

**Laurence Kaufmann (2003) «Le Dieu Social Vers une socio-logie du nominalisme en Révolution», *Raisons pratiques*, 14, pp.123-161**

La constitution de l'homme est l'ouvrage de la nature,  
celle de l'Etat est l'ouvrage de l'art.

Rousseau, Du contrat social, 1762

## **Introduction<sup>1</sup>**

«L'ancien gouvernement n'est plus ; le nouveau n'existe pas encore. La république est proclamée, plutôt qu'établie ; notre pacte social est à faire [...]» (Robespierre, 1792) <sup>2</sup>

Si, pour les historiens, l'Histoire ne s'arrête jamais, il n'en est visiblement pas de même pour les acteurs de la Révolution de 1789. Pour ces derniers, en quête de l'architecture d'une société complètement nouvelle qui supprimerait jusqu'au souvenir du passé, l'histoire a provisoirement suspendu son cours. Alors que la société de fait mise en exergue par les contre-révolutionnaires croule sous le poids empirique des moeurs et des traditions, la scène sociale primitive dont rêvent les révolutionnaires exalte l'imagination politique et la volonté collective. L'utopie d'un moment initial qui consacre officiellement la collectivité comme étant à l'origine de ses institutions fait de la société une entité artificielle dont l'architecture serait entièrement à inventer. Grâce à la disparition officielle des fondements substantiels et exogènes qui permettaient la reconduction impensée du monde social sous l'égide des rois, des dieux et des coutumes, l'aptitude qu'a la société elle-même à «s'ériger en dieu ou à créer des dieux» (Durkheim, 1991, p.377) devient une thématique politique. Devant la *tabula rasa* apparente qui succède à l'édifice monarchique, le pouvoir créatif des bâtisseurs du nouveau monde paraît sans limites. «Nous sommes une Convention nationale ; nous avons assurément le pouvoir de changer la religion, mais nous ne le ferons pas» (Camus, 1790)<sup>3</sup>. En soumettant même Dieu et la religion à la puissance créatrice retrouvée de la collectivité, la Révolution couronne ainsi une intellection *nominaliste* des institutions. Lorsqu'il s'applique à l'ordre social et politique, le nominalisme renvoie en effet à l'idée que les institutions sont les produits des individus qui les constituent «au terme d'un processus contractuel issu de leur libre volonté» (Quillet, 1996, p.440). Au terme du long procès

---

<sup>1</sup> Je remercie vivement Jacques Guilhaumou, Louis Quéré et Fabrice Clément pour leurs conseils attentifs et leurs critiques judicieuses, bien que l'usage que j'en ai fait n'engage, bien entendu, que moi. La préparation de cet article a bénéficié du soutien financier du Fonds National de la Recherche Scientifique Suisse.

<sup>2</sup> *Lettres à ses commettans*, 6 décembre 1792.

<sup>3</sup> *Le moniteur*, 1er juin 1790

de démystification qui a permis de dénoncer publiquement l'arbitraire du pouvoir monarchique, l'histoire et la société se présentent désormais comme «le lieu d'exercice d'une volonté libre de fixer elle-même les conditions de son action» (Gusdorf, 1978, p.108). Les institutions, loin d'être des créations aveugles dont les origines se perdent dans les us et coutumes du passé, sont des constructions artificielles soumises au vouloir lucide des citoyens, désormais crédités du pouvoir de créer les règles qui régissent leur coexistence. La domination de l'homme sur l'homme, propre au despotisme, fait place à la domination de la loi, conçue comme l'expression délibérée de la volonté générale: le monde qui allait de soi fait place à une société où tout doit aller de droit.

Le nominalisme politique qui importe ainsi les entités organisationnelles (l'Eglise), les pratiques (la confession) et même les croyances (la foi) dans le champ d'action des volontés individuelles, se caractérise par deux axes principaux. D'une part, il consacre ouvertement le grand partage ontologique entre *l'ordre naturel* des entités matérielles, individuées et sensibles, et *l'ordre artificiel* des êtres sociaux dont l'existence ne relève que de la puissance de l'agir et de l'accord des volontés. En soumettant officiellement les institutions à la détermination et à la justification publiques dans un espace théoriquement accessible à tous les membres de la communauté, le nominalisme politique consiste en un véritable procès de *déconstruction* et de dérèfification : il met en visibilité la dimension conventionnelle, c'est-à-dire relative, temporaire et partiellement libre, des créations sociales, les privant ainsi de la naturalité apparente que leur confèrent les structures et les usages établis. Mais il est également un projet de *construction* politique et juridique : en délimitant la frontière ontologique entre le réel et l'apparent, le naturel et l'artificiel, il tente de rendre aux hommes leur pouvoir d'action tout en les maintenant en harmonie avec leur nature profonde. D'autre part, le nominalisme politique établit la séparation, couronnée par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, entre l'individu, qui est la clé de voûte du contrat social et de l'association politique qui en découle, et la société, qui est un corps artificiel dont l'unité est soutenue par la seule force de sa constitution. Dès lors, le procès de dérèfification nominaliste est aussi un procès de *réduction*. Les totalités sociales, loin d'être antérieures ou supérieures aux individus, sont les émanations et les instruments des volontés qui ont présidé à leur formation: le peuple est un ensemble d'individus, l'Eglise une collection de croyants et l'Etat une façon de nommer les citoyens qui composent la nation (Largeault, 1971). L'acception holiste du corps social comme une *universitas* dont les membres ne seraient que les parties fait ainsi place à une *societas* qui résulte du bon vouloir associatif des

individus qui sont censés en être les producteurs sui generis (Dumont, 1983 ; Gauchet, 1989). Une fois opérée une telle réduction, la question de la *reconstruction* de la totalité sociale à partir de ses parties se pose sous la forme d'une charade redoutable: mon premier est un, mon deuxième est un, et mon tout est commun.

Aboutir, sur la base des prémisses naturalistes et individualistes qui forment la matrice conceptuelle du nominalisme politique en général et de «la mentalité révolutionnaire» en particulier, à un ordre social tout à la fois nécessaire et unitaire, semble une tâche théoriquement aisée. Après tout, pour fonder *en droit* un ordre social sous les auspices nominalistes du volontarisme, de l'individualisme et de l'artificialisme, il suffit que l'état de société prolonge l'état de nature, que la raison publique épanouisse la raison privée. La société, consacrée avec la Révolution comme étant «le cadre ontologique de l'existence humaine» (Baker, 1992), promet ainsi la conciliation des volontés individuelles dans la volonté générale qui est à son principe. Malheureusement, cette conciliation semble se transformer en une énigme insoluble aussitôt que les révolutionnaires s'y attèlent concrètement. D'une part, pour pouvoir reconstituer la société nouvelle sur la base des seuls principes naturels, il faut d'abord détruire la fausse naturalité des coutumes et des mœurs héritées de l'ancien régime. D'autre part, pour imposer les institutions nouvelles qui sont, comme le dit Saint-Just, «l'âme de la République», il faut réinstaurer à leur égard une *attitude réaliste* qui se situe aux antipodes de la déréification nominaliste. Seul le réveil de «l'attitude naturelle» qui permet aux agents ordinaires de négliger l'origine intentionnelle des institutions pour les appréhender, sinon comme des choses, du moins comme «des structures récalcitrantes» (Dulong, 1983 ; Garfinkel, 1967), peut empêcher la République de n'être qu'une illusion.

Le défi politique des révolutionnaires consiste ainsi à revêtir les créations républicaines d'une réalité indépendante des esprits qui les ont pourtant *explicitement* fait advenir à l'existence. Après avoir dénoncé la monarchie, l'Eglise et les traditions comme des fabrications artificielles et sans fondement, il leur faut soustraire l'armature institutionnelle de la société nouvelle à l'entreprise de réduction nominaliste qui a contribué à son élaboration. En d'autres termes, pour instituer la Révolution et «conserver» ses acquis, les révolutionnaires doivent réinstaurer le *réalisme social* des citoyens à l'égard des créations qui meublent le nouvel imaginaire républicain. Le réalisme social renvoie en effet à la propension des agents ordinaires à considérer les conventions, les règles et les usages comme un donné dont l'«allant de soi» échappe à l'action individuelle, sinon

collective (Gabennesch, 1990). Or, une telle propension, spontanée lorsque l'éducation se charge de *réaliser* les règles sociales en les incarnant dans les manières usuelles de penser et d'agir, devient problématique lorsqu'elle doit être réactivée à l'égard d'institutions qui reposent précisément sur le rejet du « toujours déjà-là ». L'attitude réaliste est d'autant plus problématique qu'il s'agit de la réactiver à l'égard d'entités qui sont, tout au moins au principe, ouvertement nominales, tels la société, la nation, le gouvernement et, en partie, la loi. Et pourtant, en l'absence des structures institutionnelles, encore à construire, c'est bien de cette attitude réaliste, doublement improbable, dont dépend la survie de la société nouvelle. Comme le montre l'invocation incessante du sentiment de citoyenneté et de la vertu, l'amour des lois et la conscience civique sont devenus la substance et le fondement même de la République. Un des problèmes centraux des révolutionnaires est donc celui de la *socialisation*: il leur faut rendre l'individu *social* en le faisant adorer ses devoirs et choisir l'obéissance, et rendre la société *naturelle* en la revêtant des attributs de la raison et de la nécessité<sup>4</sup>. Dans ce double mouvement, indispensable à la « républicanisation » des esprits, la définition nominaliste de la société comme étant la résultante de l'association libre et volontaire de ses contractants s'estompe quelque peu devant sa définition réaliste en tant qu'entité supérieure aux individus qui la constituent.

C'est dire si l'effervescence nominaliste qui caractérise la Révolution française, ainsi que les contrecoups « réalistes » qui l'accompagnent, sont intéressants pour le sociologue. En effet, les douloureuses oscillations entre une métaphysique nominaliste qui suspend l'institution au libre consentement des individus, et une « physique » sociale qui fait passer les valeurs et les règles du hasard à la nécessité, mettent en évidence un phénomène sociologique universel. Le contexte extraordinaire de la Révolution met en exergue, de la manière inquiète qui le caractérise, l'alchimie étrange, et pourtant ordinaire, qui permet à une communauté de transformer ses créations plus ou moins extravagantes en des réalités objectives. Par son exploration des tensions entre individu et société, nature et artifice, qu'elle offre désormais à la réflexion collective, la « Révolution nominaliste » constitue donc un véritable « laboratoire d'expérimentation » sociologique dont il nous faut maintenant déplier les arcanes. Dans une première étape, nous tenterons de retracer à larges traits le processus historique de démythification qui a permis à la société d'Ancien Régime de considérer ses propres productions comme étant un domaine d'examen et d'invention. Dans une deuxième étape, il s'agira d'approfondir le nominalisme

---

<sup>4</sup> Selon Martin (1989), l'apparition du terme « socialiser » daterait de 1786.

politique et la mise en transparence des institutions qui lui est corrélative. Dans une troisième étape, nous nous pencherons sur les matériaux de la reconstruction républicaine, notamment la langue et le droit, qui tentent de concilier l'auto-célébration créatrice de la collectivité et la pesanteur des institutions publiques. Enfin, dans une quatrième et dernière étape, nous reviendrons sur les enseignements sociologiques d'une Révolution qui a permis à la société et à ses idées de devenir «pour la première fois dans l'histoire, directement et sans transfiguration d'aucune sorte, l'objet d'un véritable culte» (Durkheim, 1991, p.378). Bien entendu, les différentes étapes de notre réflexion ne s'inscrivent pas dans une démarche historiographique: le nominalisme révolutionnaire que nous suggérons est un « idéal-type » qui soumet, comme le dit Max Weber (1995), des événements historiques à des concepts afin d'élaborer un modèle cohérent de la réalité. Ce niveau de description a donc le défaut de ses avantages: en retenant dans son prisme théorique les éléments qui sont importants pour sa problématique, en l'occurrence l'ontologie des institutions, il risque de perdre en précision historique et en complexité empirique ce qu'il gagne en généralité sociologique. C'est sur le potentiel heuristique de cette dernière que misent les pages qui suivent.

## **I. L'émergence du *Nous* de société**

Bien que la rupture historique tant proclamée par les révolutionnaires soit bel et bien une réalité politique, sinon économique et sociale, la Révolution est plus le couronnement que le point de départ de la métaphysique nominaliste qui confère à la collectivité le pouvoir de déterminer ses institutions. Les conditions d'émergence d'une telle métaphysique sont bien évidemment trop complexes et multiples pour tenter de les retracer dans l'espace qui nous est imparti. On peut cependant suggérer que sa systématisation philosophique, puis politique, va de pair avec l'apparition idéologique et empirique d'un *Nous* de société dont l'existence même remet en question, tout au long du 18<sup>ème</sup> siècle, la légitimité du *Nous* de majesté.

