

Sophie Wahnich

**La liberté ou la mort**

**essai sur la Terreur  
et le terrorisme**

La fabrique  
éditions

Sophie Wahnich

**La liberté ou la mort**  
**essai sur la Terreur**  
**et le terrorisme**

**La fabrique**  
éditions

Pour Lorenzo et Julia

*Je veux n'oublier jamais que l'on m'a contraint à devenir – pour combien de temps – un monstre de justice et d'intolérance, un simplificateur claquemuré, un personnage arctique qui se désintéresse de quiconque ne se ligue pas avec lui pour abattre les chiens de l'enfer<sup>1</sup>.*

René Char

## Introduction

### Insupportable Révolution ?

Dans le film d'Eric Rohmer *l'Anglaise et le duc* (2001), la révolution française est présentée sous le regard de Grace Elliott. Avant d'être elle-même mise en prison pendant la Terreur, cette amie et ancienne amante du duc d'Orléans est confrontée à deux des événements qui ont donné à la Révolution son caractère farouche : les massacres de septembre 1792 et la mort du roi. Grace Elliott traverse Paris en voiture pendant les massacres. Après avoir réussi à ne pas s'évanouir à la vue de la tête de la duchesse de Lamballe, ce visage connu porté au bout d'une pique devant sa voiture, elle pleure d'effroi rétrospectif en arrivant chez elle, alors qu'elle raconte la scène. Face à la mort annoncée du roi, elle espère jusqu'au 21 janvier 1793 qu'on n'osera pas le tuer et interprète les clameurs du peuple qu'elle entend depuis sa résidence de Meudon comme une manifestation pour empêcher l'exécution. Elle prend alors le deuil et ne décolère pas contre le duc d'Orléans qui, non seulement n'a rien fait pour faire obstacle à cette mort, mais a nominalement voté pour. La violence révolutionnaire s'imprime sur les corps, que ce soit dans le hors-lieu institutionnel des massacres de Septembre ou dans le cadre de l'institution inventive du procès du roi. Les réactions de Grace Elliott sont à la fois sensibles et morales : l'effroi, la colère, la tristesse sont l'expression d'un jugement émotif et normatif. On peut supposer que ces deux événements lui sont « intolérables ».

Le point de vue de Grace Elliott, qui est aussi celui de Burke ou de Taine, est exposé dans des mémoires rédigés après-coup et parus pour la première fois en 1859. Mais par l'effet d'un film historique d'aujourd'hui, il devient aussi un point de vue présent sur la révolution française.

S'il est impossible d'affirmer que cette vision de la Révolution est aujourd'hui dominante – elle n'est sans doute pas aussi détestée par tous ses héritiers – force est de constater que la réception du film, construite en amont et en aval de sa sortie en septembre 2001, a été très élogieuse non seulement pour son innovation esthétique mais encore pour son point de vue idéologique. Un article de Marc Fumarolli paru dans les *Cahiers du cinéma* en juillet 2001 en fait un film clé sur « les heures les plus sanglantes et les plus controversées de notre histoire<sup>2</sup> », et construit un parallèle entre les prisons de la Terreur et les camps d'extermination : « Lorsqu'elle rejoint en prison duchesses, comtesses, blanchisseuses ou soubrettes, vouées en vrac au supplice du simple fait de leur naissance ou de leur fidélité, elle est presque heureuse de partager à égalité leur destin, comme aurait pu l'être une résistante "goy" au camp de transit de Drancy en 1942-1943<sup>3</sup>. » On est ici au centre de la construction sensible d'une nouvelle réception de la révolution française qui impose, par le dégoût pour les crimes politiques du XX<sup>ème</sup> siècle, un dégoût pour l'événement révolutionnaire. La révolution française serait innommable pour constituer « la matrice du totalitarisme », pour en avoir inventé la rhétorique<sup>4</sup>.

Les clivages sociaux et idéologiques qui tissent l'événement révolutionnaire n'ont jamais cessé de tarauder ses représentations. Il y en a toujours eu de contre-révolutionnaires et elles étaient perçues comme telles. Aujourd'hui, ce qui est plus surprenant, c'est que ces représentations contre-révolutionnaires peuvent passer pour des représentations moyennes,

ordinaires et, tel le film d'Eric Rohmer, être considérées par la critique puis par le public comme historiquement justes. Le temps n'est plus à l'affrontement des points de vue sur un événement qui résiste à l'interprétation, mais à une détestation sans discussion de l'événement. Comme la révolution française inclut ce que les Britanniques appellent « le règne de la Terreur » et les Français « la Terreur », non seulement elle ne peut pas constituer un moment historique rachetable en bloc, mais elle pourrait bien être rejetée en bloc. La révolution française serait une figure de l'intolérable politique actuel, comme elle l'était devenue en 1795.

Mais ce dégoût et ce rejet sont-ils toujours fondés sur une position réflexive et critique ? Une petite anecdote permet d'en douter. À la Sorbonne, qui était censée être le camp retranché des historiens jacobins, Michel Vovelle remplace Albert Soboul en 1985. En 1986, il propose aux étudiants de maîtrise d'organiser un « dîner de la tête de veau » le 21 janvier. Il s'agit d'un rituel républicain de dévoration où la tête de veau prend la place de la tête du roi : le peuple rassemblé en banquet rejoue la mort du roi sur le mode carnavalesque. Sa proposition jette un froid. Pour la plupart des étudiants, inscrits pourtant en maîtrise d'histoire de la Révolution à la Sorbonne, elle paraît indécente. Aux gloussements réjouis de Michel Vovelle répond donc un silence gêné et incrédule. Ce rituel était devenu non-contemporain sans qu'il ait eu le temps d'en prendre la mesure. On ne peut plus rejouer la tête coupée, tout ça écœure ou laisse perplexe. Ce banquet collectif appartenait à mon sens à « l'expression obligatoire des sentiments »<sup>5</sup>. En effet, une « catégorie considérable d'expressions orales de sentiments et d'émotions n'a rien que de collectif ». Ce qui « ne nuit en rien à l'intensité des sentiments, bien au contraire [...] mais toutes ces 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<sup>6</sup> ».

Or, cette symbolique républicaine collective s'est défaite dans les années 1980 et 1990. Lors des festivités du bicentenaire, la question de la violence révolutionnaire est revenue troubler certaines des certitudes qui s'étaient imposées à nouveau depuis la Libération. Jusque-là, les Français n'avaient pas à avoir honte de l'événement révolutionnaire, ils devaient même plutôt en être fiers, fiers de l'invention républicaine française, contre-modèle du régime de Vichy, fiers surtout de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui avait été exhumée pour inventer le droit international renaissant et la fameuse Déclaration universelle des droits de l'homme. Mais, pendant le bicentenaire de la révolution française, 1789 et 1793 ont été dissociés, la remise en question de l'Ancien Régime et l'invention de la République désarticulées, le bon grain trié de l'ivraie. 1789 a été fêté mais 1792, la chute de la monarchie et l'invention républicaine sont restées dans l'ombre de Valmy. Quant à 1793, on a préféré condenser ses « belles anticipations » avec celles de 1789. L'abolition de l'esclavage, les droits à l'éducation et à l'assistance ont été décontextualisés sans qu'on interroge le nouage de la Terreur et de ces valeurs irréfutables. La démocratie en France ne semble pas pouvoir faire bon ménage avec sa fondation. « À l'heure où la démocratie devient l'unique horizon des sociétés contemporaines, il est fatal que l'attention se porte sur son moment inaugural – 1789 – et déserte les jours sombres de 1793 » affirme Patrice Guéniffey<sup>7</sup>, l'un des principaux détracteurs actuels de la Révolution, avant de demander plus loin : « Qui oserait aujourd'hui célébrer la Terreur avec la franchise d'Albert Mathiez, écrivant en 1922 qu'elle était “le rouge creuset où s'élaborait la démocratie future sur les ruines accumulées de tout ce qui tenait à l'ancien ordre” ?<sup>8</sup> » Selon cette vision, postérieure mais conforme à l'ambiance du bicentenaire, la démocratie ne pourrait

plus désormais avoir partie liée avec ce « rouge creuset ». Les possibilités d'appropriation de l'événement seraient aujourd'hui obérées par la sensibilité au sang versé, à la mort politique donnée et décidée, assumée comme telle.

Avec l'évocation de ce sang, le doute s'est introduit sur la valeur de l'événement révolutionnaire. On a vu poser sur des couvertures de magazines, dans des spectacles grand public, des questions qu'on aurait pu croire réservées jusque-là aux monarchistes invétérés. « Fallait-il tuer le roi ? » demandait en janvier 1993 *le Nouvel Observateur*. « Auriez vous, vous spectateurs français d'aujourd'hui, décidé de tuer la reine ? » demandait Robert Hossein à la fin de son spectacle sur Marie-Antoinette. Ces questions ont valeur de symptômes intéressants.

En réinvestissant le mode du « il faut » kantien pour juger des événements passés, deux cents ans après les faits, ces questions mettent les hommes du présent en condition d'avoir à prendre part à la situation historique de 1793. Ils doivent se mettre à la place des conventionnels qui ont effectivement eu à juger de cette question, à la place des contemporains de l'événement qui ont eu à en débattre pour choisir leur position politique. On invente ainsi un régime d'historicité qu'on pourrait appeler la concaténation des présents ou concaténation des situations. Les lecteurs ne sont plus de simples héritiers d'un événement dont ils ne sont pas les protagonistes. S'ils s'en veulent justement les héritiers, ils sont amenés à en assumer une part. Autrement dit, tous les héritiers de la fondation républicaine pourraient être moralement inclus dans la catégorie des régicides, ou encore dans celle que les thermidoriens ont qualifiée d'« hommes de sang ». Qui, même républicain, pourrait assumer aujourd'hui une telle qualification ? On connaît le commentaire d'Emmanuel Kant sur la révolution française : « Peu importe si la révolution d'un peuple plein d'esprit, que nous avons vu s'effectuer de nos jours, réussit ou échoue, peu importe si elle accumule misères et atrocités au point qu'un homme sensé qui la referait avec l'espoir de la mener à bien ne se résoudrait jamais néanmoins à tenter l'expérience à ce prix ; cette révolution, dis-je, trouve quand même dans les esprits de tous les spectateurs (qui ne sont pas eux-mêmes engagés dans ce jeu) une sympathie d'aspiration qui frise le véritable enthousiasme et dont la manifestation même comportait un danger ; cette sympathie par conséquent ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale du genre humain<sup>9</sup>. » Or, la rétroprojection morale sur la révolution française conduit à rendre impossible la position de spectateur non engagé. C'est d'ailleurs le « jeu » d'acteur, au double sens théâtral et historique du terme, qui est requis dans la mise en scène de Robert Hossein. Ici non plus les spectateurs ne peuvent rester spectateurs, ils deviennent effectivement des acteurs en votant pour ou contre la mort de Marie-Antoinette et jouent ainsi un simulacre de consultation populaire qui conduit à nier l'une des caractéristiques de l'événement, à savoir son caractère irréversible.

« Proposer de faire le procès à Louis XVI, c'est une idée contre-révolutionnaire, c'est mettre la Révolution elle-même en litige » avait déclaré Robespierre<sup>10</sup>. Faire le procès du procès, c'est bien sûr rouvrir le litige : il s'agit explicitement d'user de sa faculté de juger et non plus de sa faculté de comprendre. Le dispositif moral vient faire obstacle à la curiosité historique. On ne cherchera plus à comprendre le sens de la mort donnée à celui que Saint-Just nomme « étranger » à la cité et à l'humanité. On ne cherchera plus à savoir ce qu'un tel événement a pu fonder en termes de souveraineté. La question est réglée d'avance. Ce qui s'est joué là, c'est la figure du *mal historique*, l'incapacité à régler pacifiquement les conflits politiques, c'est-à-dire sans violence faite au corps, sans donner la mort. Être un héritier heureux de la révolution française, c'est devenir complice d'un crime historique. Ainsi s'efface le caractère de laboratoire politique de l'événement au profit d'une question morale. Le débat scientifique, historique au sens historiciste du terme, devient une zone interdite. La décontextualisation et la naturalisation du

sentiment d'humanité règnent dans l'éternel présent de cette condamnation morale.

Ce rejeu de l'événement sur le mode du jugement moral et normatif, sensible et émotif, dans un cadre d'esthétisation, conduit la Révolution à apparaître intolérable à ceux mêmes qui, selon la sociologie politique la plus classique, n'étaient pas supposés en être les détracteurs. Désormais la Révolution les trouvera aussi à gauche, parmi les héritiers de Jaurès et non plus seulement à droite de l'échiquier politique français.

## Sur la sellette, arguments d'une mise en accusation

Ce nouveau dégoût pour la révolution française n'est séparable ni du parallèle construit avec l'histoire des catastrophes politiques du XX<sup>ème</sup> siècle ni de l'idéalisation du modèle démocratique actuel. C'est au regard d'un tel modèle présenté comme un point d'aboutissement du processus de civilisation que la mise en accusation de la révolution française a pu être reçue. Là où la démocratie contemporaine protège l'individu, la Révolution protège le peuple souverain comme groupe politique et social ; là où cette démocratie institutionnalise un tiers pouvoir arbitre entre le peuple et la représentation, le Conseil constitutionnel, la Révolution consacre la toute-puissance de l'Assemblée ; là où le conflit démocratique est supposé fondé sur une politique réelle faite de compromis, d'approximations et de calculs, la Révolution rêverait d'une politique absolue, illusoire et utopique, reposant sur des principes ; là où la justice démocratique est pénale et bornée par un droit positif, la justice révolutionnaire est politique, repose sur la vengeance sociale et l'idéalisme du droit naturel. On pourrait multiplier à l'envie les effets de contraste présentés dans les argumentaires des détracteurs du modèle politique révolutionnaire<sup>11</sup>.

Le dégoût et l'idéalisation seraient ainsi les deux faces émotives de la construction d'une Révolution constituant *l'autre* de la démocratie. Pourraient venir s'y confondre dans un même rejet l'ensemble des formes politiques et sociales qualifiées de révolutionnaires/totalitaires.

Cet analogon confus trouve une formulation plus précise et radicale dans certaines analyses philosophiques contemporaines. Dans *Homo Sacer*, Giorgio Agamben l'exprime dans ces termes : « La thèse d'une solidarité profonde entre démocratie et totalitarisme (qu'il nous faut avancer ici, même si c'est avec prudence) n'est pas bien sûr une thèse historiographique, permettant la liquidation et le nivellement des différences manifestes qui marquent leur histoire et leurs antagonismes. Mais sur le plan historico-philosophique qui est le sien, cette thèse doit être fermement maintenue, car elle seule pourra permettre de s'orienter face aux nouvelles réalités et aux convergences inattendues de cette fin de millénaire<sup>12</sup>. » La révolution française, comme moment supposé fondateur de nos démocraties occidentales, est implicitement visée par cette thèse. La dimension historiographique de cette critique est encore plus explicite dans *Moyens sans fins*. Giorgio Agamben y affirme que « dans les déclarations des droits de 1789 à nos jours [...], le sujet se transforme en citoyen (du fait que) la naissance, c'est-à-dire la vie naturelle comme telle, devient ici pour la première fois [...] le porteur immédiat de la souveraineté. [...] Le principe de nativité et le principe de souveraineté [...] sont désormais unis irrévocablement dans le corps du sujet souverain pour constituer le fondement du nouvel État-nation<sup>13</sup> ». Le parallèle historique entre révolution et totalitarisme est encore précisé dans l'article intitulé « Qu'est-ce qu'un peuple ? » où Agamben affirme qu'« à partir de la révolution française, le Peuple (comme corps politique intégral) devient le dépositaire unique de la souveraineté, et le *peuple* (comme menu peuple) se transforme en une présence embarrassante, et misère et exclusion apparaissent pour la première fois comme un scandale en tout point intolérable. [...] Dans cette perspective, notre époque n'est pas autre chose que la tentative – implacable et méthodique – de combler la scission qui divise le peuple, éliminant radicalement le peuple des exclus<sup>14</sup> ». Si l'on sait que chez Giorgio Agamben cette absence de division du peuple conduit au fantasme d'un peuple pur, homogène, unifié, le peuple du *Volk* hitlérien, on ne peut qu'être troublé. *In fine*, ce philosophe retrouve la thèse d'une matrice théorique analysable dans l'événement fondateur qu'est la révolution française, commune aux totalitarismes et aux

démocraties actuelles. Cette matrice théorique est celle de la biopolitique, inscrite selon lui au cœur du pouvoir souverain de la période révolutionnaire.

Michel Foucault avait opposé le couple d'actions caractérisant le pouvoir souverain – « faire mourir » et « laisser vivre » – au couple d'actions caractérisant ce qu'il appelait la biopolitique : « faire vivre » et « laisser mourir ». Pour lui une telle politique suppose que « l'espèce et l'individu en tant que simple corps vivant deviennent l'enjeu des stratégies politiques<sup>15</sup> », qu'il « en résulte une sorte d'animalisation de l'homme effectuée par les techniques politiques les plus sophistiquées, (qu')alors apparaît dans l'histoire [...] la possibilité simultanée de protéger la vie et d'en autoriser l'holocauste<sup>16</sup> ». Giorgio Agamben reprend la réflexion à ce point. Loin d'adhérer à l'opposition entre biopolitique et souveraineté, il affirme que dans la pratique du « faire mourir » de l'exception souveraine, on assiste, comme dans les pratiques de biopolitique décrites par Michel Foucault, à la production d'un « corps biopolitique ». Ce corps est alors un objet du pouvoir, il correspond au versant de la zoé des Grecs : la vie animale opposée au bios, à la vie politique ou proprement humaine en tant qu'elle est une vie de liberté normée par l'idée d'un bien vivre collectif dans la cité. Pour Giorgio Agamben, « l'exception est le moment où le fait et le droit en viennent à se confondre, où vie politique et vie nue entrent dans une zone d'indifférenciation irréductible<sup>17</sup> ». Le camp d'extermination est le lieu par excellence de la formation du corps biopolitique et de l'exception comme seul droit.

C'est au terme de ce raisonnement que la question posée à la révolution française apparaît sous la forme d'une solidarité profonde entre démocraties et totalitarismes, d'un fondement politique où il n'y a plus de différence entre vie animale et vie politique. Mais est-ce tenable historiquement ? La révolution française, et la Terreur en particulier, ont-elles partie liée avec cette zone d'indifférenciation irréductible ? Si oui, comment ? Enfin – et cette question est fondamentale –, l'effort révolutionnaire vise-t-il à laisser cette zone d'indifférenciation s'étendre sans limites, comme on a parlé par exemple d'une suspicion illimitée, ou vise-t-il au contraire à la maintenir en marge de l'organisation politique ?

Ce corps biopolitique venant miner la révolution française avait également été dénoncé par Hannah Arendt dans son *Essai sur la révolution*, même si elle ne pouvait pas connaître ce terme. La question sociale, la formulation d'un droit à l'existence sont pour elle les formes inaugurales d'une politique où la question de la « vie » selon ses termes, (de la « zoé » selon les termes d'Aristote, de la « vie nue » selon les termes d'Agamben) entrerait de plein droit dans le champ de la politique, inaugurant une politique de la pitié. En dénonçant l'inégalité sociale entre riches et pauvres, les révolutionnaires auraient détruit la possibilité de la politique qui, selon Hannah Arendt, ne repose pas sur le principe d'égalité mais sur celui de liberté. En effet, pour elle, en politique ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu. La liberté est une réalité du monde qui se déploie dans un espace commun où les hommes s'insèrent par l'action et la parole. Les hommes sont libres quand ils agissent. Pour elle, la question sociale conduit la Révolution à produire des hommes qui, au lieu d'être libres et citoyens, seraient des égaux dans le rapport instauré aux biens matériels et réduits, comme sous l'Ancien Régime dénoncé, à l'état de troupeau. Dans ce contexte d'égalisation arithmétique, nul ne chercherait plus à agir sur le monde, seul importerait le maintien de *la belle journée de la vie*, pour reprendre l'expression d'Aristote. Contrairement à ce qu'affirme la Déclaration des droits, ils seraient des hommes vivants sans parvenir à l'état de citoyens.

Pour Hannah Arendt, la question du sang versé par les révolutionnaires, la question de la cruauté vis-à-vis de l'ennemi politique est liée à l'entrée en scène des *malheureux* en 1793-1794. « La pitié prise comme ressort de la vertu s'est avérée comme possédant un potentiel de cruauté

supérieur à celui de la cruauté elle-même. » Elle cite les révolutionnaires les plus radicaux : « Par pitié, pour l'amour de l'humanité soyez inhumains. » Et poursuit : « Ces paroles sont le langage authentique de la passion, lui fait suite la justification grossière mais néanmoins précise et très répandue de la cruauté de la pitié : le chirurgien habile et bienfaisant tranche le membre gangrené au moyen de son fer cruel et charitable pour sauver le corps du patient<sup>18</sup>. » La révolution française devient ainsi un événement historique insupportable qui blesse la sensibilité ordinaire actuelle en offrant l'archétype d'une violence infligée et assumée sur le corps de l'ennemi, un imaginaire de la cruauté à la fois exceptionnelle et infinie car légitimée dans l'esprit de ceux qui l'accomplissent par leur sentiment de faire le bien.

L'aversion pour la révolution française associe le rejet d'une politique de la pitié qui produit l'impuissance politique et le rejet d'une politique de la cruauté liée à la passion pour les malheureux et à l'exercice de l'exception souveraine. Giorgio Agamben conclut qu'« aussi longtemps qu'une politique intégralement nouvelle – qui ne soit plus fondée en d'autres termes sur l'*exceptio* de la vie nue, ne verra pas le jour [...] la belle journée de la vie n'obtiendra la citoyenneté politique que par le sang et la mort ou dans la parfaite absurdité à laquelle la condamne la société du spectacle<sup>19</sup> ».

Il y a dans ces enjeux théoriques un pas de plus pour entendre comment l'aversion pour la Révolution peut concerner l'ensemble de l'échiquier sociopolitique. Ce n'est plus seulement au regard de la supposée perfection du modèle démocratique actuel que la Révolution serait intolérable, mais au regard de ce que l'articulation de son héritage – la souveraineté moderne – et de son inventivité – le projet d'une société juste et heureuse – aurait produit : l'impuissance politique.

Pour rouvrir ces débats, il faut les reprendre archives en mains, au plus près du projet politique et philosophique révolutionnaire. Faire retour sur quelques moments-clés de ce que l'on a coutume d'appeler la dynamique révolutionnaire permettra sans doute de renouveler l'éclairage et l'interprétation de ce nouage politique et historique entre liberté, souveraineté et égalité.

## Conjurer l'effroi, nouvelles questions posées à la Terreur

« Mais qu'est-ce qui a pu frapper assez les hommes pour qu'ils tuent leur semblables, non par le geste immoral et irréfléchi du barbare semi-animal qui suit ses instincts sans connaître autre chose, mais sous une poussée de vie consciente, créatrice de formes culturelles [...] ?<sup>20</sup> » Cette interrogation a été formulée pour essayer de lever le voile sur les mystères des rituels de sacrifice, et il peut être tentant de la faire travailler pour la période de la Terreur.

En effet, cette approche explicitement anthropologique permet de s'éloigner du jugement *a priori* de la Terreur et d'associer trois termes qui sont aujourd'hui devenus imprononçables ensemble : « terreur », « culture », « poussée de vie créatrice ». L'enquête rouvrirait le dossier d'une cause qui paraît entendue, celle des raisons de la violence de la Terreur. S'écartant d'une autre anthropologie, plus implicite, qui nourrit le discours historique dominant et l'oriente vers les notions de pulsions, de barbarie de l'instinct, de tendance mortifère liée à un « rigorisme de la vertu<sup>21</sup> », on pourrait retrouver la question de la violence fondatrice<sup>22</sup>.

