HAL
open science

La compréhension de la Révolution française a t-elle besoin de la variable "émotion" ?

Sophie Wahnich

To cite this version:

Sophie Wahnich. La compréhension de la Révolution française a t-elle besoin de la variable "émotion" ?. Yves Clot. Psychologie et Histoire, la question des possibles et le pouvoir d'agir, Éditions Octarès, collection Travail et Histoire, A paraître, " Psychologie et Histoire, la question des possibles et le pouvoir d'agir ". hal-03091221

HAL Id: hal-03091221

https://hal.science/hal-03091221v1

Submitted on 29 Aug 2022

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

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

Copyright

LA COMPREHENSION DE LA REVOLUTION FRANÇAISE A T-ELLE BESOIN DE LA VARIABLE "EMOTION" ?

Sophie Wahnich

Cette rencontre entre historiens et psychologues se fait dans le sillage du foisonnement de l'histoire des mentalités des années 1970 aux années 1990, et d'une redécouverte des émotions des années 1990 à aujourd'hui.
Or l'histoire de la Révolution française occupe une position singulière à la fois dans la constitution d'un savoir psychologique[1] ou savoir sur le sensible, et ce dès ses lendemains immédiats dans le courant du XIXe siècle.
Elle occupe aussi une position singulière quant au chantier d'histoire des mentalités qu'elle crée en fait quand Georges Lefebvre s'oppose justement à ce savoir psychologique sur les *foules révolutionnaires* en proposant le concept de *mentalités sans citer* Lévy-Bruhl.
Avant de présenter quelques configurations de travail sur l'objet révolutionnaire dans son rapport aux enjeux d'un savoir sur la psyché, affects, émotions, sentiment, sensibilité, j'aimerais revenir sur ce qui dans ce champ de l'histoire de la révolution française mais aussi dans une configuration épistémologique particulière, m'a conduite à proposer en 1995 un chantier de longue haleine sur « lien social, émotions et politique » pour mon entrée dans le métier de chercheur au CNRS.

I. La configuration historiographique d'un retour de l'objet émotions dans les années 1990

1.1L'histoire révolutionnaire et la psychologie des foules/du peuple

Lucien Febvre dans *Combat pour l'histoire*[2] en 1938 semble ouvrir la voie d'un questionnement sur l'articulation du psychologique et du social. Il invite alors les historiens à s'intéresser aux émotions, bases de la vie affective dans la mesure où, d'après lui, elles constituent un enjeu social. En effet il souligne le caractère contagieux des émotions, affirme qu'un système d'émotions est de ce fait un système d'incitations interindividuelles qui établissent l'accord dans un groupe. Le partage des émotions c'est-à-dire la simultanéité réglée des réactions émotives, opérait l'institution du groupe. "Faire partager le même émoi" revenait à "souder un groupe".
Quand Febvre fait ainsi alliance avec la sociologie de Durkheim et la psychologie sociale, l'objet Révolution française entretenait déjà un rapport spécifique avec la psychologie depuis les travaux d'Hyppolite Taine (1878-1883). Ce dernier affirmait que le sujet libéral n'est pas seulement doué de raison mais aussi de passions et qu'il convenait donc de ne pas seulement penser un libéralisme du « laisser faire », mais aussi une domestication des êtres passionnés plus que raisonnables, à savoir les gens du peuple. Sa description de la foule révolutionnaire qu'il compare à un homme ivre, lui a permis de constituer « l'objet foule » en très mauvais objet et quasiment sans discontinuité de produire une représentation extrêmement négative du « populaire » qu'il faut dompter comme un animal. Il participe alors d'un mouvement philosophique, social et politique

---

[1] Nathalie Richard

[2] Lucien Febvre, "Psychologie et Histoire", in *Encyclopédie française*, t. VIII, La vie mentale, Paris société de gestion de l'encyclopédie française, 1938. Cet article a été reproduit dans *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953.

où le corps médical est particulièrement sollicité[3], comme l'ont montré, parmi d'autres, les travaux de Jacques Léonard ou de Jan Goldstein. Hippolyte Taine[4] a acquis des connaissances médicales, et voit dans la médecine la possibilité de promouvoir une grille de lecture du social et un moyen de fonder une science de l'homme véritablement positive et laïque.

A contrario, Michelet avait écrit une histoire de la Révolution française (1847-1853) qui valorisait les émotions populaires constitutives de la possibilité même de faire peuple.

Gustave Le Bon, quand il travaille à son ouvrage sur la psychologie des foules[5], le fait à partir des descriptions des foules révolutionnaires d'Hyppolite Taine. Il occupe dès lors une place centrale dans le processus de disqualification des émotions populaires. Il reproche à la foule révolutionnaire de faire perdre aux individus leurs compétences réflexives au profit d'une contagion émotive instinctive, de conduire les individus à devenir incapables d'argumenter leurs manières d'agir. Les individus en foules, selon lui, se comportent comme des « primitifs », comme des « sauvages », des « non civilisés ». Obéissant à leurs mauvais instincts ils se soumettent à des chefs qui font d'eux des criminels coupeurs de têtes et buveurs de sang. Le Bon va jusqu'à présenter les foules comme des troupeaux : « La foule est aussi intolérante que pleine de foi en l'autorité. Ce qu'elle exige de ses héros, c'est de la force et même de la brutalité. La raison et les arguments ne sauraient lutter contre certains mots et certaines formules. On les prononce avec recueillement et tout aussitôt les visages deviennent respectueux et les fronts s'inclinent. (….)La foule est un troupeau docile qui ne saurait jamais vivre sans maître. »[6]

Cela ne laissait pas beaucoup de jeu pour réévaluer la foule révolutionnaire dans un sens qui lui aurait été favorable. Mais cela ne laissait pas non plus la question du chef indemne. Le chef pourrait retenir la cruauté ou l'attiser en fonction de ce qu'il demande à sa foule soumise. Il faudrait donc que la foule n'existe pas ou que les chefs soient vertueux.

Freud quand il reprend les propos de Le Bon dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, espère ces chefs vertueux et retient de Le Bon malgré tout, l'ambivalence de la foule, car cette ambivalence permet de penser la position vertueuse ou non du « chef » « maitre », « directeur », « dirigeant ».

« Pour juger équitablement de la moralité des foules, on doit prendre en considération que dans un rassemblement d'individus en foules, toutes les inhibitions individuelles tombent (…) rendant possible la libre satisfaction des pulsions. Mais les foules sont également capables, sous l'influence de la suggestion, de grands accès de renoncement, de désintéressement, de dévouement à un idéal. Alors que chez l'individu isolé, l'intérêt personnel est le mobile à peu près exclusif, c'est très rarement lui qui prédomine chez les foules. On peut parler d'une moralisation de l'individu par la foule. (pp. 29-30)»

« alors que l'activité intellectuelle de la foule se situe toujours très au-dessous de celle de

---

[3] Jan Goldstein, *Consoler et classifier : l'essor de la psychiatrie française*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1997 ; Jacques Léonard, *La Médecine entre les savoirs et les pouvoirs. Histoire intellectuelle et politique de la médecine française au XIXe siècle*, Paris, Aubier Montaigne, 1981. Nathalie Richard, *Hippolyte Taine. Histoire, psychologie, littérature*, Paris, Garnier Classiques, 2013.

[4] Nathalie Richard, *Hippolyte Taine. Histoire, psychologie, littérature*, Paris, Garnier Classiques, sous presse.

[5] Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, 1895. Réédition : Paris, Presses universitaires de France, Collection Quadrige, 1988.

[6] Le Bon cité par Freud dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, petite bibliothèque Payot, 1921, réédition 1984, pp.136-137.

l'individu isolé, son comportement éthique peut tout aussi bien s'élever très au-dessus de ce niveau, que descendre très au-dessous.»[7]
Les chefs vertueux seraient les objets aimés garants de la qualité de la foule et assurant une double soudure, verticale vers l'objet aimé, horizontale entre ceux qui partagent cet amour. Mais alors ce qui est barrée, c'est l'idée même de démocratie[8].