Du point de vue idéologique, le concept de «société» renvoie à la fin du 17<sup>ème</sup> siècle à la convivialité, la civilité et la sociabilité d'un cercle de pairs, ou alors à l'association contractuelle d'un groupe d'intérêt, rassemblé autour d'une finalité commune (Gordon, 1994). Si l'on suit Baker (1992), une telle association est conçue comme étant le résultat artificiel d'un acte de volonté: ainsi, le *Dictionnaire français* de Pierre Richelet, publié en 1680, définit la «société» comme «un contrat de bonne foi par lequel on met en commun quelque chose pour en profiter

honnêtement». Mais «entrer en société» ou «faire société» prend aussi une forme quasi naturelle: pour le *Dictionnaire de l'académie francaise* de 1694, «la société est une chose naturelle aux hommes. Les hommes se défendent, se maintiennent par la société». Oscillant ainsi entre nature et artifice, engagement volontaire et lien spontané, le concept de «société» fait progressivement l'objet d'une «généralisation philosophique» qui le fait passer d'un contrat local et circonstancié à un pacte fondateur qui touche «l'essence même de l'association humaine» (Baker, 1992). Ainsi, pour Rousseau, la «société» qui émerge du contrat social consiste en une «forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé», scellant par là même le passage d'une «liberté naturelle» à une «liberté conventionnelle» (1762, VI). Mise à part la famille qui est, pour Rousseau, «la seule société naturelle», la société est une association artificielle dont l'existence, déterminée par l'accord momentané des intérêts particuliers, ne se maintient que «par convention».

Cela étant, la «société», ainsi devenue le cadre conceptuel d'un *Nous* composite et auto-référent qu'un acte délibéré d'institution transforme en corps politique, n'a pas que des connotations volontaristes. Dans l'article «Philosophe» de *l'Encyclopédie* (1751-1772), la société, tout en procédant de la mise en commun intentionnelle des individus, est «une divinité sur terre» (Gordon, 1994, p.83 et sq.). Le procès de sécularisation, induit entre autres par l'esprit des Lumières, a ainsi transféré le sacré, auparavant réservé à l'autorité royale et à la volonté divine, vers l'autorité des lois et la volonté des sociétaires. Une fois l'ordre cosmologique transformé en une société d'hommes-désormais-entre-eux, la relation entre le lien social et la foi religieuse se renverse: la religion devient un *instrument* politique, utile au respect des lois et au maintien de la civilité. Une telle conception manifeste l'abandon progressif du recours «hétéronome» à des puissances transcendantes (la tradition, les ancêtres ou Dieu) pour justifier l'ordre social et la consécration, proprement révolutionnaire, de l'«autonomie» auto-instituante de la collectivité (Castoriadis, 1986).

Bien entendu, la société est loin de n'être qu'une invention idéologique, née de la philosophie émancipatrice des Lumières. Au 18<sup>ème</sup> siècle, elle renvoie concrètement aux microcosmes sociaux, tels les cercles littéraires, les cafés et les salons, qui sont les produits indirects de la séparation, instaurée par l'absolutisme éclairé à la fin du 16<sup>ème</sup> siècle pour mettre fin aux guerres de religion, entre l'espace politique de l'administration de la chose publique et l'espace privé de l'échange commercial et de la conviction religieuse (Koselleck, 1979). Dans une sorte de

schizophrénie politique, le lien de la *societas*, contractuel, libre et temporaire, qu'entretient l'homme privé avec ses semblables coexiste avec le lien cosmologique, nécessaire et éternel, qui noue le sujet passif à l'autorité publique. Dans un contexte social laïcisé par la logique strictement politique de la monarchie absolutiste, l'Etat sépare ainsi le corps politique, uni par l'autorité verticale du souverain, et les assemblées de personnes privées, réunies par les rapports sociaux horizontaux qu'instaurent l'association volontaire et la communication sans contraintes (Habermas, 1978). La désimbrication progressive de «la communauté des particuliers écartés de la décision politique» et «des hommes politiques écartés de la sphère intime du particulier» devient alors l'objet de diverses tentatives de conciliation dans des lieux de substitution, notamment la cour et les lettres (Merlin, 1994, p.304).

Pendant que les discours utopiques des Lumières tentent de résoudre, sur le plan idéologique, les rapports conflictuels entre les individus et la chose publique, les sociétés de proximité, la République des lettres et les Académies de province assurent, au niveau pratique, le rôle intégrateur d'une nouvelle «sociabilité politique» (Furet, 1978). La dynamique «d'en-bas» de ces réseaux de sociabilité, en se développant à contresens par rapport à la dynamique «d'en-haut» de l'administration royale, transgresse, *de facto*, le pacte d'allégeance qui fait des individus les sujets passifs de l'ordre établi. L'auto-détermination de l'individu comme «animal sociable», impliqué de son plein gré dans des pratiques institutionnelles et culturelles, entre ainsi en conflit avec l'hétéro-détermination des sujets «assujettis» à la loi du prince et, par là même, à Dieu (Balibar, 1989). La remise en question, par les micro-sociétés, de l'asymétrie inouïe d'un «régime qui destinait un seul homme à gouverner et tous les autres à obéir» (Walzer, 1989, p.29) entre en phase avec l'opposition croissante du milieu plus traditionnel des Parlements et des cours judiciaires (Bell, 1992). Au nom de l'exigence de transparence qui sous-tend «le principe de Publicité», les cercles parlementaires et littéraires dénoncent le secret des décrets monarchiques et le convoquent devant le «tribunal de la nation» qu'est l'opinion publique (Maza, 1987). Ainsi obligée de se justifier auprès du juge suprême qu'est désormais le Public, la parole royale, par définition instituante puisqu'elle est censée incarner l'institution publique, perd son efficacité performative. Cette dépossession symbolique est aussi une dépossession linguistique et culturelle: avec la parution de *l'Encyclopédie*, dès 1751, la politique linguistique de l'Etat, qui tentait d'arrêter la langue par un art de définir qui se voulait sans appel, est supplantée par la communauté des lettrés et «la grande figure "Littérature"» (Collinot et Mazière, 1997, p.7). Une

fois les philosophes et les scientifiques devenus les piliers de l'arbre de la connaissance et les législateurs de «la valeur usuelle des mots», qui sont aussi, comme le dit Baker (1993, p.18), les «mots usuels de la valeur», le *Nous* de société s'impose comme la source originaire de la culture et du langage.

La dépossession linguistique et symbolique du monarque est consacrée lorsque le *Nous* de la société civile accède ouvertement, notamment dans *les Cahiers de doléances* de 1789, au statut d'un sujet énonciatif. L'objectivation d'un «nous demandons» sur la scène publique positionne le peuple comme un agent politique dont l'unité discursive anticipe le « j'agis» qui fera de la Nation un « tout voulant et agissant » (Guilhaumou, 1989). En utilisant un langage des droits qui réfère à la République encore abstraite des citoyens, les actes de demande émis par un *Nous* distinct, sinon opposé, à celui du monarque, établissent une agentivité ascendante dont la direction d'ajustement, analytique et politique, est inédite. En exprimant des désirs et des attentes qui viennent «d'en-bas», ils vont en effet de *l'esprit* des citoyens au *monde* public, dans un mouvement qui substitue la demande du citoyen à la déférence du sujet. De plus, l'acte de demande permet au *Nous* de société de passer d'un processus d'individuation essentiellement négatif, puisqu'il se définissait en fonction de son opposition au pouvoir monarchique, à un processus d'individuation plus positif. La mise en visibilité de ce *Nous* agentif transforme complètement l'économie des échanges politiques, le *Nous* de majesté dégénéralant en un *Je* singulier qui confond ses prétentions particulières avec la volonté générale, son destin personnel avec celui de la société.

Bien entendu, les deux phénomènes qui contribuent à l'émergence du nominalisme politique, à savoir l'émergence d'un *Nous* de société parallèle à l'autorité de la couronne et la mise en transparence des fondements obscurs de la raison publique, ne se restreignent pas au public éclairé, que celui-ci vienne de l'intérieur (les Parlements, les avocats) ou de l'extérieur de l'Etat (les «sociétés») (Bell, 1992). La rupture du secret, qui était la norme de la politique non publique du souverain, et l'affirmation d'une intentionnalité collective «civile» se retrouvent également dans la démystification «plébéienne» de la monarchie. En effet, le foisonnement des opinions populaires, pour être «un non-lieu politique», n'en fait pas moins du menu peuple un acteur qui, loin de se satisfaire de l'assentiment passif à la mise en scène du pouvoir, appréhende à sa manière la chose publique (Farge, 1992, p.16). En ramenant le roi non seulement dans le monde



profane des hommes du commun, mais dans le monde impie des hommes sans qualités, les discours irrespectueux des pamphlétaires et les bruits populaires privatisent le mode d'existence de celui qui est, en principe, la seule personne publique de l'Etat (Darnton, 1991 ; Chartier, 1990). Au registre discursif des propos illicites, encore amplifiés par l'extension des circuits de communication, se rajoute le registre pratique des mobilisations collectives contre les «complots de famine» du ministère ou les exactions policières (Kaplan, 1982 ; Farge et Revel, 1988). La circulation massive des opinions informelles et l'attroupement physique sur la voie publique, réservée ordinairement aux commémorations et aux célébrations officielles, atteint son apogée, dans les années 1775, avec «la Guerre des Farines», où le peuple accuse pour la première fois le roi lui-même d'avoir rompu le pacte sacré fondateur qui l'engageait à assurer la subsistance de la nation (Bouton, 1993). En se soulevant contre un roi qui ose violer la sacralité du pain, la révolte scelle l'apparition, sur la scène publique, d'une «foule intentionnelle» qui prend conscience de la force politique que représente l'action collective (Lucas, 1988). L'unanimité apparente de la revendication collective produit le *sujet* qui lui est corrélatif, marquant ainsi une étape décisive dans le travail réflexif d'auto-représentation du peuple comme un *Nous* qui ne se définit plus, désormais, par la déférence à son souverain.

Tout comme l'explicitation systématique des opinions discordantes dans l'espace public des juristes, des parlementaires et des philosophes, les rassemblements et les revendications de la rue mettent progressivement en évidence l'arbitraire du pouvoir. Par-delà la différence de leurs modalités, les lumières de la critique érudite et la curiosité publique de l'opinion plébéienne entrent ainsi en résonance pour briser le secret de la chose politique. Ce secret, c'est précisément *qu'il n'y pas* de secret métaphysique susceptible de justifier l'amoralité de la raison d'Etat et le bon plaisir du souverain. La réalité secrète, qui avait été jusqu'alors soigneusement passée sous silence, est que la Société n'est qu'une «société» dont la reconduction dépend du bon vouloir de ses membres. L'Etat absolutiste, une fois privé du mystère qui le rendait obscur et incompréhensible pour ses sujets, apparaît désormais comme une construction temporaire, un artefact nominal que le peuple souverain «peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît» (Rousseau, 1762, III, 1).

## **II. L'effervescence nominaliste**

«(...) dans la république, comme dans la nature, y a-t-il autre chose que des individus ? La société n'est pas les hommes, elle n'est que leur rapprochement. L'homme existe par lui-

même. La république ou l'Etat n'existe que par convention. L'homme a donc des droits qui sont inséparables de lui, qu'il porte dans la société, mais qui n'ont pas été institués par elle. La société, au contraire, n'a été établie elle-même que pour la conservation de ces droits» (Portalis, 1796) <sup>5</sup>.

Exprimé dans une séance du Conseil des Anciens, fondé par la Constitution post-thermidorienne de l'an III, ce véritable manifeste nominaliste confère aux individus le pouvoir d'instituer une société qui satisfasse leurs besoins et respecte leurs droits. Tout ce qui se prétend au-dessus des individus n'est finalement que l'instrument *conventionnel* de leur conservation et de leur prospérité. L'acte d'institution qui lie de leur plein gré les libertés individuelles instaure, parallèlement à l'ordre naturel, un ordre artificiel dont l'homme est le créateur et donc, en principe, le maître absolu. Une telle conception, en réduisant les lois et les institutions aux volontés concrètes qui ont présidé à leur formation, est une «doctrine de libération» qui rend aux hommes leur capacité d'agir (Largeault, 1971).

Bien que ces prémisses artificialistes et individualistes ne donnent lieu – c'est du moins notre hypothèse – à une véritable doctrine politique qu'au moment de la Révolution, leurs origines philosophiques remontent aux oeuvres pionnières de Guillaume d'Occam et de Duns Scot. Dans le contexte religieux du début du 14<sup>ème</sup> siècle, la théorie d'Occam restreint le pouvoir du pape en faisant de Dieu un «individu» qui n'intervient pas dans la création de l'ordre social et politique: l'unité de l'Etat, de l'Ordre religieux ou de la communauté est le résultat d'un pacte que les hommes, libres par nature et *étrangers* les uns aux autres, concluent entre eux afin de pouvoir vivre dans les conditions les moins mauvaises possibles (Largeault, 1971, p.151). Le transfert du principe de parcimonie analytique, le fameux rasoir d'Occam, du registre théorique des universaux (la blancheur, l'humanité) au registre juridique et politique a donc une portée fondamentalement émancipatrice. Les universaux ne sont pas des essences qui existeraient en-dehors des individus qui les instancient, mais des propriétés (blanc, humain) dont la généralité est extraite par un acte d'intellection. De la même manière, les relations et les totalités socio-politiques n'ont pas une consistance en-dehors des individus qui les ont formées par un acte d'association, artificiel et laïc. Dans le nominalisme du Moyen-Age, Dieu, même s'il reste l'autorité ultime qui régit l'Ordre du droit, recule : l'homme ne lui obéit plus qu'*indirectement*, en se pliant volontairement à sa Création, c'est-à-dire à l'ordre rationnel de la Nature. En ce qui concerne l'ordre social et politique, les êtres humains se voient ainsi déléguer une partie du pouvoir créateur de Dieu ; ils sont libres de s'organiser en associations politiques et de se doter

---

<sup>5</sup>Suite de la séance du 3 pluviôse, Conseil des Anciens, publié dans *Le Moniteur universel*, 9 pluviôse an IV (29 Janvier 1796)

d'un pouvoir coercitif en exerçant leur puissance législative, fondée sur le consentement commun et la totalisation des volontés que permet «l'élection» (Quillet, 1996, p.438).

