



HAL
open science

Indispensables émotions révolutionnaires

Sophie Wahnich

► **To cite this version:**

Sophie Wahnich. Indispensables émotions révolutionnaires. Annales historiques de la Révolution française, inPress. hal-04364246v1

HAL Id: hal-04364246

<https://hal.science/hal-04364246v1>

Submitted on 22 Dec 2023 (v1), last revised 26 Dec 2023 (v2)

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.

Indispensables émotions révolutionnaires

Sophie Wahnich, directrice de recherche (DR1)

Univ. Grenoble Alpes, CNRS, Sciences Po Grenoble*, Pacte, 38000 Grenoble, France

*** School of Political Studies Univ. Grenoble Alpes**

Je voudrais dans ce bref article, tenter d'explicitier pourquoi selon moi, la question des émotions pendant la période révolutionnaire occupe une place qui n'est pas seulement d'objet à analyser, mais de méthode historique et d'enjeux d'interprétation de l'événement révolutionnaire. Eu égard à un projet politique qui s'ouvre en valorisant immédiatement l'homme sensible et qui se referme en le congédiant, la séquence interroge le rôle des émotions non seulement en révolution mais en démocratie. Si au XXe siècle la méfiance à l'égard d'émotions manipulables dans des processus d'esthétisation a été de mise¹, à la veille de la Révolution les émotions exprimées signent la reconquête d'une âme sensible² à rebours de la froideur affichée des jeux de cour du XVIIe siècle et du caractère retord de ceux du XVIIIe siècle. Ces émotions sont perçues comme des facultés de juger³ si l'on est ou non opprimé, si autrui est opprimé et réveillent selon Sieyès la nécessité de résister à l'oppression⁴. A ce titre les émotions occupent une place normative dans la dynamique révolutionnaire. Sans elles, l'apathie règne. Elles sont donc nécessaires pour faire de chacun un véritable citoyen capable de veiller sur sa constitution.

Je partirai donc de cette réflexivité des acteurs quant au rôle politique des émotions, pour analyser comment elles se déploient dans le déroulé de l'événement même. Je montrerai ensuite qu'un tel travail appelle à forger des concepts ou à en convoquer qui poursuivent soit le travail théorique d'une sociologie qui s'est interrogée sur des dynamiques collectives, le fait religieux, l'expression obligatoire des sentiments comme fondement social symbolique, soit le travail philosophique qui s'interroge sur la possibilité d'une émancipation de ces mêmes schèmes avant que les acteurs n'en réinventent de nouveaux. Dans tous les cas, la manière de conceptualiser les phénomènes d'émotions sociales ne déterminent pas la manière d'interpréter la période révolutionnaire, j'essayerai de le montrer avec un exemple important puisqu'il fait autorité aujourd'hui à savoir William Reddy⁵.

¹ Sophie Wahnich, (désormais SW), *Les émotions, la révolution française et le présent*, CNRS éditions, 2009, introduction.

² Hans-Jürgen Lüsebrink, "Le concept de sensibilité au XVIIIème siècle", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, numéro spécial sur "Comportements et sensibilité dans la France XVIIIème siècle, Janvier Mars 1993.

³ SW « La haine comme faculté de juger, » Marc Deleplace dir, *Les discours de la haine, récits et figures de la passion dans la cité*, Presses du septentrion, 2009, p. 211-227.

⁴ SW, « Individualité et subjectivation pendant la période révolutionnaire », dans Philippe Corcuff Christian Le Bart, François de Singly dir *L'individu aujourd'hui, débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, pp.39-47.

⁵ William M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University, Press, 2001, 380 p. ; je me permets de renvoyer à la « dispute » parue en 2020 dans la revue *Sensibilité*, SW, "Régime émotif, régime émotionnel, économie émotive", *la chair du politique*, Paris, Anamosa, pp.145-155.

I. Un objet réflexif

Récuser le droit de résistance en l'an III

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 rejetant les articles qui en 1789 et en 1793 avaient consacré le droit de résistance à l'oppression⁶. Ce droit reposait sur une conception anthropologique de l'expérience de la domination qui devait conduire quiconque à se révolter contre le dominant. Les corps savent s'ils sont sous le joug et 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. 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 est au cœur du débat. Dans le premier cas le peuple aurait été auto-constituant, un acteur de l'histoire, dans le second il aurait été manipulé par les députés de la constituante afin de renverser l'Ancien Régime et ne serait qu'un agent de l'histoire. Les Conventionnels qui rejettent le droit de résistance à l'oppression et toute expression émotive du peuple, ont la claire conscience de débattre sur cette question fondamentale de la souveraineté.