Si l'analyse de la Terreur en termes de violence fondatrice n'est pas nouvelle, cette notion même de violence *fondatrice* est toujours liée à la lutte contre l'Ancien Régime et n'est jamais davantage précisée<sup>23</sup>. Or, une telle violence peut être restituée sans la considérer dirigée spécifiquement contre l'Ancien Régime. De nombreux rituels religieux commémorent les temps de fondation et gèrent symboliquement les risques de violence liés à un moment qui associe destruction et construction des liens sociaux, risques qui peuvent d'ailleurs conduire la communauté à disparaître. Ce sont ces mêmes risques qui permettent de comprendre et d'analyser la Terreur comme fondation. L'exercice lui-même n'est cependant pas sans risques.

Le premier est de considérer la Terreur comme une résurgence du primitivisme. La critique, par les anthropologues du politique, du couple société primitive/société moderne me semble cependant pouvoir parfaitement y répondre<sup>24</sup>. Puiser dans les interrogations des anthropologues ne doit pas aujourd'hui conduire à effacer l'historicité des sociétés. Fonder n'est pas un acte primitif, mais nous faisons l'hypothèse qu'il existe des analogies anthropologiques dans l'exercice de fondation, qu'elle ait lieu au <sup>v</sup><sup>ème</sup> siècle av. J.-C., au XVIII<sup>ème</sup>, ou au XX<sup>ème</sup> siècle. Rappelons aussi pour mémoire que l'anthropologie du XVIII<sup>ème</sup> siècle ne distinguait pas seulement les peuples primitifs des peuples modernes, mais les peuples libres des peuples esclaves. Or, ce n'est pas pour être primitif qu'on était esclave, ni pour être moderne qu'on était libre. L'histoire était alors souvent considérée comme une entreprise de dénaturation qui avait conduit des peuples libres à l'esclavage. De quoi ajouter à la critique du couple société primitive/société moderne.

Le deuxième risque est de proposer une analyse en termes « théologico-politiques ». La critique radicale d'une telle approche a été faite<sup>25</sup>. Le théologico-politique en question est celui qui invente une emprise des principes des religions, et en particulier du catholicisme, pour interpréter des notions révolutionnaires laïques telles que la vertu. Michel Vovelle avait souligné le chemin accompli vers la laïcité par les révolutionnaires français, en regard des révolutionnaires britanniques qui avaient encore eu besoin de la Bible pour agir<sup>26</sup>. Certes, la question du lien sacré est loin d'être absente des préoccupations des révolutionnaires. Relier, « religare » les hommes entre eux par des liens sacrés est une dimension importante du projet révolutionnaire de l'an II. Mais la question de la fondation n'est pas théologico-politique. Sans doute, la notion de « transfert de sacralité » proposée par Mona Ozouf pour expliquer

l'investissement d'une sphère politique laïque par ceux qui avaient connu l'intrication du pouvoir religieux et politique a-t-elle ici brouillé la piste<sup>27</sup>. En effet, l'invention d'une nouvelle sphère sacrée ne suppose pas de déplacer les investissements symboliques et sensibles du religieux vers le politique, mais d'ajouter les uns aux autres en offrant à l'individu un autre lieu à ses désirs de communauté. La religion civile est un autre possible pour rassembler les hommes. Si elle apparaît nécessaire aux révolutionnaires, elle n'est pas exclusive. Il s'agit alors de saisir quel sacré politique comme fondement d'une circulation des émotions conduit à la violence de la Terreur en amont de l'an II<sup>28</sup>.

J'ai ici choisi le paradigme des émotions et non, comme on aurait pu s'y attendre pour le XVIII<sup>ème</sup> siècle, celui des passions ou des sentiments moraux. Sans être contemporaine de la Révolution, cette notion d'émotion a l'avantage de mettre en évidence un « surgissement » qui articule un état du corps et un jugement<sup>29</sup>. Sentir et juger donc. C'est bien ce que les protagonistes de la Terreur attendent d'un bon révolutionnaire. Saint-Just, lorsqu'il en fait le portrait le 26 germinal an II, propose une articulation de l'esprit et du cœur : « L'homme révolutionnaire est intraitable aux méchants mais il est sensible, il poursuit les coupables et défend l'innocence dans les tribunaux, il dit la vérité afin qu'elle instruisse, et non pas afin qu'elle outrage [...] Sa probité n'est pas une finesse de l'esprit mais une qualité du cœur. Honorez l'esprit mais appuyez vous sur le cœur<sup>30</sup>. »

En outre, approcher la Terreur par le côté des émotions permet de distinguer entre la violence déclenchée par la circulation des discours<sup>31</sup> et celle déclenchée par la rupture des équilibres sacrés conscients et inconscients. Patrice Guéniffey, empruntant le concept de « radicalisation cumulative du discours » à Hans Mommsen qui le forge à propos du national-socialisme, affirme que « sitôt formulée, toute définition de la révolution s'expose à la concurrence d'autres définitions qui en approfondiront la nature et en radicaliseront les objectifs. Là réside le moteur de la dynamique révolutionnaire qui, d'outrance en surenchère dans la définition des fins et le choix des moyens, conduit inexorablement, à travers un processus de radicalisation cumulative du discours, à la violence<sup>32</sup> ». Or, loin de considérer que la Terreur repose sur une telle dynamique d'économie narrative visant la liquidation d'un ennemi à abattre, j'avancerai l'hypothèse d'une dynamique d'économie émotive fondatrice, ressortissant du sacré et de la vengeance<sup>33</sup>. Dans ce contexte, les révolutionnaires doivent à la fois entendre les risques de violence et de dislocation de la société liés à la circulation rapide des émotions, et les contrôler par l'activité symbolique dont participent les discours, en particulier le discours de la loi.

La mise à l'ordre du jour de la terreur procède, on le sait, d'un retournement énonciatif. Face à la volonté des contre-révolutionnaires de terroriser les patriotes, ceux-ci répondirent « Soyons terribles »<sup>34</sup>. Ce retournement a été interprété en terme de « terreurréplique »<sup>35</sup>. Ces notions de retournement ou de réplique sont suggestives car il s'agit effectivement de répliquer, au sens de reprendre voix après un sentiment d'anéantissement. La réplique ne s'apparente pas à un simple rebond où la balle change de camp : il s'agit plutôt d'une reprise, au sens où un sujet se reprend et prend ainsi « l'initiative de la terreur<sup>36</sup> ». C'est pour analyser les modalités de cette reprise que la notion d'économie émotive me paraît pertinente. Car ce retournement ou cette réplique peuvent être décrits non comme un simple déplacement des énoncés mais comme un déplacement des émotions depuis le « être terrorisé » vers le « être en colère » et effrayant – ou plus exactement comme un dépassement de « l'émoi ». *Émoi* vient du verbe « esmayer » qui veut dire inquiéter, effrayer, priver de ses forces, décourager. Ce verbe « *esmayer* » signifie également faire sortir de soi en jetant un sort. L'émoi serait ainsi une figure générique de l'effroi, et donc

mortifère. Loin de supposer une réplique immédiate, il implique pour ceux qui le ressentent un risque majeur de disparition.

À la question « comment la terreur a-t-elle été mise à l'ordre du jour ? », il faudrait substituer la question « comment l'effroi imprimé aux révolutionnaires par leurs ennemis a-t-il été surmonté et transmuté en demande de terreur ? » Et au-delà, comment se fait-il que cette demande ait été entendue et acceptée, et *in fine*, qu'est-ce que la Terreur a fondé ou voulu fonder ?

## I. Les émotions de la demande de terreur

### Les ressorts du sacré ou l'effroi sublimé

L'été 1793, l'effroi ressenti par le peuple parisien est suscité par la mort de Marat. Cet effroi avait été d'abord sublimé dans la forme prise par ses funérailles, puis retourné en demande de vengeance du peuple et de terreur<sup>37</sup>. C'est autour du corps de Marat incarnant le peuple meurtri et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen que les sentiments d'affliction et de déploration se sont transmutés en enthousiasme. Les spectateurs de l'événement sont passés d'une perception sensible décourageante à un sentiment enthousiaste envers « l'esprit de Marat ». Avec l'inhumation a surgi l'énoncé « Marat n'est pas mort ». On proclame ainsi que la Révolution n'a pas été anéantie et qu'elle ne le sera pas. Il devient alors possible de réclamer vengeance, puis mise à l'ordre du jour de la terreur. Ce mouvement (que Jacques Guilhaumou décrit en terme d'esthétique de la politique<sup>38</sup>) met en jeu non seulement la disposition des corps, la circulation des émotions et des sentiments qui les animent, mais encore, de mon point de vue, le rapport instauré à la chose sacrée.

En effet, si le corps de Marat ensanglanté produit un tel désarroi, c'est bien parce qu'incarnant la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, il est un corps sacré et que son assassinat est une profanation majeure. La question est alors de restaurer le cerne du sacré autour du corps en décomposition, ce que réalisent les funérailles en déplaçant les sentiments du corps à « l'esprit », du sens incorporé au sens symbolisé. On pourrait dire, dans les termes révolutionnaires, que les funérailles assurent le salut public en restaurant la puissance de l'enthousiasme à l'égard du droit en lieu et place de l'affliction face au corps mort. Parce que le corps est sacré, sa mort produit l'effroi, mais parce que cette sacralité repose sur un texte déclaré sous les auspices de l'Être suprême, elle peut redevenir un point d'appui pour reprendre l'initiative. (J'utilise ici la notion de « sacré » sans la préciser *a priori*. La définition composite qu'en donne l'anthropologie permet en effet de ne pas la figer dans une acception unique et d'en approcher ainsi différentes faces pertinentes pour la période révolutionnaire. La définition analytique de Durkheim, selon laquelle ce qui est sacré est ce qui est protégé par des interdits, me semble essentielle pour penser la question de la limite à franchir pour devenir l'ennemi, ou celle à réinstaurer pour ne pas se laisser anéantir dans l'illimité de l'effroi. Mais le sacré de Hubert et Mauss, c'est à dire une réalité transcendante susceptible d'être éprouvée, est également utile pour saisir ce que sont par exemple les épreuves de funérailles. Lorsque cette transcendance n'est autre que la société elle-même, et que l'opposition sacré/profane se conjugue avec l'opposition société/individu, ce sacré peut prendre le nom de valeur comme chez Louis Dumont. On est alors au plus près de la question révolutionnaire où fondamentalement le sacré est immanent.)

Avec la mort de Marat, c'est ainsi la transaction entre corps sacré et texte sacré qui permet de résister aux ennemis de la Révolution et de sublimer l'effroi. Ce type de transaction est récurrent pendant la période révolutionnaire. Elle ressurgit dès que le salut public est en jeu, ce qui est une autre manière de dire qu'elle ressurgit dès que l'effroi risque de dissoudre le lien social et politique révolutionnaire.

La notion de salut public traverse la Révolution et permet de nommer une situation d'extrémité, où le salut du peuple est la loi suprême. Comme cette loi suprême trouve son fondement théorique dans le corpus des règles du droit naturel, son évocation permet de produire, autour de l'effroi, le cerne de la sacralité du droit<sup>39</sup>. Mais pour le salut public, il ne suffit pas de convoquer le sacré, il faut aussi l'agir. Et l'agir, c'est toujours engager des corps pour sauver le droit comme condition de la liberté. Les formules telles que « la liberté ou la mort » sont à entendre au pied de la lettre et expriment cette transaction qui passe par le sacrifice du corps. Les premiers serments fédératifs sont sur ce point tout à fait explicites. Ainsi celui que prononcent les fédérés du district de la Guerche : « Nous, citoyens militaires des villes et campagnes formant le district de la Guerche, jurons sur nos armes et sur notre honneur d'être fidèles à la nation, aux lois, au roi [...], de maintenir de tout notre pouvoir la constitution, d'être unis à jamais de la plus étroite amitié, de nous rassembler au premier signal de péril commun, de nous porter réciproquement les secours en toute occasion ainsi qu'à nos frères fédérés, de mourir s'il le faut pour défendre la liberté, le premier droit de l'homme et la base unique de la félicité des nations, et de regarder comme ennemis irréconciliables de Dieu, de la nature et des hommes, ceux qui tenteraient de porter atteinte à nos droits et à notre liberté<sup>40</sup>. » Ainsi, dès 1790, ce serment fédératif inscrit la définition de l'ami comme de l'ennemi politique dans l'ordre du sacré. Cet ennemi est irréconciliable parce qu'il enfreint l'ordre sacré où sont très clairement associés Dieu, la nature, et les hommes. C'est en affirmant leur détermination à mourir pour la défense des lois des Français, des droits des Français, que ces fédérés considèrent qu'ils défendent un ordre sacré. Chaque fois que l'effroi surgit, il s'agit pour le peuple de se sauver lui-même en s'engageant d'une manière sacrée, on dirait « corps et âme ».

Cette même volonté d'engagement ressort des nombreuses adresses et pétitions émanant de sociétés populaires qui, en mai et juin 1792, demandent qu'on déclare « la patrie en danger ». Le mot *patrie* permet alors de nommer le lieu de la liberté et des lois. Saint-Just affirme ainsi : « Où il n'y a point de lois, il n'y a point de patrie<sup>41</sup>. » Le « Mourir pour les lois » est devenu un « Mourir pour la patrie en danger ». Les adresses, députations, pétitions qui expriment l'opinion publique et transforment la rumeur diffuse en affirmation politique déclarent qu'il s'agit de contrer « l'effroi » provoqué non seulement par la guerre mais encore par la trahison du roi, et plus précisément par son parjure qui est lui aussi une profanation des règles sacrées. Par exemple : « Un grand nombre de citoyens de la section du Luxembourg ne peuvent voir sans *effroi* la situation horrible où se trouve l'Empire français. L'ennemi est à ses portes. Des fanatiques conspirent au dedans. Les factieux, se pliant en tout sens, profitent de toutes les circonstances pour faire réussir les horribles manœuvres qu'ils machinent depuis longtemps. Le roi a juré d'être le père, le soutien de tous les Français et il les expose à être *anéantis*<sup>42</sup>. »

Le retournement de l'effroi en action défensive passe par la mise en œuvre de l'énoncé « la patrie est en danger<sup>43</sup> ». Ce qui se joue avec lui c'est l'ouverture de la garde nationale aux citoyens passifs et la possibilité pour chacun de pouvoir participer à cette transaction sacrée, offrir son corps pour sauver le peuple et la Révolution, pour sauver le droit.

La réplique suppose donc ce ressort du sacré que produit le rapport entre l'événement et la Déclaration des droits, rapport d'engagement des corps des acteurs révolutionnaires prêts à mourir afin de sauver le projet révolutionnaire parce qu'il s'identifie à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, et tout aussi décidés à faire mourir les ennemis irréconciliables. C'est pourquoi la notion de *vengeance* qui est une des modalités d'expression du ressentiment à l'égard des ennemis, et la notion de *punition* surgissent toujours quand le salut public est en jeu. Ainsi, le 12 août 1793, lorsque Royer vient réclamer la levée de « la masse terrible des sans-

culottes », Danton répond : « Les députés des assemblées primaires viennent d'exercer parmi nous l'initiative de la terreur contre les ennemis de l'intérieur. Répondons à leurs vœux. Non point d'amnistie à aucun traître. L'homme juste ne fait point de grâce au méchant. Signalons *la vengeance populaire par le glaive de la loi* sur les conspirateurs de l'intérieur<sup>44</sup>. »

La demande de terreur est inséparable de la levée en masse réclamée par Royer. Quant à l'armée révolutionnaire<sup>45</sup>, en tant qu'armée populaire elle est le lieu par excellence de la transaction entre le corps sacré du patriote, la loi par définition sacrée et le corps sacré de l'ennemi impur. Le 5 septembre 1793, l'échange entre les porte-parole de l'adresse rédigée par Hébert et Royer et le président de l'Assemblée, qui n'est autre que Robespierre, met en évidence ce rapport immédiat des citoyens à l'exercice de la souveraineté qui est à la fois exercice militaire et exercice de la justice : « Il est temps que l'égalité promène la faux sur toutes les têtes. Il est temps d'épouvanter tous les conspirateurs. Eh bien ! Législateurs, placez la terreur à l'ordre du jour. Soyons en révolution, puisque la contre-révolution est partout tramée par nos ennemis. Que le glaive de la loi plane sur tous les coupables. Nous demandons que soit établie une armée révolutionnaire, qu'elle soit divisée en plusieurs sections, que chacune ait à sa suite un tribunal redoutable, et l'instrument terrible de la vengeance des lois. » Robespierre répond alors à la députation : « Citoyens, c'est le peuple qui a fait la révolution, c'est à vous qu'il appartient d'assurer l'exécution des prompts mesures qui doivent sauver la patrie...<sup>46</sup> »

Demander qu'on mette la terreur à l'ordre du jour, c'est demander une politique visant à reconduire constamment cette sacralité des lois, à réaffirmer en permanence la valeur normative de la Déclaration des droits, à réclamer vengeance et punition pour les ennemis de la patrie. Les mots d'ordre de « patrie en danger » ou de « terreur » sont lancés par le peuple. Les émotions souveraines émettent des mots d'ordre souverains, la terreur peut-être tenue pour « l'une des modalités par lesquelles s'effectue l'appropriation populaire de la souveraineté<sup>47</sup> ». Les citoyens affirment leur souveraineté en réclamant à être les premiers acteurs du salut public.

Loin d'être signes d'un penchant mortifère, ces demandes sont signes d'un mouvement de vie, d'ardeur<sup>48</sup>. Elles transmutent les émotions dissolvantes, produites par des actes profanateurs et qui traversent le corps social, en émotions qui redonnent du courage. Ainsi, le 20 juin 1792 est connu comme journée révolutionnaire où le faubourg Saint-Antoine se porte en masse aux Tuileries, trinque avec le roi et lui fait porter le bonnet rouge de la liberté. Victoire symbolique de peu de poids car le roi ne ratifie pas pour autant les décrets qui visent à la défense de Paris et des acquis révolutionnaires, décrets sur lesquels il avait mis son veto<sup>49</sup>. Mais cette journée est aussi celle où le faubourg vient explicitement demander à l'Assemblée que la patrie soit déclarée en danger. Santerre dans son discours à l'Assemblée réaffirme cette capacité à retrouver l'énergie de la liberté en acte lorsque la chose sacrée est en danger : « Les ennemis de la patrie s'imagineraient-ils que les hommes du 14 juillet sont endormis ? S'ils leur avaient paru l'être, leur réveil est terrible. Ils n'ont rien perdu de leur énergie. L'immortelle Déclaration des droits de l'homme est trop profondément gravée dans leurs cœurs. Ce bien précieux sera défendu par eux, et rien ne sera capable de le leur ravir<sup>50</sup>. »

Pour comprendre l'économie émotive de la demande de terreur, il ne s'agit pas de se demander si l'obsession du complot était bien légitime ou attisée par les journaux, mais de repérer quand et comment ce qui a été produit comme sacralité révolutionnaire a été bafoué. Ce qui produit effectivement l'effroi, c'est bien cette rupture du sacré.

Reste à comprendre comment ce mouvement d'ardeur qui réclame vengeance ne produit pas « furie de destruction<sup>51</sup> » dans un massacre généralisé, mais aboutit à mettre en place un

dispositif spécifique qui vise au contraire l'apaisement.

## L'Assemblée doit traduire les émotions populaires souveraines

Les révolutionnaires ont conscience du caractère volcanique des émotions populaires. En juin 1792, la question de l'insurrection est débattue aux Jacobins. Jean Bon Saint-André oppose alors « l'insurrection d'un peuple esclave qui est accompagnée de toutes les horreurs » et « celle d'un peuple libre » qui « n'est que l'expression subite à la volonté générale de changer ou de modifier quelques articles de la constitution »<sup>52</sup>. L'argumentation vise à ne pas attacher à l'idée d'insurrection « celle de révolte et de carnage »<sup>53</sup>. Un poème envoyé par le citoyen Desforges au printemps 1792 est particulièrement éloquent à cet égard :

« Et sur le grand théâtre où nous place le sort,  
Liberté c'est la vie et licence la mort.  
La licence ose tout sans penser à l'usage  
Des souveraines loix, d'une liberté sage ;  
Qui dit libre dit homme et non pas furieux.  
Il est, oh ! mes amis, des droits impérieux  
Et d'éternelles loix qu'il ne faut pas enfreindre.  
Si nous les ignorions nous aurions trop à craindre  
De l'univers entier, l'histoire en est témoin.  
Le premier de ces droits c'est le premier besoin  
Sans cesse renaissant que l'on a l'un de l'autre.  
Sauvez mon bien soudain et je sauverai le vôtre  
Et je m'imposerai la respectable loi  
D'oser tout pour celui qui risque tout pour moi.  
Alors vous concevez, qu'en un moment de crise,  
Un peuple tout entier s'enflamme, s'électrise...<sup>54</sup> »

Ainsi, les secours réciproques font la valeur de l'insurrection légitime en lieu et place d'un massacre généralisé commis par des « furieux » en dehors des lois et qui n'a plus de valeur politique. Ceux qui portent la parole du peuple à l'Assemblée ne sont pas moins avertis. Lorsqu'ils réclament qu'on déclare la patrie en danger, ils évoquent très explicitement le problème. Dans l'adresse des Marseillais du 19 juin 1792 : « La force populaire fait toute votre force ; vous l'avez en main, employez la. Une trop longue contrainte pourrait l'affaiblir ou l'égarer<sup>55</sup>. » Et dans le discours de Santerre du 20 juin 1792 : « Le peuple est debout prêt à venger la majesté nationale outragée. Ces moyens de rigueur sont justifiés par l'article 2 des Droits de l'homme, "Résistance à l'oppression". Quel malheur cependant pour des hommes libres qui vous ont transmis tous leurs pouvoirs de se voir réduits à tremper leurs mains dans le sang des conspirateurs<sup>56</sup>. » « Forcera-t-on le peuple à se reporter à l'époque du 13 juillet, à reprendre lui-même le glaive de la loi et à venger d'un seul coup la loi outragée, à punir les coupables et les dépositaires pusillanimes de cette même loi ? Non, messieurs, vous voyez nos craintes, nos alarmes et vous les dissiperez<sup>57</sup>. »

Le moyen de dissiper ces craintes consiste à donner à l'ardeur populaire une forme symbolique normative. Il est alors explicitement demandé que la puissance émotive souveraine du peuple, afin qu'elle ne devienne pas destructrice, soit traduite dans les termes de la loi. Ces émotions, de la douleur à la colère, doivent donc être déposées par le peuple auprès des

législateurs dans l'enceinte sacrée de l'Assemblée et y trouver une place : « C'est dans votre sein que le peuple français dépose ses alarmes et qu'il espère enfin trouver le remède à ses maux [...] Nous avons déposé dans votre sein une grande douleur [...] » Les législateurs doivent d'abord entendre la douleur politique du peuple, entendre que cette douleur surmontée peut produire de la colère, puis les retraduire dans l'ordre symbolique afin de les canaliser. « Législateurs, vous ne refuserez pas l'autorisation de la loi à ceux qui veulent aller mourir pour la défendre<sup>58</sup>. »

Ainsi, confrontés aux émotions populaires, les législateurs doivent, comme individus libres et sensibles, devenir de bons traducteurs de la voix du peuple. Elle est d'ailleurs déjà mise en forme, symbolisée par des porte-parole tel que Santerre. Mais l'intersubjectivité espérée ne repose pas sur un argumentaire dont il faudrait débattre en raison, mais bien sur une sensibilité qu'il s'agit de mettre en partage. Il faut toucher le cœur plus que l'esprit. « Nous avons soulagé nos cœurs ulcérés depuis longtemps. Nous espérons que le dernier cri que nous vous adressons se fera sentir au vôtre. Le peuple est debout, il attend dans le silence une réponse enfin digne de sa souveraineté<sup>59</sup>. » Le rôle des législateurs dans le processus d'apaisement est donc fondamental. Ils doivent opérer la traduction des émotions en lois, dans ce que nombre d'adresses qualifient de « sanctuaire des lois », lieu sacré où l'on s'assemble pour faire et garder les lois. Ils donnent ainsi une forme légale aux émotions, et surtout inventent les formes symboliques et les pratiques qui permettront de contenir l'ardeur. Les porte-parole eux-mêmes inventent une gestuelle apaisante. Le 19 juin, une députation demande à être reçue en armes après avoir planté un arbre de la liberté. Elle fait alors quelques pas de danse au son du tambour dans l'enceinte de l'Assemblée : on peut parler de rituel d'apaisement. Mais les enjeux sont concentrés dans la réception des émotions énoncées par les addresses, pétitions et députations qui sont autant de porte-voix du peuple. La pétition du 20 juin divise l'Assemblée : la droite qualifie les Marseillais et le faubourg Saint-Antoine de factieux tandis que la gauche réaffirme la nécessité de traduire les émotions populaires dans l'ordre de la loi. Ainsi Lamarque : « Coblentz dit que les patriotes ardents sont des factieux. Messieurs, il n'y a de vrais patriotes que les patriotes ardents [...] Je m'honore d'être l'un de ces factieux. On me demande si je parle de la pétition des Piques ? Oui Messieurs, je parle des décrets de l'Assemblée nationale, je parle de la loi, je parle de ce nombre infini de pétitions que vous entendez chaque jour à la barre et qui vous annoncent d'une manière non équivoque le vœu de la nation<sup>60</sup>. »

Revenir en juin 1792 que l'on déclare « la patrie en danger », c'est réclamer, contre la possibilité de l'égarer, du carnage et de la fureur, l'apaisement d'un décret qui refléterait très exactement l'amour des lois : la reconnaissance de la souveraineté populaire, l'ouverture de la garde nationale aux citoyens passifs, la violence légitime appartenant alors à l'universalité des citoyens de sexe masculin<sup>61</sup>.