Tout en systématisant les apports laïcs du nominalisme occamien, le nominalisme politique du 18<sup>ème</sup> siècle en diffère par un aspect essentiel: il réduit la trilogie occamienne au principe de l'ordre politique, à savoir la loi naturelle, la loi humaine et la loi divine, à une équation à deux termes, la loi naturelle et la loi humaine. Si l'on suit Trigeaud (1996), une telle réduction se manifeste déjà dans les réflexions dixseptémistes de Grotius. La loi naturelle se distancie de la loi divine pour ne plus référer qu'à une généralisation de la raison, alors que la loi humaine, une fois instaurée, ne tient sa force obligatoire que de la volonté qui l'a librement établie. Bien entendu, la réduction du droit naturel au droit contractuel n'est jamais complètement achevée, comme le montrent les oscillations permanentes des révolutionnaires de 89, hantés par la réconciliation entre les exigences de la nature et la toute-puissance de la volonté. Cela étant, les droits naturels qui constituent l'horizon de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* n'acquièrent de valeur juridique que lorsqu'ils sont reconnus et proclamés par la loi qui réglemente leur application et prévoit leur sanction (Raynaud, 1987). Même lié au droit naturel que les hommes se contenteraient de découvrir et de déclarer, le droit positif obéit donc en dernière instance à un acte libre de volonté: c'est la loi qui détermine à la fois les conditions de la garantie des droits inaliénables et les limites dans lesquelles ceux-ci peuvent s'exercer. Une fois consacré par les révolutionnaires comme le fondement et la matrice de l'ordre nouveau, le droit reste donc soumis à la volonté législative du *Nous* de société que le nominalisme politique a posé comme étant à l'origine des lois et des institutions.

#### *La reconstruction politique du monde social*

Dans un contexte qui fait de la nation nouvelle l'œuvre délibérée de la volonté des sociétaires, l'outil principal de l'établissement de la société ne peut être que le *contrat*. Certes, si l'on suit Gauchet (1989), la toute-puissance de l'Etat absolutiste reposait elle aussi sur un contrat, de nature «hobbesienne», qui préservait les individus du désordre et de la guerre civile auxquels aurait inévitablement conduit la dissonance *a priori* de leurs intérêts et de leurs volontés. En réduisant les anciennes appartenances de sang, de métier et de statut à des rapports privés, l'Etat pouvait ignorer «en sa prééminence instituante, toute espèce de forme de sociabilité déjà constituée» (Gauchet, 1989, p.18). Mais contrairement à la version absolutiste d'un «contrat politique» qui promulgue la sujétion aveugle au gouvernement d'Etat, la version républicaine insiste sur «le

contrat social» d'égalité et d'association volontaire qui fait des citoyens contractants les seuls et uniques dépositaires de la souveraineté (Dumont, 1983). Tout en maintenant l'équation politique qui repose sur la fusion des citoyens et du souverain dans une seule et même volonté, la Révolution de 1789 transforme donc le rapport social de face-à-face qui opposait la société des particuliers à l'Etat. En déplaçant les préceptes volontaristes de l'Etat monarchique de la personne physique du roi à la personne morale de la nation, l'extériorité du «Léviathan» absolutiste fait place à l'intériorité d'une société auto-gouvernée qui devient, du coup, de part en part *politique*.

En effet, *le* politique a toujours existé car il renvoie à la nécessité anthropologique à laquelle doivent répondre toutes les collectivités humaines: celle de la détermination des repères du réel et de l'imaginaire, du vrai et du faux, du bien et du mal, du passé et de l'avenir, du possible et de l'impossible ou encore du juste et de l'injuste (Lefort, 1978). En revanche, *la* politique est la forme explicite prise par la fixation de ces repères dans une société autonome, idéalement débarrassée des fondements substantiels qui rendaient les institutions traditionnelles hermétiques à l'action humaine (Castoriadis, 1990). L'ordre moderne de la politique soumet, tout au moins théoriquement, la nature explicitement conventionnelle des institutions à la question et à la fixation publiques. La consécration du politique comme *une* politique qui est l'émanation directe de la volonté collective fait de la réalité sociale une construction artificielle dont les éléments n'existent que jusqu'à nouvel ordre.

En soulignant ainsi que les artefacts sociaux, loin de bénéficier d'une vie propre, n'existent que par l'accord des volontés, le nominalisme politique des révolutionnaires s'oppose à toutes les variétés de réalismes *a priori* qui doteraient ces mêmes artefacts d'une existence indifférente au travail de l'esprit, du langage et de l'action. En dénonçant les «natures imaginaires» qui s'interposent entre les hommes et les choses, il réduit l'existence et la finalité des institutions politiques, y compris la nation, à la multitude des volontés qui les constituent (Largeault, 1971). La pesanteur des us et coutumes du passé, synonyme d'ignorance et d'aveuglement, fait place à la toute-puissance d'une volonté politique qui aspire «à refaire le contrat social de haut en bas, comme si c'était un artefact qu'il fallait complètement remodeler (...)» (Furet, 1991, p.33). On l'a vu, cette tâche de création et de recréation politique de l'ordre social est confiée au *droit*. Un nouveau principe constituant, celui de la souveraineté de la nation et de l'égalité civile, et un nouveau critère juridique, l'accord libre et volontaire des individus qui s'y soumettent, font de la notion légale de Constitution la charpente de la société nouvelle (Valensise, 1987). Conformément en

cela au rationalisme et au volontarisme des «Lumières juridiques» dont ils sont l'ultime aboutissement, le projet de *Constitution* comme la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* se veulent en totale rupture avec le passé. Les fondements traditionnels du droit, tels les coutumes locales, les statuts communaux et corporatifs, les édits souverains, les lois féodales, ou les interprétations de la jurisprudence, sont rejetés au profit de l'omnipotence de l'acte législatif et de la volonté politique qu'il manifeste (Di Simone, 1999). Pour les «législateurs» qui se contenteraient de découvrir les lois déposées dans la nature comme pour les «légisfacteurs» qui inventeraient les lois artificielles nécessaires à l'ordre public (Baker, 1994, p.168), la loi est de toute manière l'expression de la volonté générale. C'est le pouvoir souverain qui doit juger de son bien fondé. La volonté étant la source des lois et des autres entités artificielles (contrat, totalité, Etat), l'ordre juridique se retrouve donc soumis à un ordre politique qui est au service de la satisfaction de l'individu. L'énigme nominaliste est donc de déterminer un lien de société qui respecte les volontés particulières tout en conférant à la volonté souveraine à l'origine de la totalité artificielle «société» l'unité nécessaire à l'ordre public.

#### *Les apories du lien de société*

Pour les révolutionnaires, la nation ne constitue pas une entité distincte de l'ensemble des individus qui la composent car, comme le déclare Pétion en septembre 1789, «le peuple est la nation, et la nation est la collection de tous les individus» (Halévi, 1988, p.79). De même, pour Sieyès, dont les écrits sont considérés comme les déclencheurs discursifs de la Révolution, le «tout » de la nation est le corrélat artificiel d'une succession d'opérations de mise en commun qui établit une «quantité», c'est-à-dire une ressemblance, entre les individus (Guilhaumou, 2002). L'unité de la «société» nouvelle ne repose pas, comme dans l'Etat absolutiste, sur les relations de sang, de métier et de statut qui se matérialisaient dans des instances distinctes des individus qu'elles hiérarchisaient. Dans une culture politique qui fonde le contrat social sur l'égalité, la liberté et la volonté, les propriétés *architecturales* qui structuraient la totalité monarchique perdent leur dignité politique et sont laissées dans l'ombre, sinon déniées, au profit des propriétés *individuelles* des sociétaires. Appréhendée selon une perspective contractualiste, la société repose sur la volonté instituante des individus et sur leur capacité à mettre en commun des intérêts et des qualités qui n'étaient pas communs au départ. En d'autres termes, une fois que l'individu, libre et défini par ses droits naturels, est posé au principe du nouvel ordre social, le lien de société n'est plus défini comme un rapport d'interdépendance. Il est défini comme un rapport externe,

contingent et *a posteriori*, qui met en contact des êtres autonomes et séparés dont l'identité intrinsèque n'est pas transformée par leur relation mutuelle. Tout comme le fait de partager la propriété «être blanc» n'a pas d'incidence sur l'existence d'un cygne et d'un cheval, tout comme la relation de causalité éphémère qui relie deux boules de billard ne modifie en rien leur structure interne, le contrat social établit un lien dont les individus peuvent toujours, en principe, se dépendre. Comme le dit Mirabeau (1791), la loi au fondement de l'Etat n'unit les hommes qu'«à la superficie de leur être» : «par la pensée et la conscience ils demeurent isolés, et l'association leur laisse, à cet égard, l'existence absolue de la nature»<sup>6</sup>.

Conformément en cela aux préceptes du nominalisme politique, le modèle du contrat social ne fait pas reposer l'unité de la nation sur la similitude essentielle et *a priori* des individus entre eux. Ignorant les rapports de sociabilité effectifs, qui sont imprégnés par la tradition et les usages hérités, il fait de la nation une totalité *abstraite*. La totalité concrète que formait la structure de subordination de l'Etat absolutiste fait place à une totalité abstraite dont l'unité résulte de l'universalisation ou de la généralisation des volontés particulières. Bien que, dans un cadre nominaliste, l'unité de composition de la société peut être une unité organisée qui oblige à reconnaître aux relations entre ses éléments le statut de réalité (Largeault, 1971), la «totalisation» nationale tend à passer directement, par le biais de la ressemblance, de l'individuel à l'universel. Pour un nominalisme politique qui fait des rapports sociaux préétablis des obstacles à la régénération politique, un des problèmes principaux consiste donc à trouver quelle est la propriété individuelle sur laquelle fonder le *lien de ressemblance* qui tend à caractériser le lien de société. Quelle est la propriété qui est susceptible d'intégrer les individus dans une communauté politique sans pour autant les aliéner à nouveau dans les rapports d'assujettissement et les relations de superstition qui meublaient l'univers monarchique ?

Une des possibilités, adoptée par la perspective rationaliste des Physiocrates, consiste à enraciner la «mêmeté sociale» dans les similitudes de nature qui se manifestent notamment dans la consistance de la morale et du droit naturels. Dans ce cadre, la totalité sociale est une extension et une généralisation quasi-naturelles des penchants naturels de l'homme. Cela étant, la nature humaine, même si elle est au départ similaire, ne suffit pas pour fonder et maintenir l'ordre social. Comme Hobbes et Rousseau l'ont montré, la nature, loin d'être forcément cohésive ou rassembleuse, répond à des intérêts particuliers et à des pulsions asociales qui sont

---

<sup>6</sup> *Projet d'adresse aux français sur la Constitution civile du clergé*, Discours du 14 Janvier 1791

potentiellement séparatrices (Jaume, 1986). La nature humaine ne peut être fondatrice du lien social que si elle est soumise à un procès de formation et de régénération qui élimine les instincts barbares pour ne conserver que les qualités de vertu propres à élever les âmes et à les rendre dignes de l'égalité et de la liberté. L'autre possibilité qui peut être envisagée pour fonder la «mêmeté sociale» nécessaire à l'unité républicaine est plus ouvertement *volontariste*. Le tout de la nation est la résultante de l'unification délibérée et conventionnelle de la pluralité des individus, ce qui fait que la ressemblance, établie par la règle politique et juridique de l'Etat, est essentiellement statutaire. Elle repose entièrement sur l'acte d'institution *politique* qui court-circuite l'autorégulation des mœurs pour imposer «d'en-haut» à ses attributaires la mêmeté abstraite des droits et des devoirs. Comme le dit Rousseau (1762, I, IX), «l'artifice et le jeu de la machine politique» transforment les individus, qui peuvent être inégaux en force ou en génie, en citoyens égaux par convention et de droit.