En congédiant ainsi cette règle du droit de résistance et du devoir d'insurrection qui fondait des sujets politiques souverains en situation, les thermidoriens congédient une conception réciproque de la responsabilité politique⁷ 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 tyrannique⁸.

Accueillir et traduire la voix du peuple en 1792

Pourtant la période révolutionnaire n'est pas celle d'une démocratie directe, les émotions populaires ont vocation à être retraduites par les législateurs en lois et s'ils ne le font pas, alors le peuple doit reprendre « le glaive de la loi » car il détient la souveraineté en dernière instance selon la déclaration des droits. Si l'on reprend l'analyse de l'ensemble des adresses et pétitions qui parviennent à l'Assemblée entre début mai 1792 et le 11 juillet 1792 où l'on déclare que "la patrie est en danger", énoncé à forte puissance émotive si l'on veut bien entendre quelles définitions de la patrie sont alors en circulation⁹, on constate que le mot d'ordre n'est pas produit par l'Assemblée mais par la retraduction constante des émotions

⁶ SW, « Le renoncement à la résistance à l'oppression en l'an III », dans Jean-Claude Zancarini Ed, *le droit de résistance*, Paris, ENS éditions, 1999, pp.247-265.

⁷ SW, « La question de la responsabilité politique en l'an III », dans Michel Vovelle dir, *Le tournant de l'an III*, CTHS, 1999, pp.85-99.

⁸ Pour le développement de ces questions je renvoie à Sophie Wahnich, *La longue patience du peuple, 1792, naissance de la république*, Paris, Payot, 2008.

⁹ SW, « L'amour de la patrie a-t-il un genre », *Clio* 47/2018, numéro spécial sur XX dirigé par Damien Boquet et Didier Lett, pp.93-117.

populaires en émotions audibles à l'Assemblée qui elle-même se divise¹⁰ en fonction de ses émotions et opinions face aux émotions populaires. Des porte-parole 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 courus par la patrie, sont les véritables citoyens et qu'ils ont droit à la dignité de porter les armes. Qu'ils aient été classés comme citoyens passifs ou comme citoyens actifs dans la Constitution de 1791, ils sont *la voix* de la nation, voire bientôt la voix de la vérité¹¹. Ainsi, en situation, la référence explicite aux émotions est 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. Cette loi doit déplacer dans les faits les limites de la citoyenneté active, délégitimer le roi et fonder ainsi l'identité politique souveraine avec des rôles clairs, le peuple juge grâce à cette faculté de jugé liée à ses émotions, les législateurs écrivent la loi. C'est d'ailleurs le processus le plus important pour apaiser les fureurs et les possibles débordements.

L'émotion la plus violente surgit lorsque des liens sacrés sont rompus comme dans ce moment 1792 qui exhibe 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. Or, dans la journée du 20 juin 1792 point culminant de cette demande de loi, les formes anthropologiques d'une violence sans frein qui n'est jamais politique quand elle se déchaîne, sont absentes. On y cerne *a contrario* 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 révolutionnaire¹². 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 en armes dans l'Assemblée nationale mais pour effectuer un défilé dansant exprimant le rythme d'un mouvement populaire qui 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

¹⁰ SW, « Désordre social et émotions publiques pendant la période révolutionnaire », *Raisons pratiques, l'invention de la société*, janvier 2004, pp. 227-261.

¹¹ SW, « Fer sentir la veu de la veritat un ederet revolucionari etern », dans Felip Martí Jufresa et Xavier Bassa Vila (eds) *Què se n'ha fet de al veritat, que sen'ha fet de la revolucio ?* pp.78-84. Edicio digital arte santa Monica, 2012.

¹² SW, « La Terreur comme fondation, de l'économie émotive de la terreur », *Annales, histoire sciences sociales*, Paris, juillet 2002, p. XX

loi appuyé sur la sacralité de la déclaration des droits et plus précisément sur l'article qui fonde la résistance à l'oppression.¹³

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. Ce traumatisme n'est pas seulement celui des massacres de septembre mais celui de la terreur.