Jean de Bry, législateur du côté gauche, dans son rapport du 30 juin 1792, répond à la fois au peuple qui veut que l'on proclame la patrie en danger, et à la droite de l'Assemblée qui incrimine ce peuple pour avoir osé pénétrer le 20 juin dans la maison du roi. Il affirme que si la patrie doit être déclarée en danger, il revient à l'Assemblée de le faire afin de produire de l'ordre : la nation doit être « un corps bien discipliné qui, sans se consumer en mouvements inutiles, attend tranquillement l'ordre d'un chef pour agir. La nation marchera s'il le faut, mais elle marchera avec ensemble et régularité<sup>62</sup> ». Ainsi la puissance souveraine n'est pas vraiment fixée du côté du peuple, qui pourrait être simplement instrumentalisé en cas de nécessité. « Convaincue qu'en se réservant le droit de déclarer le danger, (l'Assemblée) en éloigne l'instant et rappelle la tranquillité dans l'âme des bons citoyens. La formule à énoncer sera : “Citoyens, la patrie est en

danger”<sup>63</sup>. »

On retrouvera la même préoccupation de l’ordre chez Danton le 12 août 1793 : « Sachons mettre à profit cette mémorable journée. On vous a dit qu’il fallait se lever en masse. Oui, sans doute, mais il faut que ce soit avec ordre<sup>64</sup>. » L’ordre pour éviter le carnage, l’ordre pour contrôler la puissance souveraine.

Mais entre le printemps 1792 et l’été 1793, l’hypothèse d’une l’Assemblée, représentation du souverain, réduisant par son inaction des hommes libres à « tremper leurs mains dans le sang des conspirateurs » est devenue une expérience : celle des massacres de Septembre.

## II. Les massacres de Septembre

### La rupture des liens sacrés entre le peuple et l'Assemblée

Le 30 juin 1792, Delaunay, législateur du côté gauche, affirme que le moment est venu de déclarer la patrie en danger : « Ce peuple qui connaît le péril de la chose publique est dans l'attente d'une mesure extraordinaire et forte de la part de ceux à qui il a confié ses destinées. Il sait que votre mission est d'exécuter son vœu et de statuer ce qui est voulu par la Nation. Maintenir la constitution peut devenir une superstition contraire à la volonté générale nationale. Quelqu'immenses qu'aient été les pouvoirs des constituants, ils n'ont pas celui de commander aux passions. Je dis, messieurs, que tant que dure l'état de révolution dans un Empire, un engagement constitutionnel ne peut jamais signifier que l'engagement de ne rien ajouter ni retrancher jusqu'à l'époque assignée pour en faire la révision<sup>65</sup>. »

Non seulement sa proposition n'est pas recevable à ce moment mais l'Assemblée s'achemine vers l'incrimination des hommes du 20 juin 1792 sous la houlette de la Fayette et d'une pétition du Havre du 6 juillet 1792, où l'on demandait : « Vengeance contre les scélérats qui ont violé l'asile du représentant héréditaire, vengeance contre ces factieux qui au mépris de la constitution l'ont sommé le poignard à la main<sup>66</sup>. » Face à la sacralité du roi, associée à celle de la constitution de 1791, qui auraient été toutes les deux profanées, on voit s'affirmer la sacralité du peuple et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Dans les deux cas émergent les notions d'honneur et de vengeance. L'honneur du peuple peut-il être bafoué au nom de l'honneur du roi ? Le conflit se cristallise en termes d'incrimination : incriminer le peuple ou incriminer La Fayette. Le 9 août 1792, l'Assemblée considère à une assez grande majorité qu'il est acceptable d'acquitter le général, bien qu'il soit accusé d'avoir voulu renverser la représentation nationale et qu'il ait trahi sa mission militaire en se rendant à Paris pour menacer le peuple. Le lendemain, 10 août 1792, la prise des Tuileries et la mise en place d'une Commune insurrectionnelle ont lieu sans que l'Assemblée soit prévenue ou sollicitée : elle est seulement informée des événements. Ses atermoiements autour de la « patrie en danger » et son attitude ambiguë à l'égard de Lafayette ont radicalement remis en question la confiance que lui accordait le peuple. Il n'était plus question d'attendre le signal de la loi pour entrer en insurrection et demander la déchéance du roi parjure. Contrairement à ce qui s'était passé le 20 juin, il n'y avait plus de sens à attendre un décret pour agir. Il ne viendrait pas à temps. L'Assemblée n'était plus un lieu possible pour la traduction sacrée de la voix du peuple, mais seulement un lieu d'enregistrement des faits accomplis. En septembre 1792, une nouvelle étape est franchie dans ce désaveu de l'Assemblée. C'est que *l'effroi* des Parisiens tient non seulement aux défaites subies aux frontières, mais aussi au sentiment d'être trahis par des législateurs qui ne prennent pas les mesures appelées par l'insurrection du 10 août et en particulier celles qui visent à « juger les crimes du 10 août ».

Lorsque les gardes suisses avaient ouvert le feu, les fédérés marseillais, les sans-culottes parisiens, les gardes nationaux étaient déjà bien engagés dans les Tuileries. Ils s'y étaient présentés en armes, sachant que le roi et la famille royale avaient été mis à l'abri, et ils désiraient que dans un tel contexte l'effusion de sang soit évitée. Sans doute avaient-ils en mémoire que

« l'insurrection d'un peuple libre est l'expression subite à la volonté générale de changer de constitution », qu'elle suppose l'autocontrôle de la violence. S'ils se présentaient en armes, c'était pour exprimer le déplacement effectif de la puissance souveraine, le changement dans les faits de la constitution. Ils étaient venus prêts à se battre pour prendre les Tuileries comme ils avaient pris la Bastille. Mais le palais n'avait pas semblé résister à leur entrée effectuée dans le calme. Si justice est réclamée pour les crimes du 10 août, c'est avec le sentiment d'avoir été pris dans un guet-apens visant à répandre le sang du peuple alors que les jeux politiques étaient déjà faits. C'est parce qu'ils ressentent la trahison de ce qui devait être un désir *commun*, lié au sentiment *commun* d'humanité naturelle de ne pas répandre inutilement le sang, que les Parisiens du 10 août demandent justice. Si cruauté insupportable il y a eu, c'est celle des défenseurs du château. Pour faire face aux émotions qui surgissent devant une telle trahison et les apaiser, il faut que justice soit faite promptement. Cette demande de justice est aussi une manière de ramener la confiance dans l'Assemblée en attendant que soit réunie la Convention nationale promise pour septembre. Personne ne souhaite se passer trop longtemps de médiations symboliques apaisantes et seul le renouveau de ces médiations peut prouver que la souveraineté populaire est fondée, que les citoyens sont reconnus désormais comme égaux, disposant pleinement de la puissance souveraine. Si justice est faite, alors l'insurrection aura vraiment installé les principes démocratiques sans disloquer la communauté des citoyens. Si la justice est refusée, ce sera le signe d'une fondation incertaine, fragile, bafouée. Alors, la communauté politique sera déchirée et l'affrontement insurrectionnel reconduit dans des formes sans doute plus difficiles à maîtriser. Ce ne seront plus celles d'une insurrection de velours mais celles de la vengeance publique du peuple. L'enjeu est d'importance et Robespierre, Danton, Marat font entendre la nécessité du tribunal qui doit juger ces crimes. Robespierre intervient le 15 août à titre de délégué de la Commune et affirme : « Depuis le 10 août, la juste vengeance du peuple n'a pas encore été satisfaite<sup>67</sup>. » Le 17, un citoyen, représentant provisoire de la Commune, déclare à la barre de l'Assemblée : « Comme citoyen, comme magistrat du peuple, je viens vous annoncer que ce soir à minuit le tocsin sonnera, la générale battra. Le peuple est las de n'être point vengé. Craignez qu'il ne fasse justice lui-même. Je demande que sans désemparer vous décrétiez qu'il sera nommé un citoyen dans chaque section pour former un tribunal criminel<sup>68</sup>. » Les législateurs Choudieu et Thuriot cherchent à le délégitimer en affirmant qu'il ne connaît pas les « vrais principes et les vraies lois ». Par la suite, l'Assemblée ne prend pas le décret demandé et le tribunal mis en place le 17 août, loin d'adopter cette forme extraordinaire de tribunal populaire, reconduit classiquement des formes juridiques ordinaires. Lors des massacres de Septembre, les représentants se trouvent donc marginalisés, on pourrait dire « absents », c'est-à-dire que leur présence ne compte plus pour les protagonistes de l'événement. Lorsque les représentants des autorités constituées, que ce soient ceux de l'Assemblée, du directoire du département ou de la municipalité, se présentent devant les septembriseurs en usant du langage de la loi, ce langage n'est plus efficace. Leur parole est devenue une parole malheureuse. La référence à la loi a perdu son caractère sacré.

L'économie émotive que j'ai décrite, qui est aussi celle du sacré, est alors en panne. La voix sacrée du peuple qui réclamait vengeance – « vox populi, vox dei<sup>69</sup> » – n'a pas été entendue ou n'a pas été traduite dans la loi par ceux dont c'était la fonction. Les représentants ont perdu leur position d'intercesseurs nécessaires. Désormais, il n'y a plus d'attente du peuple à l'égard de l'Assemblée et les gestes des septembriseurs vont creuser l'écart qui s'instaure entre cette représentation délégitimée de fait, et le peuple. La référence à la loi n'est plus une demande du peuple mais une imposition des représentants ; or leur légitimité à dire la loi ou à la « faire

parler<sup>70</sup> » est invalidée. De fait, ils ne sont plus reconnus comme des représentants. La transaction entre texte sacré et corps sacré ne peut plus se manifester et c'est un corps à corps qui se substitue alors à l'opération symbolique désormais impossible.

Dans les comptes rendus des représentants des autorités constituées, on est frappé par l'absence d'animosité des émeutiers à leur égard. Ainsi, lorsque Pétion se présente à la prison de la Force, il n'est ni rejeté ni molesté. On a même l'impression que les Parisiens auraient bien aimé pouvoir lui faire plaisir et lui obéir mais que leur devoir est devenu autre : « Je leur parlai le langage austère de la loi, je leur parlai avec le sentiment de l'indignation profonde, dont j'étais pénétré. Je les fis tous sortir devant moi. J'étais à peine sorti moi-même qu'ils rentrèrent<sup>71</sup>. » Le désaveu ne suppose pas le déploiement d'une agressivité nouvelle mais les intermédiaires, qui n'ont pas su élaborer les lois indispensables au salut public, sont déclarés inutiles et négligeables. Néanmoins certains arguments sont encore audibles : « Lorsque le maire de Versailles a demandé grâce pour les innocents, Blomquel, un des protagonistes des événements qui dirigeait les opérations, a répondu de les faire sortir. Cependant, le maire ne sachant distinguer entre innocents et coupables en fut incapable<sup>72</sup>. »

Il ne s'agit donc pas, lors des massacres de Septembre, d'une vengeance indistincte, démesurée, aveugle, qui s'opposerait point par point à la justice pénale. Cette vengeance n'est pas non plus un désir que la loi pourrait réfréner. Loin d'être l'expression d'une passion vindicative, la vengeance qui s'accomplit se pose avant tout comme l'exercice d'une charge difficile qu'il convient d'assumer par devoir. L'une des difficultés de cet accomplissement est justement de distinguer les innocents des coupables, de tracer cette ligne de partage, question constamment thématifiée dans les grands rapports de la période de la Terreur. Ainsi l'énonce Robespierre, le 5 nivôse an II : « Si donc on regardait comme criminels tous ceux qui, dans le mouvement révolutionnaire, auraient dépassé la ligne exacte tracée par la prudence, on envelopperait dans une proscription commune, avec les mauvais citoyens, tous les amis naturels de la liberté, vos propres amis et tous les appuis de la république [...]. Qui donc démêlera toutes ces nuances ? Qui tracera la ligne de démarcation entre tous les excès contraires ? L'amour de la patrie et de la vérité<sup>73</sup>. »

La vengeance affirme la distinction entre les groupes sociaux et construit leur identité respective – ici celle du peuple souverain face à ceux qui lui refusent cette souveraineté ou ne la respectent pas, les responsables du déni de justice et les coupables restés impunis. Si l'ordre de la *peine* suppose que l'offenseur et l'offensé appartiennent au même groupe, l'ordre de la *vengeance* « s'inscrit dans un espace social intermédiaire entre celui où la proximité des partenaires l'interdit et celui où leur éloignement substitue la guerre à la vengeance<sup>74</sup> ». Une telle approche met à mal l'opposition vengeance/justice pénale en termes évolutionnistes : la vengeance n'est pas une forme de justice plus archaïque que la justice pénale mais une forme de justice qui correspond à une autre configuration sociale. Il s'agit plutôt d'appréhender la vengeance comme un moment de justice constitutif de l'identité propre à chacun des groupes sociaux qui s'affrontent dans une même société. Elle est en même temps « un système d'échange et de contrôle social de la violence. [...] Partie intégrante du système social global, le système vindicatoire est d'abord une éthique mettant en jeu un ensemble de représentations et de valeurs se rapportant à la vie et à la mort, au temps et à l'espace [...] il est enfin un instrument et lieu de pouvoir identifiant et opposant des unités sociales, les groupes vindicatoires<sup>75</sup> ».

Cette longue définition éclaire d'un jour nouveau l'appel révolutionnaire à la vengeance. Elle montre que loin d'être disqualifiante, cette exhortation se réclame d'une éthique où perce la

question déroutante du devoir. La demande de vengeance implique une réaction pour faire respecter l'identité du groupe de la victime. « En ce sens la dette d'offense peut être définie comme une dette de vie et la vie comme un capital spirituel et social que les membres du groupe ont charge de défendre et de faire fructifier. [...] Ce capital-vie est figuré par deux symboles, le sang, symbole d'union et de continuité des générations, l'honneur, symbole de l'identité et de la différence qui permet à la fois de reconnaître l'autre et d'exiger qu'il vous respecte<sup>76</sup>. » Lorsque les porte-parole du peuple réclament vengeance pour les crimes du 10 août, la dette de vie est celle du sang des patriotes, mais aussi celle de l'honneur du peuple à qui l'on conteste son identité de peuple, et de peuple vainqueur. En termes révolutionnaires, rétablir l'honneur équivaut à manifester irrévocablement l'identité du peuple souverain par l'acte de vengeance. C'est pourquoi la vengeance publique revendiquée n'est pas une *vengeance a priori*<sup>77</sup>, n'est pas une vengeance préventive effectuée par les patriotes avant de partir sur le front, mais bien une vengeance second temps d'un affront difficilement réparable.

## D'une vengeance souveraine

Dans le *Créole patriote* du 2 septembre, la mise en récit commence par l'évocation du 10 août : « Le peuple justement indigné des crimes commis dans la journée du 10 s'est porté vers les prisons. Il redoute encore les conjurations et les traîtres [...] La nouvelle de la prise de Verdun [...] a provoqué son ressentiment et sa vengeance<sup>78</sup>. » Le 6 septembre, Mlle de Mareuil, fille d'un membre du conseil général de la Commune, écrit à son frère : « Il faut te faire la remarque suivante : depuis la journée du 10 août, il n'y a eu que trois personnes de guillotines, et que cela a révolté le peuple. Enfin nous sommes vendus de tout côté [...] Ma foi, mon cher ami, nous sommes tous dans une consternation terrible<sup>79</sup>. » Ce même jour, *La Sentinelle* exprime avec une grande clarté d'énonciation que « la foule lassée du silence des lois a fait prompt justice<sup>80</sup> ». Le 11 septembre, c'est le tribunal du 17 août lui-même qui envoie une adresse à l'Assemblée : « La lenteur des formes (de la justice), salutaire et juste dans des temps de calme, était meurtrière dans un temps où les prisons elles-mêmes étaient devenues des foyers de conspiration et des ateliers de révolte où des criminels déjà jugés par leur pays ne méditaient qu'une explosion meurtrière. La foule nationale a frappé les parricides, le peuple et le ciel sont vengés<sup>81</sup>. »

Cette défaillance des institutions légales face à la trahison et aux crimes impunis a conduit à une fondation démunie de médiation symbolique. Du 2 au 6 septembre, la puissance souveraine s'identifie à l'exercice du « faire mourir » qui confond dans un même mouvement tous les pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire<sup>82</sup>. Mais ceux qui tuent sont présentés dans les commentaires immédiats comme des victimes, comme ceux qu'il faut plaindre. Ainsi madame Julien de la Drôme, compagne du législateur : « Mon ami, je jette ici, d'une main tremblante, un voile sur les crimes qu'on a forcé le peuple à commettre par tous ceux dont il est depuis trois ans la triste victime<sup>83</sup>. » Dans la *Chronique de Paris* du 4 septembre, on peut lire : « L'effusion de sang a causé un sentiment pénible. [...] Malheureuse et terrible situation que celle où le caractère d'un peuple naturellement bon et généreux est contraint de se livrer à de pareilles vengeances<sup>84</sup>. » Enfin dans le *Moniteur* du 4 septembre, on parle d'«événements que tout homme sage voudrait couvrir d'un voile et ravir à l'histoire. Mais les contre-révolutionnaires sont bien autrement coupables que quelques vengeurs illégaux de leurs forfaits. Ainsi l'humanité n'est point consolée, mais l'esprit reste moins troublé<sup>85</sup> ».

La scène des massacres de Septembre pourrait être interprétée comme la scène souveraine décrite aussi bien par Walter Benjamin que par Giorgio Agamben. Dans la *Critique de la violence*, Walter Benjamin affirme qu'il « faut rejeter toute violence mythique, la violence fondatrice du droit, qu'on peut appeler violence discrétionnaire. Il faut rejeter aussi la violence conservatrice du droit, la violence administrée qui est à son service. La violence divine qui est insigne et sceau, non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine<sup>86</sup> ». Cette *violence divine* est celle de la *vox populi, vox dei*. Reconnaître le caractère divin de cette violence comme de cette voix, ce n'est pas prendre appui sur la religion constituée pour légitimer une violence en acte ou une voix qui prend corps. C'est plutôt affirmer que le sang versé n'est pas celui du sacrifice mythique – qui, selon Walter Benjamin, « l'exige en sa propre faveur contre la vie pure et simple » – mais bien plutôt celui d'une *violence divine* qui « accepte le sacrifice en faveur du vivant ». C'est pourquoi « ceux-là ont tort qui fondent sur le précepte (tu ne tueras point) la condamnation de toute mise à mort violente par les autres hommes. Le précepte n'est pas là comme un étalon du jugement, mais pour la personne ou la communauté qui

agit, comme fil conducteur de son action ; c'est à cette personne ou à cette communauté dans sa solitude de se mesurer avec lui et, dans des cas exceptionnels, d'assumer la responsabilité de ne pas en tenir compte<sup>87</sup> ». Cette solitude de la décision est celle du pouvoir souverain. Chez Giorgio Agamben, « on dira souveraine la sphère dans laquelle on peut tuer sans commettre d'homicide et sans célébrer un sacrifice » ; quant aux vies des massacrés elles seraient ces *vies sacrées* de l'homo sacer, « c'est à dire exposée(s) au meurtre et insacriable(s), vies capturées dans cette sphère souveraine (qui) délimite le premier espace proprement politique, distinct aussi bien de la sphère religieuse que de la sphère profane, aussi bien de l'ordre naturel que de l'ordre juridique normal<sup>88</sup> ». Ces éclairages théoriques aident à comprendre comment les massacres de Septembre ont pu être insupportables pour tout le monde mais que le plus grand nombre des spectateurs les ont trouvés légitimes sur le coup.

