de fondement. Mais il n'est pas exorcisé pour autant: le mal est un scandale et un défi permanent. Moral, social, physique, il demeure, malgré les progrès de l'esprit humain, fatalement présent, identique à lui-même par-delà la diversité des formes et des voies qu'il emprunte. Cet écart, les Lumières cherchent obstinément à le réduire. Penser en même temps le droit au bonheur de l'humanité et la fatalité du mal, les Lumières n'ont eu de cesse de le faire.

La modernité des Lumières représente une face d'un siècle dont la culture garde aussi des aspects traditionnels. Aujourd'hui oubliés, je les ai retrouvés, à ma surprise,

dans les almanachs, petits livres qui, à l'époque, à côté des livres de piété, connaissaient les plus grands tirages. Un almanach comporte un calendrier pour l'année en cours et de petits textes sur les matières les plus diverses: conseils pour choisir le jour le plus propice au voyage; récits sur les monstres, éruptions volcaniques, tremblements de terre et autres curiosités et catastrophes naturelles; moyens efficaces contre une rage des dents etc. J'ai étudié les almanachs polonais, mais on en retrouve un peu partout, dans toutes les langues, et les mêmes textes circulent parfois d'un pays à l'autre. Il serait d'ailleurs intéressant de comparer systématiquement les almanachs de divers pays européens, de dégager leurs éléments communs et de comparer leur évolution. Diffusés surtout par des colporteurs, les almanachs étaient souvent mal imprimés, sur un papier grossier; j'en ai trouvé pourtant des exemplaires reliés en plein cuir, en provenance des bibliothèques princières: entre la culture des élites et ces livrets destinés au petit peuple les frontières étaient poreuses. J'ai publié, avec la collaboration de mon ami défunt, Henryk Hinz, un choix de textes tirés des almanachs polonais, sorte d'almanach des almanachs pour un demi siècle, 1750-1800. Dans la durée, on observe une évolution de leur contenu: avec un décalage, au moins certains d'entre eux s'ouvrent aux idées éclairées. Dans le dernier quart du siècle, période critique pour la Pologne, quelques publicistes s'en servent même pour éclairer le peuple et diffuser par leur truchement des idées patriotiques.

La Révolution française représente l'autre domaine de mes recherches (*Comment sortir de la Terreur*, 1989; *Une éducation pour la démocratie*, 2000; *Politiques de la Révolution française*, 2002). Je me suis intéressé surtout à la période thermidorienne, une période mal aimée par toute une tradition historiographique et politique. En quelque sorte écrasée par deux blocs historiques, la Terreur et l'épopée napoléonienne, elle est considérée trop souvent comme la fin tragique de la Révolution, voire comme un retournement réactionnaire de son cours et la trahison de ses principes et valeurs fondatrices. Cependant, plus j'avais dans ma recherche et plus je retrouvais une réalité fort complexe étrangère à ces clichés. Mon point de départ était une rumeur sur laquelle je suis tombé par hasard. Dans la nuit dramatique du 9 au 10 thermidor an II, dans Paris en effervescence, des milliers d'hommes armés, divisés en deux camps adverses, se menacent, sans pourtant s'affronter: d'un côté, les partisans de Robespierre et, de l'autre, ses adversaires qui ne savent pas encore qu'ils deviendront des «thermidoriens». Cette nuit-là, circule de bouche à oreille une rumeur: Robespierre veut se proclamer roi et à ces fins épouser la fille de Louis XVI, projet atroce confirmé par des papiers récemment trouvés. Or, c'est une rumeur fabriquée de toute pièce; après coup, on saura même qui l'avait inventée et lancée. Rumeur tellement absurde que maints historiens l'avait négligée et je trouvais moi-même incompréhensible qu'elle ait pu trouver des naïfs qui

la prennent au sérieux. Et pourtant elle était tenace le lendemain, 10 thermidor, jour où furent guillotines Robespierre et ses acolytes, et elle circulait encore quelques jours après; elle a même trouvé un écho dans plusieurs départements; ensuite, progressivement, elle se calme, pour ressurgir sporadiquement ici et là. L'objectif recherché par les inventeurs de cette rumeur qui connaissaient bien les mentalités révolutionnaires était évident: priver Robespierre de toute légitimité en le dénonçant comme un ennemi caché de la République, enfin démasqué; désorienter et décourager ses partisans; encourager et consolider le camp adverse. Rumeur absurde, certes, mais en ce temps de tous les dangers où se jouaient l'avenir de la révolution et la vie des vaincus, tous les moyens étaient bons. La rumeur était efficace: même si elle n'arrivait pas à convaincre, elle engendrait le doute. Les années révolutionnaires avaient connu tant de revirements, tant d'idoles avaient été démasquées comme conspirateurs et traîtres à la révolution pendant la Terreur, pourquoi celui qui se présentait comme «L'incorruptible» n'en serait-il pas un autre? La rumeur devait également rassurer les indécis, dissiper leurs craintes qu'avec la chute de Robespierre la révolution elle-même serait en danger: au contraire, au delà de Robespierre, le «tyran» qui a déclenché la Terreur et, pour réaliser ses projets perfides, a fait périr des patriotes, la République se trouvera consolidée et, fidèle à ses principes, la Révolution reprendra son cours.