Les versions rationalistes et volontaristes du nouveau lien de société qui doit se substituer aux mœurs et aux rapports sociaux hérités du despotisme fluctuent ainsi entre une communauté universelle, basée sur la mêmeté anthropologique d'une nature humaine idéale, et une communauté politique, basée sur la mêmeté artificielle qu'impose l'état de société. Les frontières qui séparent l'ordre des productions humaines et l'ordre des faits de la nature se modifient pour réduire l'artificialité de la totalité nationale, qui résulterait de la généralisation précaire des volontés particulières, génétiquement premières. Cela étant, les différentes tentatives d'allier «les rapports naturels et les lois», la «simplicité de la nature aux besoins de la société» (Rousseau, 1762, II, X), convergent sur un point essentiel. La «ressemblance» qu'exige l'unité de la totalité nationale repose sur l'universalisation d'une même propriété: celle d'*être citoyen*.

Les individus, tout en restant théoriquement des absolus, des existants irréductibles, qui précèdent les «ressemblances» sociales produites par l'intellection et l'action humaine, ne peuvent entrer dans l'ordre politique qu'une fois transformés en citoyen. Or, contrairement à l'individu, le citoyen n'est pas un absolu : son identité est relative à son appartenance à l'association politique qui lui impose de l'extérieur un statut qu'il doit *mériter*. Dès lors, le siège du mouvement d'universalisation et de mise en commun qui caractérise le lien de société n'est pas les institutions politiques en tant que telles. C'est plutôt *l'esprit* du citoyen qui, une fois formé, devient le lieu «interne» de la réconciliation entre la volonté collective, qui résulte de l'addition des volontés particulières, et la volonté générale, qui est le sens de la félicité publique dont tout

un chacun, parfois sans le savoir, est le dépositaire. Le lien social, conçu au départ comme une relation externe de ressemblance qui a été rajoutée, par contrat, entre des individus, dépend entièrement, à l'arrivée, de la bonne volonté et des intentions vertueuses du citoyen. Comme le suggèrent Fortunet et Koubi (1989, p.419), le nouveau système politique, fondé sur les principes constitutionnels de 1789, est donc «cognitif»: «on ne naît pas citoyen, ou plutôt il ne suffit pas de naître citoyen, encore faut-il le devenir et avoir conscience de l'être». Le citoyen, qu'il soit passif ou actif, ne peut se contenter d'être un «usager» des institutions : il doit manifester continuellement son adhésion volontaire à l'entreprise de régénération républicaine, témoigner de son dévouement au salut de ses concitoyens, bref, acquérir l'esprit civique qui est le ciment de la République. En suspendant le lien social à la capacité des individus à monter en généralité leur volonté particulière et sacrifier leurs intérêts personnels au bien commun, la Révolution fait de la «conscience civique» la base de la société et de la socialisation le moteur de sa conservation.

### **III. En quête du réalisme social**

Si l'on suit Xavier Martin (1989), les révolutionnaires de 1789 nourrissent plutôt une vision optimiste de la socialisation : l'homme social s'inscrit dans le prolongement harmonieux d'un homme naturellement sociable qui, une fois moulé dans le cadre éducatif et remodelé par la volonté révolutionnaire, devrait retrouver «sa vraie nature» en se fondant harmonieusement dans la société des citoyens. Mais à partir de 1792, le consentement individuel aux lois, le consensus national et la bonne volonté civique deviennent de plus en plus problématiques, suscitant une vision nettement plus pessimiste de la socialisation (Guibert-Sledzieswski, 1989). L'artifice ne doit plus prolonger, mais modifier et corriger «l'ouvrage informe» de la nature humaine, qui n'est plus spontanément cohésive, sociable et vertueuse, mais pétrie d'habitudes, de préjugés et de pulsions destructrices.

Cela étant, le projet de socialisation des révolutionnaires, qu'il insiste sur la *désocialisation* d'un sujet perverti par le despotisme ou sur la *dénaturalisation* d'un homme instinctuel et brutal, consiste de toute manière à «imprimer dans l'âme des citoyens» les «sentiments et les habitudes» nécessaires à la prospérité nationale. La «naturalisation» de l'ordre nouveau consiste, pour reprendre ici les termes de Douglas (1989), en un «processus cognitif» qui transforme les esprits individuels en «des sociétés miniatures». Ce processus cognitif d'intériorisation répond en fait à deux dispositifs complémentaires, omniprésents dans les discours politiques de l'époque. Le



premier dispositif consiste en la pédagogie et la tradition, qui font «l'être social» en transmettant aux générations nouvelles les «preuves» collectives et séculaires de son bien-fondé (Durkheim, 1988, p.100). En l'absence de la tradition, la Révolution ne dispose que de l'instruction et de la propagande pour créer, dit Rabaut Saint-Etienne (1792), «au même instant, chez tous les citoyens, dans tous les âges et dans tous les lieux, les mêmes impressions par les sens, par l'imagination, par la mémoire, par le raisonnement, par tout ce que l'homme a de facultés» (Martin, 1989, p.83). Le deuxième dispositif de la naturalisation et de l'intériorisation des institutions passe par leur ancrage dans l'ordre intemporel, inamovible et naturel d'une Raison ou d'une Loi universelle. Un tel ancrage, en instaurant une analogie entre les structures formelles des institutions et les «structures formelles des espèces naturelles», fait basculer du côté de la nature des universaux tels que liberté, égalité ou propriété (Douglas, 1989). Les non-institutions par excellence que sont la raison et la nature soustraient ainsi les innovations républicaines, et notamment les lois, à l'action et à la passion des hommes. Comme le dit Jean-Jacques Cambacérès dans son *Projet de Code Civil* de 1793, si le «grand édifice de la législation civile» est élevé sur «les lois de la nature et sur le sol vierge de la République» plutôt que sur le «sable mouvant des systèmes», il sera protégé «des outrages du temps» et de «l'agitation et des vicissitudes des choses humaines»<sup>7</sup>.

Ce double processus de naturalisation est théoriquement à même de supprimer la dimension conventionnelle et provisoire de la République qu'un nominalisme politique conséquent avec lui-même devrait lui octroyer. Pratiquement, cependant, l'ancrage *idéologique* des institutions nouvelles dans l'ordre naturel des choses semble plus aisé que leur inculcation *effective* dans les représentations et les pratiques ordinaires. En effet, l'instruction publique est un processus au long cours que l'édification institutionnelle du Nouveau Régime, prise dans l'urgence d'un événement qui se veut fondateur, ne peut guère se permettre. En manque de cette «première matière sociale», très rare en période de révolution, qu'est le «temps», une telle édification ne dispose que de la courte durée de l'action publique et de la prédication politique (Baczko, 1995, p.233). Faute de temps et de la socialisation durable qui lui est corrélative, seule l'autorité, en partie discursive, de la politique paraît à même de réduire l'artificialité des institutions publiques et de convertir l'individu en citoyen. Dans un cadre nominaliste *et* inaugural où la ressource ultime de la justification de ce qui est (i.e. la vérité) ou de ce qui doit être (i.e. la norme) est

---

<sup>7</sup>*Projet de Code civil*, rapport présenté devant la Convention nationale, 9 août 1793

l'intentionnalité collective, c'est au discours idéologique *sur* le social qu'il appartient de susciter l'unanimité. L'imaginaire utopique, sans mémoire et sans tradition, de la Révolution confie à la mise en forme *explicite* des valeurs républicaines dans les discours et les actions publics le soin de susciter «d'en-haut» la ressemblance des esprits et la conformité des pratiques qu'assurait auparavant l'ordre familial des us et des coutumes. La remise en question des usages établis, des procédures routinières et de «la justification en acte» que garantissait l'autorité de la tradition délègue ainsi à la justification discursive la tâche d'instaurer un nouveau sens commun<sup>8</sup>. C'est dire si le discours idéologique, rationaliste et naturalisant, qui tente de restreindre la circulation du sens en imposant les bornes d'un savoir prétendument objectif sur le social est loin d'être confiné à un cercle étroit d'érudits. Dûment chargée d'assurer «l'auto-intelligibilité» de la société et de lester les repères collectifs du poids de l'évidence, l'idéologie est le centre de gravité de l'espace naissant de la citoyenneté (Lefort, 1986).

Le discours public ainsi chargé de compenser le défaut de socialité qui frappe la «société des individus» doit resserrer l'étreinte entre les mots et les choses, la nature et l'artifice, l'individu et l'institution, que le nominalisme politique était parvenu à desserrer. L'empêcher de croire que constitue, pour les sociétaires, le discernement lucide de la «métacontingence du sens» est en effet politiquement intenable, car il met en péril la fondation véritable de l'institution, qui est «la croyance en elle» (Castoriadis, 1990, p.31). Pour lutter contre le «possibilisme» d'une volonté collective qui se voit sans limites (Darnton, 1990, p.17), les révolutionnaires doivent montrer que l'artifice n'est pas synonyme *d'arbitraire*. La liberté des individus s'épanouit dans un cadre conventionnel dont la nature fournit les éléments – éléments que l'art social des législateurs-philosophes doit transformer en mots et en principes afin d'éclairer et de rationaliser l'art plus ou moins délibéré des bricoleurs ou des ingénieurs que sont les agents ordinaires. Grâce à la «science de l'ordre social» qui permet d'établir, comme le dit Sieyès, la meilleure manière de disposer «les hommes entre eux sur le plan le plus favorable à tous» (Guilhaumou, 2002), le fossé nominaliste entre les nécessités de la nature et la conventionalité des institutions se résorbe. Le brouillage ontologique entre le naturel et l'artificiel, l'originaire et le dérivé, le donné et le construit, se manifeste de manière particulièrement nette dans la réification idéologique des deux

---

<sup>8</sup>Sur la notion de «justification en acte», cf. Quéré (1991). Nous faisons ici allusion à l'idée, centrale pour l'ethnométhodologie, selon laquelle les cadres normatifs en vigueur peuvent être maintenus, dans un contexte social stable, par les forces centrifuges de l'organisation endogène et essentiellement pratique de l'action. En revanche, il semble que dans un contexte mouvementé et chaotique, ce sont les forces d'intervention centripètes des représentations discursives qui prennent l'avantage. C'est du moins l'hypothèse que nous avons défendue dans Kaufmann (2000)

pilliers de la politique, la langue et le droit. Ces derniers deviennent en effet les instruments d'un art politique qui imiterait si bien les lois de la nature et les fonctionnements de l'esprit qu'il finirait par en révéler les formes essentielles. C'est dire si la lucidité ontologique d'un nominalisme politique qui a rendu apparente l'artificialité et la contingence des institutions n'est pas assumée jusqu'au bout. Car la réification des mots et des principes, dédiés à la transformation des esprits et à la réalisation du nouvel ordre social, viole un des principes charnières de l'ontologie nominaliste : la dénonciation «des sortes de faux droits ou de fausses créances sur la réalité» qui font passer «des superstructures verbales» pour des faits de nature, des créations artificielles pour des essences (Largeault, 1971, pp.210-1). Le «bon citoyen» est précisément celui qui ignore la dimension artificielle de sa société pour développer à son endroit une véritable «passion civique» qui transforme les conventions en lois naturelles, les néologismes patriotiques en vérités publiques, les obligations librement contractées en nécessités, la volonté générale en intuition. L'affranchissement nominaliste, qui fait de l'individu le créateur continu de ses institutions, se solde ainsi par la réhabilitation de l'attitude naturelle ou réaliste du citoyen. Cette dernière renvoie, on l'a vu en introduction, au réalisme social et moral qui confère aux artefacts sociaux l'apparence objective des choses en soi. Cette étrange «chosification» transforme des artefacts conventionnels en des *faits* institutionnels qui satisfont bien, d'une certaine manière, le critère nominaliste de l'existence : en se présentant à l'intellection des membres de «l'entre-nous» comme des *res* plutôt que des *creabile*, ils deviennent accessible aux sens et à l'expérience. C'est bien la descente et donc la réalisation du langage et des lois dans l'expérience ou, comme le dit Mirabeau, «dans les sensations qui ont servi à faire éclore la liberté», qui préoccupe les révolutionnaires<sup>9</sup>.

#### *Quand les mots se font choses*

« (...) pour extirper tous les préjugés, développer toutes les vérités, tous les talents, toutes les vertus, fondre tous les citoyens dans la masse nationale, simplifier le mécanisme et faciliter le jeu de la politique, il faut identité de langage (...) l'unité d'idiome est une partie intégrante de la Révolution (...)» (Grégoire, 1794)<sup>10</sup>

Comme le suggère le célèbre rapport de l'abbé Grégoire, qui conclut la vaste enquête sur les idiomes et patois qu'il a lancé en 1790, l'introduction, notamment dans les campagnes, de «l'usage unique et invariable de la langue de liberté» est nécessaire à la fondation d'une

---

<sup>9</sup>Mirabeau, *Rapport au nom du comité de constitution sur les droits de l'Homme. Projet de déclaration des droits de l'homme*, Discours du 17 Juillet 1789

<sup>10</sup>Grégoire, *Rapport sur les idiomes et patois répandus dans les différentes contrées de la République*, 1794.

