



HAL
open science

Maquiavelo entre los tiempos

Sophie Wahnich

► **To cite this version:**

Sophie Wahnich. Maquiavelo entre los tiempos. Jordi Riba; Ricardo Espinoza Lolas. Maquiavavelo contemporaneo, la materailidad de la teoria politica, Bellaterra Edicions, pp.199-221, 2024, Serie general universitaria, 978-84-19160-99-7. hal-04856645

HAL Id: hal-04856645

<https://hal.science/hal-04856645v1>

Submitted on 1 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

RICARDO ESPINOZA LOLAS
Y JORDI RIBA (EDS.)

Maquiavelo contemporáneo

La materialidad de la teoría política



BELLATERRA EDICIONS | SERIE GENERAL UNIVERSITARIA



11. Maquiavelo entre los tiempos¹

SOPHIE WAHNICH

Destacados revolucionarios como Robespierre y Saint-Just tienen una pobre idea de Maquiavelo y del maquiavelismo, pues parecen conocer solo su reputación de manipulador político y, por tanto, de corruptor del sentido de lo público. Así, los bandos se presentan a menudo como «maquiavélicos».

Sin embargo, Maquiavelo fue reconocido a menudo como un precursor del jacobinismo, y durante la Ilustración algunos lo vieron como un defensor del pueblo llano². Sea como fuere, a través de sus análisis y categorías, me parece interesante interpretar la historia de la Revolución francesa, y por lo tanto soy partidaria de un cierto uso de Maquiavelo para la historia sin ser una especialista de su obra.

Así, dos cuestiones apreciadas por Maquiavelo son interesantes para confrontarlas con la imaginación e incluso con las prácticas revolucionarias. En primer lugar, la cuestión de la guerra, especialmente al coincidir con dos importantes cuestiones revolucionarias, la virtud cívica y la ciudadanía popular. Llevar armas le convierte a uno en ciudadano y es con estos ciudadanos armados que es posible construir un ejército virtuoso y glorioso.

En segundo lugar, el de la gente común y de los nobles, que plantea una cuestión que me interesa mucho, la de los «estados de ánimo» de

¹ Traducción de Jordi Riba.

² Ver le número de *La pensée*, 2021, sobre *Machiavel et le peuple*.

Les révolutionnaires prononcés tel Robespierre, Saint-Just ont une piètre idée de Machiavel et du machiavélisme semblant ne connaître que sa réputation de manipulateur politique, et donc de corrupteur de l'esprit public. Les factions sont ainsi souvent présentées comme « machiavéliques ».

Pour autant Machiavel a été parfois reconnu comme précurseur du jacobinisme et pendant la séquence des Lumières certains y voyaient un défenseur du petit peuple¹. Quoiqu'il en soit, par ses analyses et ses catégories il me semble intéressant pour interpréter l'histoire de la révolution française et je suis donc férue d'un certain usage de Machiavel pour l'histoire sans être spécialiste de Machiavel.

Ainsi deux questions chères à Machiavel sont intéressantes à confronter à l'imaginaire voire aux pratiques révolutionnaires. En premier lieu celle de la guerre, d'autant qu'elle consonne avec deux enjeux révolutionnaires d'importance, la vertu civique et la citoyenneté populaire. Porter les armes rend citoyen et c'est avec ces citoyens armés qu'il est possible de fabriquer une armée vertueuse et glorieuse.

En second lieu celle du menu peuple et du gros peuple qui pose une question qui m'intéresse au plus haut point, celle des « humeurs » des uns et des autres ou affects ou encore émotions. Là également cela consonne avec mes enquêtes sur la dynamique émotive révolutionnaire puis in fine la lutte entre deux classes.

Enfin, comme j'ai fait travailler Machiavel sur la Révolution quand les révolutionnaires ne font guère appel à lui du moins en France² il me paraît important de refaire jouer ce même Machiavel médiatisé par la Révolution française quand des acteurs populaires s'emparent de cette référence. Quand des mouvements sociaux contemporains réinvestissent l'imaginaire de la révolution, ils sont à nouveau confrontés à ces deux questions, ainsi les gilets jaunes qui trouvent l'honneur dans le désir d'en découdre et d'affronter l'Etat dans les manifestations (loin des techniques vietnamiennes) et qui affirment engager une lutte des petits --sans dents, ceux qui ne sont rien, fainéants, etc tels que le président Macron les a décrits-- contre les gros, les milliardaires, les seigneurs, les rois etc.

Ce texte tente d'argumenter en faveur de ce Machiavel qui passe entre les temps.

I. la guerre et la vertu

Pour Machiavel, une « bonne armée », c'est-à-dire une armée constituée de citoyens vertueux, est « le fondement de tous les États », et donc, *a contrario*, un bon État est un État institué « en vue de la guerre ». Apparemment, nulle métaphore ici. Chez lui, les relations internationales priment la politique intérieure et la conditionnent, tout comme le Lion, c'est-à-dire les forces militaires propres, priment le Renard, c'est-à-dire la Ruse, celle-ci ne servant fondamentalement qu'à pallier les faiblesses de celui-là. Quand Machiavel désire ainsi dresser Florence et toute l'Italie à l'art de la guerre, il s'agit, toujours sans faux-semblants, d'un art des « vraies guerres », celles de l'Antiquité ou celles de son temps, avec leurs cortèges de morts, de pillages, d'exécutions arbitraires, de villes rasées et de massacres de masse. Mais qu'est-ce qui peut donc rendre à ses yeux une telle réalité si désirable ?

C'est une fabrique de vertu contre la soumission, une expérience de courage et d'amitié. Il faut chercher la guerre. Pour consolider la République par ces vertus.

¹ Voir le numéro de *la pensée* 2021 sur *Machiavel et le peuple*.

² Jérémie Barthas dans une traduction importante montre que les jacobins italiens sont plus férus de Machiavel que ne le sont les Français. Machiavel et les jacobins Luca Addante, Traduction de Jérémie Barthas, *La pensée*, 2021

1.1 La guerre comme lieu de l'honneur et de la vertu patriotique

Plusieurs moments dans la Révolution française font de la guerre cette fabrique de vertu et les bellicistes affirment que la guerre serait la preuve de l'honneur du peuple français.