Autrement dit, à travers cette rumeur s'esquisse en filigrane, d'une manière encore embryonnaire, la réponse à la question qui allait dominer toute la période thermidorienne: *comment sortir de la Terreur*. C'est aussi le titre du livre dans lequel j'ai analysé comment cette question constitue l'enjeu politique central de cette période et comment, très rapidement, elle se prolonge et se concrétise par une série d'autres interrogations. Qui est responsable de la Terreur? Robespierre et ses acolytes, déjà guillotines? Ses partisans dans la Convention ou bien la Convention tout entière qui a voté les mesures terroristes et a approuvé avec enthousiasme les rapports zélés sur leur mise en œuvre? Dans la répression terroriste quelle était la part justifiée, dictée par la situation dramatique de la République attaquée sur ses frontières et menacée par la guerre civile, et quelle part était arbitraire, produit des tyrans qui ont accaparé le pouvoir à Paris, comme dans les départements? La Terreur était-elle uniquement un accident de parcours dont la responsabilité revient aux «terroristes» ou était-elle la conséquence fatale de la violence et du désordre révolutionnaires, voire même des Lumières, de la «critique philosophique» qui avait détruit la religion, contesté toutes les autorités et sapé la morale? Problèmes politiques mais aussi culturels: qui est responsable des destructions massives des biens culturels, notamment dans les églises et dans les châteaux lors de la vague de vandalisme (néologisme qui date de cette époque) qui s'est abattue sur le pays?

Les thermidoriens apportent difficilement, en se déchirant entre eux, des réponses plus au moins cohérentes à ces questions et à ces inquiétudes. Leur préoccupation et leur objectif politique majeurs consistent à sauvegarder le pouvoir républicain: condamner la Terreur, mais lui trouver une explication plus ou moins rationnelle qui déchargerait la République de toute responsabilité. La Terreur serait le produit des «monstres sanguinaires» qui l'avaient déclenchée et en ont profité, mais aussi des «circonstances fatales» qui ont favorisé le recours à des mesures extrêmes. Il faut donc fermer la parenthèse terroriste, sortir de la Terreur d'une façon qui assurerait la continuité de la Révolution et la légitimité du pouvoir révolutionnaire, en canalisant la vengeance, la grande passion thermidorienne, et en sacrifiant une partie du personnel politique impliqué dans la Terreur. Problème politique mais aussi existentiel: la sortie de la Terreur est en grande partie réalisée par des anciens «terroristes», notamment parmi les conventionnels. Dans une situation politique nouvelle, ils doivent inventer la continuité de leur propre existence, faire oublier leur passé et sauver leurs têtes, regarder en face leurs victimes, à commencer par les députés qu'ils avaient exclus et qui, réhabilités, sont de retour. Certains conventionnels, particulièrement compromis, payeront la facture et seront guillotins ou condamnés à l'exil; d'autres, plus habiles, s'en tireront sans dégâts majeurs, tel Fouché, responsable de la répression sanglante à Lyon qui fera une brillante carrière. Problèmes existentiels particulièrement dramatiques pour le personnel politique de base qui avait exercé la Terreur dans les petits bourgs et dans les campagnes: la Convention a contraint ces «terroristes» à revenir chez eux, sur les lieux où ils avaient exercé leur pouvoir et, pendant quelques mois, connu une ascension sociale dont ils devaient maintenant payer le prix: les uns resteront sur place subissant un ostracisme pendant de longues années, voire des décennies, tandis que d'autres s'engageront dans l'armée qui acceptait tous et chacun, sans tenir compte de son passé. La Convention thermidorienne lancera également une politique culturelle «anti-vandale»: elle dénoncera comme responsables des ravages culturels des «terroristes» qui auraient été également des «vandalistes». D'autre part, elle a fondé deux établissements majeurs, l'Ecole polytechnique et l'Ecole normale, appelées à former d'une manière accélérée de nouvelles élites dont la République manquait cruellement; elle a fondé également, à la place des anciennes académies, l'Institut regroupant des écrivains, des savants et des artistes. Le pouvoir thermidorien se posait ainsi non seulement comme le réparateur des dégâts produits pendant les années révolutionnaires, mais comme le continuateur des Lumières dont la République serait le seul héritier légitime.