«République une et indivisible» (de Certeau et al., 1975). La visée pragmatique de cette politique linguistique est de rendre compréhensible et communicable les lois nouvelles, fût-ce au moyen de la traduction en patois des textes juridiques et administratifs, instaurée dès 1790. Mais la conception idéologique de la langue est loin de s'arrêter à l'élimination des barrières linguistiques qui compromettent la connaissance et l'obéissance des lois. Contrairement à la standardisation absolutiste du français, réservé aux élites et à l'administration, et à la politique d'homogénéisation de l'Eglise, qui tente d'extraire, depuis le 16<sup>ème</sup> siècle, les communautés rurales illettrées de «leur état de nature linguistique» (Bell, 1995), l'uniformisation de la langue nationale dont rêvent les révolutionnaires vise à reconstruire «mot à mot» la nation.

En prétendant transformer les individus et la *res publica* en modifiant les mots qui les font venir au langage (citoyen, nation, république, vertu), les grammairiens et les idéologues reconnaissent explicitement la langue comme étant la «méta-institution» dont l'appropriation est nécessaire à l'exercice du pouvoir<sup>11</sup>. Comme le dit Sieyès, l'ordre des mots est l'architecture linguistique et mentale d'une «société politique ordonnée, légitime» qui a pour tâche l'instauration d'un «nouvel ordre des choses» (Guilhaumou, 2002). Les mots étant non seulement, pour reprendre ici encore les termes de Grégoire, «les lettres de change de l'entendement» et «les dépositaires de toutes nos connaissances», mais également «les liens de la société», les mots qui suggèrent l'existence, entre le citoyen et l'Etat, de corps intermédiaires ou de rangs sociaux inégalitaires doivent être supprimés. Dans la mesure, en effet, où l'ordre social, tout comme l'ordre naturel, passe des éléments les plus simples aux éléments plus complexes, le lien de société principal ne peut être le rapport hiérarchique entre des entités complexes et contingentes, telles les corps ou les classes sociales. La matrice du lien social ne peut être que la ressemblance et l'entente à réaliser entre les *individus*, et c'est cette vérité profonde de toute association politique qui doit se refléter dans le langage. La résolution qui supprime, le 14 novembre 1793, le «vousoiement», synonyme de discrimination, de fierté et de distance sociale, instaure ainsi le «tutoiement» fraternel entre égaux. La liberté suppose une égalité de langue, car la langue est le lieu où se nouent les contrats particuliers, notamment commerciaux, et plus fondamentalement, le lieu où s'exprime le contrat social.

Bien entendu, si l'égalité politique et sociale est l'horizon idéologique de la politique (1789-1793) puis de la Terreur linguistique (1794-1794), les usages restent *de fait* fondamentalement

---

<sup>11</sup> Sur le langage comme «méta-institution», voir Quéré (1984)

discriminants (Balibar et Laporte, 1974). En 1793, Condorcet établit clairement, dans un débat sur l'instruction publique, les critères d'une censure culturelle et linguistique qui exclut celui qui ne parlant «point sa langue de manière à pouvoir exprimer ses idées» est «dans une dépendance qui rend nul ou dangereux pour lui d'exercer des droits de citoyen» (Balibar et Laporte, 1974, p.68). L'interdit linguistique qui prive ainsi le menu peuple des moyens d'expression de leurs revendications va de pair avec l'interdit juridique de la citoyenneté: les mots exprimant les conflits sociaux, comme le terme de «grève» sont relégués dans «le bas langage», les actions ouvrières sont taxées avec mépris de «coalitions», les chômeurs d'«ouvriers inoccupés». L'inflexion «bourgeoise» d'un langage qui réimporte subrepticement les classements sociaux dans la terminologie linguistique se retrouve dans la conception condescendante des usages populaires. Ainsi, pour les physiocrates comme Turgot et Sieyès comme pour les membres rationalistes de la *Société des amateurs de la langue française*, créée en 1790, qui réunit artistes, grammairiens et hommes politiques (Condorcet, Robespierre, Brissot), il s'agit de libérer le peuple des errements du passé en délaissant le langage des évidences, du bon sens et des émotions éphémères pour fixer, dans une sorte d'«assemblée législative de la langue», les lois linguistiques et les droits d'une nation libre (Guilhaumou, 1989, p.78). Pour les Jacobins qui envoient, en l'an II (1793-1794), des «commissaires pacificateurs» dans les coins reculés du pays, la bonne parole républicaine ne pourra s'implanter dans les moindres replis de la quotidienneté politique que si elle s'ajuste «aux dispositions générales» du peuple. Mais pour les uns comme pour les autres, la langue politique se doit de *réaliser*, et non seulement *déclarer*, le droit naturel en déposant le nouveau «sens commun révolutionnaire» dans la matérialité de la langue (Guilhaumou, 1989, p.79 et sq.).

Pour une idéologie qui compte sur l'armature nominale des mots pour former l'armature intentionnelle des esprits, les abus de langage et les errances sémantiques sont une grave menace pour l'unité nationale. La substitution du concept d'«Etats généraux» par le terme «Assemblée nationale», des «Cahiers de doléances» par «pétitions», de l'«enlèvement» du roi par une «évasion», de la «charte» par une «constitution» témoignent de la réflexivité linguistique des révolutionnaires, qui multiplient les «remarques grammaticales», selon l'expression étonnamment wittgensteinienne des *Révolutions de Paris* de juillet 1791 (Guilhaumou, 1989, p.74). Les réflexions sur l'effet performatif des terminologies atteignent leur paroxysme avec le

projet de fonder une véritable grammatologie qui concerne aussi bien, semble-t-il, la grammaire au sens ordinaire de la structure syntaxique qu'au sens wittgensteinien des règles d'usage qui borne le dicible et l'indicible, le pensable et l'impensable<sup>12</sup>. Cette grammatologie est bien, en partie, *nominaliste*. Pour les révolutionnaires, en effet, les progrès de l'esprit précèdent ceux du langage : la langue «bien faite» imite les idées, qui imitent à leur tour le réel atomisé en éléments que la nature conjoint et construit selon des règles stables (de Certeau et al., 1975, p.87). Le langage, tout comme les constructions sociales auxquelles il collabore, dérive des opérations logiques de l'esprit. Mais la grammatologie révolutionnaire est aussi en partie *réaliste* car la nature, loin d'être uniquement meublée par des individus, «muets et sémantiquement vides», qui ne renverraient à rien d'autres qu'à eux-mêmes (Cayla, 1996), contient des principes essentiels qui n'attendent que d'être «parlés» ou «déclarés». Le réalisme à l'égard des universaux (liberté, égalité, propriété) qui tend à envahir le langage politique des révolutionnaires se mêle à un volontarisme politique qui prétend remplacer les usages établis par les lois de l'esprit.

L'implantation volontariste d'une langue parfaite, fondée en nature et en raison, se heurte, dans les moindres interstices du monde social, à l'inertie de la «linguistique du fait» (Guilhaumou, 1989). Même si l'usage du français s'accroît dans les sociétés populaires, les parlers locaux, considérés non seulement comme des obstacles passifs à l'édification de la République mais comme les ferments actifs de la résistance contre-révolutionnaire, restent «cultivés en secret». En extrayant le langage de son «pays d'origine», c'est-à-dire «l'usage quotidien» (Wittgenstein, 1961, §116), la politique républicaine creuse un écart entre les dénominations nouvelles et les faits que celles-ci sont censées désigner, la langue de la raison et les idiomes provinciaux. Bien que, dans une culture politique qui confère à la volonté le soin d'établir le lien de société, la langue puisse plus que jamais «faire les choses» sociales, le décisionnisme linguistique ne peut combler un tel décalage. En l'absence du lien de connivence que les mots nouent avec les significations enchâssées dans les usages ordinaires, la magie sociale qui permet aux discours publics de faire exister cela même qu'ils énoncent paraît inopérante. En effet, le succès

---

<sup>12</sup>En 1794, comme le montre Guilhaumou (1989) p.146 et sq., un grammairien nommé Antoine Touron tente de formaliser les différentes étapes de la formation de la langue politique des sans-culottes. Dans cette démarche homologue à celle de Condillac, pour lequel la langue parfaite doit d'abord établir la mise en rapport identitaire des premières expressions du langage de l'action avec les données de la nature, puis ensuite tisser un réseau d'analogies qui permette d'étendre le langage à toutes les idées, y compris les plus abstraites, l'ordre grammatical que propose de Touron doit suivre plusieurs étapes, dans une posologie qui est censée faire parfaitement coïncider, à terme, les mots et les choses. Cette posologie s'avère tout à fait passionnante, car elle met particulièrement bien en évidence la hiérarchisation éminemment nominaliste des différentes dimensions du rapport au monde qui tend à prédominer à l'époque. La métaphysique qui la sous-tend consiste, comme le critique Descombes (1991, p.576) dans un autre contexte, à mettre «d'abord les substances individuelles, puis les actions et les passions, enfin les relations».

performatif de ceux qui rêvent de transformer l'ameublement ontologique du monde social en reconstruisant les lois et le langage est loin d'être inconditionnel. La performativité qui permettrait à la langue de «faire la patrie» répond à des conditions de félicité, extra-linguistiques et extra-juridiques: les mœurs, les usages, l'adhésion, bref la reconnaissance du grand nombre qui peut, seule, faire crédit au Verbe républicain de la réalité à laquelle il prétend se substituer. En l'absence des cadres situationnels spécifiques (sacres, funérailles, Lits de justice) qui permettaient au Verbe royal de (re)produire les rapports politiques fondamentaux de la monarchie (Fogel, 1989), la «voix de la nation» ne peut s'imposer sans la bonne volonté de ses usagers. En tentant de susciter de gré ou de force cette bonne volonté collective, les Constituants amorcent le glissement d'une société politique vers une communauté culturelle et morale dont l'intégrisme linguistique et, on va le voir, juridique, refuse de composer avec l'ordre de l'expérience.

#### *De la loi du droit à la loi des mœurs*

«Il est bien difficile d'être réuni d'opinion quand on est séparé par un langage, de la langue dépend plus qu'on ne pense l'identité des principes; et que dirais-je *des mœurs qui sont les lois en action*, des mœurs, supplément et colonne des lois?» (Domergue, 1794)<sup>13</sup>

Tout comme l'identité de langue, l'identité de mœurs est perçue comme la condition *sine qua none* de l'unité de la République et du maintien du lien de société. Le réalisme des principes qui anime l'universalisme républicain implique là encore une conception mi-naturaliste, mi-artificialiste des mœurs. En effet, les mœurs renvoient à la morale, à la sociabilité naturelle et au «génie du peuple français» qui constituent le fond commun d'un ordre social harmonieux. Mais ces mœurs «naturelles» doivent être perfectionnées par l'art politique, ce qui fait que le «bon naturel» qu'elles manifestent diffère de manière drastique de l'état de nature qui précède le contrat social. A l'opposé des habitudes acquises au fil de l'histoire et produites par le milieu de vie, les bonnes mœurs sont *l'effet* de la législation (Benrekassa, 1996). Loin d'être reconnues comme une forme primitive de législation qui borne le pouvoir de la loi et garantit l'autorégulation minimale de l'espace social, les mœurs sont l'objet et la matière du gouvernement. En d'autres termes, les mœurs ne sont pas la base préexistante de l'ordre social, mais le résultat d'une politique qui mise sur l'omnipotence de la loi pour rendre le peuple conforme à ses principes.

Un tel légicentrisme, en prétendant que le droit déclaré peut absorber tout le réel, est potentiellement émancipateur : la longue histoire des sources extra-juridiques de la loi que sont

---

<sup>13</sup> Affiches de la Commune de Paris, no 216, 2, cité par Benrekassa (1996, p.196)

les us et coutumes fait place à la courte histoire du droit déclaré, «expression pure d'une volonté» qui lui confère «une pérennité jusqu'à nouvel ordre» (Habermas, 1997, p.53). Mais le règne abstrait de la loi peut également s'avérer tyrannique. Le droit, pris dans un contexte inaugural où il ne peut se contenter, comme en temps normal, de «prévenir et de punir les ratés de la socialisation» (Bourdieu, 1980, p.175), prétend carrément se *substituer* aux mœurs et aux coutumes. Bien entendu, le mouvement de substitution des usages établis, qui renvoient à un état de fait, par l'ordre normatif de la langue des droits vise à terme une toute autre conversion: celle du droit en *fait accompli* dans les pratiques ordinaires. Le problème, c'est qu'une loi ne devient effective qu'une fois rattachées aux mœurs et aux régularités de conduite qui font office de «faits-droits» (Perelman, 1976). En négligeant le contenu «substantiel» des lois, que ce soit la «conscience sociale» ou le «sentiment populaire» (Dabin, 1969), le droit républicain crée un fossé entre le niveau juridique des règles et le niveau pratique de leur application, la consistance formelle des artefacts légaux et la logique *extra-leges* des mœurs. Tout comme le volontarisme linguistique se heurte aux pratiques langagières provinciales, le volontarisme juridique se heurte aux habitudes ancestrales, aux mentalités populaires, au respect de l'autorité ancienne des prêtres et à l'attachement aux objets et aux rythmes de la vie d'autrefois (Mazauric, 1991, p.62). De plus, un droit qui précède les mœurs plus qu'il ne les exprime enfonce la logique même de la légitimité démocratique qui est à son principe. En confiant entièrement la constitution du tissu social à la puissance légale, il court-circuite l'existence concrète de la société des hommes et donc la reconnaissance collective, notamment populaire, qui rendrait ses édits *pratiquement*, et non seulement théoriquement, légitimes. Du coup, l'opinion «ascendante» de la société civile, qui est censée précéder la formation de la volonté politique et juridique, fait place à une opinion «conséquente», forgée par les décrets et les impératifs venus «d'en-haut» (Ozouf, 1992, pp.172-3).