Les commentaires des révolutionnaires radicaux sur les massacres de Septembre utilisent indistinctement les notions de justice et de vengeance, preuve que la défaillance des institutions ordinaires conduit à la vengeance des lois, ou vengeance du peuple, car pour les révolutionnaires venger le peuple c'est venger les lois. Ils insistent sur la nécessité de reconnaître que c'est bien le peuple qui a agi. Marat d'abord : « *Le peuple a le droit* de reprendre le glaive de la justice lorsque les juges ne sont plus occupés qu'à protéger les coupables et à opprimer les innocents<sup>89</sup>. » Ces propos s'inscrivent dans le registre de la déchéance des institutions légales, de l'Assemblée et des tribunaux qui ne défendent plus le respect dû au groupe qu'est le peuple. Robespierre ensuite : « *La justice du peuple expie* aussi, par le châtimement de plusieurs aristocrates contre-révolutionnaires qui *déshonoraient* le nom français, l'éternelle impunité de tous les oppresseurs de l'humanité<sup>90</sup>. » Le peuple, groupe social inscrit dans la longue durée de l'histoire face au groupe social des « oppresseurs de l'humanité », défend l'honneur de son nom. Le 13 ventôse an II (3 mars 1794), avant d'affirmer que le bonheur est une idée neuve en Europe, Saint-Just l'encourage à préserver cet honneur : « Faites vous respecter, en prononçant avec fierté la destinée du peuple français. Vengez le peuple de douze cents ans de forfaits contre ses pères<sup>91</sup>. » Le 26 germinal an II (16 avril 1794), il rapproche l'histoire de « plusieurs siècles de folies » face à « cinq années de résistance à l'oppression », soulignant les valeurs portées par le nom de *français* comme nom de peuple dans le projet révolutionnaire : « Qu'est-ce qu'un roi près d'un Français ? » Le nom de français permet à la fois de dire le tout à venir et la division conflictuelle effective entre les oppresseurs et les opprimés. C'est à ce titre qu'il constitue vraiment le nom du peuple. Dans sa réponse à Jean-Baptiste Louvet, qui l'accuse en novembre 1792 de n'avoir pas empêché les massacres et peut-être même de les avoir encouragés, Robespierre peut arguer qu'il s'agit bien de lire à travers les massacres de Septembre un acte de souveraineté du peuple : « Les magistrats pouvaient-ils arrêter le peuple ? Car c'était un mouvement populaire, et non la sédition partielle de quelques scélérats pour assassiner leurs semblables. [...] Que pouvaient les magistrats contre la volonté déterminée d'un peuple indigné qui opposait à leur discours et le souvenir de la victoire remportée sur la tyrannie et le dévouement avec lequel ils allaient se précipiter au devant des Prussiens, et qui reprochaient aux lois mêmes la longue impunité des traîtres qui déchiraient le sein de leur patrie ?<sup>92</sup> »

L'appropriation de la souveraineté par le peuple ne relève pas *in fine* d'un transfert de sacralité, mais bien de la mise en œuvre d'une sacralité, d'un agir propre au politique. En août et septembre 1792, puis en 1793, « le langage des sections révolutionnaires ne cesse d'employer l'adjectif sacré pour évoquer leur devoir *sacré* et l'insurrection *sacrée* » ; quant à la vengeance, elle est également qualifiée de sacrée par nombre de patriotes : « La vengeance nationale est

toujours aussi juste que sacrée, et peut-être plus indispensable que l'insurrection elle-même<sup>93</sup>. »

On peut regretter que la fondation du pouvoir souverain repose sur l'exercice de l'exception souveraine, comme on peut déplorer que les représentants du peuple aient refusé de traduire la voix du peuple et l'aient conduit à ce rejeu de la fondation souveraine, à la vengeance effectuée sans médiation symbolique. Dès le 20 juin 1792, les porte-parole populaires redoutaient une rupture des liens sacrés qui unissaient par la loi le peuple et l'Assemblée. Santerre rappelait aux représentants du peuple qu'ils avaient « juré à la face du ciel de ne point abandonner notre cause (la cause de la souveraineté du peuple), de mourir pour la défendre » et les interpellait en ces termes : « Rappelez-vous, Messieurs, ce serment sacré et souffrez que le peuple, affligé à son tour, ne se demande si vous l'avez abandonné<sup>94</sup>. »

En dépit de cette défection, les septembriseurs ont fondé d'une manière irréversible la souveraineté populaire, en assumant l'exception souveraine comme vengeance du peuple. Ceux qui affirment qu'il n'y a pas eu crime mais exercice effectif de la souveraineté sont fidèles à cette façon de voir : comme les septembriseurs, ils prennent une décision politique sur laquelle ils ne cèdent pas. C'est vrai au moment du procès du roi, où ce qui se joue, c'est non seulement le sort à réserver au roi traître mais aussi, indissociablement, la réinterprétation du 10 août 1792 et des massacres de Septembre. C'est encore vrai lors des journées des 31 mai-2 juin 1793, où sont exclus les représentants qui refusent d'entendre qu'ils ont assisté les 20 juin, 10 août et 2-3 septembre 1792, à l'appropriation fondatrice de la souveraineté du peuple. Une triade d'événements en 1792 et une série d'interprétations de ces événements en 1793 jalonnent ainsi une même décision, celle de fonder la souveraineté du peuple en assumant ce qu'on nomme alors la terreur, c'est-à-dire l'usage par le peuple de la vengeance souveraine.

## Sentiment d'humanité naturel et sentiment d'humanité politique

Comment les acteurs d'une vengeance publique qui conduit à verser le sang peuvent-ils se réclamer du sentiment d'humanité? Les révolutionnaires qui refusent d'incriminer les septembriseurs affirment qu'une société humaine, pleine d'humanité, doit prévenir non pas le principe de l'exception souveraine mais la nécessité de transformer ce principe en action. Une république démocratique doit réussir à maintenir l'exception souveraine en marge de la vie politique, réussir à éviter de faire couler le sang par le pouvoir de médiations symboliques propres à traduire la voix du peuple en logos politique. Le sentiment d'humanité dicte une plus grande responsabilité des représentants, qui doivent assumer la violence pour ne pas la laisser se diffuser inconsidérément. Les massacres de Septembre, insupportables mais justifiables, offrent paradoxalement un premier angle d'analyse pour comprendre l'usage révolutionnaire de la notion d'humanité et du sentiment d'humanité.

Répondant à Jean-Baptiste Louvet, Robespierre, tout en reconnaissant la valeur d'un sentiment d'humanité naturel, affirme que dans un contexte de vengeance des lois, nul ne peut plus s'autoriser à s'affliger de ce qu'il advient du corps de l'ennemi. Il redessine le camp des amis à venger, contre l'indifférenciation produite par ce sentiment d'humanité naturel, bienveillant à l'égard de toutes les victimes en dehors de toute considération politique. Paraphrasant la *Marseillaise*, il plaide pour un sentiment d'humanité révolutionnaire : « Pleurez même les victimes coupables réservées à la vengeance des lois et qui sont tombées sous le glaive de la justice populaire ; mais que votre douleur ait un terme comme toutes les choses humaines. Gardons quelques larmes pour des calamités plus touchantes. Pleurez cent mille patriotes immolés par la tyrannie, pleurez nos citoyens expirant sous leurs toits embrasés, et les fils des citoyens massacrés au berceau ou dans les bras de leurs mères. N'avez-vous pas aussi des frères des enfants, des épouses à venger ? La famille des législateurs français, c'est la patrie ; c'est le genre humain tout entier, moins les tyrans et leurs complices. Pleurez, pleurez donc l'humanité abattue sous leur joug odieux. Mais consolez-vous si, imposant silence à toutes les viles passions, vous voulez assurer le bonheur de votre pays et préparer celui du monde, consolez-vous si vous voulez rappeler sur la terre l'égalité et la justice exilées et tarir, par des lois justes, la source des crimes et des malheurs de vos semblables. La sensibilité qui gémit presque exclusivement pour les ennemis de la liberté m'est suspecte<sup>95</sup>. »

Robespierre répond ainsi par un véritable appel à la vengeance et insiste sur la nécessité de choisir son camp pour fonder les valeurs de la Révolution : bonheur, égalité, justice. Car, si « l'institution de la vengeance évite le déchaînement aveugle de la violence, et met en place des valeurs éthiques socialement fondatrices [...] dès lors qu'elle existe, elle exige de ses membres qu'ils effectuent des choix cruciaux, vis-à-vis des morts comme des vivants, qu'ils s'engagent par rapport à ces valeurs<sup>96</sup> ». La douleur d'avoir assisté à des massacres – qui blessent effectivement la sensibilité du temps marquée par la volonté de ne plus faire du corps humain le lieu où s'exprime le registre symbolique – doit avoir un « terme » selon l'expression de Robespierre. Bien que plongés dans l'affliction face aux effets de la vengeance des lois, les révolutionnaires sont pourtant appelés à choisir leur camp : le sentiment d'humanité politique, qui est aussi l'exercice du jugement souverain pour l'universalité des citoyens, doit primer en chacun sur le sentiment d'humanité naturel. Et c'est le sentiment politique qui établit la frontière entre amis et ennemis, qui rend lisible et explicite la question de la vengeance.

En situation, les révolutionnaires vivent ce conflit des sentiments d'humanité et la manière

dont ils le traitent détermine leur camp politique. Robespierre le 28 décembre, à propos du roi, décrit ce conflit avec une extrême clarté : « J'ai senti chanceler dans mon cœur la vertu républicaine en présence du coupable humilié devant la puissance souveraine. [...] Je pourrais même ajouter que je partage avec le plus faible d'entre nous, toutes les affections particulières qui peuvent l'intéresser au sort de l'accusé, [...] la haine des tyrans et l'amour de l'humanité ont une source commune dans le cœur de l'homme juste. 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<sup>97</sup>. » À quoi de Sèze répondait : « 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<sup>98</sup>. »

C'est donc au nom de l'humanité et pour lutter contre ses affections particulières qu'il devient impératif aux yeux des révolutionnaires de contraindre son premier sentiment d'humanité. En l'an II, lorsqu'il s'agit d'affirmer aux Jacobins la haine politique de l'Anglais complice de son gouvernement<sup>99</sup>, on retrouve ce conflit : « En qualité de Français, de représentant du peuple, je déclare que je hais le peuple anglais [...] Je ne m'intéresse aux Anglais qu'en qualité d'homme ; alors, j'avoue que j'éprouve quelque peine à en voir un si grand nombre soumis à des scélérats [...] Cette peine chez moi est si grande que j'avoue que c'est dans la haine de son gouvernement que j'ai puisé celle que je porte à ce peuple<sup>100</sup>. »

La terreur met ainsi en conflit deux sentiments d'humanité. L'un, voué à sauver des corps indistincts (amis, ennemis, complices, traîtres, esclaves) pour ne pas blesser son sentiment d'humanité naturel attaché avant tout à *la vie comme telle* de chaque être humain, et l'autre, attaché à préserver le sens que l'on souhaite donner à la vie, au *bien-vivre* commun. L'émotion à l'égard des humains en vie apparaît contrainte par une autre, née du risque de voir s'abîmer, non pas des corps humains, non pas des vies nues, mais le fondement de leur humanité, c'est-à-dire leur liberté réciproque.

C'est pourquoi « il faut vouloir la terreur comme on veut la liberté<sup>101</sup> » : elle est toujours un effort, une contrainte sur soi, sur ses sentiments privés, sur les affections naturelles. Désormais, ce qui se joue avec la définition du sentiment d'humanité comme sentiment non plus naturel mais politique, c'est aussi 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 propre aux hommes qui respectent le droit naturel. La notion d'humanité devient alors une notion non plus descriptive mais 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 permet donc de juger politiquement de la qualité d'homme révolutionnaire. Le procès fait par Robespierre à Camille Desmoulin et à son *Vieux Cordelier* est à cet égard exemplaire. Ce qui est mis en cause, c'est l'émotion comme signe d'une sensibilité politique considérée comme inacceptable. Alors qu'en 1789, l'homme sensible, et plus particulièrement l'avocat sensible, s'opposait politiquement à l'aristocrate dénaturé<sup>102</sup>, en 1793 et 1794, le partage du sensible s'effectue au sein d'une commune humanité sensible et renvoie de

plus en plus explicitement à ce que l'on nomme aujourd'hui encore des « sensibilités politiques ». Cette pluralité de sensibilités politiques pendant la Terreur signifie 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<sup>103</sup>. ») mais de la concevoir différemment. Pour lui, la terreur est bien une réponse au risque de débordement des émotions punitives, et à ce titre elle est effectivement conçue comme une procédure d'apaisement face à l'intolérable. Mais cette procédure peut s'inverser si la frontière entre les hommes de bien, ceux qui sont justement réputés avoir du cœur, et les méchants hommes, est impossible à tracer. Ce que propose la clémence, c'est 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 infallible et exempt d'erreur ?<sup>104</sup> »), Camille Desmoulin affirme que l'action politique ne doit pas viser à distinguer entre bons et méchants mais entre égarés et 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 faut faire travailler cette frontière impossible à tracer. Là où la terreur cherche à produire un système de contraintes extérieur, Camille Desmoulin propose une politique qui vise à faire accéder le sujet à la liberté. Sa conception de la vérité s'oppose d'une manière radicale à celle de Robespierre. Si l'un et l'autre fondent 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. Faisant référence à Galilée et à son « Je sens pourtant qu'elle tourne », il montre que la vérité et l'erreur ne sont pas des absolus mais des figures de convention. C'est donc au nom d'une conception de la vérité 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. Après Thermidor, la politique ne sera plus le lieu du partage des sensibilités mais le lieu du partage professionnel des savoirs sur l'art social<sup>105</sup>.

### III. La Terreur, cycle long de la vengeance : pour une réinterprétation des lois de terreur

La mise en place du tribunal révolutionnaire le 9 mars 1793, la loi des suspects du 17 septembre 1793 et la réorganisation de ce tribunal extraordinaire le 22 prairial an II – réorganisation consacrée par l'historiographie comme loi de Grande terreur – constituent trois moments-clés de l'histoire de la Terreur comme de sa représentation. Le tribunal est mis en place avant que les porte-parole de septembre 1793 ne réclament qu'elle soit mise à l'ordre du jour, ce qui entraînera entre autres, la loi des suspects. Ce tribunal constitue un fondement institutionnel et un prodrome de la Terreur qui, pour les tenants d'une périodisation précise<sup>106</sup>, se déploie du 5 septembre 1793 au 9 thermidor an II. Il est perçu comme une véritable rupture qui conduit certains des conventionnels à le refuser avec véhémence. Or, ce tribunal voit le jour pour éviter que les massacres de Septembre ne se répètent, il se présente à ce titre comme un rejeu en creux de l'événement. Il en propose une version canalisée dans un dispositif juridique qui doit éviter au peuple de connaître à nouveau la brûlure de cette vengeance non symbolisée. Ce tribunal ouvre un cycle de vengeance instituée. Il ne rompt pas avec la vengeance pour se faire tribunal. Sa logique est toujours celle de l'affrontement social bipolaire, peuple/contre-révolutionnaires. Il est le tribunal de la vengeance.

La loi des suspects est à la fois plus connue et plus difficile à comprendre. Elle a conduit l'historiographie à concevoir la répression révolutionnaire sous la figure de l'illimité. La suspicion généralisée provoquant l'emballement d'une terreur qui ne peut plus connaître de fin conduit à la représentation thermidorienne d'un Robespierre solitaire parmi une forêt de guillotines. D'après la liste impressionnante des catégories supposées suspectes, tout un chacun peut en effet devenir suspect. La représentation d'une révolution où plus personne n'est à l'abri d'une dynamique d'exclusion politique mortifère s'ancre dans l'analyse de cette loi, inquiétante pour les révolutionnaires eux-mêmes qui en craignent d'emblée les effets dévastateurs. Or, dans un cycle de la vengeance « les règles et les rites sont conçus pour ouvrir, suspendre et clôturer la vengeance<sup>107</sup> ». Le point de vue que je défendrai ici est que cette loi des suspects, loin d'accentuer la répression mortifère, la suspend. Car être suspect ce n'est pas être accusé, et si peine de mort il y a potentiellement, elle est différée, parfois indéfiniment. En donnant forme à l'affrontement des groupes politiques qui s'opposent, la suspicion répond à une demande de vengeance multiforme et sans doute difficile à cerner, sans faire mourir les membres du groupe social offenseur. Cette loi est une manière de déployer la vengeance avec une envergure maximale sans la transformer en bain de sang généralisé. Les prisons se remplissent mais la guillotine n'est que peu sollicitée au regard du nombre des suspects.

Mais tout change à nouveau avec le tribunal de Prairial qui laisse sans voix l'ensemble des historiens de la révolution française. Alors que l'effroi et les dangers que courait la patrie se sont éloignés avec la fin de la crise des factions et les victoires militaires du printemps 1794, cette réorganisation drastique du tribunal révolutionnaire conduit à ne prononcer que deux sentences : l'acquittement ou la mort. La vengeance réalisée par la loi des suspects choisissait de ne pas faire mourir. Il s'agissait de « rétablir l'équilibre entre les groupes et ainsi de faire cesser le cycle de la

vengeance<sup>108</sup> ». La loi de Prairial prend la forme paradoxale d'un « faire mourir » qui s'emballe non plus à l'égard d'un groupe social à ménager, mais à l'égard d'ennemis irréconciliables. Je chercherai à faire sortir cette loi de son caractère totalement énigmatique en prenant au sérieux ce retour d'un « faire mourir » qui s'apparente cette fois-ci à la guerre et non plus à la justice pénale ou à la vengeance. En ce sens, je pense que cette loi est l'une des formes choisies par les révolutionnaires pour sortir de la vengeance avant de pouvoir *in fine* sortir de la terreur.

## « Soyons terribles pour dispenser le peuple de l'être »

Le tribunal révolutionnaire – appelé tribunal d'exception par les historiens ou « tribunal extraordinaire » par les révolutionnaires – est à la fois un symbole de la Terreur et un rejeu du scénario des massacres de Septembre. Sa création procède d'une demande populaire, celle des sections parisiennes qui, le 9 mars 1793, le réclament dans un contexte de crise : l'ennemi vainqueur s'apprête à envahir la patrie ; les traîtres et les contre-révolutionnaires restent impunis et se soulèvent contre la République en Vendée, à Paris, ainsi que dans les départements du centre ; le prix du pain rend la situation dramatique et les émeutes se multiplient.

En ce mois de mars 1793, le conventionnel Bentabole, de retour d'une visite auprès de la section de l'Oratoire avec Tallien pour accélérer la levée en masse, « a observé que les citoyens ne sont dégoûtés de partir que parce que l'on s'est aperçu qu'il n'y a pas une justice réelle dans la République, qu'il fallait que les traîtres et les conspirateurs fussent punis. En conséquence, ils ont demandé un tribunal dont on soit sûr, un tribunal révolutionnaire<sup>109</sup> ». Jean Bon Saint-André et David reviennent de la section du Louvre et rendent compte de la même demande des sectionnaires : « Ils prient la Convention nationale de punir et d'anéantir les intrigants, afin de faire *justice au peuple*, si le peuple est trompé ou mal servi. Ils demandent [...] que l'on *venge le sang* de nos soldats qui a été versé soit par trahison, soit par impéritie, soit par lâcheté. » L'assemblée de la section du Louvre « arrête qu'elle invite, de la manière la plus puissante et au nom de la Patrie, les citoyens Saint-André et David à émettre son vœu à la Convention nationale pour qu'il soit incessamment établi un tribunal sans appel pour mettre une fin à l'audace des grands coupables et de tous les ennemis de la chose publique<sup>110</sup> ».

La transaction sacrée entre le corps des patriotes et l'avènement de la république est au cœur de l'argumentation. Verser son sang pour la patrie suppose que la république advienne. Faire justice au peuple au sein de la république, c'est faire justice du sang versé aux frontières. La vengeance et la justice sont gages d'ardeur et sources de vie : il faut vaincre le dégoût, comme il s'agissait en 1792 de vaincre l'effroi. L'une et l'autre de ces émotions mortifères peuvent conduire à l'anéantissement du peuple et de la Révolution. Il faut transmuter le dégoût en ardeur patriotique nécessaire pour la sauver. Comme au printemps 1792, le salut public passe par une transmutation des émotions. Mais si elles étaient alors liées à la dynamique de l'insurrection (effroi, colère, indignation), elles ressortissent en mars 1793 d'une dynamique de l'après-coup. Pour déplacer l'effroi, il fallait inventer la colère révolutionnaire et la porter jusqu'à l'insurrection. Pour déplacer le dégoût, il faut qu'après cette insurrection, qu'après les massacres de Septembre, qu'après le procès du roi un véritable changement s'imprime dans les pratiques politiques quotidiennes, ordinaires. La justice ou la vengeance en serait le gage. C'est pourquoi seul le sentiment de la justice peut annuler l'écœurement. Alors, il sera à nouveau possible de faire de son corps un rempart pour la liberté. N'oublions pas que dans le discours révolutionnaire c'est le cœur et non la seule raison ou l'esprit qui garantissent la défense du projet. « Honorez l'esprit mais appuyez vous sur le cœur<sup>111</sup>. »

Le 10 mars 1793, les conventionnels sont sur le point de se séparer sans avoir institué ce tribunal, quand Danton prend la parole : « Quoi, citoyens, vous pourriez vous séparer sans prendre les grandes mesures qu'exige le salut de la chose publique ? Je sens à quel point il est important de prendre des mesures judiciaires qui punissent les contre-révolutionnaires car c'est pour eux que ce tribunal doit suppléer au tribunal de la *vengeance du peuple*. [...] S'il est si difficile d'atteindre un crime politique, n'est-il pas nécessaire que des lois extraordinaires, prises

hors du corps social, épouvantent les rebelles et atteignent les coupables ? Ici le salut du peuple exige de grands moyens et des mesures terribles. Je ne vois pas de milieu entre les formes ordinaires et un tribunal extraordinaire<sup>112</sup>. »

Danton présente ainsi le tribunal révolutionnaire comme l'antidote de la « vengeance du peuple », ou plus exactement comme son possible contrôle par une institution qui résulte de « lois extraordinaires prises hors du corps social », dans cette sphère fondatrice de la souveraineté populaire par la vengeance souveraine. Mais la vengeance du peuple rouvre le dossier des massacres de Septembre, que Buzot a à l'esprit lorsqu'il déclare que le tribunal révolutionnaire conduirait « à un despotisme plus affreux que celui de l'anarchie<sup>113</sup> », ou quand Amar rappelle : « Il n'y a que cette mesure qui puisse sauver le peuple, autrement il faut qu'il s'insurge et que ses ennemis tombent<sup>114</sup>. » Quant à Danton, il voit dans le tribunal révolutionnaire non seulement une manière de mettre des bornes à l'exception souveraine dans sa fonction vengeresse, mais aussi une occasion de renouer avec la fonction apaisante de l'Assemblée : « Puisqu'on a osé dans cette Assemblée rappeler ces journées sanglantes sur lesquelles tout bon citoyen a gémi, je dirai, moi, que si un tribunal eût alors existé, le peuple, auquel on a si cruellement reproché ces journées, ne les aurait pas ensanglantées ; je dirai, et j'aurai l'assentiment de tous ceux qui ont été les témoins de ces événements, que nulle puissance humaine n'était dans le cas d'arrêter le débordement de la vengeance nationale. Profitons des fautes de nos prédécesseurs. Faisons ce que n'a pas fait l'Assemblée législative, soyons terribles pour dispenser le peuple de l'être. Organisons un tribunal, non pas bien, cela est impossible, mais le moins mal qu'il se pourra, afin que le glaive de la loi pèse sur la tête de tous ses ennemis [...], que le monde soit vengé<sup>115</sup>. »

Classiquement, « dans l'institution de la vengeance, il revient à ceux qui incarnent le groupe social en tant que totalité d'assurer la médiation entre les protagonistes et de restaurer, autant que possible, l'état de paix<sup>116</sup> ». Dans le système révolutionnaire, cette fonction de tiers médiateur entre groupes sociaux qui s'affrontent appartient d'abord à l'Assemblée qui se doit de fabriquer les lois adéquates aux émotions populaires, un discours symbolique ritualisé et apaisant qui évite de basculer hors du politique<sup>117</sup>.

La terreur se présente donc comme un retour, retour à la traductibilité des émotions populaires propre au printemps 1792 et à la sacralité de la loi, retour à la possibilité pour les représentants du peuple de trouver une parole heureuse, performative. La terreur est aussi l'invention d'une nouvelle place pour les législateurs qui désormais doivent pleinement reconnaître la souveraineté populaire, mais conjointement éviter au peuple d'avoir à se compromettre dans des pratiques insoutenables pour fonder la république. Instaurer la terreur a pour but d'empêcher que l'émotion ne devienne dissolvante ou massacrate, de symboliser ce qui ne l'avait pas été en septembre 1792 et de faire ainsi réémerger une fonction régulatrice de l'Assemblée. Pour Danton, les conventionnels doivent être « les dignes régulateurs de l'énergie nationale<sup>118</sup> ». Cambacérés interroge cette fonction nouvelle de l'Assemblée qui doit prévenir les malheurs des temps en se montrant décidée et courageuse : « Dépositaires de la souveraineté nationale, respectez-vous assez pour ne pas craindre l'immense responsabilité dont vous serez chargés. Si les temps révolutionnaires demandent des mesures extrêmes, par qui ces mesures doivent-elles être prises si ce n'est par des hommes à qui la nation a remis le soin de tous ses intérêts les plus chers ?<sup>119</sup> » Duhem adhère à cette nouvelle fonction du conventionnel qui doit se faire vengeur du peuple : « Quand ce peuple nous a envoyé ici, il nous a dit : “Vous avez nos pouvoirs, allez, établissez la liberté, dégagez-vous de toute tyrannie, vengez notre oppression. Vengeons sincèrement le

peuple, écartons tout ce qui peut entraver la vengeance révolutionnaire, pressons l'expédition de la justice"<sup>120</sup>. »

Contrairement aux interprétations dominantes aujourd'hui, l'entreprise de la Terreur vise donc à instituer des bornes à l'exception souveraine, à mettre un frein à la violence légitime du peuple et à donner une forme publique et instituée à la vengeance. La terreur comme justice est ainsi une tentative désespérée et désespérante de contraindre à la fois le crime politique et la vengeance populaire légitime qui peut en résulter. En tant que forme d'exercice de la politique, elle ne vaut pas condamnation de la vengeance exercée en septembre 1792 mais condamnation de la forme qu'elle a revêtue en raison de l'impunité dans laquelle les élites avaient laissé les contre-révolutionnaires<sup>121</sup>.