Certes il s'agit dans l'imaginaire non d'un vouloir la guerre mais d'une guerre défensive à laquelle il faut vertueusement contribuer. Or, ce dimanche, les offrandes ne sont plus de simples lettres ou adresses de congratulation. L'un des secrétaires lit une lettre d'un citoyen actif qui envoie un assignat de 300 livres pour « concourir aux frais de la guerre ». *Le Moniteur* ne commente pas. Puis vient M. Michelot, garçon perruquier. Il s'est déplacé à l'Assemblée et, admis à la barre, « offre de ses épargnes » et « quatre louis en or » lui aussi pour les frais de la guerre. « Il assure qu'il déposera chaque année la même offrande jusqu'à la fin de la guerre. L'Assemblée applaudit à plusieurs reprises ; M. le président répond à M. Michelot, et lui accorde les honneurs de la séance. Il traverse la salle au milieu d'applaudissements unanimes. »³

La guerre n'est pas encore déclarée et les débats sur son opportunité ne sont pas clos, mais elle fait déjà recette. Ces offrandes populaires sont non seulement bien accueillies mais aussi retranscrites avec minutie au procès-verbal tant elles font la preuve que « la nation veut la guerre »⁴. Cependant, que veut-on en faisant offrande de ses maigres économies pour participer à l'effort de guerre avant même qu'elle ne soit déclarée ? Quel est l'escompte de cette générosité qui provient non seulement des citoyens actifs mais plus étrangement de citoyens plus pauvres comme ce garçon perruquier, ou encore de « patriotes étrangers » ?

Ces offrandes sont de véritables « dons » au sens anthropologique du terme puisqu'elles ne peuvent ni se confondre avec un impôt ni avec une exaction, qu'elles sont bien des actes personnels et volontaires⁵. Les révolutionnaires parlent bientôt de « dons patriotiques ». Ces dons qui exprimeraient un « vouloir la guerre » demeurent cependant énigmatiques. Le don était une des figures de la philanthropie alors que désormais la scène du don exprime effectivement ce désir de concourir à un événement : la guerre⁶. Or la guerre n'est pas alors

³ *Le Moniteur universel*, tome 11, p.15.

⁴ L'expression revient régulièrement dans les débats et Robespierre demande qu'on cesse de dire que « la nation veut la guerre ».

⁵ Maurice Godelier affirme en effet : « Nous pouvons considérer comme acquis que l'acte de donner pour être véritablement un don, doit être un acte volontaire et personnel, sinon il se transforme immédiatement en autre chose, en impôt par exemple, ou en don forcé, en exaction. » *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, p. 24. Sur cette question du don, on lira également avec profit Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002. L'auteur s'inscrit dans la tradition de la sociologie de Marcel Mauss et en particulier de son fameux *Essai sur le don*. Marcel Hénaff analyse les relations entre l'échange et l'argent. Il est fréquent d'assimiler le don cérémoniel à une forme primitive de l'échange économique ou, au contraire, de le priver de toute valeur en y voyant simplement un rituel accompagnant une vie sociale dont le centre est ailleurs. Or, dans les sociétés traditionnelles dont part Mauss, le don cérémoniel est « un fait central de leur mode d'être ». Mais il est essentiellement distinct du troc, bien que la règle de la réciprocité qui caractérise le don cérémoniel puisse justement faire penser qu'il s'agit de troc. Les travaux de Mauss montrent la coexistence de deux circuits distincts, le circuit du don cérémoniel (l'échange kula) glorieux et festif et le circuit de l'échange utile (le gimwali) qui est le lieu d'échanges souvent âpres. Ce qui caractérise l'échange kula, c'est qu'il est d'abord « une affaire de reconnaissance réciproque ». En partant de l'antagonisme entre argent et philosophie, puis en passant à la sphère du don et à la distinction entre don et échange utile, en poursuivant par l'analyse du sacrifice (le don aux dieux) et de la grâce (le don gracieux), pour terminer par la monnaie, Marcel Hénaff explicite les manières dont les individus se situent les uns par rapport aux autres et s'assignent leurs places sociales réciproques et donc finalement se pensent eux-mêmes. Cette analyse permet d'éclairer les enjeux de reconnaissance réciproque du don patriotique.

⁶ Sur la question du don patriotique, on consultera Nathalie Court, *Origine, fonction du don patriotique, août 1793, Thermidor an II*, mémoire de maîtrise sous la direction de Michel Vovelle, Paris I Panthéon Sorbonne 1984 ; Catherine Duprat, « *Don et citoyenneté en l'an I. Les vertus républicaines* », Michel Vovelle (dir.), *Révolution et République, l'exception française*, Paris, Kimé, 1994, pp. 263-284. Catherine Duprat, comme Nathalie Court, ne travaille que sur l'an II et Catherine Duprat n'évoque pas les dons de cette période qu'elle ne

arc-boutée au désir de faire des conquêtes ou désir de puissance. Nombre d'adresses qui sont également des dons s'en félicitent. Ainsi, celle de William Beckett qui envoie une adresse de Londres le 10 janvier 1792 et l'associe aux dons récoltés par ses compatriotes. « Il existe dans ma patrie des milliers d'hommes qui ont juré dans le fond de leur âme de défendre à quelque prix que ce fut et par toutes sortes de moyens, la liberté naissante d'un peuple dont le caractère aimable et bon, lui attira de tout temps l'amitié des nations, mais qui s'est rendu bien plus digne par la promesse invariable de vivre en paix avec tous ses voisins et de ne rivaliser avec eux qu'en liberté et en grandeur d'âme. (...) Législateurs d'un grand peuple qui vient de conquérir sa liberté, (...) de quel droit lorsque vous présentez à toutes les nations le rameau de l'olivier, leurs tyrans cherchent-ils à vous harceler de toutes les manières et veulent-ils s'abreuver de votre sang ? (...)

Repoussez ces bêtes féroces jusque dans leurs derniers retranchements et attaquez les dans leurs repaires, balayez ces cavernes séjour de l'infection et du désordre. (...) Pénétré de ces vérités saintes, je veux contribuer autant que la médiocrité de ma fortune me le permet à l'établissement éternel de la liberté du genre humain.

Le don patriotique de patriotes étrangers affirme ainsi le faire-communauté des peuples qui aiment ou qui veulent la liberté et l'égalité.