Faute du temps nécessaire pour implémenter une société nouvelle qui doit encore trouver les moyens efficaces de son actualisation, l'euphorie nominaliste des Constituants tourne ainsi en une forme de despotisme sémiotique et juridique puis policier, qui sacrifie la réalité sociale à la raison politique. En tentant de combler, coûte que coûte, le fossé qui sépare l'«horizon d'attente» de la réinstitution totale du social, et le «champ d'expérience» effectif des citoyens encore englués dans le langage, les mœurs et les pratiques du passé (Koselleck, 1990), l'ivresse performative des révolutionnaires crée un monde utopique où «triomphe le politique mais



s'anéantit le social» (Ozouf, 1984, p.331). Elle donne ainsi libre cours au «déchaînement de la représentation, c'est-à-dire à l'affirmation fantastique que ce qui est posé par la pensée, le discours, la volonté coïncide avec l'être-même, l'être de la société, de l'histoire, de l'humanité» (Lefort, 1980, p.346). Certes, cette illusion performative est une forme de lucidité sociologique: en confiant aux idées, aux mots et aux lois le soin de réaliser la République, elle prend acte du fait que, dans le règne social, «l'idée y fait, beaucoup plus qu'ailleurs, la réalité» (Durkheim, 1991, p.399) Mais elle omet, dans le même mouvement, une autre vérité sociologique. L'infinie «capacité générative» d'un discours politique qui est capable de se rendre vrai en faisant advenir cela même qu'il énonce dépend, en dernière instance, du rapport «infrapolitique» des évidences sociales (Bourdieu, 1992, p.53). De manière paradoxale, la politique révolutionnaire tente de reconstituer le réalisme social et la conscience civique des individus à l'égard des institutions nouvelles tout en négligeant la réalité encore traditionnelle, inégale et confuse, de leur environnement social «naturel». C'est pourtant bien au sein de cette réalité empirique désordonnée et disparate, dans les esprits encore hésitants des citoyens en devenir, que peut se produire le procès de naturalisation qui signale la réussite suprême de l'institution : le passage de la catégorie ontologique des espèces nominales à celle des espèces naturelles ou surnaturelles.

#### **IV. Les écueils socio-logiques du nominalisme politique**

La mise en échec partielle de la *constitution* de la nouvelle société par l'ensemble *déjà constitué* des normes et des pratiques traditionnelles peut être interprétée comme une récusation historique de la conception contractuelle et individualiste de l'origine des institutions. En effet, comme le dit Descombes (2000), les institutions ne peuvent être fondées par un acte explicite de reconnaissance que si elles sont *déjà* consacrées dans les esprits et les traditions. Faute d'un peuple «propre à la législation» qui réunirait, dit Rousseau (1762, II, 11), «la consistance d'un ancien peuple avec la docilité d'un peuple nouveau», les prédications politiques et les justifications réflexives des Constituants butent sur le consensus anté-prédicatif et pré-réflexif des mœurs et des pratiques hérités. Le nominalisme politique se trouve ainsi confronté à une autre «naturalité» que celle, propre à la nature humaine, qu'il prévoyait : la *naturalité* que le couplage, justifié par l'habitude et la répétition, des structures sociales et des structures cognitives confère aux artefacts collectifs. En tentant de transformer, par un pur acte de volonté, le «devoir-être» normatif de la société à venir en un «être» factuel, les vérités de raison en vérités de fait, la

société idéale en une société réelle, la politique nominaliste court-circuite le processus inverse. Ce processus, c'est celui qui consiste, pour les individus socialisés, à considérer le monde qu'ils connaissent depuis toujours comme un idéal moral, le «donné» comme un «devoir-être» ou un «bien-être» (Durkheim, 1996 ; Karsenti, 1996).

C'est précisément ce procès ascendant que négligent ceux qui prétendent, comme l'ironise Maine de Biran, «changer la nature humaine, ou plutôt la créer une seconde fois, (...) comme Dieu, par la parole», que met en évidence ce que l'on pourrait appeler le *réalisme sociologique* des contre-révolutionnaires. En effet, pour la pensée contre-révolutionnaire, qu'elle soit de facture traditionaliste (Burke) ou théocratique (Bonald, Maistre), l'idée de constitution de la société comme celle de droits naturels de l'homme est une aberration. La nature de l'homme n'est rien d'autre que son histoire, ce qui fait que la source du droit ne peut être que la traduction juridique de la tradition : le droit coutumier et la jurisprudence (Magnard, 1992). Pris dans la succession ininterrompue des générations, le peuple présent n'est qu'un anneau dans la «chaîne ininterrompue de la civilisation», sanctifiée par l'ensemble des coutumes que transmet la mémoire et que scelle la tradition (Boffa, 1992). Quant à la langue, elle n'est pas l'instrument artificiel des idées qui sont dans l'esprit de ses usagers: elle incorpore le fonds quasi-naturel des règles morales et des sentiments uniformes qui précèdent et autorisent une activité de pensée dont la logique est celle, «héréditaire», de la répétition (Gengembre, 1989).

A l'exact opposé d'un nominalisme politique qui libère les individus du poids de leur passé, les doctrinaires du conservatisme social soustraient ainsi la société, dont l'essence contractuelle se perd dans la nuit des temps, à l'intervention humaine. Contre le délire de toute-puissance et «l'esprit de géométrie» des démocrates, qui font miroiter des illusions aussi abstraites que la nature, la justice ou la liberté, ils rappellent que l'inégalité est un fait établi et que «l'ordre entre les hommes n'est pas autre chose que l'art de faire passer les uns avant les autres» (Bonald, 1802)<sup>14</sup>. De manière tout à fait intéressante, les contre-révolutionnaires retournent ainsi, contre le réalisme des principes auquel succombent leurs adversaires, le précepte nominaliste selon lequel l'usage apparemment référentiel des mots n'implique en aucune manière l'existence des choses qu'ils dénomment. Les termes universaux sont des simples manières de parler, réductibles aux termes concrets qui leur correspondent : ainsi, dit Joseph de Maistre, «l'homme n'existe pas, seuls existent des hommes concrets» (Boffa, 1992, p.96). Faisant appel au principe de parcimonie

---

<sup>14</sup>Louis de Bonald (1802) «Discours préliminaire», in *Législation primitive considérée par la raison*.

analytique, les conservateurs révoquent ainsi les grands principes, qui délaissent les données de l'expérience et de l'histoire pour «des êtres de raison qui peuvent éblouir un instant, mais qui s'évanouissent toujours avec l'idéal gratuit dont ils se composent»<sup>15</sup>.

Surtout, pour les nostalgiques de l'ordre ancien, le nominalisme politique commet une erreur tragique en inversant les rapports de détermination des lois et des mœurs, du langage et de l'esprit, de la société et de l'individu. En faisant du *Nous* de société la source ultime de l'institution et de la Nation la dépositaire de la souveraineté, la Révolution brise le cercle vicieux de la croyance collective et supprime l'opacité et le mystère nécessaires à la déférence publique. Elle «déchire le voile» que les générations précédentes ont sagement tissé et rejette, déplore Burke (1790) dans ses *Réflexions sur la Révolution de France*

«les illusions séduisantes qui rendaient le pouvoir aimable et l'obéissance libérale, qui donnaient de l'harmonie aux différentes ombres de la vie et qui, par une fiction pleine de douceur, faisaient tourner au profit de la politique, tous les sentimens qui embellissent et adoucissent la vie privée».

«L'empire irrésistible des lumières et de la raison» a ainsi arraché, d'après Burke, «toutes les draperies qui faisaient l'ornement de la vie» et assuraient la «conservation» de la société. En rompant le mensonge collectif quant à l'ontologie artificielle des institutions, les idéologues de la rupture ont oublié que toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire : pour reprendre ici les termes de Pascal, «il ne faut que le peuple sente la vérité de l'usurpation ; elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable ; il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement, si l'on veut qu'elle ne prenne bientôt fin». La méconnaissance, proclame de Maistre, est la condition de l'obéissance à une autorité qui est absurde et arbitraire dans son essence : «ce que nous devons ignorer est plus important que ce que nous devons savoir» (Boffa, 1989, p.304-5).

Cela étant, un grand nombre de révolutionnaires, y compris ceux qui aspirent à rendre la société transparente à elle-même en dévoilant le mystère de ses origines, sont conscients que certaines vérités doivent rester cachées pour sauvegarder le mécanisme de l'autorité. Comme le dit Robespierre dans son fameux *Rapport sur les idées religieuses et morales* de mai 1794, la lutte contre la superstition que mènent les rationalistes, qui brandissent le «flambeau de la philosophie» pour chasser les fantômes que l'ambition des prêtres et la politique des rois ont

---

<sup>15</sup>In *Le Spectateur national* du 13 sept. 1791, cité par Guilhaumou (1989) p.63.

imposés au peuple inculte, est fondamentalement «impolitique»<sup>16</sup>. Pour faire revenir la société à «la vie morale», l'art sublime du législateur doit ménager «le bon sens sans intrigue» et «le génie sans instruction» du peuple. A l'encontre des conjurés qui tentent d'abolir le culte, Robespierre rappelle que l'art politique consiste à suggérer «des fictions plus utiles que toutes les réalités» : même si l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme n'étaient que des songes, ce sont des songes utiles car ils impriment dans les âmes l'idée d'une sanction donnée «par une puissance supérieure à l'homme». Toujours selon Robespierre, le législateur, «en mêlant à la vérité quelques fictions, soit pour frapper l'imagination des peuples ignorants, soit pour les attacher plus fortement à leurs institutions», évitera ainsi de «démoraliser le peuple». Seules les «fictions» sociales qui se présentent comme des faits de nature, objectifs et impersonnels, seront à même de susciter l'enthousiasme de la liberté, l'amour de la patrie et le respect des lois nécessaires à l'institutionnalisation de la Révolution. Même si, dit Camille Desmoulins, «la religion a été longtemps synonyme de servitude, n'oublions pas cette maxime si vraie : Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer»<sup>17</sup>. L'instauration despotique d'une religion civile qui transforme l'Être suprême, la Liberté, la haine des Tyrans, l'Héroïsme ou le Désintéressement en «divinités» tente ainsi de revêtir le pouvoir obligeant des institutions républicaines de la désirabilité morale qui garantit les «affections publiques». Le culte des valeurs républicaines est ainsi chargé d'instaurer la mise en symbiose des «esprits subjectifs» des citoyens en les engluant dans les esprits, qui ne sont encore que partiellement «objectifs», de leurs institutions<sup>18</sup>. Sous l'égide des vertus civiques et du «salut public», la réduction nominaliste qui fait des institutions le corrélat constamment révocable d'un acte de volonté collective fait place à une Reapolitik qui tente de réifier la totalité nationale et de «remoraliser» le peuple. La soustraction politique qui consistait, conformément au mythe du commencement des commencements, à retourner de l'état de culture à un hypothétique état de nature, fait place à une addition politique tout aussi mythique. Il s'agit en effet de rajouter artificiellement ce qui a été abusivement ôté au départ, à savoir le lien de société, en convertissant les individus en des citoyens capables de sentir, de vouloir et de se sacrifier à l'intérêt général. Or, on l'a vu, la citoyenneté dont dépend la «mêmeté sociale» est essentiellement une propriété *cognitivo-morale* des individus : en l'absence, tout au moins officielle, des structures de

---

<sup>16</sup> *Rapport sur les idées religieuses et morales*, Discours prononcé à la tribune de la Convention, le 7 mai 1794. Les citations suivantes de Robespierre sont tirées du même discours.

<sup>17</sup> Camille Desmoulins, *Le vieux Cordelier*, n°2, *vivre libre ou mourir. Décadi*, 20 Frimaire, l'an II de la République

<sup>18</sup> Sur la notion d'esprit objectif de la culture ou des institutions, inspirée d'Hegel, voir, entre autres, Veyne (1983), Descombes (2000)

subordination qui enferment les individus dans des relations qu'ils n'ont pas choisies, le «supplément de société» repose entièrement sur la *communauté des esprits*. Pour fonder et maintenir la République ou, comme le dit Collot d'Herbois, «la Société éternelle», il faut réveiller à son égard l'attitude naïvement naturalisante ou réaliste qui fait du monde social une société «immortelle» et fondamentalement morale. La survie des institutions, fussent-elles révolutionnaires, repose sur la réification phénoménologique, propre à l'ontologie naïve des agents ordinaires, qui conçoivent la société comme un donné objectif dont l'histoire est indépendante de celle de ses membres<sup>19</sup>. Privée des structures stables et des interrelations durables qui résistent objectivement aux effets de la volonté, l'institution paradoxale d'une Révolution qui se rêve permanente repose entièrement sur la phénoménalité collective qui permet aux individus de réifier les produits, tout au moins théoriques, de leur législation.