1.2 Les mentalités : catégorie critique de la psychologie des foules.

Quand l'historien Georges Lefebvre reprend le dossier en 1934, soit quatre ans avant Lucien Febvre, il cherche à lutter contre la lecture dépréciative des comportements de foules diffusée par Taine et Le Bon et c'est alors qu'il invente la notion de mentalité. « Quand on se trouve en présence d'un rassemblement, on ne peut pas le considérer comme une simple réunion d'hommes dont les idées ou les passions se seraient éveillées, en toute autonomie, dans la conscience de chacun d'eux : s'ils se groupent pour agir, c'est qu'il y a eu entre eux, au préalable, action intermentale et formation d'une mentalité collective »[9]. En d'autres termes, les émotions sont toujours liées à une expérience vécue ou transmise en commun et fondatrice de ce qui est alors nommée « mentalité » : « La mentalité n'est pas un retour à l'animalité même si on concèdera bien volontiers à Le Bon qu'elle tend à étouffer dans l'individu l'esprit critique qui est le propre de l'homme »[10]. La mentalité est constituée des expériences passées, lointaines ou proches, qui ont laissé des traces mémorielles significatives auxquelles les individus peuvent s'identifier.
Ainsi, malgré l'émergence de cette notion de mentalité, à la fin de son texte, Georges Lefebvre concède à ceux qu'il critique, des pans entiers de leur raisonnement. Il explique que la foule produit une forme de contrainte sur l'individu : « La mentalité collective se développe sous l'influence que la collectivité exerce sur l'individu ; elle est surtout morale et le sentiment de quiétude et d'irresponsabilité que procure le conformisme lui vient puissamment en aide ».
La réédition de *la Grande Peur* de Georges Lefebvre en 1988 a été préfacée par Jacques Revel qui alors rappelle les conditions de réception d'un ouvrage mal compris, sinon par Marc Bloch qui travaillait de fait sur les enjeux psychiques des phénomènes religieux au Moyen âge. Georges Lefebvre opérait alors pour la première fois une critique très forte de la vague "interpsychologie" de Taine et Le Bon. En historien il récusait l'anhistoricité d'un instinct social non questionné dans son articulation aux situations, d'un rapport entre foule et individu peu pensé, d'une contagion de l'émotion de ce fait non explicitée. Mais cette critique n'a pas été perçue d'emblée. Lucien Febvre ne conçoit pas l'outillage mental du côté des collectivités mais des individus car selon lui l'étude historique doit débuter par l'individu et même de l'individu appartenant à une « élite créatrice ». Il se désinteresse des petites gens, des démunis qui ne feraient que suivre l'élite[11].
Il faut attendre plus de vingt ans pour que l'histoire des mentalités prenne un véritable essor dans un contexte de méthodologie sérielle, et statistique. Mais dans cette histoire

---

[7] Freud dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, *Op.cit*.p. 135.

[8] Dans *Le siècle des chefs*, Paris, Amsterdam, 2014, Yves Cohen insiste sur le fait que les discours sur la foule toujours prête à devenir cruelle, incapable de se passer d'encadrement autoritaire, a conduit à légitimer des chefs présents à tous les niveaux et entre autre dans le managment.

[9] *Georges Lefebvre, « Foules historiques. Les foules révolutionnaires », in La Foule, Centre international de synthèse, 1934, pp. 79-107.*

[10] Georges Lefebvre, *La grande peur de 1789* (1932) additionné de l'article sur les foules Révolutionnaires (1934), Paris Armand Colin, 1989, p. 264.

[11] Peter Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School 1929-89*, Oxford, Polity Press, p. 115.

des mentalités, il ne s'agissait plus de saisir la simple coalescence émotive, mais d'enquêter sur le sens des gestes en aval et en amont de l'événement, de considérer les sentiments vécus comme des variables historiques qui s'articulent à une histoire sociale des croyances, des attentes, des espérances[12], loin donc des non des instincts an-historiques de Le Bon.
Michel Vovelle qui dirigea ma thèse et était directeur de l'Institut d'histoire de la Révolution française a travaillé de cette manière, à la fois sur le temps long et le temps court des mentalités. Or aprlerde mentalités sur le temps court était en soit une grande avancée car ce qui avait été gagné en termes d'historicité avait été perdu en termes de dynamique politique. Il s'attela au temps long du rapport à la mort en occident, et au temps court de la Révolution française, en particulier pour comprendre la déchristianisation et les mentalités révolutionnaires subverties, disait t-il, par le temps court de l'événement. Même s'il assiste *in fine* à l'épuisement de la séquence sérielle et statistique de l'histoire des mentalités, il l'a fait sortir du carcan des « prisons de longue durée », des structures, au profit du temps révolutionnaire, vif et chaud sans retomber dans la disqualification effectuée par les psychologues du XIXe et du premier XXe siècle. Les journées révolutionnaires, les fêtes, les insurrections, les commémorations, les croyances sont alors les objets privilégiés d'une enquête renouvelée.
L'intérêt pour les émotions est réapparu avec leur caractère surgissant, événementiel, mobile. Elles avaient souvent manqué dans l'histoire des mentalités, mais c'est surtout la manière de les interroger qui change, là où l'histoire sérielle des mentalités cherchait à repérer des grandes scansions plutôt inscrites du côté des héritages, l'histoire des mentalités révolutionnaires, puis des émotions révolutionnaires s'intéresse plus spécifiquement aux dynamiques d'événement, aux normes qui fondent les groupes politiques dans la vif de l'événement, des émotions qui permettent les bifurcations politiques fortes.

1.3 Le tournant cognitiviste et ses risques

Dès lors, on peut à nouveau s'intéresser et aux groupes constitués dans l'événement, et aux individus qui peuvent se faire agents ou acteurs en fonction de la conscience claire qu'ils ont de leurs actes, de leurs intentions et de l'articulation qu'ils produisent entre émotions et discursivité. Si la question sociale comme telle est parfois délaissée au profit d'un retour à l'individu, ses inflexions, ses humeurs, ses compétences de sujet sensible, je pense qu'il est important de prendre la mesure de deux courants qui n'ont pas suivi le même chemin, en France et dans les pays de langue scientifique anglaise dans laquelle j'inclus l'Allemagne.
Entre temps, la psychologie dominante, en particulier aux Etats-Unis, était devenue cognitiviste et appuyée sur les neurosciences. Aujourd'hui cette notion d'émotion est bien sur travaillée par ces neurosciences qui fondent le retour d'une conception des émotions qui est plutôt inscrite du côté des instincts et des réflexes physiques, ou disons de la matérialité des corps. Quelque chose est devenue trouble dans la manière dont peut être financé ce champ de recherche. Ce financement n'a pas lieu dans un désir de

[12]Le travail effectué par E.P. Thompson sur "L'économie morale de la foule anglaise au XVIIIème siècle" remplit ce contrat puisque l'auteur identifie derrière les émeutes sporadiques de la faim, la logique d'un système de représentations politiques et dans la violence l'affirmation de valeurs légitimes. E.P.Thompson " The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century" *Past and Present*, 50, 1971, p.76-136. Alain Corbin propose également un parcours exemplaire lorsqu'il analyse le meurtre commis à Hautefaye, dans une tension entre horreur et rationalité politique. Alain Corbin, *Le village des cannibales*, Paris, Aubier, 1990. Sur la question des attentes nous renvoyons à Reinhardt Koselleck, *le futur-passé, pour une sémantique des temps historiques*., Paris, Éditions EHESS 1990.