Cette guerre projetée et fantasmée n'est pas non plus prioritairement arc-boutée à la nécessité de défendre physiquement un territoire et les populations qui y vivent. La première motivation évoquée pour expliquer cette volonté de guerre est celle de l'honneur. Il s'agit de porter la guerre pour porter « la gloire du nom français » et défendre l'honneur de la Révolution face à des ennemis qui refusent de reconnaître et de respecter la nation révolutionnaire. Robespierre lui-même, le 28 novembre 1791, exprime aux Jacobins cette passion de l'amour-propre : « Il faut dire à Léopold, vous violez le droit des gens, en souffrant les rassemblements de quelques rebelles que nous sommes loin de craindre, mais qui sont insultants pour la nation. Nous vous sommons de les dissiper sans délai, ou nous vous déclarons la guerre au nom de la nation française et au nom de toutes les nations ennemies des tyrans. (...) La liberté ne peut se conserver que par le courage et le mépris des tyrans. (...) Il faut tracer autour de Léopold le cercle que Popilius traça autour de Mithridate. »⁷

Un homme libre ne se laisse pas insulter. Et c'est ainsi le motif de l'insulte, et non la question de la sécurité, qui explique la nécessité d'intervenir contre les rassemblements d'émigrés aux frontières. Il s'agit moins de contraindre des ennemis que d'obtenir par cette capacité à les contraindre, la reconnaissance symbolique de la place pleine et entière de la France révolutionnée face aux puissances d'Ancien Régime. Les jeux de langage sur la guerre qui se déploient à l'Assemblée nationale, comme dans les sociétés politiques ou les journaux, ne semblent plus avoir de réserve de sens empirique. La guerre perd alors en consistance réelle ce qu'elle gagne en consistance symbolique. Elle n'est pas seulement, et surtout pas d'abord, le lieu où des soldats vont s'affronter à d'autres soldats dans des conditions qui pourraient se révéler difficiles, mais le lieu où l'honneur va être reconquis. Faire la guerre ou ne pas la faire, la vouloir ou la refuser, n'est plus une question politique de rapport de force mais une question d'honneur. Parler de la guerre suppose d'adopter un idiomme où les émotions⁸ exprimées deviennent inséparables de l'honneur. Ainsi, Brissot, dans son discours du 16 décembre 1791, pose également la question de la guerre dans des termes qui mettent l'honneur au centre de l'argumentaire : « Il faut nous venger ou nous

semble pas connaître, ne faisant démarrer cette vague de dons patriotiques qu'à partir de juillet 1792 et l'arrivée des fédérés à Paris.

⁷ *Journal des débats de la Société des Amis de la Constitution*, n° 102, p. 3. *Œuvres de Maximilien Robespierre*, Paris, Publications de la société des études robespierristes, Phénix éditions, 2000, tome VIII, pp. 24-25.

⁸ Phillipe Braud, *L'émotion en politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p.120.

résoudre à être le jouet du plus misérable de ces tyrans. Une nation couverte d'opprobre cesse bientôt d'exister »⁹

Le 25 décembre 1791, la section des Lombards réclame la guerre dans des termes qui ne cessent de préciser ce qu'il faut entendre par France et Français dans un rapport à l'honneur, à la dignité et à la gloire : « Des hommes qui se disent Français méditent la perte de la France. Ils la tourmentent au-dedans, ils la menacent au-dehors, et bientôt peut-être la vengeance nationale ira par vos ordres de l'autre côté du Rhin, déployer le drapeau rouge. (...) La nation est en France et n'est qu'en France. Daignez, Messieurs le signifier à ces croisés d'outre Rhin. (...) hâtez-vous messieurs, pourquoi différer une vengeance légitime ? (...) Nous vous demandons un fléau terrible, mais indispensable, nous vous demandons la guerre. (...) Que l'homme en tout lieu instruit et délivré reprenne le sentiment de la dignité première (...). »¹⁰ La guerre est ainsi un moyen de donner sa valeur au titre de citoyen français, de lui donner sa grandeur.

Le 2 janvier 1792, dans une pétition, les gardes nationales du département de la Corrèze investissent un imaginaire de la guerre victorieuse inséparable de l'honneur des héros. « Pères de la patrie, nous savons que notre premier devoir est de la servir avec fidélité dans tous les postes où elle nous aura placés : mais pourquoi nous retenir auprès de la capitale ? (...) D'autres cueilleront les lauriers au champ de la victoire ; peut-être ils reviendront couverts de généreuses blessures, plus enviées encore que les lauriers ; nous entendrons les chants des fêtes triomphales que vous allez consacrer à l'honneur de ceux qui auront bien servi la patrie ; et nous soldats inutiles de notre patrie, qui aurons passé le temps dans une douloureuse inactivité, nous n'oserons partager les transports de la joie commune. Les ennemis de la patrie ne sont pas à craindre où vous êtes messieurs, ici la majesté des lois suffit pour les accabler. C'est au-delà du Rhin que l'honneur appelle les soldats patriotes. »¹¹

Une guerre imaginaire est investie comme horizon d'attente de cette reconquête de l'honneur après l'insulte. La guerre est ainsi l'événement qui offre une surface de projection à ce désir de reconquête d'une dignité trop longtemps refusée à ceux qui ont conquis la liberté contre une noblesse qui les méprisait. La guerre serait le lieu par excellence où l'on pourrait montrer à quel point l'égalité et la liberté, au sein d'une nation, conduisent à la gloire tous ceux qui n'étaient, parce que non nobles, que des « ignobles »¹². La figure sociale du perruquier, ici incarnée par la présence de Michelot, a souvent été raillée par les nobles. Elle l'est encore lorsque l'on songe à reconnaître en chaque soldat un officier potentiel : « Les généraux et officiers de l'armée pourront aussi être choisis par MM de la ci-devant Bazoches même parmi les perruquiers, comme experts, ainsi que chacun sait à jeter de la poudre aux yeux. »¹³ La possibilité de faire taire ce mépris vécu quotidiennement dans la proximité des corps des grands est ici indissociable du don pour concourir aux frais de la guerre. Les grands sont devenus des rebelles, la guerre pourra laver cette dette d'honneur et de dignité.

Seul Marat déplore en 1792, l'adhésion des patriotes à la guerre. Ces derniers partent au combat, animés par le sentiment de l'honneur forgé dans l'attente de l'égalité, animés par l'amour de la patrie forgé dans l'expérience révolutionnaire de lois qui protègent une vie bonne. Faire la guerre en patriote, c'est ainsi déclarer doublement l'avènement de l'égalité, celle promue par la loi, celle effective dans le partage de l'honneur à combattre pour ces lois. Or pour Marat, ces patriotes devraient se méfier du pouvoir exécutif traître à ses

⁹ Brissot, discours du 16 décembre 1791, *Le Moniteur universel*,

¹⁰ Archives nationales, série C, carton 141, dossier 137, pièce 15, 25 décembre 1791.

¹¹ Séance du lundi 2 janvier, *Le Moniteur universel*, *Op. cit.*, p. 23.

¹² Selon l'étymologie même du terme.

¹³ *La Rocambole des journaux*, n° 5, p. 7. Robespierre, *Op. cit.*, tome VIII, p. 390.

promesses et à ses serments et refuser un combat qui les mène à la mort. Leur adhésion à la guerre repose de son point de vue, sur des représentations de l'honneur qui sans être celles de l'Ancien régime restent arrimées à cet Ancien régime, empêchant les citoyens d'accéder à la vérité de leur situation.