Mais il ne suffit pas d'assumer la violence, il faut le faire avec célérité. Lorsque Danton réclame la création du tribunal révolutionnaire, les sectionnaires modérés, qui n'ont pas besoin de travailler pour vivre, occupent les assemblées sectionnaires en l'absence des sans-culottes. Ils font alors passer des motions que ces derniers désavouent ensuite : « En voyant le citoyen honnête occupé dans ses foyers, l'artisan occupé dans ses ateliers, ils ont la stupidité de se croire en majorité<sup>122</sup>. » Or, déclare Danton, « ces ennemis de la liberté lèvent un front audacieux ; partout confondus, ils sont partout provocateurs ». Ils sont donc ceux qui risquent justement de subir la vengeance du peuple. « Eh bien ! Arrachez-les vous-mêmes à la vengeance populaire<sup>123</sup>. »

C'est bien un combat difficile qu'annonce le verbe « arracher » choisi par Danton. Le temps presse. Dans le procès-verbal des événements du 9 septembre 1792 à Versailles, le portrait du maire avait été dressé dans l'événement : « Il veut parler, les sanglots étouffent sa voix, [...] il voit le massacre, il perd connaissance, on le transporte dans une maison, il reprend ses sens, il veut sortir, il est retenu, il dit que s'il est des hommes qui se déshonorent, il veut mourir pour la loi. C'est en vain, lui dit-on, que vous voulez les sauver, il n'est plus temps<sup>124</sup>. » Ce « il n'est plus temps » est comme un miroir du « il est temps », leitmotiv des discours de la Terreur. On trouve la formule dans l'adresse rédigée par Hébert et Royer le 5 septembre 1793, dans tous les grands rapports des Comités de sûreté générale et de salut public. La notation peut paraître anodine, elle ne l'est pas. Le temps révolutionnaire de la Terreur est celui où l'on ne peut pas s'autoriser à prendre le temps de longs débats, de retournements politiques lents et laborieux<sup>125</sup>. La traduction des émotions doit être aussi intense que brève, imposant un régime de temporalité propre à la fulguration. « Que le glaive de la loi, planant avec une *rapidité terrible* sur la tête des conspirateurs, frappe de terreur leurs complices » demandait Robespierre le 12 août 1792<sup>126</sup>. Le 17 pluviôse an II, il parle d'une « justice prompte, sévère, inflexible<sup>127</sup> ». Couthon, le 22 prairial an II, précise : « Le délai pour punir les ennemis de la patrie ne doit être que le temps de les reconnaître, il s'agit moins de les punir que de les anéantir<sup>128</sup>. » La terreur suppose d'agir vite pour vaincre les ennemis avant qu'ils n'anéantissent la Révolution ; pour que le peuple ne soit pas dégoûté de l'injustice et pour qu'il n'ait plus à reprendre « le glaive de la loi » ; pour lui épargner de se brûler sans médiation à l'exercice de l'exception souveraine et réussir effectivement à y mettre un frein. L'exercice de la terreur est ainsi une course de vitesse. Là est sans doute le rapport à l'impossible de la terreur : donner une forme contrôlée et en même temps fulgurante à la justice attendue.

## De la loi des suspects à la réorganisation du tribunal révolutionnaire

La loi des suspects tant vilipendée comme extension illimitée de la répression révolutionnaire est, on l'a vu, un moyen de suspendre la loi mimétique du sang versé. Emprisonner des suspects, c'est maintenir la course de vitesse face à la contre-révolution sans faire un usage immédiat du « faire mourir ». On retrouve ici la douloureuse question de la distinction entre coupables et innocents, entre indulgence et sévérité qui ressurgit tout au long de la Révolution : il faut résister à l'oppression mais, dans la répression des traîtres, il faut limiter le nombre des coupables passibles de la peine de mort. C'est Robespierre qui demande que les Girondins soient emprisonnés et non pas exécutés après les journées insurrectionnelles des 31 mai et 2 juin 1793, où les sans culottes armés de leurs piques sont entrés à l'Assemblée pour réclamer la destitution des représentants traîtres. C'est Robespierre encore qui, le 5 nivôse an II (25 décembre 1793), explicite la nature du gouvernement révolutionnaire et de la terreur : « Si donc on regardait comme criminels tous ceux qui, dans le mouvement révolutionnaire, auraient dépassé la ligne exacte tracée par la prudence, on envelopperait dans une proscription commune, avec les mauvais citoyens, tous les amis naturels de la liberté, vos propres amis et tous les appuis de la république [...] Qui donc démêlera toutes ces nuances ? Qui tracera la ligne de démarcation entre tous les excès contraires ? L'amour de la patrie et de la vérité. Les rois et les fripons chercheront toujours à l'effacer, ils ne veulent point avoir affaire avec la raison ni avec la vérité<sup>129</sup>. » Tel est le pari politique qu'il précise encore le 17 pluviôse an II : « Nous avons été plutôt guidés dans des circonstances si orageuses par l'amour du bien et par le sentiment des besoins de la patrie que par une théorie exacte et des règles précises de conduite<sup>130</sup>. » Il met ainsi en évidence l'importance de la décision en politique, décision qui se confond alors avec l'exercice de « l'exception souveraine ».

Mais l'exception doit rester telle, et tout l'art du gouvernement révolutionnaire est de substituer au droit des gens ou droit de la guerre, qui ne connaît que la peine de mort, ce qu'on pourrait appeler le droit de la vengeance publique, tant réclamée par les porte-parole populaires dès le 20 juin 1792. C'est avec cet art du suspens que rompt justement la loi du 22 prairial an II, tout entière tournée vers l'idée d'une sortie de la terreur en tant que temps de la vengeance.

Cette loi de prairial an II produit l'effroi rétrospectif plus que tout autre mesure prise pendant la Terreur. Le sens de ce « faire mourir » souverain n'a pas été transmis, ce qui accentue encore son caractère terrifiant. L'analyse de la Terreur en termes de vengeance publique permet de lever en partie cette énigme et cette perte de sens. En effet, la réorganisation du tribunal révolutionnaire est préparée par Saint-Just dès ventôse an II (mars 1794), pendant la lutte des factions, au moment où il déclare que « le bonheur est une idée neuve en Europe », que « les malheureux sont les puissances de la terre » et où il prépare les moyens de les indemniser en redistribuant les biens des traîtres – c'est à dire des émigrés –, trois mois avant le rapport de Couthon sur la réorganisation de la justice et du tribunal révolutionnaire. Lorsque Saint-Just travaille à cette réorganisation<sup>131</sup>, il prévoit de trier les suspects en deux catégories : « les patriotes injustement détenus » et « les ennemis de la Révolution détenus dans les prisons ». Pour ces derniers la peine prévue était la détention jusqu'à la paix, puis le bannissement. Saint-Just proposait ainsi de sortir de la suspicion et de la vengeance sans faire subir la peine de mort. Le décret qu'il présente un mois plus tard, le 26 germinal an II (16 avril 1794), propose de créer deux commissions parlementaires : « l'une chargée de rédiger en un code succinct et complet les lois qui ont été rendues jusqu'à ce jour, en supprimant celles qui sont devenues confuses ; l'autre

commission sera chargée de rédiger un corps d'institutions civiles propres à conserver les mœurs et l'esprit de la liberté<sup>132</sup>. » Ces deux projets doivent venir clôturer le cycle de vengeance, d'une part en présentant l'ensemble des lois qui doivent régir la société, d'autre part en préparant un projet d'institutions civiles qui doivent permettre, par l'organisation de fêtes et l'éducation publique, de faire entrer la Révolution dans les mœurs. Mais la première commission ne prépare pas seulement le code d'un temps de paix retrouvée mais celui d'un temps de guerre : la loi du 22 prairial an II. Ainsi, lorsqu'en ventôse Saint-Just s'empare de la question d'une sortie de la vengeance, il prépare la paix. Lorsqu'en prairial, Couthon présente son projet de loi à la Convention, il déclare la guerre. Saint-Just maintenait une logique de vengeance sociale tout en renvoyant à la paix future l'opportunité d'éclaircir l'horizon politique et l'application de la peine qui dans tous les cas évitait la mort. La loi de Prairial semble affirmer qu'il n'y a plus lieu de maintenir cette logique de division sociale et de suspension de la contre-offense propre à la vengeance : la seule peine retenue est la mort et la règle des jugements est la conscience du juge éclairée par l'amour de la justice et de la patrie.

Le tribunal révolutionnaire n'obéit plus aux règles de la vengeance mais bien à celles de la guerre. Dans cette logique, celui qui est jugé n'est plus supposé appartenir à un groupe social commun, il n'est plus un adversaire à convaincre ou à rééduquer mais un ennemi irréconciliable à abattre et non à bannir. L'altérité est devenue radicale. Le cycle de la vengeance s'achève ainsi par deux voies opposées : la paix retrouvée dans une société réconciliée sur les valeurs révolutionnaires et prenant appui sur des institutions civiles ; la déclaration de guerre à ceux qui, dans les prisons, sont considérés comme incapables désormais d'adopter les valeurs révolutionnaires. Il faut entendre au pied de la lettre des énoncés tels que « La révolution est la guerre de la liberté contre ses ennemis. » On retrouve la logique défendue par Robespierre et par Saint-Just lors du procès de Louis XVI, qui relevait d'après eux du droit de la guerre : Louis devait être traité en étranger et non en citoyen.

« La vengeance cesse de jouer le rôle de régulation de la violence lorsque, transformant l'adversaire en ennemi, elle dégénère en guerre et conduit à son anéantissement<sup>133</sup>. » Si la période de la Terreur est si difficile à saisir, c'est bien parce que coexistent cette logique de vengeance publique et cette logique de guerre. C'est particulièrement vrai à l'égard des conventionnels qui, incarnant le « tout » de la société divisée, sont exposés à la plus grande sévérité. Lorsqu'ils ne répondent pas des valeurs à fonder, ils basculent du côté des ennemis<sup>134</sup>. Les luttes de factions, où disparaissent Hébert puis Danton, considérées comme fratricides, sont des luttes liées à la nécessité non seulement de choisir clairement son camp quand on est dans un contexte de vengeance, mais d'être capable d'incarner en tant que représentant du peuple les valeurs à fonder. Mais ce qui importe selon moi, c'est qu'on ait ouvert puis refermé le cycle de la vengeance et que toutes les pratiques de contrôle de la violence dans la période de la Terreur ne soient pas la répétition de la mort du roi, de précipices en précipices<sup>135</sup>.

L'une des questions laissées sans réponse dans l'interprétation de cette loi de Prairial est celle de son opportunité politique. Pourquoi tant de violence au moment où la république semble sauvée ? Classiquement, il est plus facile d'ouvrir un cycle de la vengeance que de le refermer et ce cycle peut s'étirer dans le temps, voire ne jamais être refermé. La société est alors constamment soumise à cette violence bipolaire et réciproque entre groupes sociaux qui ne réussissent pas à vivre à nouveau ensemble. Ce ne sont pas les circonstances extérieures qui permettent de saisir la logique du moment où apparaît cette volonté de refermer le cycle, mais bien la dynamique interne de l'affrontement, une conception de la répression où coexistent un droit de la guerre qui ne fait pas l'économie du sang versé et un droit de la vengeance qui veille

au contraire à ne pas « faire mourir ».

Sortir de la vengeance revient à déclarer que la souveraineté populaire est fondée. Rien ne garantit pour autant qu'elle ne rencontrera plus d'ennemis irréconciliables ni que le tribunal de Prairial en finira une fois pour toutes avec eux. Tels les Amalécites de l'Ancien Testament qui barrent l'accès à la loi divine et sont voués par Dieu à être anéantis, ils peuvent toujours réapparaître, et c'est pourquoi la clémence est condamnable<sup>136</sup>. Quant aux institutions civiles qui sont l'autre manière de sortir du cycle de la vengeance et de la division, en maintenant l'unité sociale retrouvée des Français patriotes, en affirmant les valeurs de la République, elles permettent de saisir une autre dimension de la vengeance : assurer la fondation d'un nouveau système symbolique.

## Des valeurs comme pierres de touche

La vengeance publique est une façon d'élaborer des valeurs et de les mettre à l'épreuve<sup>137</sup>. Les grands rapports de l'an II ne cessent de marteler la volonté de fonder un nouvel ordre symbolique. Mais l'exercice de la vengeance peut conduire à effacer ces mêmes valeurs en donnant lieu à des actes qui leur seraient trop contraires. C'est pourquoi l'exercice de la terreur ne peut être dissocié de la « morale en action ». La dynamique de la terreur ne fait pas agir la politique contre la morale ; la politique qu'elle met en œuvre est indissociable de la morale à faire advenir<sup>138</sup>. « Puisque l'âme de la république est la vertu, l'égalité et que votre but est de *fonder*, consolider la république, il s'ensuit que la première règle de votre conduite politique doit être de rapporter toutes vos opérations au maintien de l'égalité et au développement de la vertu. Avec la vertu et l'égalité, vous avez donc une boussole qui peut vous diriger au milieu des orages de toutes les passions, et du tourbillon des intrigues qui vous environnent<sup>139</sup> » déclare Robespierre aux conventionnels.

Les décisions doivent donc reposer sur l'intuition normative du bien ou encore de la vertu. La notion de raison n'est pas opposée au registre des émotions, mais lui fait écho. L'amour de la patrie fonde la raison. Les deux sont ainsi associés et s'étayent réciproquement. La vengeance ne peut fonder les valeurs républicaines qu'en s'appuyant sur un sentiment moral posé comme hypothèse nécessaire : « L'amour de la patrie et de la vérité. » On est ainsi, avec la Terreur, face à un paradigme politique qui met en position fondatrice le sentiment et non pas la raison. C'est pourquoi Robespierre comme Saint-Just craignent davantage l'apathie que le débordement : elle risque d'éteindre le désir ardent d'exercer la souveraineté et d'être vertueux au sens où l'entendait Montesquieu. « S'il fallait choisir entre un excès de ferveur patriotique et le néant de l'incivisme, ou le marasme du modérantisme, il n'y aurait pas à balancer. Un corps vigoureux, tourmenté par une surabondance de sève, laisse plus de ressources qu'un cadavre. Gardons-nous de tuer le patriotisme en voulant le guérir. Le patriotisme est ardent par nature, qui peut aimer froidement la patrie ?<sup>140</sup> »

Cependant, la vengeance publique est toujours terrible et constitue un risque majeur. Le retournement de l'effroi peut à son tour dissoudre le lien social et politique. La connaissance des dangers de la fureur et le principe des secours réciproques peuvent échouer à juguler la violence qui se déploie dans la vengeance. Un des enjeux essentiels de la terreur consiste précisément à prévenir et punir tout débordement sanguinaire arbitraire qui relève, selon le vocabulaire des révolutionnaires, de l'anarchie<sup>141</sup>, de la fureur—et, dans le vocabulaire de Walter Benjamin, de la violence mythique qui fonde le droit sans l'associer à un principe de justice. Contre cette fondation-là, la terreur cherche à donner des formes à la colère du peuple comme colère divine, qui ne soient ni discrétionnaires ni arbitraires. Le sacrifice de la vie doit se faire en faveur d'un *bien vivre* qui ne peut et ne doit se confondre avec le simple fait de vivre.

Pour les révolutionnaires, la violence arbitraire qui dissout tout lien social vient d'une confusion entre ressorts émotifs privés et ressorts émotifs publics. Dès la création du tribunal révolutionnaire et de l'application de la loi des suspects, des députations de section déplorent que « certains membres malveillants des comités révolutionnaires profitent de leur pouvoir pour satisfaire leurs vengeances particulières<sup>142</sup> ». Le citoyen Phulpin, juge de paix de la section des Arcis, fait imprimer un *Avis à ses frères composant les comités révolutionnaires et à tous les républicains*, où il déclare : « C'est en ce moment qu'il faut faire trembler les ennemis du bien

public, et arrêter tous leurs complots. C'est en ce moment qu'il faut les forcer à nous laisser libres ; mais aussi il faut renoncer dans nos opérations à nos vengeances particulières<sup>143</sup>. » La vengeance rencontrée tout au long de ce cheminement est publique au sens où elle engage le bien commun de la république, le salut public et non le salut privé. « Vengeance populaire », « vengeance des lois », « juste vengeance », « vengeance nationale », « vengeance du peuple », l'ensemble des qualifications prêtées au terme *vengeance* en témoigne. La nation, le peuple et les lois sont les figures d'universalité, ce qu'il convient de faire advenir. L'opposition entre justice pénale, qui concerne l'intérêt aussi bien privé que public, et justice révolutionnaire, qui ne doit se soucier que de l'intérêt public, est le leitmotiv du rapport de Couthon sur la loi du 22 prairial an II : « On a semblé se piquer d'être juste envers les particuliers sans se mettre beaucoup en peine de l'être envers la République, comme si les tribunaux destinés à punir ses ennemis avaient été institués pour l'intérêt des conspirateurs et non pour le salut de la patrie. » [...] « Les délits ordinaires ne blessent directement que les individus, et indirectement la société entière. [...] Les crimes des conspirateurs au contraire, menacent directement l'existence de la Société ou sa liberté ; ce qui est la même chose. La vie des scélérats est ici mise en balance avec celle du peuple<sup>144</sup>. »

On pourrait considérer que tout le travail politique révolutionnaire vise à consolider les principes déclarés en 1789 et en 1793 et à les faire fonctionner comme des préjugés irréfutables, c'est à dire à les faire sortir de la sphère possible des débats. Faire entrer la révolution dans les mœurs, c'est faire en sorte que la violation des principes déclarés soit douloureuse pour un citoyen révolutionnaire, que cette violation le fasse émotivement réagir, qu'elle lui soit « insupportable ». La construction des valeurs révolutionnaires peut ainsi se confondre avec celle des ressorts émotifs et moraux des acteurs politiques, des citoyens. Ces ressorts ne doivent plus être la vertu individuelle et privée mais bien la vertu publique tissée socialement pour chacun dans une société enfin constituée. Ce tissage social doit être constamment consolidé par les fameuses institutions civiles, l'éducation, les fêtes, visant à toujours réimprimer les principes fondés. Selon la lettre du rapport du 18 floréal an II (7 mai 1794), « ces fêtes nationales et décadaires doivent créer en l'homme, pour les choses morales, un instinct rapide qui, sans le secours du raisonnement, le portât à faire le bien et à éviter le mal. » La liste impressionnante des fêtes proposées par ce décret offre une idée de la place que doivent tenir les principes moraux comme principes républicains dans la société révolutionnaire. La religion civile vise à instituer la vertu c'est à dire l'amour de l'égalité, à instituer une représentation de l'humanité humanisée selon les conceptions des révolutionnaires de l'an II. Cette religion ne s'est pas déployée et il est difficile de savoir si elle aurait permis de diffuser un tel amour, mais elle a produit immédiatement la haine de ses détracteurs contemporains et des historiens qui l'ont commentée. Or, cette religion civile touche un point fondamental pour entendre ce qui se joue avec la notion de système symbolique fondé sur des valeurs sacrées et civiles : l'articulation de principes reconnus et partagés, de leur expression sociale et de leur expression individuelle. Bref, un système symbolique nouveau n'existe que s'il devient impossible ou très difficile de se soustraire à ses impératifs pratiques, s'il vaut pour l'ensemble de la société et non pour un seul groupe social. La quête des protagonistes de la Révolution, en particulier en l'an II, était bien d'atteindre ce point d'irréversibilité d'une représentation nouvelle de l'humanité passant par une sensibilité commune rendant inutiles les lois de contrainte. Mais les représentations de l'humanité ne sont jamais universellement partagées, le sentiment d'humanité n'est jamais naturel. Pour l'élaborer, les valeurs construites peuvent reposer soit sur la primauté de l'existence politique, soit sur la primauté de la vie comme telle. J'ai voulu montrer que pour les révolutionnaires, ce qui primait

c'était l'existence politique. Hannah Arendt considère que la période révolutionnaire invente un sentiment d'humanité qui ne repose que sur la pitié pour des corps malheureux. Pour lui répondre et proposer une autre vision de ce qu'elle appelle la question sociale, il faut comprendre ce que veulent dire *peuple* et *égalité* pour les révolutionnaires.

## IV. Du peuple et du populaire

### Qu'est-ce que l'égalité révolutionnaire ?

L'unité des Français patriotes est l'un des objectifs de la terreur. Doit-on pour autant considérer que ce qui est ainsi recherché, c'est la création d'un peuple indivisé, où le peuple comme tout est identifié au menu peuple, aux malheureux ? Faut-il pour autant en déduire que la conception révolutionnaire de l'égalité est la folle pensée égalisatrice qui a circulé dans nombre de petits textes ludiques du type de la comptine : « Il faut raccourcir les géants et rendre les petits plus grands, tous à la même hauteur voilà le vrai bonheur. » Peut-on, sous couvert de ce fantasme, où la hiérarchie des tailles renvoie à la hiérarchie des pouvoirs, considérer que les révolutionnaires ont rêvé d'un peuple sans reste ? L'hypothèse me paraît intenable à plus d'un titre.