savoir post-structuraliste de l'histoire des mentalités, mais dans un désir ou un fantasme renouvelé de pouvoir diriger des masses, de pouvoir organiser des sociétés en prenant appui sur des instincts corporels. Ce sont des institutions stratégiques et en particulier aux Etats-Unis, en Australie, en Allemagne, en Suisse qui financent de grands instituts d'études des émotions, où l'interdisciplinarité existe certes, mais où les sciences humaines et sociales vont disposer des restes de projets qui reposent sur les sciences médicales.
Le risque avec ce retour des émotions, soit individuelles, soit instinctives, est d'une part de ne s'intéresser qu'aux individus quand l'histoire s'intéresse aux sociétés, aux groupes, d'autre part de retomber dans les ornières de l'instinct anhistorique. Il y a, à ce titre, un chassé croisé complexe entre histoire des émotions individuelles et l'histoire des émotions comme contraintes vécues du groupe, soit que ce groupe se donne des normes, soit qu'il en subisse entre ce qui se pratique aux Etats unis et ce qui se pratique en France.
Si du côté états-unien, le retour des émotions en histoire a conduit à fondamentalement s'intéresser au sujet individuel et aux efforts qu'il devait faire pour supporter des régimes plus ou moins oppressifs quand aux normes attendues[13], du côté français il y a eu un grand partage entre ceux qui ont travaillé sur les émotions collectives et ceux qui ont travaillé sur les sentiments individués, enfin ceux qui ont poursuivi sur les structures pour interroger des systèmes d'émotions par séquence historique[14]. Le grand programme EMMA, émotions au Moyen Âge[15] s'est d'abord intéressé aux émotions individuelles puis a fini son programme sur les émotions collectives.
En ce qui me concerne je n'ai pas vraiment dissocié l'individuel du collectif mais ma préoccupation première a porté sur le collectif, sa dynamique de constitution et de dissolution dans un souci de compréhension du rôle joué par les émotions dans une perspective émancipatrice et de l'individu et du collectif. J'étais à cet égard héritière de la longue histoire de smentalités mais aussi des questions adressées alors par Jacques Rancière à Walter Benjamin, quand il interrogeait le rôle des émotions dans les grandes manifestations nazies. Les émotions étaient-elles toujours manipulées par les chefs, esthétisées de ce fait, où étaient elles présentes en toute situation comme facteur qui pouvait soit être aliénant soit être émancipateur ? L'esthétique de l'événement posait des questions nouvelles sur un angle philosophique qui supposait de ne pas entrer dans le champ sans avoir réfléchi aux enjeux politiques des savoirs qu'on allait produire.

II. Les émotions de l'historien dans la constitution du débat historiographique

2.1 Equivoque du bicentenaire et enjeux épistémologiques

En 1989, la Révolution française est l'objet d'une commémoration très équivoque pour son bicentenaire. Le courant furétiste[16] récuse en doute la valeur de la Révolution française, en en faisant un dérapage inutile, puis une matrice des totalitarismes. On pourrait résuer le discours tenu ainsi, les masses en situation d'incertitude sont cruelles et toute révolution les déstabilisant, fait surgir ce risque qui ne peut être contenu que par un autoritarisme exacerbé. Ces théories produisent une méfiance à l'égard de toute transformation sociale et politique radicale et une grande difficulté à penser les

---

[13] William Reddy, the navigation of feelings, ///

[14] histoire des émotions sous la direction de ///

[15]

[16]

révolutions sur un mode enthousiaste. Le film de Wajda intitulé *Danton* (1983) récuse même la valeur de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* comme dogme masquant le réel de la cruauté. Il est devenu extrêmement difficile de valoriser l'événement et même d'affirmer vouloir comprendre la violence révolutionnaire.
C'est cependant ce que je souhaite faire, questionner les raisons de la violence, les conditions de possibilité non pas du défoulement pulsionnel mais du déploiement des capacités émotives et réflexives à retenir la cruauté dans des situations de conflictualité extrêmes.
Dans le contexte politique des années 1990, il est difficile de ne pas considérer ce travail comme un travail engagé où l'épistémologie elle même est devenue ou redevenue un enjeu politique, en particulier lorsque il s'agit d'émotions, de lien social dont on déplore déjà la fragilité. Quelque chose se joue d'une articulation entre question politique et questions épistémologiques et en particulier dans ce rapports aux émotions compte tenu de cette longue histoire de liens entre psychologie des foules disqualifiante et histoire révolutionnaire.
Dans ces années 1990 où la question idéologique reste centrale, la psychologie est récusée au profit d'une réflexivité philosophique que j'appellerai post-althusserienne. Plutôt que d'éradiquer l'idéologie par la science, il s'agit de s'intéresser à ses modes de travail sur le corps social.
Les textes de Jacques Rancière insistent ainsi sur l'esthétique du politique. Il affirme que ce qui fabrique les communautés politiques relève du visible et du dicible comme mode sensible de rapport au monde. Il insiste sur le caractère nécessaire d'une esthétique commune pour fabriquer une communauté politique. Cette pensée s'exprime à la fois dans la *Mésentente* en 1995[17] et dans son rapport aux historiens dans *les mots de l'histoire*[18], en 1992. Dès lors pour comprendre la construction du politique il convient de s'intéresser aux manières de mettre en récit l'histoire, les histoires du vécu le plus ténu aux perspectives les plus larges. Pour Jacques Rancière, sentiments, émotions et affects travaillent l'ensemble du corps social, pas seulement parce qu'il y a des foules mais parce que les récits qui circulent travaillent les manières d'être au monde social et politique[19]. Alors, il devenait possible de comprendre comment les imaginaires sociaux se constituaient d'une manière sédimentée ou fluide, dans une poétique partagée, en quoi ces imaginaires sociaux permettaient de rendre visible le tord constitutif d'une société divisée et donc de comprendre cette fois non le supposé besoin d'un chef, mais bien l'émergence d'une demande démocratique d'égalité.
Or ce moment Jacques Rancière est un moment où des historiens s'intéressent aux enjeux psychiques pour élucider les questions du rapport entre individu cherchant et objet construit. Ils s'agit de sortir de la fameuse « neutralité axiologique » en affirmant que le chercheur est acteur de la construction de son objet grâce à ses désirs et non contre ces derniers, et que les inquiétudes politiques nécessairement situées produisent les questionnement scientifiques, la poétique liée au désir et au sensible est donc indissociable du politique et il s'agit de maintenir la barre scientifique sans récuser ces deux reconquêtes. Je pense ainsi à Nicole Loraux, grande historienne de l'antiquité athénienne, qui a travaillé sur les oraisons funèbres, les enjeux d'amnistie, le deuil, les

---

[17] Jacques Rancière, *La Mésentente*, Paris, Galilée, 1995.

[18] Jacques Rancière, *Les Mots de l'histoire*, Paris Seuil, librairie du XXe siècle, 1992.

[19] Aujourd'hui un champ comme celui du design dans les écoles d'art, articule les enjeux politiques et esthétique par cette esthétique du politique, la ville fabrique des manières d'être au monde qui mettent en jeu les sentiments, les émotions de chaque individu et du groupe .

figures de l'autochtonie. En 1993, elle écrit un article très important intitulé *Eloge de l'anachronisme en histoire*[20]. Elle y affirme que certains historiens sont constitués de telle manière dans leur psyché, que leur désir de savoir est arcbouté à un désir d'élucidation du présent. Affectés, ébranlés par ce présent, ils ont besoin d'ouvrir un laboratoire dans le passé pour calmer le jeu des émotions et des affects et que plus on est affecté par le présent et plus peut être faut-il choisir un événement éloigné pour pouvoir travailler sans se noyer dans ce qui assaille mais malgré tout avec. Ainsi quand elle travaille sur l'amnistie des trente tyrans à Athènes c'est parce qu'elle a été particulièrement choquée par l'amnistie du collaborateur Paul Touvier et que sur ce versant, elle n'est pas seule, Jean-Pierre Vernant ou Pierre Vidal-Naquet, comme historiens de l'antiquité, produisent eux aussi des questions d'histoire qui répondent à leurs perplexités face aux présents qui sont les leurs. La construction des objets et le renouvellement des champs dépend des investissements psychiques des historiens dans le présent et ce sont aussi des investissements politiques. Ainsi, psychologie, épistémologie et politique fabriquent une tresse pour expliquer qu'on puisse faire de l'histoire engagée, située dans le monde, qu'on assume ainsi une position.
Nicole Loraux utilise la référence à Marc Bloch pour expliquer que de ce fait le métier d'historien et les intentions du travail historique changent. Le premier questionnaire est lié à ce qui affecte l'historien, c'est son moteur, qui lui permet d'ouvrir le laboratoire du passé, où il travaille scientifiquement donc sur un mode historiciste classique, même si les questions posées aux matériaux, aux archives, aux textes sont constituées par le moteur présent, il va falloir les déplacer pour demeurer historien, c'est-à-dire construire le rapport au passé en respectant la contextualisation psychique, sensible des hommes du passé. Il faut donc opérer par déplacement, par exemple si l'on veut travailler sur l'opinion publique à Athènes, il faut travailler sur la rumeur et sur la réputation car la notion d'opinion publique moderne n'existe pas.
Mais ce n'est pas tout, il faut aussi revenir vers le présent, et non fabriquer une séparation absolue entre le sensible d'hier et celui d'aujourd'hui. Si l'on s'intéresse à l'amour grec, on ne peut pas considérer que ce mot « amour « est seulement différent de celui qu'on prononce quand on parle de l'amour contemporain. L'utiliser, c'est déjà faire l'hypothèse qu'il y a quelque chose de commun entre l'un et l'autre. Mais comment nommer ce commun ? En ramenant un savoir vers le présent, on ne va pas seulement être fasciné par le différent, l'étrangeté, mais mettre à contribution ce différent pour poser de nouvelle questions pertinentes au présent, avoir ainsi ramené un bout d'intelligence du passé pour un usage présent, sans confondre le passé et le présent. L'audace de l'historien ce n'est pas de fabriquer un savoir séparé exotique mais de produire un passage des temps. Elle jette ainsi les bases de l'histoire comme science sociale du présent, qui utilise le laboratoire de l'historicisme. La question n'est plus généalogique mais analogique. Comment les hommes du passé ont-ils répondu à certaines situations analogues et en quoi leur intelligence peut nous être utile pour reformuler nos propres questions dans un rapport passé/présent dialogique. Les expériences du passé peuvent nous donner des lumières dans le présent. Avoir déclaré que le désir de savoir venait des émotions politiques face au présent, conduit ainsi à proposer une nouvelle épistémologie de l'histoire.