Les reprises de voix en l'an II

La mise à l'ordre du jour de la terreur entre juillet et septembre 1793, avait procédé d'un retournement énonciatif populaire et non d'une loi. Face à la volonté des ennemis contre-révolutionnaires de terroriser les patriotes, ceux-ci avaient répondu, « soyons terribles »¹⁴. Cette « terreur-réplique »¹⁵ avait conduit à reprendre voix après un sentiment d'anéantissement. De ce fait, la réplique ne s'apparentait pas à un simple rebond où la balle changeait de camp. Il s'agissait plutôt d'une reprise, au sens où un sujet se reprend après une grande déception, une grande frayeur. Il s'agissait en 1793 de reprendre ainsi « l'initiative de la terreur »¹⁶.

Mais au printemps 1794, la société semble être redevenue apathique, révolution glacée qu'il faudrait raviver, réchauffer et réparer, une autre reprise est nécessaire.

Cette séquence n'est cependant pas la simple continuation de la période qui s'est ouverte avec la mort du roi (21 janvier 1793), puis celle de Marat (13 juillet 1793), ni avec celle de l'élimination de la première faction girondine (31 mai-2 juin 1793). Nous sommes à un moment où il s'agit non plus d'ouvrir mais de tenter de refermer le cycle de la terreur comme

¹³ SW, « Enflammer les cœurs, apaiser les esprits, la musique et le sacré pendant la période révolutionnaire », dans XX ? (dir.) *La musique et le sacré*, Ambronay éditions, 2005, p. XX.

SW, « Woraus eine demokratische Szene gemacht ist. Politischer Konflikt und revolutionäre Dynamik, 1789–1792 », dans Caroline Arni, Mischa Suter (éds), *Konflikt, Historische Anthropologie*, 24, 3, 2016, p. XX ; SW ?, « Retenue de la violence et amour des droits de l'homme et du citoyen », *Anthropologie et sociétés*, 2008, 32/3 numéro spécial *Passions politiques* dir. par Mariella Pandolfi et Vincent Crapanzanon, p. 39-56.

¹⁴ La description rigoureuse de ce retournement énonciatif a été réalisée par Jacques Guilhaumou, dans son article : « la terreur à l'ordre du jour (juillet 1793-mars 1794) », *Dictionnaire des usages sociopolitiques (1770-1815)*, Fascicule 2, *Notions concepts*, Paris, Klincksieck Inalif, 1987, pp. 127-160.

¹⁵ Mona Ozouf, « Guerre et Terreur dans le discours révolutionnaire », *L'école de la France*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 109-127. On pourrait très simplement reprendre le terme récurrent des révolutionnaires d'une terreur-vengeance, puisque l'on sait que la vengeance comporte souvent une exigence de parité réparatrice ; ajoutons cependant d'emblée que l'exigence peut aussi être plus absolue lorsqu'il s'agit de venger des morts ou l'intégrité, la dignité de l'homme telle qu'instituée par une culture donnée.

¹⁶ C'est en effet l'expression de Danton le 12 août 1793.

cycle de la vengeance publique¹⁷, cette « vengeance (...) plus sacrée que l'insurrection elle-même »¹⁸.

En 1794, il s'agit encore de reprise mais elle témoigne d'un autre effort : non plus seulement se défendre mais renouer le fil entre l'inventivité révolutionnaire qui a traversé toute la révolution, et la société républicaine à venir. Une inventivité que l'on pourrait qualifier de « grass roots ». Mais si cette inventivité se fait « depuis la base », c'est ici sans trop de connotation sociale. Il s'agit plutôt de toutes les propositions novatrices qui n'ont pas attendu l'Assemblée nationale pour se forger au plus près des acteurs révolutionnaires, qu'ils soient des mondes populaires ou bourgeois. L'inventivité *moléculaire* dans le vocabulaire de Deleuze¹⁹.

Ces deux sortes de reprises qui n'occupent pas la même place dans le déploiement de la terreur, ne sont pas de même nature. Dans la première reprise, celle de mars à septembre 1793, il fallait sortir de la sidération et devenir aussi vif que l'éclair pour faire face à l'adversité multiforme. Dans la seconde, sans pour autant laisser les adversaires et les ennemis impunis, il faut sortir de l'usure de l'ardeur, apaiser les conflits et acrimonies, renouer avec sa part sensible²⁰ quand la terreur avait réclamé une part arctique. S'apaiser, produire une nouvelle économie sensible capable de réunifier la cité. Chacun est ainsi convié à retrouver sa capacité à faire lien, à faire société, à devenir républicain grâce à tout un appareillage d'institutions civiles, qui concernent aussi bien l'éducation, la culture, que la religion civile faite d'un nouveau spiritualisme politique.