Tout d'abord, dans l'imaginaire des révolutionnaires les plus radicaux, comme Collot d'Herbois dans l'*Instruction adressée aux autorités constituées au nom de la Commission temporaire de surveillance républicaine établie à Ville-Affranchie*, « l'égalité parfaite de bonheur est malheureusement impossible entre les hommes ». La recherche de l'égalité de bonheur ne consiste donc pas à détruire la richesse mais à « faire disparaître de dessus le sol de la France les monstruosité inhumaines » et à « rapprocher davantage les intervalles (car) ceux qui ont saisi l'esprit de la révolution ont vu une disproportion épouvantable entre les travaux du cultivateur et de l'artisan et le modique salaire qu'il en retirait ; ils ont vu [...] à côté du travail qui devrait toujours être accompagné de l'aisance [...] les haillons de la misère, la pâleur de la faim ; ils ont entendu les plaintes douloureuses du besoin, les cris aigus de la maladie. [...] D'un autre côté, ils ont vu dans les maisons de la richesse, de l'oisiveté et du vice, tout le raffinement d'un luxe barbare [...] Enfin, pour comble d'infamie, ils ont vu le mépris de ces superbes poursuivre le pauvre dans sa chaumière, ils ont vu ces monstres, au lieu de s'attendrir sur des maux que leur luxe seul avait causé, les aggraver par leur dédain<sup>145</sup> ». Les commentateurs du XX<sup>ème</sup> siècle ont pu affirmer qu'à vouloir réduire les intervalles on finira par les effacer. Mais ce n'est pas là la logique du texte révolutionnaire. Parmi les fêtes qui sont prévues dans le décret du 18 floréal an II pour lier les hommes entre eux, il en est une qui vise à fêter et honorer le Malheur. Les malheureux ne doivent pas disparaître, ils doivent être honorés. Ce qui est intolérable, ce n'est pas la pauvreté, la frugalité, le malheur, c'est l'indignité subie par les hommes pauvres. Il ne s'agit pas d'effacer la division du peuple mais d'opposer le travail à l'oisiveté, le vice à la vertu, une société civilisée qui assure l'aisance à chacun pourvu qu'il travaille et une société barbare qui méprise le peuple comme « classe immense du pauvre ». Car selon les termes de Collot « le peuple c'est surtout la classe immense du pauvre ». On pourrait gloser à l'infini sur ce *surtout*, mais tenons-nous en à la lettre du texte. *Surtout* n'est pas *seulement*. La tension entre le peuple comme tout et le menu peuple n'est pas abolie, mais comme dans toute situation politique où surgit l'enjeu démocratique, le menu peuple, ce peuple si souvent incompté, doit non pas devenir riche mais remettre les riches à leur place morale et politique, affirmer que leur richesse ne les autorise pas à prétendre à plus de liberté et à plus de souveraineté que les autres. Si les riches sont riches, cela ne devra plus les autoriser à être

dédaigneux, oppresseurs et indifférents aux malheurs des autres. Il ne s'agit ni de les détruire, ni de partager leurs richesses mais de les obliger à redevenir humains, c'est à dire soucieux de l'humanité des pauvres, respectueux de « la classe immense du pauvre ». Ce qui est haïssable n'est pas la richesse comme telle, mais ses effets moraux et politiques sur ceux qui la détiennent, ses effets moraux, politiques et matériels sur ceux qui en subissent l'oppression. C'est pourquoi Robespierre, le 24 avril 1793, rejette l'idée d'une loi agraire : « Vous devez savoir que cette loi agraire dont vous avez tant parlé n'est qu'un fantôme créé par les fripons pour épouvanter les imbéciles ; il ne fallait pas une révolution pour apprendre à l'univers que l'extrême disproportion des fortunes est la source de bien des maux et de bien des crimes. Mais nous n'en sommes pas moins convaincus que l'égalité des biens est une chimère. Il s'agit bien plus de rendre la pauvreté honorable que de proscrire l'opulence<sup>146</sup>. » Le 17 juin 1793, il s'oppose à l'idée que le peuple soit dispensé de contribuer aux dépenses publiques qui seraient supportées par les seuls riches : « Je suis éclairé par le bon sens du peuple qui sent que l'espèce de faveur qu'on veut lui faire n'est qu'une injure. Il s'établirait une classe de prolétaires, une classe d'ilotes, et l'égalité et la liberté périrait pour jamais<sup>147</sup>. » La liberté dans ce discours ne s'oppose pas à l'égalité, elle en est la garantie. La liberté est la propriété du citoyen qui prend part à la souveraineté et les gens du menu peuple sont « simplement libres comme les autres<sup>148</sup> ». L'égalité n'est pas une égalité marchande où il s'agirait de répartir des profits et des dettes mais une égalité politique qui devient à la fois une qualité du peuple comme tout et la seule qualité du menu peuple libre. La configuration révolutionnaire est celle décrite par Jacques Rancière lorsqu'il propose une définition du fait démocratique où « le démos s'approprie comme part propre l'égalité qui appartient à tous les citoyens<sup>149</sup> ». « Tel est le tort fondamental, le peuple s'approprie la qualité commune comme qualité propre. Comme le titre qu'il apporte est litigieux, il institue de même un commun litigieux [...] La masse des hommes sans propriété s'identifie à la communauté au nom du tort que ne cessent de lui faire ceux dont la qualité ou la propriété ont pour effet naturel de la rejeter dans l'inexistence de ceux qui n'ont part à rien. » Jacques Rancière affirme qu'il y a de la politique démocratique lorsqu'il y a une part des sans part, c'est à dire « l'interruption des simples effets de la domination des riches qui fait exister les pauvres comme entité<sup>150</sup> ». « Le peuple n'est pas une classe parmi d'autres. Il est la classe du tort qui fait tort à la communauté et l'institue comme *communauté* du juste et de l'injuste<sup>151</sup>. »

L'égalité révolutionnaire ne secrète pas l'égalitarisme. Elle est l'expression classique du surgissement démocratique, le principe qui autorise le démos à prendre le pouvoir sur les aristocrates, sur les riches. C'est ainsi que l'on peut entendre la phrase fameuse de Saint-Just : « Les malheureux sont les puissances de la terre, ils ont droit de parler en maîtres aux gouvernements qui les négligent. » Les malheureux dont il est question ne sont pas des corps souffrants mais des êtres de parole, ils disposent même de ce qu'on peut appeler une parole souveraine, ils sont ceux qui disposent du logos politique même s'ils ne sont pas la puissance exécutive, le gouvernement qui peut toujours être négligent. On dira qu'il s'agit de rhétorique ou de poétique, mais prenons au sérieux cette proposition pour analyser la manière dont la dynamique révolutionnaire a rendu effective cette puissance, transformé des corps malheureux et plaintifs en peuple disposant d'un logos politique puissant.

Ce logos politique n'attend pas 1793 pour émerger : il est déjà présent dans les cahiers de doléances de 1789. Au Mesnil Saint-Germain on trouve l'énoncé suivant : « La vie des pauvres doit être plus sacrée qu'une partie de la propriété des riches. » Mais c'est avec le débat à la Constituante sur le droit de pétition que le clivage émerge entre une conception où le peuple est souverain et une autre où il est objet de la politique. D'un côté, on cherche à séparer de

l'institution politique le corps souffrant des malheureux qui se plaignent. C'est la position de Le Chapelier qui veut réserver le droit de pétition aux citoyens actifs et le distinguer radicalement de la notion de plainte. De l'autre, il s'agit de politiser la plainte en considérant qu'elle a toujours valeur d'adresse politique et qu'elle est donc d'emblée une parole politique qui doit appartenir à tous les citoyens. C'est la position de Robespierre et de l'abbé Grégoire. Écoutons ce dernier : « Je connais à Paris des citoyens qui ne sont pas actifs, qui logent à un sixième et qui sont cependant en état de donner des Lumières, des avis utiles (*applaudissement des tribunes*). Rejetteriez vous ces citoyens ? [...] Ils s'adresseront à vous pour réclamer leurs droits lorsqu'ils seront lésés, car enfin la Déclaration des droits est commune à tous les hommes. Refuserez-vous d'entendre leurs réclamations ? Vous regarderez donc leurs soupirs comme des actes de rébellion, leurs plaintes comme un attentat contre les lois ? Et à qui défendrons-nous aux citoyens non-actifs de s'adresser ? Aux administrateurs, aux officiers municipaux, à ceux qui doivent être les défenseurs du peuple, les tuteurs, les pères des malheureux. La plainte n'est-elle pas un droit naturel ? Et le citoyen ne doit-il pas avoir, précisément parce qu'il est pauvre, le droit de solliciter la protection de l'autorité publique ? [...] Si vous ôtez au citoyen pauvre le droit de faire des pétitions, vous le détachez de la chose publique, vous l'en rendez même ennemi. Ne pouvant se plaindre par des voies légales, il se livrera à des mouvements tumultueux et mettra son désespoir à la place de la raison [...] La liberté de penser et de manifester sa pensée d'une manière quelconque est le levier de la liberté politique<sup>152</sup>. »

C'est dans le détail des débats qu'il faut observer la manière dont cette entrée en scène des malheureux est pensée. Chez les protagonistes de la Constituante, il n'y a pas de politique de la pitié mais deux manières de la refuser. La première consiste à ignorer tout simplement les malheureux qui ne seront ni sujets ni objets de la politique, relégués comme citoyens passifs qui ne peuvent ni espérer l'égalité ni exercer leur libre arbitre ou leur libre parole. La seconde est d'affirmer qu'il est inacceptable de refuser le droit de pétition aux malheureux, c'est-à-dire refuser que les malheureux deviennent des sujets politiques à part entière, des sujets de liberté. Si la politique commence là où le gémissement du corps vivant peut être transmuté en logos politique, affirmer un droit naturel de pétition pour tous les êtres humains revient à refuser qu'être citoyen puisse se réduire à jouir de la *belle journée de la vie*. De la doléance à la pétition, le mouvement révolutionnaire politise le vivant.

L'analyse de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen offre encore un argument contre l'hypothèse de l'égalitarisme niveleur. Elle « ne reconnaît d'autres distinctions que celle des talents et des vertus<sup>153</sup> ». C'est pourquoi le projet d'un peuple indivisible n'est pas le projet d'un peuple *un*, au sens où les psychanalystes parlent d'un peuple fusionnel. Non seulement les écarts existent entre les êtres humains mais ils sont magnifiés dans la quête d'une ascension infinie sur le rocher des droits de l'homme qui, pour être déclarés, ne sont jamais conquis définitivement. Être vertueux c'est constamment faire l'effort de cette ascension infinie : Chaumette parle de « Sinaï des Français<sup>154</sup> ». Et si le peuple doit « s'identifier à sa constitution », c'est dans cet effort politique et moral, l'effort d'une liberté toujours précaire qu'il faut défendre avec ardeur et qui déplace au gré de l'histoire non seulement les intervalles de bonheur entre les hommes mais encore la frontière entre le côté gauche et le côté droit de la sensibilité politique. On est loin d'une conception où le droit à l'existence des miséreux aurait transformé le peuple en masse impuissante et finalement opprimée. Dans l'énonciation révolutionnaire, le peuple n'existe qu'en référence aux valeurs qui le fondent comme sujet de liberté et de dignité. Le nom de peuple est finalement ce qui concrétise l'idée d'un genre humain qui reconquiert ses droits et sa nature humaine, dans une action démocratique qui a valeur

d'universel.

Hannah Arendt, lorsqu'elle évoque à propos de la cruauté révolutionnaire le langage de la passion, l'associe à la pitié pour les malheureux et déclare que la cruauté sera aussi infinie que le malheur. Or, si langage de la passion il y a, il n'est pas passion pour une question sociale indépendante de la politique, mais passion pour le droit, pour cette Déclaration des droits qui doit non seulement faire cesser les malheurs des pauvres mais faire cesser les malheurs des peuples qui, rappelons-le, ont pour cause « l'ignorance, l'oubli ou le mépris des *droits naturels* de l'homme, qui sont la liberté, la sûreté, la propriété et la résistance à l'oppression<sup>155</sup> ». N'oublions pas non plus que dans le préambule de cette Déclaration de 1789, il est affirmé que l'objectif est de faire en sorte que « les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la constitution et au bonheur de tous ».

Cette question des droits naturels déclarés protecteurs du peuple est fondamentale car ceux qui les trahissent font surgir l'exception souveraine comme violence divine avec la cruauté qui l'accompagne nécessairement – on comprend aujourd'hui les limites de l'absence de cruauté de la guillotine, voire de l'injection létale des exécutions américaines.

Dans cette culture du droit naturel inaliénable et sacré, la frontière entre identité et altérité sépare les hommes sauvages, qui n'ont pas eu accès au droit, des hommes civilisés qui le connaissent. Sur cette frontière on trouve deux catégories d'hommes. La première est constituée par ceux qui apprennent ou redécouvrent les règles du droit naturel, deviennent citoyens et grossissent les rangs du souverain. La seconde est constituée par des hommes qui connaissent le droit mais ne l'appliquent pas. Ce sont des traîtres à la nation et plus généralement des traîtres à l'humanité.

Trahir son humanité, dans la logique révolutionnaire, c'est connaître le droit et ne pas le respecter, lui préférer l'usage de la force. Trahir son humanité, c'est ne pas défendre le droit face à ceux qui l'attaquent, c'est encore empêcher que les hommes ignorants puissent le retrouver.

Robespierre, dans le débat constitutionnel du printemps 1793, expose une analogie fondamentale entre relations entre États et relations entre citoyens : « Les hommes de tous les pays sont frères et doivent s'entraider comme les citoyens du même État. Celui qui opprime une seule nation se déclare l'ennemi de toutes. Ceux qui font la guerre à un peuple, pour arrêter les progrès de la liberté et anéantir les droits de l'homme, doivent être poursuivis partout non comme des ennemis ordinaires, mais comme des assassins et des brigands rebelles<sup>156</sup>. » (On retrouve la figure du brigand qui désigne bien alors celui qui se met en dehors du lien social, en dehors de la commune humanité tout en connaissant ses règles. Le premier individu dans la révolution française à incarner cette position est le roi Louis XVI, la figure du traître par excellence.)

Le premier élément de la tradition du droit naturel sur lequel il convient de s'arrêter est celui qui permet d'entendre à quelle condition la mort de l'ennemi est nécessaire. Chez John Locke, il faut détruire ceux qui sont nuisibles à la commune humanité: « Afin que personne n'entreprenne d'envahir les droits d'autrui, et de faire tort à son prochain, et que les lois de la nature qui ont pour but la tranquillité et la conservation du genre humain soient observées, la nature a mis chacun en droit dans cet état de punir la violation de ces lois, mais dans un degré qui puisse empêcher qu'on ne les viole plus. Quand quelqu'un viole les droits de la nature, il déclare par cela même qu'il se conduit par d'autres règles que celles de la raison et de la commune équité, qui est la mesure que Dieu a établie pour les actions des hommes, afin de procurer leur mutuelle sûreté, et dès lors il devient dangereux au genre humain puisque le lien formé des mains du Tout-puissant pour empêcher que personne ne reçoive de dommage, et qu'on use envers autrui

d'aucune violence, est rompu et foulé aux pieds par un tel homme. De sorte que sa conduite, offensant toute la nature humaine, et étant contraire à cette tranquillité et à cette sûreté à laquelle il a été pourvu par les lois de la nature, chacun peut supprimer et détruire ce qui lui est nuisible<sup>157</sup>. »

Locke introduit ici la réciprocité du droit naturel, la raison comme loi de nature, et le concept de genre humain comme entité politique. Il n'invente pas sur ce dernier point, car ce sont les cercles stoïciens qui pour la première fois ont tracé la limite au-delà de laquelle un homme sort de la communauté universelle des hommes, en faisant apparaître face à un *genus humanum*, l'adjectif *inhumanum*. Celui qui mettait son intérêt propre au-dessus de celui des autres agissait inhumainement, sans respect pour la loi naturelle. On trouve chez Cicéron l'exclusion nécessaire de l'inhumain lorsque le genre humain est un concept politique : « Toute race funeste et impie doit être exterminée de la communauté humaine : comme on ampute les membres, dès que le sang et la force vitale viennent à leur manquer et qu'ils sont nuisibles au reste du corps, de même il faut séparer du corps commun de l'humanité ces bêtes féroces à figure humaines, ces êtres monstrueux<sup>158</sup>. » Il faut tuer celui avec lequel toute communauté est impossible.

Dans l'État de la période moderne, le droit positif ne s'applique pas envers ceux qui ne respectent pas le droit, c'est-à-dire qui ne respectent pas leurs propres lois. Il ne s'exerce pas non plus envers ceux qui ne se sont pas donné de droit et sont restés des brigands, hors du droit gouvernement. C'est alors le droit naturel qui s'exerce et ce droit ne connaît que la peine de mort.

Lorsqu'un peuple est constitué, c'est-à-dire ordonné par le principe de souveraineté, il est responsable collectivement du maintien de cet ordre souverain, du maintien des lois. Dans cet espace de souveraineté, la responsabilité est collective. Celui qui ne s'insurge pas face à la tyrannie, face au crime, celui qui laisse faire devient lui-même tyran et traître. Ainsi la « cruauté de la pitié », expression paradoxale, n'est pas simple figure rhétorique. Elle signifie que laisser faire le crime politique c'est soi-même devenir criminel. Cette logique du droit naturel associe donc un humanisme théorique (c'est au nom de l'humanité qu'il convient d'agir) et un antihumanisme de situation (la vie d'un homme ou d'un peuple ne vaut rien s'il trahit son humanité). Le sentiment d'humanité révolutionnaire ne conduit pas à protéger avant toute chose des corps souffrants où qu'ils soient et quels qu'ils soient. Il s'agit de protéger avant tout l'humanité comme groupe humain politiquement constitué par son respect du droit naturel déclaré, de l'échelle la plus locale à l'échelle la plus cosmopolitique. On pourrait dire que ce sentiment d'humanité est entièrement du côté de la vie politique, au mépris accepté parfois comme nécessaire de la *belle journée de la vie* qui peut secréter l'oppression de tout le genre humain.

La pitié révolutionnaire ne souhaite pas faire disparaître le malheur, l'exclure de la cité, mais bien au contraire lui donner une place qui rende impossible l'insensibilité à son égard. Maintenir l'identité humaine de tous ne consiste donc pas à fantasmer un peuple identifié aux malheureux, ce qui supposerait *a contrario* de détruire les riches et leur richesse. Ce qui s'impose, c'est d'affirmer que la puissance politique ne réside pas du côté de la richesse mais bien du côté d'une émancipation généralisée, c'est-à-dire d'une émancipation des malheureux. Le malheur est affaire de trajectoire de vie, d'aléas, mais il ne doit pas conduire à l'indignité. Ainsi la passion des révolutionnaires n'est pas passion du malheur, mais passion des droits déclarés, inviolables et sacrés, passion de la justice et de l'égalité. Ce sont ces valeurs et non un égalitarisme homogénéisateur qui fondent l'identité humaine comme identité où la vie ne vaut rien s'il n'y a plus de respect des droits qui la transforment en existence politique universelle.

## Thermidor

Avec Thermidor, les citoyens doivent renoncer à exprimer leur point de vue, ils n'ont plus accès au logos politique. Dans les termes du conventionnel Rouzet, « le citoyen ne doit pas être exposé à substituer le raisonnement à la soumission qu'il doit à la loi<sup>159</sup>. » Le rejet du modèle démocratique révolutionnaire où, face à des gouvernements toujours supposés faillibles, chaque citoyen est responsable du maintien des droits de l'homme et du citoyen, est thermidorien. Il s'accompagne du rejet du suffrage universel, des réformes du droit civil qui conduisaient à des pratiques plus égalitaires entre hommes et femmes, plus égalitaires aussi entre héritiers afin de réduire les écarts de fortune qui résultaient de la naissance<sup>160</sup>. Quant à la condamnation de la violence révolutionnaire – en particulier les massacres de Septembre, la mort du roi, et la période de la Terreur –, elle fondait les débats politiques entre Girondins et Montagnards, puis entre indulgence et sévérité inflexible. Thermidor semble donner raison aux Girondins, mais peu à peu, sous couvert de lutter contre l'anarchie, c'est l'ensemble de la Révolution que les monarchistes de la période directoriale tentent de disqualifier. Cette notion d'anarchie avait d'abord été extrêmement plastique, polysémique. En l'an II, le mot avait disparu du vocabulaire politique. Il ressurgit en germinal an III (mars-avril 1795) où, face aux sectionnaires de l'est parisien qui réclament « du pain et la constitution de 1793 », l'anarchie est identifiée au « système de Robespierre » ou « régime de 1793 », et l'anarchiste au « buveur de sang ». L'anarchie se fait ainsi l'expression d'une peur sociale, peur de cette classe de propriétaires marquée par le traumatisme de la terreur. Les spectres ont pour nom égalité et loi agraire. L'anarchiste est mis hors la loi sociale et hors la loi de nature, c'est un monstre. Et en l'an VII, les royalistes finissent par englober l'ensemble de la Révolution et des républicains sous la dénomination d'anarchie, qu'il font remonter au 14 juillet 1789. Toutefois, pour ceux qui restent républicains, l'infamie qui pèse sur la terreur de 1793 épargne encore les premiers temps de la Révolution. Jourdan affirme ainsi à l'Assemblée que « le 14 juillet et le 10 août sont des jours d'anarchie où le peuple a reconquis ses droits et à ce titre participent de ces événements dont les Républicains s'honorent ». On retrouve ici le partage entre le bon grain et l'ivraie qui a marqué le bicentenaire de la révolution française.

Le partage du sensible, si partage il y a après Thermidor, repose sur l'esthétisation du corps mort et sur la peur qui en résulte, sans que la mort évoquée puisse prendre un sens politique. Montrer, voire mettre en scène les corps des guillotins ou des personnages massacrés – telle la duchesse de Lamballe – produit effroi rétrospectif et soulagement d'avoir échappé à la barbarie des « buveurs de sang ». Le sans-culotte qui, dans les caricatures thermidoriennes, demande à sa victime de boire un verre de sang cul-sec<sup>161</sup> est une figure dénuée de caractère politique, un simple barbare qui a sévi sans qu'on puisse trouver d'explication satisfaisante à l'origine de sa puissance. Ce qui est ainsi construit, c'est une esthétisation morbide de la période de la Terreur mais aussi de tous les acteurs qui ont fait la Révolution de 1789 à 1794. L'effacement du sens politique de la mort donnée fait de cette mort un fait non plus historique et politique mais anthropologique au sens du XVIII<sup>ème</sup> siècle, lorsque cette discipline se sépare de l'histoire et qu'elle est censée être une science de la nature humaine. Désormais, l'homme n'a plus à espérer le bonheur ici-bas et ne peut oublier qu'il est non seulement un être-pour-la-mort mais un être-pour-la-mise-à-mort par ses congénères. Cette négation du sens de la période révolutionnaire donne toute sa place au providentialisme « qui rend caduc toute volonté humaine tendue vers un bonheur terrestre<sup>162</sup> ».

La contre-révolution fait ainsi son lit du deuil et de la souffrance, d'autant plus absolue et, pourrait-on dire, jouissive qu'elle reste dénuée de sens et qu'elle échappe dans sa nature aux volontés humaines. Il s'agit de faire de la mort du roi une perte irrémédiable qu'on pleure avec les familles des victimes de la guillotine. Là où la mort de l'Autre politique constituait le signe de l'exercice du droit légitime, là où la mort des siens constituait une source de héros à glorifier, de corps à sanctifier, il ne reste que des victimes à pleurer. Thermidor inaugure pour notre temps le règne de l'émotion victimaire. Si concurrence il y a, ce n'est pas pour produire une hiérarchie des héros ou des martyrs mais une hiérarchie des victimes. Seuls ceux qui ont souffert en perdant l'un des leurs sous la guillotine peuvent s'étourdir dans certains bals qui leur sont réservés, où ils esthétisent leur statut en portant le fameux fil de soie rouge sur le cou dénudé.

Thermidor opère ainsi un premier déplacement vers une Révolution incompréhensible et désastreuse en niant le sens du faire mourir souverain et en faisant de la mort pendant la période révolutionnaire une mort dénuée de sens.

Il devient alors difficile de dire son soutien à la constitution de 1793 et au peuple révolutionnaire sans risquer d'y perdre la vie. C'est vrai non seulement pour les insurgés de prairial an III (mai 1795) qui réclament du pain et la constitution de 1793 et sont réprimés dans le sang, mais encore pour les conventionnels qui ont voulu entendre et traduire cette revendication et son mode devenu intolérable. Alors qu'en 1792 ces porte-parole d'assemblée émergent, déplacent peu à peu la réception des émotions populaires, réussissent à leur offrir une place, en Prairial, les conventionnels montagnards qui jouent ce rôle sont immédiatement désavoués et leurs actes criminalisés. Emprisonnés, ils choisissent de se donner la mort au nom des principes bafoués. Ils sont restés dans la tradition républicaine les « martyrs de Prairial ». Offrir une place aux émotions populaires lorsqu'on est député est devenu un acte criminel avant même d'être débattu pour sa portée politique. Le conventionnel ne doit plus être un traducteur des émotions populaires mais celui qui refuse tout échange avec le peuple. Ainsi, lors de la journée du 1<sup>er</sup> prairial, Boissy d'Anglas refuse de dialoguer avec les émeutiers. Il informe la foule sans communiquer avec elle. Les récits de cette journée énoncent la règle : la colère du peuple est devenue intolérable, on lui dénie toute valeur normative en terme de justice.