20

2.2. La dialectique des temps, une question marxiste

D'autre que Nicole Loraux et Marc Bloch ont réfléchit soit avant, soit après, de cette manière. Par exemple le philosophe Walter Benjamin dans ses thèses sur le concept d'histoire, parle du » saut du tigre » dans « la jungle de l'autrefois », métaphores qu'il emprunte en partie à Blanqui. Il s'agit d'avoir un savoir sur le passé qui sauve au moment du danger. Il y a l'idée que ces Lumières peuvent sauver, grâce à des étincelles de savoir, des noms qui vous sauvent.

Jean-Paul Sartre qui avait publié Benjamin en 1946, évoque lui aussi cette temporalité dialectique dans *la Critique de la raison dialectique*, il affirme ainsi que « l'Histoire en appelle à l'Histoire » et que s'il n'y a plus personne dans le présent pour s'intéresser au passé, alors l'histoire n'existe plus que comme archivage et non plus comme savoir vivant capable de nous irriguer. Il faut donc faire l'hypothèse que l'histoire peut disparaître non pas comme discipline de l'archivage mais comme discipline du passage des temps. Or ce qui intéresse Sartre ce sont les possibilité de ré-ouverture du temps pour bénéficier des lueurs portées par les *initium* de liberté.

Comprendre ces moments est au cœur de sa réflexion et parmi lesquels l'*initium* de liberté de la Révolution française.

Comme au XIXe siècle, les dynamiques politiques, intellectuelles et épistémologiques, sont ainsi associées à la Révolution française.

Or pour comprendre ce passage des temps en chaque sujet et dans une société, Sartre affirme que chaque sujet porte en lui toute l'expérience de l'Histoire comme totalisation qui pèse comme pratico-inerte sur les individus et le corps social. Sartre ne sépare pas à ce titre la matérialité et les idées, le pratico-inerte est constitué par les deux héritages connus et inconnus et selon des stratifications psychiques multiples mais récurrentes.

C'est pourquoi il convient d'interroger ce pratico-inerte, car l'Histoire travaille chacun dans son dos et s'émanciper suppose de la comprendre, de la connaître, éventuellement de la déjouer ou de la rejouer.

Mais outre la condition humaine comme totalisation mouvante, chaque sujet est pris dans des totalisations historiques partielles qui sont constituées par sa propre histoire de vie et celle de ses proches. Cela peut ressembler aux communautés mémorielles de Halbwachs, ou aux récits de Rancière, les groupes sociaux se constituent en ayant la même sensibilité à l'égard d'un passé commun, qui s'actualise dans un régime commun. C'est en mettant à jour ce pratico-inerte ou passé indissoluble dans le présent, qu'on peut comprendre des comportements qui sinon apparaitraient comme dénués de sens. Les expériences du sujet comme de la société se répètent dans le présent sous des formes multiples et selon des agencements qui s'élaborent en situation. C'est pourquoi toute cette Histoire comme humanité, ou comme totalisation, est mouvante.

Si Nicole Loraux interroge le temps Freudien, Sartre en 1960, refuse de s'aligner sur la psychanalyse car il n'estime pas que pour penser ce rapport à l'Histoire, l'hypothèse de l'inconscient soit nécessaire. Non qu'il récuse la psychanalyse mais il la trouve aussi moribonde que la Marxisme, dont il se réclame et qu'il souhaite réinventer, revivifier en le frottant à l'existentialisme.

Cette réinvention du marxisme s'est faite sur la durée de Benjamin à Sartre, de Sartre à Jacques Rancière et Nicole Loraux en prenant au sérieux la dynamique sensible et la temporalité.

De fait, les émotions jouent dès un rôle dynamique mais elles sont bien à la fois historiques et a-temporelles car le pratico-inerte peut appartenir à des nappes immobiles du temps enkystés dans le temps ordinaire. a contrario le temps des initiums de liberté peuvent faire sortir le temps hors de ses gonds du fait d'émotions vécus

collectivement qui créent groupe en fusion stabilisés ensuite par des serments et les rapports de contrats sociaux moraux et émotionnels que ces serments produisent.
Nous sommes désormais loin des années 1930 mais aussi loin de l'histoire des mentalités comme telle.

III. L'histoire de la Révolution française comme lieu d'un nouveau savoir sur la relation entre émotions et politique, un trajet

3.1 Les émotions politique : une modalité pour dire le juste et l'injuste

Au moment où je m'atèle à mon projet, j'avais constaté dans mon travail de thèse sur la notion d'étranger à quel point la dimension émotive de l'action politique était vive pendant la Révolution française. L'enthousiasme, le sentiment du sublime, la colère, le dégoût, la peur, l'attendrissement étaient des émotions quotidiennement éprouvées par les acteurs révolutionnaires. La répression des affects si prégnante au XVIIe siècle, avait cédé à la mitan du XVIIIème siècle face à la valorisation des émotions authentiques comme preuve d'humanité. La joie et la douleur devaient désormais être exprimées. Le siècle des larmes laisse la place à une Révolution où le bon révolutionnaire est aussi un homme sensible, qui décide avec son cœur autant qu'avec sa raison. Si selon Saint-Just, il convient "d'honorer l'esprit", il faut "s'appuyer sur le cœur "[21]
Hans Jurgen Lusenbrink avait montré que les procès du XVIIIème siècle politisaient la compassion, que la figure de l'avocat était alors celle de l'homme sensible et engagé. L'homme révolutionnaire généralisait ce rôle social, car sur la place publique il devait être celui qui "dit la vérité afin qu'elle instruise, poursuit les coupables et défend l'innocence"[22]. L'émotion politique était donc affaire de justice pendant la Révolution française, mais une justice qui ne s'exerce plus simplement dans des procès, mais au tribunal d'une opinion publique qui structure et légitime au niveau local comme au niveau national, les identités sociopolitiques. D'ailleurs cette opinion publique associe désormais les caractéristiques de l'opinion publique d'Ancien régime, l'usage public de la raison grâce à la multiplication des imprimés, et les caractéristiques de l'opinion populaire où la délibération en commun fonde l'expérience physiquement et émotivement éprouvée de l'unité. Ces espaces de délibération disséminés où la culture orale domine sont les espaces privilégiés de la citoyenneté promue par l'événement révolutionnaire, les espaces privilégiés du déploiement des émotions politiques.