En l'espace de quelques mois, la question: comment sortir de la Terreur? débouche sur une autre, plus générale: comment terminer la Révolution? Ce n'était pas la pre-

mière fois que le pouvoir révolutionnaire était confronté à la question de proclamer la fin de la Révolution. Dans l'imaginaire révolutionnaire, cette fin devait être consacrée par l'acceptation d'une Constitution, acte symbolique qui ferait pendant à un autre symbole, la prise de la Bastille, événement emblématique du commencement de la Révolution. On proclama donc la fin de la Révolution, en septembre 1791, après l'acceptation de la première Constitution par l'Assemblée et le roi, acte solennellement fêté au champ de Mars, et accompagné d'une amnistie « pour faits de la Révolution ». Comme on le sait, cette Constitution n'a duré qu'une année, elle n'a pas survécu à la chute de la monarchie en août 1792. Une nouvelle Constitution, proclamant la République, a été acceptée par un référendum en 1793, et fêtée le 10 août, date anniversaire de la chute de la monarchie, mais l'acte constitutionnel a été solennellement mis dans une « arche » (dans un sarcophage, disaient les méchantes langues), et sa mise en application suspendue jusqu'à la paix générale. Etant donné la situation de la République, c'était un terme fort lointain et, dans l'attente d'un avenir meilleur, le pays se trouva dans un vide constitutionnel, situation qui a beaucoup facilité le glissement vers la Terreur. Les thermidoriens élaborèrent à leur tour, en 1795, une Constitution, proclamée solennellement par la Convention finissante, adoptée ensuite par un référendum et suivie d'un acte « décrétant l'oubli » qui arrêta des poursuites contre les anciens terroristes. Cette Constitution a été délégitimée par les autorités censées l'appliquer et la protéger, notamment par le coup d'État du 5 septembre 1797 (18 fructidor an V). Deux ans plus tard, le coup d'État du 18 brumaire (9 novembre 1799) met fin au régime directorial, et, promulguant à son tour une nouvelle Constitution, Bonaparte proclama la Révolution terminée. On connaît la suite: en juillet 1830, une révolution recommence; en 1848, elle reprend de nouveau; en 1871, la fin tragique de la Commune sonne le glas d'une révolution avortée. Contrairement à l'imaginaire révolutionnaire, aucun *acte* symbolique n'a terminé la Révolution française: tout se passe comme si sa fin se prolongeait dans un *processus* long et complexe. Dans l'imaginaire politique de plusieurs générations la Révolution française s'installe comme un événement matriciel: modèle privilégié d'une action politique radicale entraînant la chute d'un régime politique et social. Autrement dit, déjà pendant la Révolution et, surtout, après la Révolution, fait son apparition un acteur politique nouveau: le révolutionnaire. Ce néologisme qui date de l'époque révolutionnaire s'applique d'abord aux partisans de la Révolution en cours; par la suite, il désigne ceux qui militent en vue de parfaire la Révolution, d'amener la parfaite réalisation de sa promesse, donc d'instaurer l'entière liberté et la parfaite égalité, objectif qui, fatalement, suppose la révolution permanente. Progressivement, le même terme sera adopté, d'abord en Europe et, ensuite, dans le monde entier par les partisans d'une révolution à faire, considérée

comme le seul moyen d'en finir avec le pouvoir en place, et, plus radicalement, de changer le régime politique, voire de transformer la société dans son ensemble.

Les Lumières n'ont ni voulu ni imaginé la Révolution: elles n'en sont pas la condition suffisante, mais la condition nécessaire. En 1789, les artisans de la Révolution ne l'ont ni voulue, ni imaginée, ils y ont glissé sans en avoir eux-mêmes conscience et dans ce glissement les idées et les représentations des Lumières ont joué un rôle essentiel. C'est dans le langage des Lumières qu'ils donnent une signification globale à la crise de l'Ancien régime et à leur propre action: elle opposerait le droit à l'arbitraire, la liberté au despotisme, la justice au privilège. Toutefois, les réflexions et les pratiques révolutionnaires sont bien autre chose que l'application de telle ou telle doctrine: les hommes de la Révolution se servaient librement de l'héritage des Lumières. Les idées héritées des Lumières, la Révolution les soumet à ses propres contraintes et les adapte à ses propres moules.

En guise de conclusion, une observation. J'espère n'avoir pas présenté mes travaux comme la réalisation concertée d'un projet préalable. Le choix d'une problématique comportait sa part de hasard; ce n'est qu'ensuite, une fois lancée, que la recherche elle-même imposait une certaine logique et suggérait des voies à suivre. J'ai moi-même changé au cours de mes travaux: les recherches m'ont marqué, m'ont fait évoluer et m'ont ouvert de nouveaux horizons. J'espère que cela va continuer.

Heinz Gutscher: Merci beaucoup pour cette merveilleuse présentation, très actuelle. We are living in a time where people believe in promises of new technologies. We are in need of an era of new Enlightenment. Merci beaucoup Monsieur Baczko.

Je vous présente Marco Cicchini, maître assistant à l'université de Genève, à l'unité d'histoire moderne. Il va poser quelques questions à Monsieur Baczko et commencer une discussion.

Commentaires, questions et discussion préliminaire

Marco Cicchini: C'est un très grand honneur et un très grand plaisir de dialoguer avec Bronislaw Baczko. Son parcours intellectuel et son œuvre, comme nous avons pu en avoir un aperçu à l'instant, ont toujours été guidés par la passion du partage des connaissances acquises, et s'il fallait ajouter une qualité parmi toutes celles qui le caractérisent et qui ont été évoquées par Madame Dominique Schnapper, ce serait celle du grand pédagogue. Avant de lui poser une question, je voudrais, moi aussi, revenir sur son itinéraire de recherche et sur une idée que Bronislaw Baczko a formulée à plusieurs reprises.