On touche là un point fondamental de la gestion thermidorienne. L'opération de refoulement des émotions s'accompagne d'une traduction politique d'importance : on change la Déclaration des droits et la constitution. Les demandes de loi que le peuple pouvait porter dans son mouvement émotif souverain étaient toujours articulées à la notion de résistance à l'oppression. En juin 1792, la référence à l'article 2 de la Déclaration était parfaitement explicite : « Au nom de la nation qui a les yeux fixés sur cette ville, nous venons vous assurer que *le peuple est debout*, à la hauteur des circonstances, et prêt à se servir des grands moyens pour venger la majesté nationale outragée. Ces moyens de rigueur sont justifiés par l'article 2 des Droits de l'homme : *résistance à l'oppression*<sup>163</sup>. » L'expression « *le peuple est debout* », par opposition au peuple esclave à genoux, réapparaît dans les journées de Prairial dans la variante suivante : « Nous sommes debout pour soutenir la république et la liberté. » Elle donne le signal du soulèvement populaire, de la tentative de résister à l'oppression. Cet élément de l'article 2 de la Déclaration de 1789, la résistance à l'oppression comme droit inaliénable et sacré, est effacé par les rédacteurs de la constitution de l'an III, de même que l'article 35 de la Déclaration de 1793 qui parlait de devoir d'insurrection.

Le 5 messidor an III, Boissy d'Anglas prend l'Assemblée à témoin : « Vous conviendrez qu'il est immoral, impolitique et excessivement dangereux d'établir dans une constitution un principe de désorganisation aussi funeste que celui qui provoque l'insurrection contre les actes de tout

gouvernement. [...] Nous avons donc supprimé l'article 35 qui fut l'ouvrage de Robespierre, et qui, dans plus d'une circonstance, a été le cri de ralliement des brigands armés contre vous<sup>164</sup>. »

Daunou, le 16 messidor (4 juillet 1795), lors du débat sur l'article 2, déclare que « la commission (des onze) n'a supprimé à l'article 2 de la Déclaration des droits de 1789 que l'énonciation du droit de résistance à l'oppression, qui lui a paru présenter trop de dangers et ouvrir la porte à trop d'abus<sup>165</sup> ». Ce qui avait fondé la légitimité juridique du mouvement révolutionnaire est ainsi devenu *intolérable*.

## Conclusion : Terreur, terrorisme

### Rémanence rétinienne et troubles de la vision

La terreur révolutionnaire, à laquelle on reproche son tribunal révolutionnaire, sa loi des suspects, sa guillotine, est un processus arc-bouté à un régime de souveraineté populaire où il s'agit de vaincre la tyrannie ou de mourir pour la liberté. Cette terreur est voulue par ceux qui, ayant conquis par l'insurrection le pouvoir souverain, refusent de se laisser anéantir par des ennemis contre-révolutionnaires. La terreur a lieu dans un combat incertain mené par ceux qui tentent tout pour retourner l'effroi ressenti face à l'ennemi contre-révolutionnaire en terreur à lui imposer. Cet ennemi à son tour peut tout tenter pour en finir avec la Révolution. Le plus grand danger est alors celui d'un affaiblissement du désir révolutionnaire, d'un découragement, d'une corruption de la volonté de fonder. Ce plus grand danger est celui qui rôde autour des acteurs révolutionnaires les plus engagés dans le processus révolutionnaire.

C'est pourquoi la terreur est une auto-contrainte décidée : elle n'est pas une simple politique de violence arbitraire ou de peur extrême à intimider aux ennemis. Elle est le moment historique où la violence souveraine du « faire mourir » est celle d'un peuple acculé à en faire usage pour maintenir la prétention extraordinaire d'avoir conquis la souveraineté.

« Le gouffre de la terreur » n'est jamais complètement refermé, tant cette rencontre improbable entre la politique et le sacré demeure fascinante et inquiétante. C'est sous le terme d'*enthousiasme* et de *disposition morale du genre humain* qu'Emmanuel Kant commente la *sympathie d'aspiration* suscitée par la révolution française, même si « aucun homme sensé ne se résoudrait jamais néanmoins à tenter l'expérience à ce prix ». Cette disposition morale, les révolutionnaires l'appelaient sentiment d'humanité. L'expérience de la révolution, selon Kant, ne serait donc pas la perte du sentiment d'humanité, elle en serait bien au contraire le signe. « Citoyens, par quelle illusion vous persuaderait-on que vous êtes inhumains ? Votre tribunal révolutionnaire a fait périr trois cents scélérats depuis un an : et l'inquisition d'Espagne n'en a-t-elle pas fait plus ? Et pour quelle cause, grand Dieu ! Et les tribunaux d'Angleterre n'ont-ils égorgé personne cette année ? [...] Et les cachots d'Allemagne où le peuple est enterré, on ne vous en parle point !<sup>166</sup> » s'exclamait Saint-Just le 8 ventôse an II (26 février 1794). Quel est donc le prix de la terreur ? On pourrait répondre classiquement que les deux mois qui séparent le 22 prairial du 9 thermidor an II ont vu périr mille trois cent soixante-seize personnes sur l'échafaud<sup>167</sup>. Aussi brutales qu'aient été les mesures expéditives du tribunal révolutionnaire d'alors, elles ne représentent pas le seul prix de la terreur ou de la Révolution. Ce prix, c'est aussi celui, si coûteux, qu'il y a à fréquenter cette bordure politique du sacré. L'effroi, le dégoût, la terreur et l'enthousiasme sont les émotions qui signent l'expérience de cette bordure, là où la Révolution et ses acteurs peuvent sombrer dans le néant, là où la violence faite au corps de l'ennemi a partie liée avec une vengeance fondatrice et la souveraineté populaire.

Les conventionnels ont voulu protéger le peuple de la brûlure du geste sacré en le concentrant dans la Convention, ses comités et le tribunal révolutionnaire. Mais nul n'est vraiment à l'abri d'une transaction sacrée où la fondation des valeurs exige la mort des hommes, où il faut

s'engager corps et âme, où chacun peut périr d'effroi ou être gagné par le dégoût. Là est à notre sens le prix oublié de la Révolution, le prix enfoui de la terreur, prix indissociablement éthique et politique<sup>168</sup>. Dans l'inconfort, le risque et le pari.

« Terrorisme » et « terroristes » sont deux mots qui naissent avec Thermidor. Ceux qui voulaient fonder un nouvel espace politique et symbolique égalitaire sont les vaincus de l'histoire. Les terroristes, ce sont les Robespierre, les Saint-Just, mais aussi tous ceux qui se sont battus pour « la liberté ou la mort », les Jacobins dont on ferme le club, les citoyens qu'on réduit à la passivité politique en leur refusant, par la mise en place d'un suffrage censitaire et le refoulement du droit de résistance à l'oppression, toute citoyenneté active. Les terroristes, ce sont tous ces hommes qu'on qualifie d'hommes de sang, dont on stigmatise la cruauté froide ou avinée selon qu'il s'agit de mandataires ou de mandatés, une cruauté qui dans tous les cas n'aurait pris la politique que pour prétexte à assouvir une passion du sang. La Terreur sera le nom donné par l'histoire à cette période du « terrorisme ». Le regard porté sur l'an II de la République comme période de terreur et d'effroi est thermidorien.

En inventant le néologisme de « terroriste », les thermidoriens n'ont pas seulement anthropologisé une violence qualifiée aussi de populaire, ils ont activement occulté ce qui avait assis sa légitimité en situation : un processus juridico-politique de responsabilité collective. En effet, le devoir d'insurrection faisait de chacun un veilleur qui devait soit s'insurger au risque de sa vie, soit prendre en charge les décisions de la Convention nationale<sup>169</sup>.

L'oubli actif est celui qui s'opère après les temps de fondation, quand la notion d'ennemi irréconciliable devient obsolète et insupportable. Désormais, les « terroristes » seront les Autres des républicains. Les plus fervents d'entre eux, tel Victor Hugo, peu suspect d'idéologie contre-révolutionnaire, affirmeront sans cesse que même face à un crime comme celui du 2 décembre 1851, ils n'en appelleront jamais à la terreur révolutionnaire. Les actes des vaincus de l'histoire révolutionnaire étaient devenus infamants pour ceux de leurs héritiers qui s'aviseraient de les rejouer. Même s'ils pouvaient être compris – et 1793 de Victor Hugo en témoigne – aucune situation ne pourrait conduire à les répéter. Ceux-là mêmes qui ont à charge de défendre la mémoire révolutionnaire savent que le temps de la fondation n'est pas rejouable et que ces actes de terreur appartiennent désormais à un autre temps.

« Peu importe qu'on meure de la peste ou de la révolution. La nature morale (ou l'histoire) n'a pas à être plus morale que la nature physique. » C'est ainsi que Georg Büchner fait parler Saint-Just dans *la Mort de Danton*, consacrant ainsi la vision thermidorienne. Elle a été récemment reprise comme telle dans une page « Horizon-Débat » du *Monde* où une philosophe prétend ainsi faire parler Saint-Just à propos des événements du 11 septembre 2001<sup>170</sup>. On assiste alors à une double condensation : la langue du XIX<sup>ème</sup> siècle fonde la représentation de ces événements du XVIII<sup>ème</sup> siècle que sont la « révolution française » et plus précisément la « terreur révolutionnaire ». Cette représentation, non précisée comme telle mais donnée comme archive par l'auteur de ce texte, est supposée pouvoir nous informer sur ce qui s'est passé le 11 septembre 2001. Faire aujourd'hui usage en moraliste de ce texte littéraire sous couvert d'archive, c'est entretenir la confusion politique sur le sens à donner aux actes de cruauté dans l'histoire et déplorer un non-sens que l'on a soi-même promu. Car désormais, peu importe à quel corps on touche cruellement et pour quelle raison, car seule vaut *la belle journée de la vie*, quelle qu'elle soit. L'anéantir, ce serait toujours produire une victime et devenir coupable. Walter Benjamin s'insurgeait contre une telle morale. Dans son texte sur la violence et le droit, il critiquait en effet un « théorème » qui est devenu quasiment la règle en Occident. « Ce théorème

est la proposition selon laquelle toute vie serait sacrée, [qu'on rapporte] cette proposition à toute vie animale, voire végétale, [ou qu'on] la restreigne à la vie humaine. [L'] argumentation, dans un cas extrême qui a pour exemple la mise à mort révolutionnaire des oppresseurs se présente ainsi : « Si je ne tue pas, je n'instituerai jamais sur terre le règne de la justice [...] pense l'intellectuel terroriste [...]. Quant à nous, nous professons que, plus haut encore que le bonheur et que la justice d'une existence, se situe l'existence en elle-même<sup>171</sup>. » Pour Walter Benjamin, « fausse et basse est la proposition selon laquelle l'existence se situerait plus haut que l'existence juste, si par existence on entend simplement le simple fait de vivre. [...] L'homme précisément ne doit pas être confondu avec la simple vie qui est en lui, ni avec n'importe quel autre de ses états et n'importe quelle autre de ses qualités, disons plus, pas même avec l'unicité de sa personne physique<sup>172</sup> ».

« Terroriste » s'offre donc comme la disqualification normative où se dit à la fois l'insupportable du danger qui circule et traverse les corps exposés, et la délégitimation par les vainqueurs thermidoriens d'une violence souveraine, effectuée hier par des représentants du peuple légitimement élus, devenus des terroristes vaincus, criminalisés et exclus rétroactivement du champ politique légal et légitime. Le terroriste est un vaincu potentiel toujours hors droit.

Le mot a été souvent recyclé. Il aura permis de nommer les résistants, ceux qui affirmaient au prix de leur vie qu'ils n'étaient pas encore des vaincus dans les régimes d'occupation ou de collaboration pendant la Seconde Guerre mondiale. Terroristes encore, en Algérie, ceux qui affirmaient la nécessité d'en finir avec la citoyenneté de seconde zone qu'offrait alors la France à ses colonisés. Terroristes, tous ceux qui cherchèrent à fonder la possibilité d'une politique contre la domination subie par les vaincus. Terroristes encore ceux qu'on appela en 1969 pour la première fois des « pirates de l'air ».

La terreur révolutionnaire n'est pas le terrorisme. Une mise en équivalence morale de l'an II et de 2001 est un non-sens historique et philosophique. Est-ce l'effet de ce qu'on pourrait appeler la rémanence rétinienne de l'image de la terreur révolutionnaire ? Il s'agit de repérer les effets de ce trouble de la vision sur l'appréciation morale des diverses cruautés politiques qui se sont exercées et s'exercent encore autour des vainqueurs et des vaincus, des coupables et des victimes de ces événements du 11 septembre 2001. Si l'on n'y prend garde, le ballet mortifère pourrait lui aussi devenir sans fin.

Les événements du 11 septembre 2001 n'ont pas encore trouvé de nom. On en parle comme d'un choc fascinant, avec ce que la fascination implique d'ambivalence : l'attrait irrésistible du voir et la privation de réaction défensive.

En thermidor, une telle fascination, pour la représentation de la cruauté ne s'est pas déployée sur le coup, en temps réel, mais dans l'après-coup. Ce qui a été alors sans cesse représenté pour s'offrir à cette fascination, ce sont les massacres. Massacres de Septembre, noyades de Nantes, forêts de guillotines... le récit de cruauté s'offrait comme seule image de la Révolution, comme seule explication fascinante de l'histoire avec son cortège de victimes et de bourreaux.

En septembre 2001, l'image précède le récit, la fascination face à la cruauté précède l'analyse et le jugement politique. Mais si la déploration et le dégoût viennent dire l'impossible compréhension de certains, ces sentiments ne peuvent complètement occulter une autre réception sensible de ces événements. On a vu des « V » de la victoire au Nigéria, en Palestine ; des adolescents du département de Seine Saint-Denis – le 93 – ont choisi d'inscrire le nom de Ben Laden sur leur bulletin de vote aux élections des délégués de classe. Des commentaires venant de plusieurs pays du Sud ont immédiatement donné à ces événements une dimension de revanche implicite face à la domination impériale d'un modèle politique hégémonique. La dissymétrie des

armes n'apparaissait plus comme un obstacle pour faire fléchir l'éternel vainqueur. Il s'agissait moins d'approuver cette décision cruelle que de déclarer que les États-Unis en portaient aussi la responsabilité.

Il ne s'agit pas de proposer une explication à cette décision terroriste, mais de saisir en creux comment elle a permis à ceux qui n'ont jamais accès à la parole publique de s'en emparer, pour faire savoir à travers elle ce qui se joue aujourd'hui du côté des incompétents. Si la révolution française peut aider à analyser ces événements, peut-être est-ce dans le lien entre la parole publique des incompétents, le « ne rien entendre » de cette parole par ceux qui font la politique et certains événements de cruauté.

L'absence d'espaces publics où la parole populaire pourrait se frayer un chemin, être entendue et répercutée sous forme de lois apaisantes, a partie liée avec le surgissement de la violence. Lorsqu'il n'est plus possible de faire reconnaître une insurrection comme telle, la violence ne peut plus être retenue et le carnage n'est plus unanimement réprouvé.

## D'une autre sacralité politique

New York, après le 11 septembre, connaît un « être dans l'effroi ». L'inquiétude, le découragement ont bordé la disparition et ses effets de désobjectivation. Cible des attentats, le « corps sacré » des États-Unis a été assassiné. Il s'agit de retrouver courage après le chagrin. Telle est la rhétorique des discours qui se succèdent, à commencer par celui de George W. Bush sur l'état de l'Union, le 20 septembre 2001.

Ce corps sacré américain, c'est bien sûr le centre du commerce, fétiche du capitalisme, le gouvernement à Washington, le pouvoir présidentiel et militaire mais surtout – et, pourrait-t-on dire avant tout – les corps des disparus. Dans le *New York Times*, c'est la « belle journée de la vie des disparus » qui est devenue le corps sacré de la nation américaine. Chacune de ces *belles journées* est reconstituée dans un petit récit qui, narrant des demandes en mariage, des maladies vaincues, des enfants aimés, des souvenirs d'enfance, dit cette sacralité. Elle est celle d'une humanité ordinaire qui fonde désormais une citoyenneté indescriptible ou introuvable. Alors qu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle c'est en devenant citoyen qu'on accédait à l'humanité de l'humanité, ici tout semble dire que c'est en tant qu'être humain sans histoire civique qu'on accède à la sacralité du corps politique. Ces récits constituent autant de petits cénotaphes pour les disparus, qui, dans leur multiplicité, disent l'identité sacrée de la nation américaine. C'est face à ce sacré profané qu'il s'agit pour les Américains de retrouver l'énergie contre le découragement.

Bush s'attache avant toute chose à décrire les opérations qui permettent cette reprise subjective. Il ouvre son discours du 20 septembre sur ce qui vient remplacer les funérailles impossibles : « Nous avons vu l'état de l'Union dans l'endurance des sauveteurs qui continuent de travailler au-delà de l'épuisement. » Les opérations de sauvetage permettent la sublimation dans l'événement. George Bush peut alors renouer avec l'esthétique de l'héroïsation pathétique. Il clôt son discours sur une anecdote digne des éloges funèbres pour les simples héros : « Moi, je porterai ceci sur moi. C'est l'insigne d'un policier du nom de George Howard qui est mort dans le World Trade Center en essayant de sauver des gens. C'est sa mère Arlene qui me l'a donné en mémoire de son fils dont elle est si fière. Cet écusson nous rappelle des vies interrompues et une tâche qui n'a pas de fin. » Dans cette tâche infinie, le chagrin d'une mère pourrait être réparé par sa fierté héroïque et il est redevenu imaginable de « mourir pour la patrie ». La rupture signifiée avec la guerre du Golfe et l'intervention au Kosovo en témoigne encore : « Cette guerre ne ressemblera pas à la guerre d'il y a dix ans contre l'Irak, avec sa libération décisive de territoire et sa conclusion rapide. Elle ne ressemblera pas à la guerre aérienne au-dessus du Kosovo d'il y a deux ans, où aucune force terrestre n'a été utilisée et où aucun Américain n'est mort au combat. » Ainsi l'atteinte au corps sacré de la belle journée de la vie fait ressurgir le corps sacré du citoyen héroïque, que ce soit pour une tâche civique ou militaire.

Une autre sacralité, celle du religieux, est associée à cette sacralité politique dans ce moment d'effroi. « L'allumage des bougies », « la récitation des prières en anglais en hébreu et en arabe » ont leur place dans le discours de George Bush qui donne un mode d'emploi de la *reprise subjective* comme retour de l'ardeur autour de ces modalités du sacré. Pour conjurer la profanation béante de la sacralité de la *belle journée de la vie*, George Bush déclare : « Je vous demande de vivre votre vie et d'embrasser vos enfants, je vous demande de soutenir les victimes de cette tragédie avec vos contributions. » La sacralité de la patrie est plus discrètement évoquée, car il n'est pas si aisé d'affirmer aujourd'hui qu'il y a des valeurs justifiant la mort d'un homme. L'énoncé reste elliptique : « Je vous demande de défendre les valeurs de l'Amérique. » Enfin, le

religieux reste un point d'appui qui noue l'ensemble des sacralités mises à mal : « Je vous demande de continuer à prier pour les victimes de la terreur et pour leur famille, pour nos soldats et pour notre grand pays. La prière nous a réconforté dans notre chagrin et elle nous donnera la force de continuer. »

Ce qui est ainsi recherché, c'est une transmutation du découragement lié à l'effroi en volonté d'agir. Ce que ce discours vise à mettre en scène, c'est bien ce déplacement décisif de « l'être dans l'effroi ». « Ce soir, nous sommes un pays averti du danger et appelé à défendre la liberté. Notre chagrin s'est transformé en colère et notre colère en détermination. Que nous traduisions nos ennemis en justice ou que nous administrions la justice, justice sera faite. »

Colère et justice ont été les maîtres-mots de la terreur-réplique des révolutionnaires français. Mais les formes et les lieux de la sacralité profanée ont fondamentalement changé. Là où c'était l'atteinte au corps incarnant le projet politique, incarnant la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui appelait l'héroïsme pour faire face à la profanation, c'est désormais l'atteinte au corps incarnant une humanité hors politique qui suppose ce recours à l'héroïsme. Ces corps désinvestis de leur responsabilité quant à l'existence politique commune sont l'incarnation effective du projet politique américain. Un tel projet suppose que le mode véritable de la liberté consiste à ne plus rien savoir de cette responsabilité. Cette absence de savoir conduit à se désintéresser de la vie des autres, de leur valeur égale ou inégale. La volonté de promouvoir l'égalité dans l'action libre à une échelle cosmopolitique apparaît dès lors inimaginable.

À « l'être dans l'effroi », les Américains, comme jadis les révolutionnaires, répliquent. Si analogie il y a entre 1793 et 2001, elle serait à chercher dans cette résistance au découragement. Mais la reprise du courage de part et d'autre des lignes du temps ne peut pas avoir le même sens. Les Américains, quoiqu'ils en disent, ne vivent pas un temps de fondation et l'on n'a pas fini d'observer les formes d'effroi que la réplique américaine provoque, effroi d'une violence non pas fondatrice mais policière et depuis peu préventive.

La lecture de Walter Benjamin offre des repères pour orienter un jugement des cruautés passées et présentes : « De quelque manière qu'une cause agisse, elle ne devient violence au sens prégnant du terme qu'à partir du moment où elle touche à des rapports moraux. Le domaine de ces rapports est caractérisé par les notions de droit et de justice<sup>173</sup>. » Or, le droit et la justice sont des valeurs qui s'effacent dans la réplique au terrorisme contemporain, car cette réplique ne fonde pas davantage de justice mais invente les règles de droit nécessaires à la répression : c'est ce qui se passe à Guantanamo. « L'ignominie de la police tient à l'absence de toute séparation entre la violence qui fonde le droit et celle qui le conserve. S'il est requis de la première qu'elle s'affirme comme telle en triomphant, la limitation qui s'impose à la seconde est de ne pas s'assigner de nouvelles fins. La violence policière s'est affranchie de ces deux conditions. Elle est fondatrice de droit car la fonction caractéristique de ce type de violence n'est pas de promulguer des lois, mais d'émettre toutes sortes de décrets prétendant au statut de droit légitime ; et elle est conservatrice de droit parce qu'elle se met à la disposition des fins qu'on a dites. [...] Au fond, le "droit" de la police indique le point où l'État, soit par impuissance, soit en vertu de la logique interne de tout ordre juridique, ne peut plus garantir par les moyens de cet ordre les fins empiriques qu'il désire obtenir à tout prix<sup>174</sup>. »

Le projet politique de l'an II visait une justice universelle qui reste encore maintenant une espérance : celle de l'égalité entre les hommes comme réciprocité de la liberté, celle de l'égalité entre les peuples comme réciprocité de la souveraineté.

Le 20 septembre 2001, George Bush déclare : « Les États-Unis respectent le peuple afghan – après tout, nous sommes actuellement le pays qui lui fournit la plus grande aide humanitaire. »

Dans des images vues à la télévision, la logique des réparations arithmétiques de la domination s'est matérialisée par l'usage du fouet pour séparer les hommes affamés se précipitant sur l'aide dite humanitaire.

La violence exercée le 11 septembre 2001 ne visait ni l'égalité, ni la liberté. La guerre préventive annoncée par le président des États-Unis non plus.