Le *retour à l'ontologie* des institutions, et à leur mode d'existence artificiel, dont témoigne le nominalisme politique s'achève ainsi par *un retour à la phénoménologie* et au mode d'appréhension objectiviste qui confère aux êtres nominaux, tels la Nation ou l'opinion publique, une réalité indépendante de l'esprit, de l'action et du langage. Il explicite en effet l'étrange alchimie par laquelle «le milieu social tout entier nous apparaît comme peuplé de forces qui, en réalité, n'existent que dans notre esprit» (Durkheim, 1991, p.398). Dans «l'espace public de visibilité» que constitue le monde social et politique (Arendt, 1991), la distinction valide n'est donc pas la différence matérielle, établie du côté *objet*, entre les espèces naturelles et les espèces nominales. Au cœur de «l'artifice» social, le mode d'apparition des êtres sociaux est déterminant, ce qui fait que la distinction essentielle est la différence phénoménale, établie du côté *sujet*, entre «*Je vois* » et «*Nous voyons*», ou comme le dit Descombes (1991), entre la «phénoménologie-pour-moi» et la «phénoménologie-pour-nous». Par-delà le registre partiellement idiosyncrasique des perceptions et des sensations individuelles, le sixième sens que constitue le sens commun des agents ordinaires confère au registre que l'on pourrait dire sociosyncrasique des descriptions et pratiques collectives une consistance et une réalité propres. Grâce à cette réification commune, les habitants du «palais de l'imagination» constituante oublient que ce sont plus eux qui fabriquent leurs vérités que la réalité qui les fait croire (Veyne, 1983, p.123).

---

<sup>19</sup>Avec cette notion de réification «phénoménologique», nous rejoignons l'hypothèse, de teneur ethnométhodologique, selon laquelle l'objectivité apparente des faits sociaux est en effet le corrélat des présuppositions d'ordre, de régularité et d'objectivité qu'entretiennent les agents ordinaires à l'égard du monde qui les entoure. Dans cette perspective, la pesanteur des faits sociaux est le résultat des méthodes pratiques, endogènes et situées qui permettent aux agents sociaux de produire, *sans le savoir*, l'ordre social. Sur cette question, voir Quéré (1994), Chaniel (2000).

Malheureusement, en fondant entièrement le maintien de la République sur «l'instinct rapide pour les choses morales» qui est, pour Robespierre, «le chef-d'œuvre de la société», les révolutionnaires se retrouvent rapidement dans une impasse. En se donnant la tâche épineuse de définir la totalité sociale à partir de ses éléments individuels, ils ne peuvent que déposer le social *dans* les esprits, sous la forme de la qualité individuelle *et* universelle qui opère la synthèse de l'un (la volonté générale) et du multiple (les volontés particulières) : la conscience civique. En niant le poids des usages et des rapports sociaux que le réalisme sociologique des contre-révolutionnaires met en exergue, le nominalisme des révolutionnaires fait peser le maintien du nouvel ordre social sur le travail de Sisyphe des citoyens, qui doivent adhérer consciemment aux règles toujours recomposées, de la cité. Or, une telle injonction, aussi démocratique soit-elle, s'avère doublement illusoire. D'une part, le dénominateur commun chargé d'assurer la «ressemblance sociale» est un acte volontaire d'adhésion et de croyance, alors même que, comme le dit Bourdieu (1980, p.83) «la décision de croire ne peut réussir que si elle s'accompagne d'une décision d'oublier, c'est-à-dire d'une décision d'oublier la décision de croire». D'autre part, l'idéal d'une communauté phénoménale, basée sur le libre assentiment de ses adeptes, fait artificiellement coïncider le *Nous* empirique, qui est le destinataire des institutions, et le *Nous* logique qui en est à l'origine. Pourtant, le *Nous* souverain qui est, en tant que personne morale, le seul législateur autorisé, n'est pas à confondre avec le *Nous* agrégatif des agents qui se conforment aux institutions en vigueur dans leur communauté d'appartenance. Le «sujet collectif pluriel» qui instaure une règle n'est pas le «sujet pluriel distribué» composé de tous les particuliers qui sont assujettis à cette règle (Descombes, 2000 ; Seymour, 1994). Le mythe d'une scène sociale primitive qui table sur la virginité sociale et l'innocence politique des sociétaires confond ainsi logique et empirie : en assimilant la volonté du *Nous* du Législateur, dont l'autorité morale dépasse les individus, les contextes et même les générations particuliers, avec la volonté d'un *Nous* collectif qui serait la somme des membres empiriques qui le composent, il suspend l'existence et la «conservation» de la société aux volontés individuelles dont l'homogénéité devient, du coup, un enjeu vital. Faute de l'opacité qui, en voilant l'arbitraire de l'institution, facilite l'obéissance, la transparence des esprits doit être assurée par la vigilance politique et la dénonciation publique. En l'absence du «toujours-déjà-là» qui revêt les productions collectives d'une autorité impersonnelle et familière, la transmutation ontologique qui favorise l'exercice

quotidien de la conformité en transformant le «Nous voulons» en un «Il faut» passe par la conversion brutale de l'agrégat des volontés singulières à l'uniformité de «l'esprit public».

## **Conclusion**

Appréhendée sous l'angle macroscopique qui est le nôtre, le nominalisme politique des révolutionnaires s'avère riche d'enseignements, aussi bien théoriques que pratiques. En faisant des institutions les produits dérivés de l'art social des citoyens et/ou de leurs représentants, il révèle au grand jour l'ontologie en *Nous* des institutions (Kaufmann, 2002). En effet, les institutions, au sens générique d'une loi établie ou d'une habitude (e.g. la prière) comme au sens spécifique d'une organisation répondant à une fonction publique (e.g. l'Eglise), sont faites et défaites par des êtres humains socialement et historiquement situés. Lorsqu'elles ne sont plus reconduites et actualisées par la collectivité qui leur prête momentanément existence, elles meurent ou disparaissent dans l'histoire lointaine des us et coutumes. En décrivant la vie sociale comme «un continuum d'actions volontaires» (Baker, 1993, p.124), le nominalisme politique exalte la puissance créatrice des individus et de leur association. La société n'étant plus que le second terme d'une équation ontologique dans laquelle l'individu est désormais le premier terme, les acteurs de la Révolution se trouvent devant une tâche redoutable. Tout en respectant une économie nominaliste, ils doivent transformer la totalité nominale des sociétaires en la figure pesante de «l'individu-Nation», la ressemblance ou la «communalité» abstraite qui unit les individus empiriques en des similitudes concrètes. Les révolutionnaires se trouvent ainsi confrontés, *pratiquement*, à un problème que bon nombre de sociologues tendent à rejeter comme étant non problématique : celui de la création des institutions. Bien qu'il n'y ait pas eu, de fait, un moment où les individus aient dû «délibérer pour savoir s'ils entreraient ou non dans la vie collective, et dans celle-ci plutôt que dans celle-là» (Durkheim, 1988, p.198), la Révolution, en faisant du *Nous* de société le seul nœud d'accès à l'ontologie du social, introduit bel et bien l'idée d'un choix originel. Or, pour raviver, à l'égard des entités qui peuplent le nouvel imaginaire collectif, l'engagement ontologique qui est la condition de leur maintien, le souvenir, même mythique, d'un tel choix doit disparaître.

Comme le montrent les fluctuations idéologiques qui dominent les années 1790, le pari démocratique relevé par les révolutionnaires consiste donc à concilier l'inconciliable : recréer, au cœur d'une ontologie politique qui rapporte les institutions à un pur acte de volonté, «l'ontologie-

phénoménologie» naïve ou ordinaire, qui fait de ces mêmes institutions des «choses» indépendantes de l'action individuelle et collective. En d'autres termes, il s'agit d'éclairer *en même temps* la double nature, tout à la fois nominale et réelle, des institutions. Nominale, parce que les institutions, loin d'être fondées de toute éternité dans l'ordre des choses, sont les produits plus ou moins réflexifs d'un *Nous* qui s'impose, entre Dieu et l'individu, comme étant à leur origine. Réelle, parce que cette ontologie en *Nous* se traduit généralement par une indépendance *de fait* : les créations des démiurges sociaux, une fois sédimentées dans les concepts et les usages établis, se retournent contre eux pour les modeler en retour. En rapportant la nation à une élaboration consciente des hommes tout en soumettant ces derniers à une entreprise de transformation et de régénération dont la Nation est l'agent suprême, en consacrant l'individu comme étant tout à la fois le sujet de la loi et le sujet qui fait la loi, les révolutionnaires oscillent entre une acception nominaliste et une acception réificatrice de la société et de ses institutions. Comme les autres concepts clés qui forment le réseau sémantique dominant du 18<sup>ème</sup> siècle, telles la nation et l'opinion publique, le concept de «société» a ainsi les caractéristiques d'un Janus à deux faces. D'un côté, il renvoie à la société avec un *s* minuscule, c'est-à-dire à la forme abstraite et conventionnelle d'une collection d'individus concrets qui décident d'élaborer en commun les instruments de leur satisfaction personnelle. De l'autre côté, il renvoie à la Société avec un *S* majuscule, qui s'impose pour ainsi dire deux fois: côté «sujet», sous la modalité de la certitude et de la normalité, côté «objet», sous la physionomie réifiée de l'ordre des choses. La réification de la Société marque ainsi un rapport de subordination que l'on pourrait dire générique : celui qui assujettit le point de vue des individus au point de vue de la totalité.

Suivant les différentes conceptions politiques et sociologiques, c'est l'une ou l'autre face de l'objet formel «société» qui se trouve privilégiée, dans un renversement «gestaltiste» similaire à celui qui fait *voir* la même figure *comme* un canard ou un lapin. Ainsi, le «totalisme» ou le réalisme sociologique des contre-révolutionnaires proclame que les individus n'ont pas d'emprise sur leur histoire et sur les lois qui règlent leur coexistence. L'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société qu'il ne peut donner la pesanteur au corps ou l'étendue à la matière, car le social précède l'individuel tout comme le langage précède le discours (Boffa, 1989). L'individu est donc un «être essentiellement enseigné», un être qui obéit à «l'évidence de l'autorité» et qui n'existe que par et pour la société dont dépend son humanité: l'état naturel de l'homme est l'état social, la seule «politique naturelle» est la «politique du fait» (Gengembre,



1989 ; Karsenti, 2003). Dans un tel cadre, qui rappelle les préceptes des sociologies holistes aussi bien que les présuppositions des agents ordinaires, le problème de «l'institution de l'institution» n'est qu'une construction de l'esprit. En soustrayant artificiellement de l'équation politique ou théorique la tradition et les usages établis, la question même des origines délaierait la circularité auto-justificatrice de l'histoire pour succomber aux velléités créationnistes des irréalistes, des intellectuels et des révolutionnaires. A l'opposé de cette apologie de l'ordre établi, garanti par la tradition ou par la Révélation, qui enveloppe d'un voile d'obscurité les origines de la société et du pouvoir, les révolutionnaires opposent la politique de l'idée et la puissance de l'imagination. En faisant apparaître les institutions (e.g. le droit, l'église, la nation) pour des fabrications artificielles, ils remplacent le consensus *a priori* et la conformité de fait qui caractérisent la tradition par un consensus *a posteriori* qui est toujours, en principe, à reconquérir. Dans un tel cadre, qui rappelle les prémisses des sociologies individualistes, l'institution, loin de répondre à la pérennité imprescriptible de la nature des choses, est l'instrument que les acteurs stratégiques élaborent pour optimiser la vie en commun.

Toutefois, par-delà leurs différences, le «nominalisme» révolutionnaire et le «réalisme» contre-révolutionnaire, en tant que modèles théoriques et en tant que projets politiques, partagent un postulat fondamental. Ils postulent tous deux que l'individu, l'histoire et la société peuvent faire *l'objet* d'un discours et d'un savoir dont l'intelligibilité ne requiert pas la référence à une instance extra-sociale (Foucault, 1966 ; Elias, 1991). L'objectivation de la «société», définie tour à tour comme la somme des individus ou, au contraire, comme quelque chose qui leur préexiste, semble ainsi être la condition *sine qua none* de l'émergence des sciences sociales<sup>20</sup>.