II. Forger les concepts d'une dynamique collective

Pour ne pas faire des émotions observées dans les discours des choses ineffables et impossible à cerner, il faut chercher des modes de validation théoriques qui permettraient de repérer des répétitions, des séries de situations au sein de la révolution, au sein des révolutions et d'une manière plus générale encore, au sein du politique. En partant des archives nous avons ainsi forgé plusieurs notions théoriques : *économie émotive*²¹, *régimes émotifs*, *dynamique émotive*, *rituels d'apaisement*. Mais nous avons aussi trouvé pertinent de puiser dans la philosophie qui s'est intéressé à la période révolutionnaire d'autres concepts qui nous semblent importants. Ainsi, le *groupe en fusion et le serment* de Sartre, *l'eidos* de Castoriadis, les *institutions insurgentes* de Miguel Abensour.

La *dynamique émotive* est la notion qui m'a permis de souligner l'intérêt de ne pas seulement analyser une émotion ou un affect sur toute la durée de la période révolutionnaire, mais de

¹⁷ SW, *La Terreur comme fondation, de l'économie émotive de la terreur*, art cit. puis dans SW, *La liberté ou la mort, essai sur la terreur et le terrorisme*, Paris la fabrique éditions 2003, j'avais montré en quoi les logiques vindicatives mettaient en jeu cette ambivalence de l'usage de la violence, entre violence fondatrice de la nouvelle symbolique et violence dissolvante des liens sociaux et politiques.

¹⁸ Colin Lucas, « Revolutionary Violence, the People and the Terror », dans Keith M. Baker (éd.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 4, *The Terror*, Oxford, Pergamon Press, 1994, pp. 57-80.

¹⁹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris éditions de Minuit, 1982 p.259. Voir également Marc Abélès, *Penser au delà de l'Etat*, Paris, Belin, 2014.

²⁰ En témoigne le portrait du révolutionnaire présenté par Saint-Just, le 26 germinal an II.

²¹ Je renvoie à la *dispute* ou plutôt discussion, SW, « Régime émotif, régime émotionnel, économie émotive », parue dans la revue *Sensibilités, histoire critique et sciences sociales, La chair du politique*, Paris, Anamosa, 2020. pp. 144-155.

repérer plutôt comment certaines émotions se succédaient souvent de la même manière. Ainsi peut-on proposer une lecture en termes de rythmique et non plus de chaos émotionnel. La cessation de la peur est liée à l'émergence du *groupe en fusion*²² où sa propre mort n'est plus qu'une spécification du danger commun, vient alors l'enthousiasme-ardeur, les acteurs buttent sur les contradictions de la situation et peuvent subir la répression et donc l'abattement, la colère engendre une reprise et une nouvelle demande de loi, et alors deux chemins se dessinent obtention ou non de la loi. Mais sans loi ou avec « le silence des lois », le dégoût advient puis l'apathie. J'ai intitulé ce chainage la ligne brisée de l'utopie révolutionnaire²³. Et cette brisure crée toujours un moment d'incertitude entre cessation du processus révolutionnaire ou au contraire nouvelle reprise qui pourra se stabiliser dans ce que Sartre appelle en référence au serment du jeu de Paume *le serment* et Miguel Abensour *institutions insurgeantes*, celles qui, si elles sont bafouées peuvent faire revenir l'insurrection. Ce sont en fait des figures de l'institutionnalisation de nouvelles règles et en conséquence de nouvelles mœurs, ainsi la déclaration des droits, mais aussi la constitution, la religion des devoirs de l'homme etc. Tout ce qui permet d'affirmer qu'il y a bien eu une révolution et des décisions prises en commun qui témoignent d'un avant et d'un après dans les mœurs. Cette dynamique est d'ailleurs plus ou moins repérée par les acteurs révolutionnaires, ils nomment l'ardeur nécessaire, la glaciation redoutée, l'harmonie retrouvée. Le travail politique peut donc consister à agir sur les points de bascules dans les périodes récurrentes de discontinuité²⁴. Il s'agit d'agir sur la circulation des émotions ce que je nomme « l'économie émotive ». La manière dont les émotions circulent et témoignent du jugement individuel et social sur une situation²⁵. Cette économie-circulation émotive suppose de réfléchir au chainage des émotions et aux processus qui conduisent soit à maximiser l'ardeur soit à l'apaiser. Le refus de la guerre civile, le refus de pratiques mortifères et mortifiantes conduit à valoriser la capacité à retenir la violence sans annuler l'ardeur. Dans l'économie émotive, il s'agit d'observer comment les acteurs bricolent ce désir puissant de protéger la vie bonne, les bonnes lois tout en préservant au maximum la vie comme telle. Les disruptions *sacrées* sont ainsi prises en charge par une *sainte* civilité faite de cérémonies, de fêtes, de lois et d'institutions civiles toutes irriguées d'affects sociaux, avec l'amitié au fondement. Il n'y a pas d'un côté l'émotion individuelle et de l'autre les émotions collectives émeutières, il y a des émotions qui circulent de l'individu au groupe et du groupe vers l'individu, en passant ou non par la centralité législative. C'est pourquoi ces configurations de demande de loi, de reprises peuvent être décrites non comme seuls déplacements des énoncés, mais comme déplacement des émotions ressenties, vécues, convoquées, chainées, collectivement valorisées ou dévalorisées. Dans cette rythmique de la reprise politique, il importe donc de comprendre la fabrique du social par le