Certes *in fine* Robespierre lui aussi argumente contre cette guerre mais est-il hostile à l'idée qu'on trouve les valeurs cardinales du citoyen quand il faut faire la guerre ? Si l'on en croit les valeurs pratiques valorisées en l'an II, on constatera que non. Le soldat patriote est le citoyen vertueux par excellence. Il y va du courage d'être libre. Or ce courage se déploie dans l'éventail des valeurs proclamées pour les fêtes décadaires de la religion des devoirs de l'homme plus connu comme religion de l'être suprême mais à tort.

1.2 Consolider le courage d'être libre

Les valeurs des fêtes décadaires sont aussi des valeurs-pratiques elles n'ont de sens que dans leur effectuation : à l'amitié, au stoïcisme, à l'amour de la patrie, à la Haine des tyrans et des traîtres. Elle valorisent souvent les héros morts ou vivants : aux martyrs de la liberté, à la gloire et à immortalité, au Courage, à l'Héroïsme. Cela résonne avec le slogan bien connu « La liberté ou la mort ». Toutes ces valeurs constituent un refus de l'épargne de la mort, car cette épargne est au fondement du despotisme.

Si les individus sont bien éduqués, acculturés et donc régénérés, ils seront capables de protéger le sentiment de leur dignité, de leur liberté quand le danger sera présent et ils pourront donner l'alerte avec courage et ces vertus civiles sont le plus souvent articulées aux vertus viriles. C'est ainsi une théorie affective du commun républicain qui les organise.

L'appel aux institutions civiles, à l'instinct, au sensible que Billaud-Varenne, Saint-Just et Robespierre réclament ce printemps, vise à produire une politique publique civile et culturelle capable de ré-éduquer le *thymos*, cette compétence au courage d'être libre à la manière des grecs anciens. Pour fonder la morale publique sur les principes, il ne faut pas seulement des textes mais des corps-pensant qui accepteraient d'en être les incarnations. Ils feraient remparts pour protéger le bon et le bien face à ceux qui ne veulent ni vertu ni terreur. Eduquer le *thymos*, c'est modeler des corps sensibles et moraux engagés en faveur de la République.

Ce *thymos*, chez les Grecs, était en effet le lieu du courage sensible¹⁴. Le théâtre devait lui permettre de se façonner, de s'affiner, en expérimentant les sensations, les émotions produites par les situations représentées. De fait, les émotions sont considérées par exemple chez Platon¹⁵ comme des réactions aux valeurs du bien, du juste, du beau, et elles les véhiculent dans l'action.

Que les affects et les émotions n'entraient pas la moralité de l'individu est une première étape dans l'éducation ; mais qu'ils la soutiennent en est une seconde, et telle est la tâche du philosophe, du législateur et du pédagogue. Ce qui est nouveau désormais, c'est qu'il va s'agir d'une éducation mutuelle qui engage aussi bien les magistrats, maires, députés, administrateurs d'écoles d'arts qui donnent le cadre que les individus qui vont s'investir dans l'élaboration de toutes sortes de pratiques et d'objets sensibles et artistiques pour que le cadre soit peuplé de formes.

Les fêtes décadaires promues le 18 floréal an II seront les lieux de l'éducation de ce *thymos*. Chaque fête doit permettre à chaque être humain d'intérioriser la nécessité d'être courageux d'instinct comme le réclame Robespierre, mais aussi courageux par capacité à inventer des gestes neufs sur le terreau d'une conscience historique. Eduquer le *thymos* c'est à la fois donner des réflexes moraux et faire en sorte que chacun soit capable

¹⁴ Françoise Proust, *De la résistance*, Paris, Cerf, 1997.

¹⁵ Olivier Renault, *Platon, La médiation des émotions*, Paris, Vrin, 2014.

d'assumer l'incertitude des chemins à prendre et des actes à produire. Assumer ainsi le caractère sublime et tragique de la commune humanité.

L'héroïsme n'a pas de modèle et il peut être vain.

S'il n'y a pas de *scenarior* prévisible, l'héroïsme repose cependant sur des vertus, une sensibilité, un corps qui répond à la pensée qui circule en lui à toute vitesse. Il faut donc modeler les corps et les esprits pour garantir un avenir à la liberté. Modeler des aptitudes, des penchants, des ressorts, un art d'être républicain, un sens de la citoyenneté et de l'humanité.

L'organisation politique était du côté de l'esprit, si l'on veut toucher l'organisme social, il faut être résolument du côté du cœur.

C'est dans ce contexte que l'amitié virile propre aux soldats de tout temps prend un caractère public et sacré. « Tout homme âgé de 21 ans est tenu de déclarer dans le temple quels sont ses amis, et cette déclaration doit être renouvelée tous les ans dans le mois de ventôse »¹⁶. Cette sacralité est signifiée également dans une proximité amicale qui engage jusqu'à la mort : « les amis sont placés les uns auprès des autres dans les combats », « ceux qui sont restés amis toute leur vie sont enfermés dans le même tombeau », enfin les amis portent le deuil les uns des autres et préparent les obsèques les uns et des autres. C'est parmi les amis déclarés que sont choisis les tuteurs des enfants en cas de divorce ou en cas de décès du père.

Ce lien pourtant peut être rompu mais pour des raisons explicables, l'amitié est un engagement public « si un homme quitte un ami, il est tenu de rendre compte au peuple dans le temple, des motifs qui le lui ont fait quitter »¹⁷. Enfin ce sentiment social crée une responsabilité commune : « Si un homme commet un crime, ses amis sont bannis »¹⁸.

Pour Saint-Just, un groupe d'amis est ainsi collectivement responsable des actes de chacun. L'amitié produit ainsi par une responsabilité réciproque, une nécessité de vertu réciproque, et à ce titre, Saint-Just fait bien de l'amitié une *institution civile* qui fabrique cette réciprocité nécessaire pour que le lien horizontal soit solide sans qu'on ait besoin de recourir à des lois de contraintes en extériorité.

Cette réciprocité contraignante rappelle encore une fois la réciprocité qui fonde la résistance à l'oppression et le devoir d'insurrection dans la déclaration de 1793.

L'amitié telle que définie par Saint-Just serait même sa garantie quand elle est elle-même la garantie contre l'oppression des gouvernements. A ce titre la communauté des affections permettrait d'aller au delà de la déclaration des droits de 1793. C'est bien parce qu'on sait désormais que le recours à la résistance à l'oppression peut être falsifié, qu'il faut de telles institutions civiles. On comprend mieux ainsi la radicalité de l'exigence assortie de publicité, et de bannissement. L'amitié contraint la liberté illimitée des opinions et des actions dans un petit noyau humain que l'on peut considérer comme assermenté par la parole publique exprimée dans le temple. Mais comme l'amitié peut être rompue, ce n'est pas une aliénation, mais bien un soutien affectif et moral, dans la vie ordinaire et ses coups durs ses événements joyeux, dans la vie extraordinaire quand la vie même est engagée dans des combats mortels. L'amitié et ses règles permettent aussi de maintenir l'égard que l'on doit aux principes. Ce sont des règles qui obligent à réfléchir régulièrement le sens des liens, et cette ritualité même déploie du religieux. Réfléchir tous les ans à la liste de ses amis oblige à considérer l'importance des mots échangés et des actes accomplis, à ne pas galvauder un affect si fondateur qui s'il se dérobe peut faire imposer la communauté.