Les constructions sociales de l'émotion sont alors étroitement liées à des configurations qui permettent à des individus de s'identifier réciproquement et de constituer des communautés qui partagent la même sensibilité. Or l'événement révolutionnaire conduit à reconfigurer ces communautés sensibles. Quand comme dans le serment du jeu de Paume ou la prise de la Bastille, ces reconfigurations se font simultanéité de la décision politique et du découpage du sensible, elles procèdent d'une véritable esthétique de la politique, a contrario on assiste à l'esthétisation de la politique, c'est-à-dire d'une procédure où la décision politique est antécédente à sa mise en forme esthétique. Cette distinction est facilement repérable en situation car les acteurs révolutionnaires sont rarement dupes et les document graphiques comme les pamphlets dénoncent ou ironisent des manipulations. D'emblée je cherchais donc à répondre à la critique faite aux émotions d'être les ressorts des manipulateurs, populistes, propagandistes qui se font les marionnettistes d'un peuple enfant. Je souhaitais montrer que

---

[21]Saint-Just 26 germinal an II.
[22]*Ibid*.

les émotions comme modalité de réaction à la réalité perçue permettaient de construire des jugements de valeur, de dire cette fameuse intuition normative de justice.

Il convenait alors de souligner en quoi l'espace public était caractérisé par une dimension d'évaluation morale des conduites d'autrui. Si les émotions étaient une modalité spécifique de jugement, les réactions émotives aux agissements des autres leur conféraient une valeur. Elles conduisaient à les catégoriser comme blâmables, condamnables ou au contraire comme acceptables, louables, incitant à la gratitude. Les émotions comme expression d'une interprétation, rendaient publique l'évaluation de la situation, la conscience de l'inacceptable. Les émotions conduisaient à faire partager cette évaluation par une communauté qu'elles pouvaient d'ailleurs constituer dans la simultanéité du partage de l'émotion et de l'interprétation de la situation. C'est ce qui se passe au Palais royal quand Camille Desmoulin appelle à résister à une St Barthélémy des patriotes. Il convenait donc de comprendre le caractère prescriptif des émotions dans l'espace public comme dimension morale.

, émotions qui figurent la dimension morale de la réalité commune emprunte les concepts de la sociologie des émotions telle qu'elle se constitue dans la mouvance de l'ethnométhodologie.

1.3 Désubstantialiser la notion d'identité

Ces dynamiques de lien social, de constitutions de groupes sociaux politiques et d'assignations identitaires qui en découlent sont donc les produits de l'interaction sociale où les émotions jouent un rôle de publicité de l'évaluation des situations en fonctions des conventions à l'oeuvre, sachant que des conventions contradictoires entrent éventuellement en situations d'affrontement. De ce fait les identités socio-politiques ne sont jamais substantielles et immuables mais bien produites par les représentations et conventions à l'oeuvre dans les pratiques d'acteurs où l'émotion souligne la norme admise ou bien vient la rompre en écho à d'autres valeurs désormais disponibles.

Lorsque les pratiques sont imitées par de nouveaux venus, on peut considérer que l'accord est devenu une norme. Lorsque ces pratiques sont critiquées, refusées, il y a reconfigurations des règles de l'accord, des pratiques et des institutions, donc reconfiguration également des systèmes d'émotion.

Le rôle de la mémoire mérite une attention particulière. Dans la mesure ou le rejeu mémoriel de la conflictualité peut maintenir des assignations identitaires émotives qui n'ont plus de réserves de sens empirique présent, elles figent des classements socio-politiques selon des grilles de valeur et d'émotion qui sont non contemporaines. Il s'agit moins dans ce cas, pour comprendre le maintien de l'assignation identitaire, d'établir une généalogie que de repérer les divers moments émotifs qui ont réactualisé et réactivé une grille de partage social obsolète.

2. élaboration de terrains de recherche

Dans le cadre de ce domaine de recherche j'ai ouvert plusieurs terrains de recherche.

En effet, forte d'une spécialisation en histoire de la Révolution française, j'ai choisi d'axer mon travail de terrain et d'analyse d'une manière prioritaire sur cette période historique. Mais je n'ai pas voulu négliger l'interpellation du présent qui m'autorisait à expérimenter des méthodes de travail nouvelles pour moi telle que l'entretien dans le cadre d'observations participantes, et à réfléchir d'une manière extrêmement concrète sur des questions épistémologiques majeures pour qui prétend travailler en sciences politiques dans un rapport étroit à l'historicité des phénomènes socio-politiques : comparatisme, analogie et anachronisme.
Un deuxième chantier a donc été ouvert sur les mouvements sociaux de 1995, un troisième sur l'historicité des identités socio-politiques à Amiens et plus généralement en Picardie.

2.1. La révolution française : un laboratoire de référence

La Révolution française est pour moi un laboratoire de référence. C'est dans le cadre d'une configuration historique qui se referme en thermidor en congédiant les émotions, que j'élabore des hypothèses de travail et que je tente de décrire et d'analyser les phénomènes d'épreuve émotive tels qu'ils peuvent être transcrits dans l'archive.

Les émotions dans l'archive révolutionnaire

Avant de décrire les axes de recherche que j'ai pu élaborés, je voudrais d'abord décrire comment on peut travailler sur les émotions à partir de terrains d'archives du XVIIIème siècle. En effet il y a là un pari difficile à tenir, comment saisir des émotions, phénomènes qui affectent le corps (en faisant par exemple venir les larmes aux yeux) lorsqu'on ne peut plus observer ces corps ? Un discours qui évoque des larmes versées, dans l'ordinaire d'un siècle où pleurer est devenu une norme de la sensibilité, est-il à entendre dans une dimension métaphorique ou réaliste?

Travailler sur les émotions dans l'archive pourrait consister à travailler sur les discours tenus sur les émotions ou les passions dans l'après coup, comme on pourrait le faire sur de grands textes théoriques, travailler encore sur l'évocation de l'émotion comme argument : les insurgés invoquent l'*effroi* et la *colère* ; Robespierre affirme qu'il est saisi par *l'enthousiasme*, il évoque ses larmes lorsqu'il écoute le discours des Américains qui réclament à participer à la fête de la Fédération ; un conseiller municipal évoque son *indignation* face au spectacle du meurtre d'un prêtre réfractaire à Limoges. On doit pour entrer dans la question des émotions politiques pendant la Révolution, multiplier les repérages de ces discours et de ces évocations. Non pas cependant pour prétendre saisir des émotions mais pour savoir comment on les inclut dans des discours argumentatifs politiques, comment les émotions politiques sont thématisées et comment cette thématisation même peut à son tour autoriser ou interdire des processus politiques émotifs. S'il ne faut pas négliger cette dimension du travail, celui de la représentation des émotions en politique, il convient de trouver aussi un moyen de décrire les

émotions à l'œuvre. L'hypothèse qui régit le travail entrepris est alors la suivante : les émotions en tant que phénomène sensible n'affectent pas seulement les corps mais aussi les modes langagiers et gestuels des acteurs et des spectateurs de situations politiques où “de l'émotion est engagée”. La distinction entre esthétique et esthétisation est donc à saisir dans le travail même de la langue qui narre l'émotion, dans la scénographie symbolique qui produit effervescence ou apaisement, dans la rythmique de gestes qui parce qu'ils se multiplient viennent rompre l'ordinaire d'une simple routine (par exemple multiplication des pétitions et des adresses). C'est donc dans les mouvements et les articulations du langagier qu'il y aurait quelque chose à saisir de l'émotion politique en situation pour les spectateurs rédacteurs de procès verbaux; dans les mouvements et les articulations d'une séance d'assemblée pour tous ceux qui y participent avec des échanges qui s'emballent, du désordre qui émerge, de la glaciation qui s'installe ; dans le déroulement et l'ordonnancement de manifestations publiques telles qu'elles sont relatées dans des procès verbaux, dans la mise en œuvre de dispositifs de porte-parole requis pour traduire les émotions de ceux qui les mandent.