²² SW, *La révolution française n'est pas un mythe*, Paris, Klincksieck 2017.

²³ SW, « Incertitude du temps révolutionnaire », *Socio*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 2013, pp.119-139. (s'il s'agit bien de la revue : année /numéro ?)

²⁴ SW, « Conjurant les discontinuités de l'intuition sensible », dans *Ecrire l'histoire*, (quel numéro ?) dossier Discontinuités révolutionnaires, Paris, CNRS édition, 2018.

²⁵ Sur ce plan nous renvoyons aux travaux de Patricia Papermann. On regardera en particulier le numéro de *Raisons pratiques*, Paris, MSH, 1995 consacré à l'analyse des émotions réalisé sous la direction de Patricia Paperman, *La couleur des pensées, sentiments, émotions, intentions*, et plus particulièrement les articles suivants: Martha Nussbaum, « Les émotions comme jugement de valeur », Jon Elster : "Rationalité, émotions et normes sociales", Patricia Paperman, « L'absence d'émotion comme offense », 1995. (il manque la pagination de chaque article)

lien affectif, qu'elle soit consubstantielle aux membres du groupe social lui-même d'une manière autonome ou encore sollicitée, provoquée par une force politique coactive. Loin de l'imaginaire d'une simple coalescence émotive liée à des instincts anhistoriques, les émotions sont ici appréhendées comme des variables historiques contextuelles. Elles doivent alors être articulées à une histoire des pratiques politiques comme pratiques sensibles dans le présent même de l'histoire²⁶.

L'économie émotive comme circulation des émotions dépend de ce fait elle-même du « régime émotif », qui permet d'analyser l'articulation entre la demande de justice ou de bonheur exprimée collectivement par les émotions partagées, que ce soit lors d'émeutes ou simplement de demandes pétitionnaires, voire d'expressions artistiques et la réception-retraduction que l'appareil politique souhaite, ou peut en faire, compte tenu de la manière dont la société répond aux propositions gouvernementales. Le régime émotif est la manière de fabriquer les gestes et les mœurs conformes au serment, par exemple conformes soit à l'égalité soit à son refus. Ce régime émotif dépend bien sur des impulsions centrales mais pas seulement, loin de là, car ce sont les citoyens qui organisent les fêtes, écrivent les chants et les pièces de théâtre, participent ou non à ces fêtes. Et quand au printemps de l'an II le pouvoir politique semble vouloir « imposer des rôles ou des *scenari* émotionnels », ce que William Reddy disqualifie, il puise dans des pratiques, des gestes ou des normes qu'il revalorise plus qu'il n'invente. Il y a ainsi une dialectique complexe qui se met en place entre la capacité du gouvernement à penser la nécessité d'un gouvernement des émotions, et sa capacité pour le formaliser puis le rendre effectif, à puiser dans les lieux inventés par l'ensemble de la dynamique révolutionnaire depuis 1789. Il espère ainsi ranimer les citoyens par un processus quasi-spontané. L'objectif consiste à réunifier une société divisée par la confrontation révolution/contre révolution qui a toujours fait planer le danger extrême de la guerre civile sur le pays. Et s'il faut que ce soit spontané ou quasi spontané, c'est à la manière dont Gramsci loue par exemple la spontanéité dans le mouvement turinois de Fiat où s'étaient créés des conseils d'usine en 1920 mais où il y avait un ajustement permanent entre un appareil syndical et politique et cette spontanéité.