¹⁶ Saint-Just *Œuvres complètes*, présentées par Miguel Abensour, éd. Gallimard, coll. « Folio histoire », 2004 p.1102.

¹⁷ Saint-Just *Œuvres complètes op.cit.* p.1103.

¹⁸ idem

II. les gros et les petits

Que demande le peuple ? Comment demande le peuple ? A quel moment cette demande se transforme en révolte ou en révolution ?

Le peuple demande à « vivre libre, l'égal de tous et membre du souverain » nous dit Isnard en 1792

Vivre libre, c'est-à-dire sans subir l'oppression de la domination, sans la sentir dans son corps, dans son cœur, dans ces ritournelles aliénantes qui consistent à se répéter qu'on n'est pas assez reconnu, pas assez payé en contrepartie de ses efforts, pas assez respecté. La liberté comme non domination, ce n'est pas seulement la liberté de circuler, ou d'entreprendre mais la liberté de n'être ni oppresseur ni opprimé et ainsi de regarder l'autre dans une relation qui ne produit ni envie, ni crainte. Une certaine dignité malgré les écarts de richesses ou même de talent. Or nous dit Machiavel « le peuple désire n'être ni commandé ni opprimé par les grands, tandis que les grands désirent commander et opprimer le peuple »¹⁹. Cette dissymétrie des désirs n'est de fait pas réductible à un antagonisme ordinaire. Ce ne sont pas les mêmes désirs qui animent la vie des uns et des autres. Le peuple pendant la période de la Révolution française réclame souvent un simple droit à l'existence paisible, une sorte de sécurité du quotidien dans un labeur vertueux. Il ne supporte pas que les contrerévolutionnaires allument la guerre civile, mettent en danger la paix, que les premiers capitalistes du libéralisme économique spéculent sur le blé et affament ceux mêmes qui le cultivent. Il demande des lois protectrices, des prix maximum, des salaires minimums, le simple droit de vivre en quelque sorte. On retrouve ces mots dans le contexte chilien d'Allende ou celui de cette année 2011 avec la revendication de la gratuité de l'éducation. Le droit de vivre dignement sans être endetté pour la vie à l'égard des banques, à l'égard des parents endettés.

Varlet, dans une pétition du 6 août 1792, soit quatre jours avant l'insurrection du 10 août, affirmait « Nous ne sommes pas ennemis des lois, nous voulons seulement qu'elles puissent soutenir la comparaison de la déclaration de nos droits. » Vivre l'égal de tous, c'est alors avoir la possibilité de se faire entendre dans une revendication qui loin d'être l'abolition des lois est presque toujours une demande de lois justes, selon un critérium qui devrait être partagé, un critérium sacré, la déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Le texte est su par cœur, c'est le bréviaire de la liberté et lorsque les constituants ont fait rétrogradé la constitution en 1791, ils n'ont pas osé toucher à ce texte car sa prosodie même le rendait intouchable. Que veut le peuple ? La déclaration des droits. La sacralité du droit pour être libre. Il veut qu'on prenne au mot son statut d'acteur de la production de la loi, des lois. Il ne veut pas être un simple spectateur.

Il veut être pris au sérieux, quand il fait des pétitions, qu'il s'adresse à ses représentants pour réclamer justice, quand il explique ce qui lui paraît juste et injuste. L'égalité politique est là, et pas seulement dans le droit de voter. Elle est dans la prise au sérieux de l'espace délibératif promu par sa souveraineté.

Lorsque le peuple se rend à l'assemblée le 20 juin pour réclamer que les décrets sur lesquels le roi a mis son veto soient ratifiés, il affirme clairement que « lui le peuple » est désormais doué de « majesté » et que cette majesté a été outragée. Il demande réparation et accueil de ses plaintes, de ses alarmes, de ses cris. Il prévient alors que si on n'entend pas sa demande humble, exprimée dans des pétitions, il sera obligé de faire usage du droit terrible de résistance à l'oppression. Il sera obligé de passer à l'insurrection.

Pour le député du Var Isnard, en 1792, « les peuples sont en général tranquilles et bons. Lorsque les malveillants parviennent à les irriter contre leurs représentants, contre les lois, c'est qu'ils ont eu à souffrir de quelque grande injustice. Que ceux qui les gouvernent

¹⁹ *Le Prince*, Machiavel, cité par Pierre Zaoui, in Vacarme, 2009.

descendent alors dans le fond de leurs consciences, ils y trouveront la cause première des écarts qu'ils veulent réprimer. (...) Ah si le ciel, qui connaît le secret des consciences, se chargeait de punir les coupables, c'est sur Lafayette, c'est sur le département de Paris, c'est sur la cour que tomberaient les premières vengeances. »

Or cet acteur rejoint ici aussi Machiavel « le plus souvent », « les troubles sont causés par les possédants, parce que la peur de perdre engendre chez eux la même envie que chez ceux qui désirent acquérir. En effet, les hommes ne croient pas posséder en toute sécurité s'ils n'augmentent pas ce qu'ils ont. En outre, possédant déjà beaucoup, ils peuvent plus violemment et plus puissamment susciter des troubles. »²⁰ Mais ajoute Machiavel, « il y a plus : leur comportement incorrect et ambitieux allume, dans le cœur de ceux qui n'ont rien, l'envie de posséder, soit pour se venger d'eux en les dépouillant, soit pour pouvoir eux aussi atteindre aux richesses et aux charges dont ils voient faire un mauvais usage. »²¹

Le peuple peut se savoir souverain et quand il le sait, la fiction de la représentation vole en éclat si elle est délégitimée par l'impéritie, la corruption, la lâcheté, la trahison.

C'est ce que décrit Saint Just en 1794 pour parler d'une nouvelle classe de dominants, des fonctionnaires ou membres de l'appareil exécutif.