En travaillant ainsi sur les *Archives Parlementaires* et la série C des archives nationales (procès verbaux d'administrations relatant des meurtres, des émeutes ou des fêtes, adresses, pétitions, lettres, chansons) j'ai pu aborder trois premiers axes de recherche

émotion et insurrection

La réflexivité du thème des émotions dans la révolution française apparaît particulièrement évidente au moment où les thermidoriens élaborent une nouvelle déclaration des droits et une nouvelle constitution. En effet, ils rejettent les articles qui en 1789 et en 1793 avaient consacré le droit de résistance à l'oppression. Or c'est la valorisation des émotions qui avait permis de faire de la résistance à l'oppression un droit tout en lui donnant une réserve de sens pratique. En effet, la résistance à l'oppression avait alors partie liée à une conception anthropologique de l'expérience de la domination, qui devait conduire quiconque à se révolter contre le dominant. Les émotions vécues en for intérieur, le sentiment intime de la justice et de l'injustice vécues en situation par les citoyens pouvaient ainsi fonder le droit légitime. Lorsque les émotions ne sont plus des repères, la clôture du droit sur lui même est à nouveau requise. Or cette clôture du droit est aussi une clôture de la souveraineté. C'est alors que l'on retrouve le clivage entre une conception où l'émotion est une expérience esthétique de la politique et une conception où l'émotion est le produit de l'esthétisation des phénomènes politiques. Dans le premier cas le peuple aurait été auto-constituant, dans le second il aurait été manipulé par les députés de la constituante afin de renverser l'Ancien Régime. Les Conventionnels qui rejettent le droit de résistance à l’oppression ont la claire conscience de débattre sur cette question fondamentale de la souveraineté. Ils sont en effet convaincus que c'est le feu sacré de l'enthousiasme révolutionnaire qui a permis de renverser l'Ancien régime. Cependant, cet enthousiasme n'est pas présenté comme provenant de la subjectivation de citoyens éprouvant

l'injustice du despotisme en leur for intérieur, il est présenté comme le produit de l'esthétisation de la déclaration des droits par les constituants. Ils auraient ainsi en lui faisant le tableau de la souveraineté envahie, de sa majesté outragée de ses droits violés, électrisé le peuple pour le réveiller et le transformer en agent révolutionnaire. De ce fait les thermidoriens affirment que le peuple révolutionnaire n'existe que par l'action des représentants, que le peuple n'est donc pas un acteur, qu'il n'est pas le souverain en acte. Si en 1789 les constituants ont développé en lui le germe de la liberté, allumé ce feu sacré, les conventionnels thermidoriens doivent prendre la responsabilité de l'éteindre car "le peuple, véritable Golem a échappé à son créateur". "Le culte de la déclaration des droits" serait devenu "superstition", "l'enthousiasme" serait devenu "délire" et "l'heureuse étincelle" aurait "allumé un incendie".
S'il s'agissait de réveiller le peuple, il s'agit désormais de le contenir, de le maîtriser, de maîtriser la révolution.

Cependant en congédiant ainsi la résistance à l'oppression, le devoir d'insurrection et la souveraineté du peuple en acte, on congédie une conception réciproque de la responsabilité politique où la résistance d'un groupe restreint de citoyens, voire d'un seul citoyen capable de se faire entendre, pouvait d'une manière légitime sauver l'ensemble de la nation face à un nouveau gouvernement tyrannique. Désormais on substitue à cette règle du droit de résistance et du devoir d'insurrection qui fondait des sujets politiques en situation, la loi du nombre c'est à dire l'argument de la majorité.

Cette réflexion sur le refoulement du droit de résistance et du devoir d'insurrection m'a conduite à revenir sur un moment clé de l'expérience insurrectionnelle, celle du printemps et de l'été 1792. J'ai en particulier dépouillé l'ensemble des adresses et pétitions qui parviennent à l'Assemblée entre mai 1792 et le 11 juillet 1792 où l'on déclare que "la patrie est en danger", énoncé particulièrement émotif si l'on veut bien entendre quelles définitions de la patrie sont alors en circulation. Or l'analyse de ces adresses et pétitions montrent que le mot d'ordre n'est pas produit par l'Assemblée mais par la retraduction constante des émotions populaires en émotions audibles à l'Assemblée par des porte-parole qui demandent expressément aux législateurs de bien vouloir recueillir leurs craintes, leurs inquiétudes, leur colère et leur désir de porter des armes pour défendre la "patrie en danger". Ce qui est ainsi réclamé est double. C'est bien sur la possibilité de se défendre mais c'est aussi la possibilité d'affirmer que ceux qui sont émus par les dangers que la patrie courre sont les véritables citoyens et qu'ils ont droit à la dignité de porter les armes, qu'ils aient été classés comme passifs ou comme actifs dans la Constitution de 1791, ils sont *la voix* de la nation. J'ai ainsi tenté de saisir comment en situation la référence explicite aux émotions était une référence productrice de souveraineté dans un mouvement qui déplace l'effroi du néant lié au parjure du roi, en une colère qui affirme la puissance du peuple pour obtenir une loi qui déplace dans les faits les limites de la citoyenneté active, délégitime le roi et fonde ainsi l'identité politique souveraine.

Émotion et fureurs politiques : se garder des débordements

Dans le cadre de l'analyse des configurations insurrectionnelles, la question des émotions ouvre sur celle de ses débordements ou des manières de la retenir. Ce deuxième axe de recherche est de fait plus balisé puisqu'il s'agir de saisir comment en situation émotive des rituels d'apaisement empêchent la fureur de se déployer. On interroge alors le rapport entretenu entre des formes de sacralité et l'émotion politique, le rôle des protocoles et des rituels pour contrôler l'émotion. L'émotion la plus violente surgit en effet lorsque des liens sacrés sont rompus. Les émotions déployées autour de la patrie en danger exhibent des situations de parjure. Les pétitionnaires évoquent le serment du Jeu de Paume de 1789 que les législateurs pourraient négliger, ou encore celui prêté à la loi et à la nation par le roi lors de la Fédération de 1790 qu'il semble avoir oublié. La demande explicite de loi qui déclare la patrie en danger et autorise l'armement de tous les citoyens culmine le 20 juin 1792. Or, au lieu de trouver dans cette journée les formes anthropologiques d'une violence sans frein qui, lorsqu'elle se déchaîne, n'est pas politique, on y cerne des formes historiques de bricolage permettant de donner sa place à l'émotion politique sans la laisser déborder dans un hors champ du politique. C'est en effet en articulant d'une manière singulière la conscience réflexive des dangers de la "fureur" et l'invention en situation de rituels d'apaisement que les révolutionnaires retiennent sans la refouler l'émotion révolutionnaire. Le 20 juin serait dans une certaine mesure l'envers des massacres de septembre qui se produisent dans une configuration analogue mais où l'effroi n'est pas circonscrit par une colère audible et symbolisable par une loi, configuration où les législateurs échouent constamment à représenter la loi comme solution régulatrice et où l'acte punitif expéditif l'emporte avec des débordements parfaitement anthropologiques. Le 20 juin non seulement s'est mis en place un dispositif de symbolisation extrêmement efficace, des sociétés sectionnaires aux sociétés populaires jusqu'à l'Assemblée mais des liturgies politiques très explicites et symboliques sont venues rompre la montée en puissance de la colère. Dans les jours qui précèdent, on a planté des arbres de la liberté, on est venu défiler en armes dans l'Assemblée nationale. L'économie émotive de l'événement est de ce fait discontinue, alterne entre colère et apaisement. Dans cette rythmique, un travail de symbolisation permet de revendiquer d'une manière de plus en plus explicite le recours à la loi appuyé sur la sacralité de la déclaration des droits et plus précisément sur l'article qui fonde la résistance à l'oppression.

Cette question de la fureur à éviter se repose régulièrement dans la période révolutionnaire mais lorsqu'on cherche à achever la révolution il ne s'agit plus de contenir les fureurs mais de trouver une place pour la mémoire d'une période qui est pleine de fureurs non souhaitées, pleine de ces débordements redoutés. Un clivage majeur se dessine : tandis que les thermidoriens réacteurs construisent une mémoire horrifiée de l'an II, un Robert Lindet demande à ce qu'on oublie les fureurs et les horreurs pour laisser l'histoire en juger. Mais il ne s'agit pas seulement d'oublier et il réclame qu'on n'oublie pas lorsqu'on se retournera sur les faits révolutionnaires de prendre en compte, dans la perception de la Révolution, la singularité

d'une construction politique d'un temps de passion "hors de ses gonds". Il propose ainsi un tissage original de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli pour produire un savoir apaisé sur l'expérience traumatisante de la Révolution.