Une telle hypothèse, que nous avons formulée antérieurement sous la forme d'une prédiction «rétrospective» (Kaufmann, 2000), s'est vue confirmée empiriquement par les travaux de Sieyès que Jacques Guilhaumou a récemment dépouillés et analysés. Dans les écrits de Sieyès des années 1780, en effet, le néologisme « sociologie » est proposé pour désigner l'étude des mœurs *extra leges*, c'est-à-dire des «manières accoutumées d'être, de penser, de faire», qui sont en marge des lois politiques ou leur échappent (Guilhaumou, 2002, 2003)<sup>21</sup>. La sociologie aurait ainsi pour objet la mêmété impersonnelle des mœurs, qui reposent sur les besoins et les rapports économiques d'utilité et se ressource dans le commun du langage. La «science politique»,

---

<sup>20</sup>Cela ne signifie pas, bien entendu, que Locke, Montesquieu, Rousseau et tant d'autres n'ont pas marqué les préludes prestigieux des sciences sociales ; mais ce n'est qu'une fois que la nature arbitraire et conventionnelle des institutions a été officiellement consacrée que la description des rapports sociaux devient un véritable enjeu politique.

<sup>21</sup>Les documents se trouvent dans le dossier 284 AP 3 d.1 (3) des Archives Sieyès conservées aux Archives Nationales.

quant à elle, traite des productions de «l'art social», qui a pour charge d'imposer, par la volonté du législateur, la «ressemblance» des volontés et la mise en harmonie des lois et des mœurs (Guilhaumou, 2002). La tension théorique entre une sociologie qui privilégie le «mécanisme social d'assimilation», d'ordre local, horizontal et quasi-naturel, et une science politique qui éclaire le «mécanisme d'adunation» juridique et politique, d'ordre décisionnel et artificiel, entre ainsi directement en résonance avec la tension pratique, omniprésente durant la Révolution, entre le «multiple» individuel et le «tout» national, la «matière sociale» et la «forme politique».

L'invention de la société au 18<sup>ème</sup> siècle est donc aussi une découverte des mécanismes effectifs qui régissent depuis toujours le monde social. *Pratiquement*, l'invention d'une société qui ne serait née d'aucune autre société, d'institutions qui ne se présupposeraient pas elles-mêmes, permet de rompre avec les transcendances qui assuraient la coïncidence, tout au moins apparente, entre l'individuel et le collectif, la liberté et l'obéissance, la nature et l'artifice, le nom et la chose, la loi et les mœurs. *Théoriquement*, la découverte de la société permet l'émergence d'une science thérapeutique qui rompt avec les engagements ontologiques des agents ordinaires à l'égard des «entités», pratiques et conceptuelles, qui les entourent. Une telle science, en adoptant les prémisses d'un nominalisme politique qui fait de la société un «monde-pour-Nous», est à même de libérer les individus des pesanteurs institutionnelles devant lesquelles ils tendent à s'incliner avec déférence. En cela, elle est bien l'héritière directe d'une politique enfin affranchie de la «raison sublime» qui permettait aux législateurs d'antan de mettre les décisions «dans la bouche des immortels pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine» (Rousseau, 1762, II, 7). Car une fois la collectivité devenue, *via* la bouche artificielle du droit et la souveraineté nominale de l'Etat, le *dieu social* au principe de l'être intentionnel des institutions, ces dernières apparaissent pour ce qu'elles sont : des artefacts suspendus aux fils ténus et pourtant tenaces que tisse une communauté de langage et de pratiques.

## **Bibliographie**

Arendt H.

1991 *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil [1977, 78 et 82].

Baczko B.

1995 «Etre citoyen», in P.Roger (ed.), *L'homme des Lumières. De Paris à Pétersbourg*, Napoli, Ehes/Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, p.213-233.

Baker, K.

1992 «Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History», in W.Melching & W.Velema (eds.), *Main Trends in Cultural History*, Amsterdam, Rodopi, p.95-120.

1993 *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, Paris, Payot [1990].

1994 «The Idea of a Declaration of Rights», in D.Van Kley (ed.), *The French Idea of Freedom : The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*, Stanford, Stanford University Press, p.154-196.

Balibar E.

1989 «Citoyen sujet: Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: Qui vient après le sujet?», *Cahiers Confrontation*, n°20, p.23-47.

Balibar R. & Laporte D.

1974 *Le Français national. Politique et pratiques de la langue nationale sous la Révolution française*, Paris, Hachette.

Bell D.

1992 «The 'Public Sphere', the State, and the World of Law in Eighteenth-Century France», *French Historical Studies*, vol.17, n°4, p.912-934.

1995 «Lingua populi, lingua dei: Language, religion, and the origins of French revolutionary nationalism», *The American Historical Review*, vol. C, n°5, p.1403-1437.

Benrekassa G.

1996 «Moeurs», in R. von Rolf & H-J. Lüsebrink (eds), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Heft 16-18, R.Oldenbourg Verlag München, p.159-206.

Boffa M.

1992 «Contre-révolution», in F.Furet & M.Ozouf (eds), *Idées. Dictionnaire critique de la révolution française*, p.96-106.

1989 «La contre-révolution», in F.Furet & M.Ozouf (eds) *The transformation of political culture*, vol.3, *The French Revolution and the creation of modern political culture*, New York, Pergamon, p.302-323.

Bourdieu P.

1980 *Le sens pratique*, Paris, Minuit.

1992 *Réponses*, Paris, Seuil.

Bouton C.

1993 *The Flour War. Gender, Class, and Community in Late Ancien Régime French Society*, Pennsylvania, the Pennsylvania State University Press.

Castoriadis C.

1986 *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil.

1990 *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil.

Cayla, O.

1996 «Langage», in P.Raynaud & S.Rials (eds), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, p.331-338.

Chartier R.

1990 *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil.

Mazauric C.

1991 «Sur trois champs d'étude de l'histoire politique de la Révolution», in M.Vovelle (ed), *Recherches sur la Révolution*, Paris, La Découverte, p.55-69.

Collinot A. & Mazière F.

1997 *Un prêt à parler : le dictionnaire*, Paris, PUF.

Dabin J.

1969 *Théorie générale du droit*, Paris, Dalloz.

Darnton R.

1990 *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History*, New York, London, Norton & Company.

1991 *Edition et Sédition. L'univers de la littérature clandestine du XVIIIe s.*, Paris, Gallimard [1982].

De Certeau M., Julia D. & Revel J.

1975 *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire*, Paris, Gallimard.

Descombes V.

1991 «La phénoménologie "pour nous"», in J.Poulain (ed), *Critique de la raison phénoménologique*, Paris, Cerf, p.17-35.

1991b «Le pouvoir d'être soi», *Critique*, n°529-530, p.545-576.

2000 «The philosophy of collective representations», *History of the Human Sciences*, vol.13, n°1, p.37-49.

Di Simone M.R.

1999 «Droit», in V.Ferrone & D.Roche (eds), *Le monde des Lumières*, Paris, Fayard [1997], p.138 -147.

Douglas, M.

1989 *Ainsi pensent les institutions*, Paris, Usher [1986].

Dulong R.

1983 «La factualité comme phénomène», *Problèmes d'épistémologie en sciences sociales*, t.3, Paris, EHESS-CNRS, p.38-53.

Dumont L.

1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

Durkheim E.

1988 *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion [1894].

1991 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie Générale Française [1912].

1996 *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF [1924].

Elias N.

1991 *La société des individus*, Paris, Fayard.

Farge A. & Revel J.

1988 *Logiques de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants. Paris 1750*, Paris, Hachette.

Farge A.

1992 *Dire et mal-dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil.

Fogel M.

1989 *Les cérémonies de l'information dans la France du XVI au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard.

Fortunet F. & Koubi G.

1989 «Réflexions sur le civisme: pratique et théorie», in C.Mazauric (ed) *La Révolution française et les processus de socialisation de l'homme moderne*, Paris Ed. Messidor, p.419-428.

Foucault M.

1966 *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

Furet F.

1978 *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard.

1991 «The French Revolution or Pure Democracy», in C.Lucas (ed), *Rewriting the French Revolution*, Oxford, Oxford University Press p.33-45.

Gabennesch H.

1990 «The Perception of Conventionality by Children and Adults», 61, *Child Development*, p.2047-2059.

Garfinkel H.

1967 *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Polity Press.

Gauchet M.

1989 *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard.

Gengembre G.

1989 *La Contre-Révolution ou l'histoire désespérante*, Paris, Imago.

Gordon D.

1994 *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought 1670-1789*, Princeton, Princeton University Press.

Guibert-Sledzieswski E.

1989 «De la vertu à l'ordre moral», in C.Mazauric (ed) *La Révolution française et les processus de socialisation de l'homme moderne*, Paris, Ed. Messidor, p.437-443.

Guilhaumou J.

1989 *La langue politique et la Révolution française. De l'événement à la raison linguistique*, Paris, Méridiens Klincksieck.

2002 *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris, Kimé.

2003 «Sieyès et l'invention du terme sociologie. Du mot à la chose», à paraître.

Gusdorf, G.

1978 *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot.

Habermas J.

1978 *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot [1962].

1997 *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard [1992].

Halévi R.

1987 «La Révolution constituante : les ambiguïtés politiques», in K.M Baker (ed), *The Political Culture of the Old Regime*, vol.1, The French Revolution and the creation of modern political culture, New York, Pergamon Press, p.69-85.

Jaume L.

1986 *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, PUF.

1989 *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard.

Kaplan S.

1982 *Le complot de famine: histoire d'une rumeur au XVIIIe siècle*, Paris, EHESS-Armand Colin.

Karsenti B.

1996 «Présentation», in Durkheim E. 1996, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF [1924], p.V-LIX.

2003 «Autorité, société, pouvoir. La science sociale selon Bonald», *Raisons pratiques*, n°14, ce volume.

Kaufmann L.

2000 *A la croisée des esprits. Esquisse d'une ontologie d'un fait social: l'opinion publique*, thèse de doctorat, EHESS-UNIL, Paris-Lausanne.

2002. «La prédication 'nostrologique'. Quelques réflexions sur la nature du politique», *Revue Européenne des Sciences Sociales*, t.XL, n°124, p.283-308.

Koselleck R.

1979 *Le règne de la critique*, Paris, Minuit [1959].

1990 *Le futur et le passé antérieur. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS [1979].

Largeault J.

1971 *Enquête sur le nominalisme*, Paris/Louvain, Nauwelaerts.

Lefort C.

1978 *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard.

1980 «Penser la révolution dans la Révolution française», *Annales*, n°2, p.334-352.

1986 *Essais sur le politique XIXe-XXe*, Paris, Seuil.

Lucas C.

1988 «The Crowd and Politics», in C.Lucas (ed), *The political culture of the French Revolution*, vol.2, Pergamon Press, p.259-285.

Magnard P.

1992 «Du fondement ou la raison selon Joseph de Maistre», in F.Azouvi (ed), *L'institution de la raison. La révolution culturelle des idéologues*, Paris, Vrin, p.219 –229.

Martin X.

1989 «Révolution française et socialisation de l'individu», in C.Mazaauric (ed) *La Révolution française et les processus de socialisation de l'homme moderne*, Paris, Ed. Messidor, p.78-84.

Maza S.

1987 «Le tribunal de la nation: les mémoires judiciaires et l'opinion publique à la fin de l'Ancien Régime», *Annales*, n°1, p.73-90.

Merlin H.

1994 *Public et littérature en France au XVIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres.

Ozouf M.

1984 «Utopie et institutions dans les fêtes de la Révolution française», in *L'Ecole de la France. Essais sur la révolution, l'utopie et l'enseignement*, Paris, Gallimard, p.265-285.

1992 «Esprit Public», in F.Furet & M.Ozouf (eds), *Idées. Dictionnaire critique de la révolution française*, Paris, Flammarion, p.165-180.

Panaccio C.

1991 *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme aujourd'hui*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin.

Perelman C.

1976 *Droit, morale et philosophie*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence [1968].

Quéré L.

1984 «L'herméneutique constitue-t-elle un paradigme pour la sociologie?», *Problèmes d'épistémologie en sciences sociales*, t.1, Paris, EHESS-CNRS.

1991 «La justification comme accomplissement», *Documents du séminaire de recherche «La relation de service dans le secteur public»*, RATP-DRI-Plan urbain.

Quillet J.

1996 «Nominalisme politique», in P.Raynaud & S.Rials (eds), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, p.435-440.

Raynaud P.

1987 «La Déclaration des Droits de l'homme», in K.Baker (ed), *The Political Culture of the Old Regime*, vol. 1, The French Revolution and the creation of modern political culture, New York, Pergamon Press, p.139-149.

Rousseau J-J.

1966 *Du Contrat social*, Paris, Flammarion [1762].

Seymour M.

1994 *Pensée, langage et communauté. Une perspective anti-individualiste*, Montréal, Bellarmin.

Trigeaud J-M.

1996 «Droit», in P.Raynaud & S.Rials (eds), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, p.137-147.

Valensise M.

1987 «La constitution française», in K.Baker (ed), *The Political Culture of the Old Regime*, vol. 1, The French Revolution and the creation of modern political culture, New York, Pergamon Press, p.440-467.

Veyne P.

1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Seuil.

Walzer M.

1989 *Régicide et révolution. Le procès de Louis XVI. Discours et controverses*, Paris, Payot [1974].

Weber M.

1995 *Les catégories de la sociologie*, in Economie et société, t.1, Paris, Plon.

Wittgenstein L.

1961 *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard [1945].