« Il y a une autre *classe* corruptrice, c'est le ménage des fonctionnaires. »²² Elle est tout aussi dangereuse voire plus que la première car elle peut prétendre incarner le peuple, le diriger, le soumettre alors que les fonctionnaires ne devraient en toute logique que répondre aux ordres du pouvoir législatif et se faire humbles devant le souverain peuple. Il y a dans ce rapport du 23 ventôse une sorte de haine des membres du pouvoir exécutif car ils sont d'après Saint-Just, corrompus. De ce fait ils rejoignent sans coup férir la classe des rentiers dans leur manière de se comporter, là réside le malencontre. « Hier, ils étaient dans l'opprobre et déshonorés. La compassion les a comblés de biens, ils ne se sont point assouvis. »²³ « Le lendemain qu'un homme est dans un emploi lucratif, il met un palais en réquisition, il a des valets soumis ; son épouse se plaint du temps, elle ne peut se procurer l'hermine et les bijoux à juste prix, elle se plaint qu'on a bien du mal à trouver des délices. Le mari est monté du parterre aux loges brillantes des spectacles » ; Saint-Just finit par les qualifier de « poltrons indifférents ». De fait il décrit une classe d'hommes qui passe de la position de révolutionnaire actif à celui de fonctionnaire qui abusent de leur pouvoir, ne cherchent qu'à s'enrichir et qui dès lors abandonne leurs devoirs en laissant le peuple au travail et en première ligne.

Face à ces classes de rentiers et de profiteurs, le « peuple » donc : « et pendant que ces misérables se réjouissent, le peuple cultive la terre, fabrique les souliers des soldats et les armes qui défendent ces poltrons indifférents ». Face à ceux qui se plaignent du temps, c'est à dire de l'époque, Saint-Just évoque la médiocrité qui elle ne se plaint pas. « Considérez tous ceux qui se plaignent du temps : ils ne sont point les plus malheureux : la médiocrité se plaint beaucoup moins. Dans les départements de la Haute Vienne et de la Corrèze, on a toujours vécu de châtaignes ; dans le département du Puy de Dôme, le peuple vit de pain et de légumes cuits dans l'huile. Cet usage est antique dans ce pays, heureux par ses mœurs ; toutes les campagnes ne vivent que de fruits, et les bestiaux qu'elles élèvent comme des ilotes, ne sont ni pour les nourrir ni pour les vêtir. Le commerce leur revend, au poids de l'or, la toison dont ils ont pris soin. »²⁴

²⁰ Machiavel, *Discorsi*, cité par Pierre Zaoui, in Vacarme, 2009.

²¹ idem

²² Saint-Just *Œuvres complètes op.cit.* p 689

²³ Saint-Just *Œuvres complètes op.cit.* p 690.

²⁴ Saint-Just *Œuvres complètes op.cit.* p 691.

Les classes de oisifs et de fonctionnaires, « ceux qui ont le plus », « insultent le plus le peuple en vivant à ses dépens. »²⁵

L'affrontement de classe n'est pas seulement une lutte des riches contre les pauvres ou au détriment des pauvres, c'est l'affrontement entre deux systèmes opposés de principes, ici dans cette séquence révolutionnaire, deux conceptions de la liberté, mais aussi deux conceptions du bonheur. Car nul ne doute que la Révolution a été faite « pour le bonheur et pour la liberté »²⁶. Or la lutte entre deux classes est une lutte aussi entre deux manières d'envisager les émotions de la vie comme telle, la question de la jouissance en fait. Toujours selon Machiavel, cette fois au chapitre IX du *Prince*, cette question de la jouissance de la vie divise la cité en deux « humeurs » ou « désirs » antagoniques, celui du peuple et celui des grands : « le peuple désire n'être ni commandé ni opprimé par les grands, tandis que les grands désirent commander et opprimer le peuple. » Cette dissymétrie des désirs n'est pas un antagonisme ordinaire, un simple conflit d'intérêts. C'est un classement moral. Certainement chez Machiavel, le peuple comme les grands de ce monde peut être méchant, mais, les grands de la noblesse le sont de fait bien davantage que les autres car leur désir vise leur bien particulier tandis que le désir du peuple vise par nécessité un « bien » qui intéresse l'universalité des citoyens. Le peuple ne veut que la liberté de tous qui conduit à la sécurité et à la possibilité de vivre bien²⁷, de vivre dignement avec les siens. Saint-Just, le 23 ventôse reformule cet antagonisme des désirs sous la figure du bonheur.

« Nous vous parlâmes du bonheur : l'égoïsme abusa de cette idée pour exaspérer les cris et la fureur de l'aristocratie. On réveilla soudain les désirs de ce bonheur qui consiste dans l'oubli des autres et dans la jouissance du superflu. Le bonheur ! Le bonheur ! S'écria-t-on. Mais ce ne fut point le bonheur de Persépolis que nous vous offrîmes, ce bonheur est celui des corrupteurs de l'humanité : nous vous offrîmes le bonheur de Sparte et celui d'Athènes dans leurs beaux jours ; nous vous offrîmes le bonheur de la vertu, celui de l'aisance et de la médiocrité, nous vous offrîmes le bonheur qui naît de la jouissance du nécessaire sans superfluité, nous vous offrîmes pour bonheur, la haine de la tyrannie, la volupté d'une cabane et d'un champ fertile cultivé par vos mains.

Nous offrîmes au peuple le bonheur d'être libre et tranquille, et de jouir en paix des fruits et des mœurs de la révolution, celui de retourner à la nature, à la morale et de fonder la République. C'est le peuple qui fait la République par la simplicité de ses mœurs ; ce ne sont pas les charlatans qu'il faut chasser au préalable de notre société, si vous voulez qu'on y soit heureux. Le bonheur que nous vous offrîmes n'est pas celui des peuples corrompus ; ceux là se sont trompés qui attendaient de la révolution le privilège d'être à leur tour aussi méchant que la noblesse et que les riches de la monarchie. Une charrue, un champ, une chaumière à l'abri du fisc, une famille à l'abri de la lubricité d'un brigand, voilà le bonheur. »²⁸

Là se joue, dans cette question du bonheur, dans la vie simple et tranquille, quand les grands veulent une sur-accumulation de pouvoirs et de richesses, l'intersection entre guerre civile et lutte entre deux classes. Les épreuves de cette forme de guerre civile, sous couvert d'opinion à subjuguier par la violence ou à subvertir par mille gestes qui font abdiquer l'autre au quotidien, affectent les imaginaires sociaux, les pratiques sociales et civiles, le sens même de la vie quotidienne qui n'exclut pas le sens politique de cette quotidienneté.

²⁵ Saint-Just *Œuvres complètes op.cit.* p 690-691.

²⁶ Robespierre.

²⁷ le bien vivre comme revendication contemporaine.

²⁸ Saint-Just *Œuvres complètes op.cit.* p 687.

Dans les années 2010, le mouvement des « indignés » remettait en question les démocraties légales au nom d'une démocratie légitime, celle du peuple qui doit reprendre la direction du vaisseau collectif. Cette démocratie légitime se cherche tant nous avons été habitués à la démocratie représentative comme modalité d'une confiscation légale de la souveraineté populaire par des partis fermés. Mais elle s'affirme d'emblée par la résistance à l'oppression des institutions existantes. Les indignés d'Europe ou des Etats-Unis, n'ont pas de dictateur à renvoyer mais des institutions à déclarer caduques. Ce n'est pas une mince affaire.