émotion et partage politique

Le troisième axe de recherche que j'ai actuellement ouvert concerne plus explicitement la question du partage politique des identités à l'épreuve des émotions ou au contraire de la fusion de ces identités. Dans la configuration de l'été 1790 et de l'hiver 1792, j'ai abordé la question des émotions politiques convoquées, celles que l'on esthétise dans la fête pour produire cette fusion des volontés réclamée tout au long de la Révolution et la question des émotions vécues qui sont simplement “esthétiques” parce qu'elles signent des moments rares d'adéquation entre représentations et situations, qu'elles font ainsi accéder les acteurs à l'enthousiasme. J'ai étudié cette question en décrivant plusieurs formes d'entrée dans la fête de la Fédération, en comparant les protocoles de fêtes de 1790 et de 1792, en étudiant enfin les arguments qui conduisent Condorcet à refuser qu'on tente de fêter l'entrée en guerre en 1792 pour galvaniser les énergies et tenter de saisir en quoi son refus est refus de l'esthétisation.

Toujours dans la configuration du printemps et de l'été 1792 on peut saisir dans les phénomènes de réception de l'émotion la manière dont s'effectue le partage politique entre révolutionnaires et conservateurs.

C'est en prenant ou non en charge la demande des pétitionnaires dans sa dimension émotive que les législateurs se divisent. Pour les uns, il faut mettre en place un protocole d'assemblée plus sophistiqué et plus majestueux pour que les émotions disruptives ne puissent y avoir désormais place. Pour les autres, il convient de recueillir ces émotions et de les canaliser dans une loi. Reculs et radicalisations produisent entre le 20 juin 1792 et le 11 juillet 1792 une série de postures émotives, de débats très vifs, de désordres d'assemblée, mais aussi des moments de fusion. Le fameux baiser Lamourette prend argument du refus de la division pour unir l'Assemblée contre le mot d'ordre de patrie en danger et l'armement des citoyens passifs. Les effets de l'émotion sont alors très explicitement des armes politiques lorsque les arguments ont échoué.

Au niveau local, j'ai également pu analyser la réception d'un événement, le meurtre d'un prêtre réfractaire, et saisir comment l'expression de l'indignation articulée à celle de la mémoire rendait visible la division de l'espace politique local entre conservateurs et révolutionnaires. Les premiers souhaitent le maintien de la constitution de 1791, réclament qu'on désavoue formellement l'atteinte au corps du prêtre par l'expression de l'indignation publique. Mais lorsque les attentistes restent très prudents, les révolutionnaires face à la demande précédente, expriment à nouveau leur désaccord violent. L'interprétation proposée de ce meurtre en terme de crime furieux là où ils ont inscrit un acte punitif contre celui qui refusait de défendre la patrie et qui à ce titre devenait un citoyen parjure, produit une nouvelle forme d'indignation qui

se traduit par des violences verbales portées au logis du motionnaire.

Dès l'été 1792 la notion de sensibilité et la qualité de l'homme sensible ne sont plus des notions politiquement neutres. Les situations susceptibles d'émouvoir divisent maintenant l'espace politique, tous les morts ne se valent plus. Il est désormais possible de prononcer des énoncés qui nous paraissent éminemment paradoxaux, il y a une "philanthropie atroce", "une pitié atroce", "une sensibilité cruelle", "une clémence barbare", elles s'exercent à l'égard des ennemis de la Révolution qui refusent que la patrie soit déclarée en danger. On retrouve cette thématique lors des massacres de Septembre, lors du procès du roi, lors de l'accusation terrible de crime de lèse-humanité qui pèse sur les Anglais en l'an II. Il faut relire les discours prononcés à ces occasions. Lors du procès de Louis XVI par exemple, le 28 décembre 1793 Robespierre déclarait : "Citoyens, la dernière preuve de dévouement que les représentants doivent à la patrie, c'est d'immoler ces premiers mouvements de la sensibilité naturelle au salut d'un grand peuple et de l'humanité opprimée! Citoyens la sensibilité qui sacrifie l'innocence au crime est une sensibilité cruelle, la clémence qui compose avec la tyrannie est barbare". De Sèze répondait alors, "Français, la révolution qui vous régénère a développé en vous de grandes vertus, mais craignez qu'elle n'ait affaibli dans vos âmes le sentiment de l'humanité sans lequel il ne peut y en avoir que de fausses".

Depuis 1789, la question du partage émotif avait été articulée le plus souvent à la question des passions qui feraient s'absenter le commun au profit de la division. Désormais ce qui se joue c'est la définition du sentiment d'humanité comme sentiment non plus naturel mais politique. Il s'agit de déplacer ainsi la notion de fraternité : elle ne doit plus décrire la grande famille du genre humain, mais la capacité politique des hommes à produire des conventions de paix efficaces, à ce titre la fraternité devient avant tout un sentiment politique propres aux hommes qui respectent le droit naturel. L'émotion comme reflet du sentiment commun d'humanité peut devenir alors un obstacle aux décisions révolutionnaires. La sensibilité révolutionnaire doit donc rompre avec ce sens commun de l'humanité au profit d'un sens politique de l'humanité. La notion d'humanité devient alors non plus une notion descriptive mais une notion prescriptive. Elle est le devoir être du genre humain pourvu que les révolutionnaires français n'échouent pas.

C'est dans ce contexte que la notion de sensibilité supplante celle de passion. En effet s'il est convenu que les passions aliènent, on attend du révolutionnaire qu'il forge dans l'événement sa nouvelle sensibilité d'homme libre et réponde ainsi à ce caractère prescriptif de l'humanité. L'émotion ressentie en situation permettrait donc de juger politiquement de la qualité ou non d'homme révolutionnaire. Le procès fait à Camille Desmoulin et à son *Vieux cordelier* par Robespierre est à cet égard exemplaire.

Il s'agit bien en effet d'un jugement politique de l'émotion comme signe d'une sensibilité politique considérée alors comme inacceptable. Le partage émotif opposait encore l'avocat sensible et l'aristocrate dénaturé, désormais ce partage émotif renvoie de plus en plus

explicitement à ce que l'on va nommer des "sensibilités politiques". Or cette pluralité de sensibilités politiques pendant la terreur déploierait aussi une pluralité de politiques de la terreur. Ce que propose Camille Desmoulin ce n'est pas de renoncer à la terreur à l'instar des Girondins (je n'ai jamais parlé de la Clémence du modérantisme, de la clémence pour les chefs) mais de la concevoir différemment. La terreur est en effet une réponse au risque de débordement des émotions punitives, à ce titre elle est effectivement conçue comme procédure d'apaisement face à l'intolérable. Cependant cette procédure peut s'inverser si la frontière entre les hommes de bien, ceux qui sont justement réputés avoir du coeur, et les méchants hommes, est impossible à tracer. Or la clémence propose un tracé pour une telle frontière, un tracé qui prétend justement ramener la confiance civile. En admettant que l'homme est toujours un être faillible et divisé (depuis quand l'homme est-il infaillible et exempt d'erreur?), Camille Desmoulin affirme que l'action politique ne doit pas viser à distinguer entre des bons et des méchants mais à distinguer entre des "égarés" et des coupables perdus. Le Comité de Clémence doit donc reconnaître les hommes perdus et aider les hommes vacillants à ne pas basculer dans la contre-révolution. C'est en chacun des hommes qu'il convient donc de faire travailler cette frontière impossible à tracer. Là où la terreur cherche à produire un système de contraintes sans bornes, Camille Desmoulin propose une politique qui vise constamment à faire accéder le sujet à la liberté. Sa conception de la vérité s'oppose alors d'une manière radicale à celle de Robespierre. Si l'un et l'autre fonde le vrai sur le for intérieur, le sentiment intime, chez Robespierre la vérité est entière ou nulle, toute faille détruit le sujet dans sa totalité, au contraire chez Camille Desmoulin la vérité reste relative ou polémique. Ce dernier fait alors référence à Galilée et à son "je sens pourtant qu'elle tourne". Il montre ainsi que la vérité et l'erreur ne sont pas seulement des absolus mais des figures de convention. C'est donc au nom d'un conventionnalisme extrêmement moderne qu'il propose de fonder son comité de clémence, sans renoncer à la quête d'une vérité républicaine universelle. Il introduit ainsi la pluralité des sensibilités politiques comme une pluralité de conventions qui ne se valent pas toutes mais sont toutes susceptibles d'évolution, de transformation, de déplacement du fait même du travail politique et de l'expérience sensible du monde. Robespierre espérait un changement radical de sensibilité politique pour ses contemporains. Il n'a pas eu lieu, et les républicains ne peuvent que devenir mélancoliques en traquant des ennemis de plus en plus nombreux. Camille Desmoulin espérait le rachat le plus large des sensibilités anachroniques. Le gouffre de la terreur les a englouties rendant impossible le travail du conflit politique comme conflit de sensibilités. En thermidor la politique n'est plus censée être le lieu du partage des sensibilités, mais le lieu du partage professionnel des savoirs sur l'art social ou art politique. La raison politique affirme qu'elle se constitue en maintenant à distance le registre des émotions ou plus précisément en les assignant à territoire : celui des arts et de la littérature dans leurs usages privés.