Enfin vouloir imposer des rôles et *scenari* émotionnels, n'est pas nouveau, c'était déjà l'ambition d'un Pastoret quand il voulait en imposer par des apparats qui donneraient de l'autorité aux puissants qui ainsi ne pourraient plus être remis en cause. Selon lui il fallait que les gens du peuple se sentent petits et humbles et surtout ne ressentent plus l'injustice de n'avoir pas droit au pouvoir réel de faire la loi. C'est à nouveau le cas en thermidor, il faut des émotions qui consolident la répartition des rôles de chaque génération et de chaque groupe social, des droits pour les uns des devoirs pour les autres.

En cernant ce que Castoriadis²⁷ appelle un « eidos », c'est à dire une unité dynamique qui articule des significations imaginaires, des représentations, des institutions, ainsi que des affects, il est possible d'interpréter le 9 thermidor comme un événement, car si les institutions de l'an II perdurent d'abord et si l'imaginaire social permet de faire croire à la dernière faction et au désir de Robespierre de devenir dictateur ou roi en réemployant des structures du

²⁶ C'est ce que je tente de faire dans *Faire une cité, affects sociaux et institutions civiles révolutionnaires*, Paris Seuil, à paraître janvier 2024.

²⁷ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le seuil, 1975, je le consulte dans le format poche, points seuil.

discours social déjà rodés, l'articulation entre affects, institutions, représentations et imaginaires sociaux est bel et bien d'emblée révolue. Un événement qui ne serait donc pas immédiatement visible²⁸ mais qui marquerait la rupture complète de l'édifice révolutionnaire fondé sur un certain régime de partage des émotions que l'on peut avec Marcel Mauss nommer comme expression obligatoire des sentiments qui témoigne non d'une coercition mais d'une intériorisation des normes et des gestes.

Ainsi pour ne donner qu'un exemple, la question religieuse semble appeler des accommodements raisonnables. S'il faut détruire l'athéisme comme désolation sociale, la liberté de conscience demeure même avec une « expression obligatoire des sentiments ». Les fêtes devraient être des lieux où l'expression des sentiments ne fait pas appel à des positions individuelles et subjectives, mais répondent d'une nécessité sociale à laquelle l'individu ne peut se soustraire. Marcel Mauss explicite « l'expression obligatoire des sentiments » dans ces termes : « les expressions collectives, simultanées à valeur morale et à force obligatoire des sentiments de l'individu et du groupe, ce sont plus que de simples manifestations. (...) s'il faut les dire c'est que tout le groupe les comprend. On fait donc plus que manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres, puisqu'il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. C'est essentiellement une symbolique ».²⁹ Ce qui, ajoute-t-il, ne « nuit en rien à l'intensité des sentiments bien au contraire. » On pourrait se réjouir d'être de la fête de l'être suprême sans croire en Dieu, mais en adhérant au pacte social dans un élan qui n'aurait plus besoin d'être réfléchi tant il serait ancré dans un spiritualisme politique déjà bien installé. La désaffection des fêtes sous le directoire pourrait trouver là de nouvelles interprétations.

Ainsi la question des émotions politiques est celle non d'une surface de la peau qui rougit ou de la voix qui gronde mais celle de la manière dont une société se donne à elle-même la possibilité de sa propre transformation émancipatrice ou *a contrario* de sa propre soumission. A cet égard elle touche aussi bien les structures sociales que les représentations, les formes de vie que les formes du droit. A cet égard, cette question ne peut plus disparaître du questionnaire de l'historien qu'il soit historien de la période révolutionnaire ou tout simplement historien du politique.

²⁸ Raison pour laquelle Françoise Brunel parle de non-événement dans *Thermidor la chute de Robespierre*, Paris Complexe, 1989.

²⁹ Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Minuit, 1969, p. 88.