Quand le peuple refait irruption, c'est que le monde des gouvernants est resté sourd à ses demandes légitimes. Le peuple fait alors réémerger la question du conflit entre légalité et légitimité dans l'espace démocratique, par le débat ouvert, la délibération, l'échange réglé des avis. C'est laborieux, mais si cet effort est nié alors, il ne lui reste que le passage à l'action plus frontale.

Si c'est dans l'impréparation stratégique, il y a révolte et répression.

Si la préparation est forte et que l'unité se fait entre groupes sociaux ordinairement séparés, alliance entre grands et petits, entre soldats et civils, alors c'est une Révolution. Elle réaffirme le droit des membres du peuple à être libres, égaux et membre du souverain réel. L'expérience est alors indissociablement juridique et subjective. Si le droit peut à nouveau être nié, l'expérience subjective elle est irréversible.

III. Les gilets jaunes

3.1. L'affirmation d'une coupure : rejouer 1789

Les gilets jaunes comparent leur acte I au 14 juillet 1789, et inscrivent parfois simplement cette date sur leur gilet. Or le 14 juillet est à la fois une fête nationale et l'événement fondateur de la fin de l'Ancien Régime. La prise de la Bastille affirme l'avènement de la souveraineté populaire. S'y référer c'est toujours se référer à un grand début et cela marque une volonté de rupture profonde. Il faut qu'il y ait un avant et un après, et à ce titre, ceux qui portent cette date sur leur gilet affirment avoir le sentiment de faire une révolution, du moins de la désirer et de la vouloir. Ce n'est pas une révolte qui surgit, mais bien une révolution.

Un imaginaire d'Ancien Régime et de résistance antimonarchique s'est déployé sur les ronds-points, une situation où « le peuple a faim », « les Français sont esclaves », refusent une limitation de vitesse « rentière » pour un Etat qui abuse, « saigne » en « seigneur » les pauvres.

Des Français modestes sont dans une représentation d'eux-mêmes qui fait penser à la lutte des classes selon Machiavel (Machiavel, 1531) : en voulant toujours accumuler davantage, les gros allument la sédition dans le cœur des petits. « On ne veut pas être milliardaires, juste vivre de notre salaire », lit-on encore.

Fin novembre 2018, les premières tentatives de conciliation entre gilets jaunes et pouvoir échouent, donnant aux premiers le sentiment qu'ils ne sont toujours pas entendus. C'est la fin de l'innocence et une tentative de reconquête de l'honneur. De nouvelles revendications ont fait leur apparition, le mouvement est désormais loin de la seule question fiscale et écologique. La demande est celle d'une véritable reconquête de souveraineté populaire et démocratique, celle d'un droit à la vie et non à la survie, celle d'un droit au bonheur. L'appel de Commercy lancé le 30 novembre fait alors naître beaucoup d'espoirs chez certains, quand d'autres craignent de rompre l'unité. Car déjà deux sensibilités se dessinent. Il y a des gilets jaunes qui réclament plus de justice sociale, dénoncent l'exploitation et la misère, parlent de bien commun, de défense des services publics, d'environnement, et ceux qui revendiquent plus de liberté individuelle et moins de pression fiscale.

Sur les ronds-points on rédige des *cahiers de doléance*, prépare des *états généraux* et des *ateliers constituants*.

Les individus étaient faibles, impuissants, esclaves, les gilets jaunes sont désormais forts, puissants et libres. Ils prennent les Champs-Élysées comme leurs ancêtres avaient pris la Bastille, bientôt l'Arc de triomphe. Des châteaux étatiques brûlent, ainsi la préfecture du Puy-en-Velay le 1^{er} décembre, jouant cette fois la Grande Peur de 1789. On veut marcher vers l'Élysée pour aller chercher le président chez lui, le prenant au mot et faisant allusion à son interpellation au moment de l'affaire Benalla. Ladite Grande Peur des privilégiés comme de l'appareil d'État se diffuse. Cependant comme au moment de ladite Grande Peur. Il semble qu'on s'en prenne aux symboles d'un pouvoir républicain qui fabrique de mauvaises lois, et aux symboles du capital que sont les banques, ou tout autre lieu symbolisant l'argent que ce pouvoir protège et honore.

D'une manière générale on peut considérer que les manifestations sont le lieu x du courage politique et physique, force et honneur, alors que les ronds points serve à se redonner des forces et à vire bien dans des cabanes de fortune. « on veut vivre pas survivre ».

Mais l'idée d'un putsch, ou d'une prise des Tuileries, c'est-à-dire de l'Élysée, est-elle celle des gilets jaunes ? De fait, c'est bien ce que semblent craindre les élites. Quand les gilets jaunes ont voulu marcher sur Versailles symboliquement, la ville était verrouillée. Le 13 décembre 2018, deux porte-parole ont alors fait une conférence de presse intitulée « serment du Jeu de paume ».

Les figures du couple insurgé du film *Un peuple et son roi* de Pierre Schoeller sont grimées en gilets jaunes dans la scène où elles vont prendre les Tuileries, et cela annonce le partage d'un désir insurrectionnel, cristallisé dans une autre date : 1793.

2.2. 1793, désir d'insurrection et de révolution

La référence à 1793 radicalise le désir de révolution et est plus offensive à l'égard de l'establishment, plus exigeante sur l'égalité et les droits en général, plus critique sur la manière dont le gouvernement se comporte dans la crise même. Cette date est plus présente en décembre et janvier, qu'en novembre. Elle est associée à la Déclaration des droits de 1793, qui affirme le droit de résistance à l'oppression et le devoir d'insurrection. Le fameux article 35 de la Déclaration des droits de 1793 est recopié en toutes lettres sur les gilets jaunes. Force et honneur mot d'ordre ambigu prend une allure de défense républicaine à la manière de 1793.

1793 est donc associée à un désir insurrectionnel et égalitaire.

La dramaturgie continue : il faut arrêter ce roi, le juger et peut-être même l'exécuter. Des guillotines ou des gibets réalisent le fantasme en effigie. Des figurines le représentant sont brûlées ou pendues à Nantes, Narbonne, Angoulême et sans doute ailleurs.

Emmanuel Macron y est sans doute pour beaucoup, qui a voulu se donner ces allures de roi en refusant les corps intermédiaires et en assumant seul l'affaire Benalla, affirmant que ceux qui n'étaient pas contents pouvaient venir le chercher lui, le président²⁹. Désormais qui donc peut empêcher le peuple d'aller parler au roi ? Certes, Macron, quand il voulait assumer une position verticale qui, disait-il, était attendue des Français qui n'avaient pas voulu la mort du roi³⁰, ne pensait pas occuper dix-huit mois plus tard dans l'imaginaire cette position de Louis XVI et voir son épouse Brigitte désormais comparée à Marie-Antoinette.