Je suis loin d'avoir épuisé ce terrain de recherche qui doit demeurer pour moi le fondement de

mon enquête sur lien social , émotion et politique.
Outre les articles en cours qui portent sur 1793 et thermidor, mon objectif est désormais de donner la forme d'un livre à ces recherches. J'ai opté pour une annalyse serrée de l'année 1792, année qui compte tenu de la richesse des événements qui s'y déroulent permet d'articuler une réflexion sur la notion d'événement et la notion politique. Du débat sur la guerre au procès du roi ce sont en effet différents types d'événements qui se déploient dans des rapports émotifs dont les enjeux politiques constituent autant de laboratoires pour saisir la question des émotions politiques.
•La notion de sensibilité politique suppose la prise en compte du rapport normatif des émotions. Le partage du sensible n'a lieiu que dans l'événement, ce qui permet d'éclairer sur le plan des émotions la notion de configuration et de reconfiguration des partages politiques.
•La question centrale dans un cadre politique démocratique est celle de la traduction des émotions populaires dans l'événement. Le mouvement de vie social et politique qui anime le corps social en dépend, sans traductions l'écueil de la sorite du politique est toujours présent : sortie du politique par ce que les révolutionnaires appellent l'anarchie, c'est à dire la dissolution du lien social et politique et le déchaînement des pratiques massacrantes, une sortie du politique par ce que Saint-Just appelle la glaciation, l'immobilisme mortifère de la peur tétanisante, enfin une sortie du politique par ce que les thermidorien apellent l'ordre, un ordre où le souverain effectif n'est plus le peuple et où la notion de résistance à l'oppression est rabattue sur l'anarchie.

C'est devenu un lieu commun d'affirmer que la Révolution française constitue un moment spécifique de constructions d'identités sociopolitiques qui permettent à des groupes de se constituer, à des individus de se reconnaître non seulement en termes d'appartenance comme membres de ces groupes mais encore en tant qu'acteurs appelés à jouer un rôle dans ces groupes, pour ces groupes. Ainsi la spécificité de la citoyenneté révolutionnaire est d'être une citoyenneté en actes, ne serait-ce que celui qui consiste à résister à l'oppression en donnant l'alarme, à défendre les principes de la révolution en s'insurgeant tant au niveau local qu'au niveau national ou international. L'un des actes fondamentaux de souveraineté et donc de citoyenneté consiste à "faire parler la loi"[23], c'est à dire à porter des jugements en terme de droit dans l'événement. Mais il faut aussi entendre littéralement l'expression de Saint-Just lorsqu'il déclare :"la patrie n'est point le sol, elle est la communauté des affections". En effet il affirme ici que les émotions partagées fondent l'identité patriote qui ne se confond d'ailleurs pas alors avec l'identité nationale. Il faut donc bien saisir comment s'articulent pendant la Révolution française l'espace public d'application du droit et cette communauté des affections, le discours du droit et l'émotion politique. Il convient ainsi de saisir comment la référence à des principes du droit naturel détermine des réactions esthétiques aux événements, oriente les actes pour leur faire acquérir cette dimension esthétique. Les déclarations des droits de l'homme et du citoyen en1789 comme en 1793 font du droit de résistance le droit garantissant l'ensemble de l'édifice et ainsi du révolutionnaire un veilleur sensible

[23]Nous reprenons ici l'expression de Jacques Guilhaumou, *Marseille républicaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1992.

capable de juger du juste et de l'injuste grâce à ses émotions[24] et de la traduire en demande de lois puis en loi grâce au logos.

Le 20 juin 1792.

Je voudrais développer le cas du 20 juin 1792. Ce 20 juin 1792, d'un côté on prononce un désir d'union et d'identification massive et de l'autre on met en scène la capacité à démassifier cette puissance souveraine, à la délier, la démultiplier dans des cris variés qui s'écartent de ce fait du slogan identificateur.

« Tous traversent la salle en dansant à divers intervalles au son du « ça ira » et au bruit des tambours qui marquent alternativement la mesure et la marche. Ils crient : « vive les patriotes, vive les sans culottes, vive la Nation, vive nos représentants. Vive la liberté, vive la loi, à bas le veto. Les tribunes de temps en temps applaudissent»25 La scénographie valorise une discontinuité des formes musicales, dansantes et vocales comme s'il fallait par cette discontinuité orchestrée, -Santerre se donne beaucoup de mouvement nous dit-on, « retenir l'impétuosité du peuple », de cette multitude de citoyens venus demander la levée des veto et une demande de loi singulière avoir le droit de porter les armes pour défendre une patrie en danger.

Chaque manifestant porte une pancarte qu'il a lui même fabriquée ou une arme de peu. Elles sont diverses, parfois apaisantes parfois grinçantes et visent à symboliser un rapport de force sans viser à en découdre. Ainsi « Dans les emblèmes portés par le cortège se trouvait un fac similé de la table de la Déclaration des droits, entouré d'un nombre respectable d'invalides. » Ce sont ainsi les corps meurtris par la défense des droits qui protègent ici ces droits sacrés. On trouve encore « un tableau sur lequel on lit cette inscription : Tyrans tremblez ! Les Français sont armés » qui réaffirment la subjectivation politique de la partie et du tout et la volonté de retourner l'effroi dans une résistance à l'oppression légitime. On évoque encore « des couronnes civiques, des drapeaux, une culotte noire déchirée portée sur une pique et environnée de cocardes ; un écriteau où sont écrits ces mots : Avis Louis XVI, le peuple est las de souffrir, la liberté ou mourir. » Ces différents objets convoquent une ritualité toujours en partie apaisante,

---

[24] article individualisme

25 *AP*, *Op. cit.*, p. 419.

l'affirmation du patriotisme, la défiance à l'égard d'un roi qui ne veut plus faire le bonheur de ses peuples.

Par cette multiplicité des énoncés et des formes données à la demande exprimée, ce défilé est un bricolage en situation des manières de rendre présente la voix du peuple sans que la colère qu'elle contient devienne dissolvante des liens qui unissent encore le peuple à ses représentants. Dans le contexte des dangers de la patrie, cette scénographie dit le danger et le borde.

« Un homme enfin porte au bout d'une lance un cœur de veau, avec le placard suivant : cœur d'aristocrate. Divers membres de l'Assemblée engagent le pétitionnaire qui porte le dernier trophée à sortir de la salle, il se retire. » Cette dernière scène montre à quel point les écarts de sensibilité sont forts entre les législateurs et les pétitionnaires. Le cœur d'un aristocrate est alors un cœur cruel, un cœur insensible incapable de ressentir les malheurs du peuple, ses besoins, la nécessité commune. Il est ici présenté dans un hyperréalisme qui évoque les corps dépecés des enterrements des grands et les têtes coupées de 1789. La vue du corps en morceau indispose des législateurs qui ne supportent pas cette évocation ambivalente du sacré. L'homme aurait pu refuser de sortir. Mais il ne s'agit pas ce jour de chercher querelle, juste de faire savoir jusqu'où la querelle pourrait mener, si l'on ne retenait pas la violence par la loi.