²⁹ Cf. vidéo du discours : https://www.rtf.be/info/monde/detail_affaire-benalla-le-responsable-c-est-moi-qu-ils-viennent-me-chercher-strategiquement-bien-joue-de-macron?id=9981164

³⁰ article paru dans *le 1* le 8 juillet 2015 devenu indisponible sur le net, voir l'article du point

https://www.lepoint.fr/politique/emmanuel-macron-plus-royaliste-que-socialiste-07-07-2015-1943115_20.php#

Ainsi, en filigrane parfois, ou d'une manière très explicite, une culture historique transmise prend place dans l'imaginaire qui se déploie et offre une feuille de route aux gilets jaunes. L'histoire est revenue sur le devant de la scène, plutôt que la théorie critique. On pourrait même dire que l'histoire a servi de théorie critique. Elle semble en effet jouer le rôle d'un texte qui aurait circulé, non pas en secret, mais dans des groupes restreints et sans que les adversaires en aient conscience, et qui aurait été *in fine* disponible le moment venu. Ce n'est pas exactement le *texte caché* au sens que James Scott donne à cette notion, mais cela présente malgré tout quelque analogie. Chez cet anthropologue américain, le texte caché est en effet celui que les dominés se disent entre eux pour se signifier les uns aux autres qu'ils ne sont ni dupes ni idiots, mais qu'ils n'ont pas le rapport de force favorable pour pouvoir affronter les dominants. Texte caché quand les blagues fusent sur « Macron le roi », et que les associations mentales font proliférer un buisson de mots d'esprit jusque-là réservés aux intimes. Souvent cette notion de *texte caché* est attachée à l'idée d'un infra-politique. Ici, ce n'est pas cet aspect de la notion qui nous semble pertinent mais le fait que ce texte pourtant archiconnu, véritable mythe national (Lévi-Strauss, 1962), n'ait été visible et audible dans sa portée stratégique que par les intéressés et non par leurs adversaires. Ces groupes restreints l'ont réinvesti au moment où il paraissait bien désuet à une grande partie du côté gauche. De fait, seuls les communistes et les insoumis s'y réfèrent régulièrement. Il est explicitement disqualifié par la Macronie et refoulé par Les Républicains qui en se nommant ainsi proposent de fait une forclusion de la Première République, celle de l'an II (1793-1794), et de la Deuxième (1848). C'est dans un tel contexte que le discours historico-politique sur la Révolution française à valeur de mythe national peut jouer un rôle de contre-culture politique.

3.3. La souveraineté populaire

Cette responsabilité des membres du peuple souverain est revendiquée à travers des outils nouveaux, comme le RIC, et de nouvelles pratiques, comme celle de l'assemblée ou le communalisme. Dans les deux cas le processus aboutissant aux mandats représentatifs et à la production de verticalité politique est récusé car les décisions déterminantes pour la vie à venir peuvent alors être prises sans les citoyens et contre leurs vœux. Reconquérir une position souveraine démocratique, c'est aussi reconquérir la possibilité d'être responsable de son avenir.

Pour les gilets jaunes, il faut redonner le pouvoir démocratique aux « citoyens », aux « habitants », aux « Français ». Certes, il y a eu des porte-parole stratégiques très écoutés, mais un refus obstiné de se donner des chefs. En cela, cette revendication de souveraineté n'est pas du tout un souverainisme mais bien une revendication démocratique qui s'éloigne des logiques machiavéliennes où la structure verticale est fondamentale et désirée l'espace temps du danger pour la cité républicaine sur le mode de la dictature du Prince. « La multitude sans chef est impuissante » dit Machiavel, et donc la vraie question serait : quel chef, qu'il soit prince ou tribun, peut avoir assez de courage, de détermination, de ruse, de cruauté, pour retourner le sens même de l'Histoire ?

Dans le présent, le retour marxiste à Machiavel conduit à chercher à reprendre la main de l'Histoire, en se focalisant non plus sur ses tendances longues qui apparaissent momentanément défavorables en termes de rapport de force entre le travail et le capital, mais sur la capacité politique des hommes à en inverser le cours. On se met à chercher la ou le groupe de personnes qui inverseront le rapport de force et gagneront la lutte des classes en faveur du peuple. C'est souvent ce qu'on a voulu voir avec les gilets jaunes. Pourtant chez Machiavel « l'initiative, la relance et les désastres de cette lutte ne sont pas

et ne peuvent pas être du côté des dominés. »³¹ Les dominés tant qu'on n'exagère pas veulent juste bien vivre. Ceux qui allument la lutte entre deux classes sont ceux qui n'accumulant plus ont peur de tout perdre et en conséquence logique en veulent toujours plus. Ce sont les grands plus puissants qui peuvent produire els vrais troubles à ne pas confondre avec « les rumeurs et les cris de la plèbe ».

Chez Marx aussi la lutte des classes est toujours allumée économiquement, politiquement et psychologiquement par la classe dominante.

Mais Machiavel comme Marx oublie cette dissymétrie des affects au profit du résultat de la lutte. Or telle que décrite par cette dissymétrie, la lutte entre deux classes est davantage une résistance, qu'une lutte initiée pour dissoudre les classes. Par le conflit on rétablirait simplement l'harmonie sociale qui repose sur cette dissymétrie. La lutte entre deux classes n'est pas gagnable, il s'agit juste de tenir en respect les dominants. A ce titre elle n'est pas une lutte révolutionnaire de réorganisation sociale et politique.

Retenons que la lutte des classes surgit toujours du fait des excès des dominants, que pour les empêcher de trop nuire, les dominés sont capable de courage d'intelligence et de fabrique d'institutions défensives et insurgentes³². Leurs luttes de dominés est en vue d'un bien commun ou art de vivre bien, quand les dominants ne visent que leur intérêts particulier, ce que Robespierre dit également quand il affirme que le peuple pour être vertueux n'a pas besoin de faire d'effort car il l'est presque par nécessité, quand les grands doivent faire l'effort de la vertu du fait même de leur richesses auxquelles ils doivent renoncer pour l'intérêt commun, voire public. Enfin ne pas oublier que les troubles populaires sont d'abord pacifiques et que ce sont les grands qui attisent le feu et répriment avec violence.

Sophie Wahnich, 9 septembre 2022.

CNRS-PACTE, INRIA-STEPP, Grenoble.

³¹ Pierre Zaoui, « Ligne Lutte des classes », *Vacarme*, série d'articles lumineux qui nous ont permis d'entrer dans ces questions.

³² L'expression est de Miguel Abensour.