## Notes

1. René Char, « Recherche de la base et du sommet, Billets à Francis Currel, II », 1943, *Oeuvres complètes*.
2. Marc Fumarolli, « Terreur et cinéma », *Les Cahiers du cinéma*, juillet-août 2001.
3. Marc Fumarolli, « Terreur et cinéma », article cité.
4. François Furet écrit ainsi : « Aujourd'hui le goulag conduit à repenser la Terreur, en vertu d'une identité dans le projet » ou plus précisément encore : « L'œuvre de Soljenitsyne a posé partout la question du goulag au plus profond du dessein révolutionnaire. » *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.
5. Marcel Mauss, *Essais de Sociologie*, Paris, Minuit, 1969.
6. *ibid.*
7. Patrice Guéniffey, *La politique de la Terreur, Essai sur la violence révolutionnaire*, Paris, Fayard, 2000.
8. *ibid.*
9. Emmanuel Kant, *Le conflit des facultés*, 1798, traduction d'A. Philonenko in *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986.
10. *Pour le bonheur et pour la liberté, discours*, La Fabrique éditions, 2000.
11. Nous pensons ici aux ouvrages de Marcel Gauchet, *La révolution des pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1995 et de Ladan Boroumand, *La guerre des principes*, Paris, éditions de l'EHESS, 1999.
12. *Homo Sacer*, Paris, Seuil, 1997.
13. *Moyens sans fins*, « Au delà des droits de l'homme », Paris, Rivages, 1995
14. *Moyens sans fins*, « Qu'est-ce qu'un peuple ? », Paris, Rivages, 1995
15. *Homo Sacer*, *op. cit.*
16. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II., cité par Giorgio Agamben, dans *Homo sacer*.
17. *Homo Sacer*, *op. cit.*
18. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, 1963, édition française, Paris, Tel, Gallimard, 1967, pp.126-127.
19. Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, *op. cit.*
20. Nous empruntons cette interrogation à Adolphe Jensen, *Mythes et coutumes des peuples primitifs*, Paris, 1954.
21. L'expression est l'objet d'un article de Françoise Brunel : « Le jacobinisme, un rigorisme de la vertu ? », « Puritanisme et Révolution ». *Mélanges Michel Vovelle. Sur la Révolution, approches plurielles*, Paris, Société des Études Robespierriennes, 1997, où elle critique entre autre l'approche psychanalytique de Jacques André, in *La révolution fratricide. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, P.U.F 1993.
22. Il s'agit bien en effet de retrouver et de relégitimer l'objet qui avait été particulièrement travaillé par Colin Lucas dans son intervention au colloque de Stanford sur la Terreur, « Revolutionary Violence, the People and the Terror », *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, Vol 4, The Terror*, Edited by Keith Michael Baker, Pergamon Press, 1994.
23. On trouve ainsi à l'article « Terreur » du *Dictionnaire historique de la Révolution française* les énoncés suivants : « la Terreur fut d'abord un effort d'encadrement et de définition du champ légal concédé à la violence fondatrice de la révolution à l'encontre de l'Ancien Régime... cette violence fut salvatrice » Article rédigé par Claude Mazauric, Paris, PUF, 1989.
24. On consultera en particulier, Marc Abélès, Henri-Pierre Jeudy, *Anthropologie du politique*, Armand Colin, Paris, 1997. Dans l'introduction, les auteurs affirment : « Au fond, l'anthropologie peut fort bien se dispenser de la notion même de modernité ».
25. Françoise Brunel, « Le jacobinisme, un « rigorisme de la vertu ? », *art.cit.*
26. Michel Vovelle, en particulier dans *La mentalité révolutionnaire, Société et mentalités sous la révolution française*, Paris, Éditions sociales, 1985.
27. L'expression de Mona Ozouf, mérite en effet d'être désormais travaillée aussi d'une manière empirique : si transfert de sacralité il y a, par quels mécanismes ?
28. Bronislaw Baczko, dans son intervention sur « la Terreur avant la Terreur, conditions de possibilité, logique et réalisation », avait souligné le fait qu'en Thermidor, comme d'ailleurs aujourd'hui dans l'historiographie, « il n'y a pas de consensus sur une date ou un événement qui pourrait symboliser le début de la Terreur », Keith Michael Baker *ed*, *The Terror*, *op. cit.*
29. On consultera en particulier, *Raisons pratiques, la couleur des pensées, sentiments, émotions, intentions*, Paris, E.H.E.S.S, 1995.
30. *Archives parlementaires*, t. 88.
31. Ce que Jean-Pierre Faye appelle « la frappe du discours au sein d'une économie narrative ». *Langages totalitaires : critique de la raison et de l'économie narrative*, Paris, Hermann, 1972.
32. Patrice Guéniffey, *La politique de la Terreur*, *op. cit.*
33. Nous renvoyons pour cette définition de la vengeance comme institution fondatrice au *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard, Paris, PUF, 1992. Contrairement à Arno Mayer, (*Les Furies*, Paris, Fayard, 2002) je ne dissocierais pas l'analyse de la vengeance et du sacré et prendrai au sérieux l'idée de la vengeance comme institution publique plutôt que comme passion individuelle. Cette notion de vengeance ne sera donc pas analysée comme

un cercle vicieux mais bien comme la possibilité d'une institution vertueuse. Sur cet ouvrage paru aux États-Unis en 2000, on consultera le numéro de *French Historical Studies*, vol. 24, n°4, automne 2001, qui lui a été consacré et où l'on pourra trouver entre autres les points de vue intéressants de Tim Tackett et David Bell.

34. 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 Inalf, 1987.

35. Mona Ozouf, « Guerre et Terreur dans le discours révolutionnaire », *L'école de la France*, Paris, Gallimard, 1984. On pourrait très simplement reprendre le terme récurrent chez les révolutionnaires d'une terreur-vengeance, puisque l'on sait que la vengeance comporte souvent une exigence de parité réparatrice ; ajoutons cependant 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.

36. C'est l'expression attestée par l'archive.

37. Jacques Guilhaumou, *La mort de Marat*, Bruxelles, Complexe, 1989.

38. Sur esthétique et politique, on consultera les travaux de Jacques Guilhaumou qui mettent en relation l'esthétique kantienne et le processus révolutionnaire. Pour analyser le cas de la mort de Marat, on lira sa synthèse très limpide : « Fragment d'une esthétique de l'événement révolutionnaire », Gilles Sauron, Andrej Turowski, Sophie Wahnich, éd, *L'art et le discours face à la Révolution*, Dijon, E.U.D, 1997. Et dans *L'avènement des porte-parole de la république, 1789-1792*, Presses universitaires du Septentrion, 1998, le chapitre portant sur « Un changement de souveraineté et de sensibilité ». On consultera également Jacques Rancière, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995 et *Le partage du sensible*, La Fabrique, Paris, 2000.

39. Sur cette question du droit naturel, on consultera Florence Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, PUF, Paris, 1992.

40. Arch. Nat, série C, carton 118, Creuse.

41. *Esprit de la Révolution et de la Constitution, 1791, Œuvres complètes*, Champ libre, Paris, 1984, pp.338-339.

42. *Archives parlementaires*, t. 45. 19 juin 1792. C'est moi qui souligne.

43. Sur la fonction de cet énoncé je me permets de renvoyer à : Sophie Wahnich, « De l'émotion souveraine à l'acte de discours souverain, la patrie en danger », *Mélanges offerts à Michel Vovelle*, Paris, Société des Études Robespierriennes, 1997. « Produire les normes en Révolution », Jacques Comaille, Laurence Dumoulin, Cécile Robert, *Droit et Société 7, la juridicisation du politique*, Paris, Maison des sciences de l'homme et réseau européen Droit et société, 2000.

44. *Le Moniteur universel*, t. 17, réimpression Paris, Plon, 1947.

45. Cette armée révolutionnaire ne se confond pas avec les armées régulières : accompagnée d'une « sainte » guillotine, elle doit donner force à la loi, lutter contre les accapareurs et ravitailler les armées.

46. *Le Moniteur universel*, t. 17, p 526.

47. Patrice Guéniffey, *La politique de la Terreur, Essai sur la violence révolutionnaire, op. cit.*

48. Penchant si souvent décrit depuis le jugement hégélien : « L'unique œuvre et opération de la liberté universelle est donc la mort, et plus exactement une mort qui n'a aucune portée intérieure, qui n'accomplit rien, car ce qui est nié c'est le point vide de contenu, le point de Soi absolument libre. C'est ainsi la mort la plus froide et la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau. » Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome II, Paris, Aubier-Montaigne, trad Hippolyte.

49. Il s'agit du décret sur les prêtres réfractaires et du décret sur le camp de 20 000 hommes qui doivent défendre Paris.

50. *Archives Parlementaires*, t. 45, 20 juin 1792.

51. L'expression est bien sur de Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit, op. cit.*

52. Société des Jacobins, 19 juin 1792, Alphonse Aulard, *La société des Jacobins, Recueil de documents pour l'étude de la Société des Jacobins*, t. 4.

53. *ibid.*

54. Arch. nat., série C 150, L 253.

55. Adresse des Marseillais, rédaction du 6 juin 1792, lecture du 19 juin 1792, *Archives parlementaires*, t.45.

56. *Archives parlementaires*, t. 45.

57. *ibid.*

58. *Archives parlementaires*, t.45, 19 juin 1792.

59. *Archives parlementaires*, t 45.

60. *Archives parlementaires* t.45, 21 juin 1792.

61. Dans la constitution de 1791, sont considérés comme citoyens passifs ceux qui ne paient pas trois livres d'impôts, les femmes et les enfants. En finir avec la citoyenneté passive, c'est donc en finir essentiellement avec un régime censitaire et ouvrir la garde nationale aux jeunes gens et aux hommes du peuple. Les jeunes filles et les femmes ne feront pas partie de cette garde nationale populaire.

62. Jean de Bry, *Archives parlementaires*, t. 45.

63. *ibid.*

64. *Moniteur universel*, t. 17, 12 août 1793.

65. Jean de Bry, *Archives parlementaires*, t. 45.

66. Pétition du Havre, 6 juillet 1792. *Archives parlementaires*, t. 46.

67. *Archives parlementaires*, t. 48, Robespierre, 15 août 1792.

68. *Le Moniteur universel*, 17 août 1792, t. 13.
69. Sur l'analyse de cette locution on consultera : Michel Poizat, *Vox populi, vox dei, la voix en politique*, Métailié, 2000.
70. Selon l'expression attestée, comme l'a montré Jacques Guilhaumou, in *La langue politique et la Révolution française*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.
71. *Le Moniteur universel*, t. 14.
72. D'après l'acte d'accusation du 20 vendémiaire an III (AD Seine et Oise, 42 L 58) cité par Bernard Conein, *Langage politique et mode d'affrontement, le jacobinisme et les massacres de Septembre*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1978.
73. Robespierre, « Pour le bonheur et pour la liberté », *Discours*, Paris, La Fabrique, 2000.
74. Raymond Verdier (éd.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris, Éditions Cujas, 1980, vol. 1.
75. *ibid.*
76. *ibid.*
77. Contrairement au point de vue développé d'abord par Jules Michelet et repris avec ce concept de *vengeance a priori* dans le travail d'Antoine De Baecque, *La gloire et l'effroi, sept morts sous la terreur*, Paris, Grasset, 1997.
78. Cité par Pierre Caron, *Les Massacres de Septembre*, Paris, 1935.
79. *ibid.*
80. *ibid.*
81. Cité par Pierre Caron, *op. cit.*
82. Ce qui ne peut pas être selon l'expression de Pierre Serna le seul exercice du pouvoir exécutif, fut-il « pouvoir exécutif d'exécution ». En effet, dans le chapitre intitulé « Comment meurt une monarchie » dans *La monarchie entre renaissance et révolution, 1515-1792*, Joël Cornette dir., Pierre Serna affirme : « Les représentants ont peur de la violence populaire. Le pouvoir exécutif d'exécution, si l'expression est permise, accaparé par la population de Paris, exige des hommes de Versailles une reprise en main de l'ordre public. » (p.400) Lorsque les trois pouvoirs sont confondus, la notion de pouvoir exécutif n'est plus pertinente, il s'agit bien de pouvoir souverain, celui ici d'une souveraineté populaire.
83. Cité par Pierre Caron, *op. cit.*
84. *ibid.*
85. *Le Moniteur*, t. 14.
86. Walter Benjamin, *Œuvres I, Critique de la violence*, Paris, Folio essais, 2000.
87. *ibid.*
88. Giorgio Agamben, *Homo sacer, op. cit.*
89. *Journal de la République française*, 25 octobre 1792, (souligné par moi).
90. *Le Défenseur de la Constitution*, 20 septembre 1792, (souligné par moi).
91. Saint-Just, *Œuvres complètes, op. cit.* (souligné par moi).
92. Convention nationale, 5 novembre 1792, Réponse à l'accusation de Jean-Baptiste Louvet, *Archives parlementaires*, t. 53.
93. Cité par Colin Lucas, « Revolutionary Violence... », art. cit.
94. Santerre, 20 juin 1792, *Archives parlementaire*, t. 45.
95. Robespierre, 28 décembre 1792, *Archives parlementaires*, t. 3.
96. D. Vidal, « Vengeance... », art. cit.
97. Robespierre, 28 décembre 1792, *Archives parlementaires*, t. 56.
98. Albert Soboul, *Le procès de Louis XVI*, Paris, Archives Julliard, 1966.
99. Sur ce point, je me permets de renvoyer à *L'impossible citoyen, l'étranger dans le discours de la révolution française*, Paris, Albin Michel, 1997, en particulier la troisième partie, « Fraternité et exclusion ».
100. *La société des Jacobins, op. cit.* t. 5.
101. Claude Lefort, « La Terreur révolutionnaire », *Passé/Présent*, 2, 1983.
102. Sarah Maza, *Vies privées, affaires publiques*, Paris, Fayard, 1997.
103. *Le Vieux Cordelier*, Paris, Belin, reprint, 1989, p 90.
104. *Le Vieux Cordelier, op. cit.*
105. L'expression, qui est des physiocrates, est largement utilisée par Sieyès et a été analysée par Jacques Guilhaumou in *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*. Paris, Kimé, 2002.
106. Sur cette question de la périodisation de la Terreur, on consultera Bronislaw Baczko « la Terreur avant la Terreur, conditions de possibilité, logique et réalisation », art. cit..
107. Raymond Verdier, *La vengeance, études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris, Éditions Cujas, 1980.
108. *ibid.*
109. Bentabole, *Archives parlementaires*, t. 60.
110. Jean Bon Saint-André et David, *Archives parlementaires*, t. 60, souligné par moi.
111. Saint-Just, 26 germinal an II, *Archives parlementaires*, t. 88.
112. Danton, *Archives parlementaires*, t. 60.
113. Buzot, *Archives parlementaires*, t. 60.
114. Amar, *Archives parlementaires*, t. 60.
115. Danton, *Archives parlementaires*, t.60.

116. Vidal, « Vengeance... », art. cit.
117. Je reprends ici la distinction proposée par Paolo Viola entre violence politique et violence irrationnelle, qui affirme que les pointes de violence extrême en révolution sont celles « d'une violence irrationnelle, non politique, que la révolution n'exige pas, dont elle ne profite pas, dont elle a horreur, qu'elle refoule, qu'elle finit par réprimer dès que possible mais qu'elle a déclenchées parce qu'elle a touché les équilibres inconscients et fragiles qui règlent le rapport au sacré » (« Violence révolutionnaire ou violence du peuple en révolution », *Recherches sur la Révolution*, Paris, La Découverte/IHRF, 1991, Sur la pratique de vengeance comme pratique punitive, voir Paolo Viola *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella rivoluzione francese*, Turin, Giulio Einaudi, 1989.
118. Danton, *Archives parlementaires*, t. 60.
119. Cambacérès, *Archives parlementaires*, t. 60.
120. Duhem, *Archives parlementaires*, t. 60.
121. À cet égard, ce que dit René Girard sur ce qui diffère ou plutôt ne diffère pas entre la vengeance et la justice pénale, nous paraît éclairant pour notre propos : « Car il n'y a dans le système pénal aucun principe de justice qui diffère réellement du principe de vengeance. C'est le même principe qui est à l'œuvre dans les deux cas, celui de la réciprocité violente, de la rétribution. Ou bien ce principe est juste et la justice est déjà présente dans la vengeance ou bien il n'y a de justice nulle part. De celui qui se fait vengeance lui-même la langue anglaise affirme « he takes the law into his own hands », il prend la loi dans ses propres mains. Ce qui caractérise la justice c'est finalement son caractère public. » *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
122. Danton, 10 mars 1793, *Archives parlementaires*, t. 60.
123. *ibid.*
124. *Procès-verbal des événements du 9 septembre dressé d'après le récit de monsieur le maire et de plusieurs officiers municipaux. Mémoires sur les journées de Septembre*. Cité par Bernard Conein, *op. cit.*
125. Il avait fallu un tel retournement laborieux et plein de péripéties pour obtenir qu'on déclare la « patrie en danger ».
126. *Le Moniteur universel*, 12 août 1792, t.17, souligné par moi.
127. « Sur les principes de morale politique », 17 pluviôse an II, « *Pour le bonheur et pour la liberté* », *Discours*, Paris, La Fabrique.
128. *Le Moniteur universel*, vol. 20.
129. « *Pour le bonheur et pour la liberté* », *Discours*, Paris, La Fabrique éditions, 2000.
130. Robespierre, 17 pluviôse an II, *Archives parlementaires*, t. 84. Bronislaw Baczko semble commenter cette phrase lorsqu'il dit que « la Terreur n'a pas été la réalisation d'un projet politique préconçu », dans « La Terreur avant la Terreur, conditions de possibilité, logique et réalisation », art. cit.
131. Sur cette réorganisation on consultera avec profit Françoise Brunel, *Thermidor. La chute de Robespierre*, Paris, Complexe, 1989.
132. Saint-Just, 27 germinal an II, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, article 25 du décret sur la police générale.
133. Raymond Verdier, *La vengeance*, *op. cit.* vol. 3.
134. C'est bien sûr le cas de Danton.
135. Selon l'expression de Myriam Revault d'Alonnes, *D'une mort à l'autre, précipices de la révolution*, Paris, Esprit/Le Seuil, 1989.
136. Le roi Saül, qui n'obéit pas complètement à Dieu en épargnant le roi des Amalécites qu'il fait prisonnier, y perd lui-même sa royauté. Dieu ne le reconnaît plus pour roi d'Israël.
137. D. Vidal dans l'article « vengeance » du *Dictionnaire d'anthropologie et d'ethnologie*. Il précise encore « qu'on peut invoquer des textes tels que *l'Iliade*, *le Mahabharata* ou l'Ancien Testament pour montrer comment l'expression des valeurs peut être constamment réitérée dans des situations narratives dominées par un contexte de vengeance », *op. cit.*
138. Cette « morale en action » pour que cessent les malheurs, c'est-à-dire les lois vertueuses, précède d'ailleurs le plus souvent les grandes décisions de contrainte.
139. Robespierre, *Archives parlementaires*, t. 84.
140. Robespierre, *Archives parlementaires*, t. 82.
141. Sur cette qualification, voir Marc Deleplace, *L'anarchie de Mably à Proudhon, Histoire d'une appropriation polémique*, Fontenay, ENS Édition, 2000.
142. Députation des sections du Luxembourg, des Tuileries et du Muséum, 1er octobre 1793, *Archives parlementaires*, t. 74. Cf. Benoît Deshayé, *Législation et exécution des lois*, mémoire de maîtrise, université de Paris VII, 2001.
143. LB 41-3393. L'Avis est daté du 24e jour du 1er mois, soit du 15 octobre 1793 (Benoît Deshayé, *Législation...*, mémoire cité).
144. *Le Moniteur universel*, 22 prairial an II, vol 20.
145. Commission temporaire de Ville-Affranchie, pp.6-7.
146. Robespierre, *Œuvres complètes*, t. IX.
147. Robespierre, *Archives parlementaires*, t. IX.
148. Jacques Rancière, *La Mécontente*, Paris, Galilée, 1995.
149. *ibid.*
150. *ibid.*
151. *ibid.*

152. *Le Moniteur*, t. VIII.
153. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, article VI, *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Textes réunis et présentés par Chritine Fauré, Payot, 1988.
154. Expression prononcée le 5 septembre 1793 et reproduite dans *le Journal de la Montagne* le 6 et 7 septembre 1793.
155. Préambule de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, *op. cit.*
156. « *Pour le bonheur et pour la liberté, discours* », *op.cit.*, 2000.
157. John Locke, *Traité du gouvernement civil*, chapitre II, paragraphes 4 à 8, *De l'état de nature*. Paris, Garnier Flammarion, texte introduit et présenté par Simone Goyard Fabre, pp.173-174.
158. Cicéron, *De Officiis*, III, 32, in *les Stoïciens*, traduit par E. Bréhier, édition sous la direction de P-M. Schul, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1972.
159. *Le Moniteur*, t.25.
160. Sur le *backlash* thermidorien, voir Suzanne Desan, « Reconstituting the social after the Terror : family, property and the law in popular politics », *Past and Present*, n°164, pp.81-121.
161. Sur cette figure du sans-culotte, on consultera Michel Naudin, « la réaction culturelle en l'an III : la représentation du jacobin et du sansculotte dans l'imaginaire de leurs adversaires », in Michel Vovelle dir., *Le tournant de l'an III, réaction et terreur blanche dans la France révolutionnaire*, éditions du CTHS, Paris, juin 1997, pp.279-293.
162. Anne Vincent Buffaut, *Histoire des larmes*, Paris, Rivages, 1986.
163. *Archives Parlementaires*, t. 45.
164. *Le Moniteur*, réimpression, Plon, Paris, 1947, t. 25. Sur la position de Boissy d'Anglas, voir Yannick Bosc, « Boissy d'Anglas et le rejet de la Déclaration de 1793 », Roger Bourderon dir, *L'an I et l'apprentissage de la démocratie*, Editions PSD, Saint-Denis.
165. *Le Moniteur*, *op. cit.*
166. Saint-Just, *Œuvres complètes*, *op. cit.*
167. Gardons cependant en mémoire les proportions des usages de la cruauté : la semaine sanglante qui réprime la Commune de Paris fait 20 000 morts comme l'indique Jean-Pierre Faye dans l'article « Terreur » du *Dictionnaire politique portatif en cinq mots*, Paris, Gallimard, 1982.
168. Maurice Merleau Ponty, lorsqu'il tente de penser les liens paradoxaux entre humanisme et terreur, note qu'il est parfois « permis de sacrifier ceux qui, selon la logique de leur situation, sont une menace et de préférer ceux qui sont une promesse d'humanité ». *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard « Idées », 1980.
169. Sur cette question du droit de résistance à l'oppression on consultera Jean-Claude Zancarini éd, *Le droit de résistance*, ENS éditions 1999, et plus particulièrement notre article sur le refoulement du droit de résistance en Thermidor.
170. Je dois à Françoise Brunel l'élucidation de cette pseudo-citation de Monique Canto-Sperber, qui à l'évidence n'était pas de la langue de Saint-Just.
171. Kurt Hiller, Munich 1919, cité par Walter Benjamin, *op. cit.*
172. Walter Benjamin, *Critique de la violence*, *op. cit.*
173. *ibid.*
174. *ibid.*

## **Remerciements**

De nombreux lieux de parole sont en amont de ce petit livre.

Pour m'avoir proposé d'y prendre part et ainsi m'avoir aidé à mettre en forme cette réflexion, mes remerciements vont à Antoine De Baeque pour la journée d'étude qu'il organisa sur la Terreur en 1999, à Didier Fassin pour m'avoir conviée à un séminaire interdisciplinaire sur la notion d'intolérable, à Alain Brossat pour m'avoir conviée à un colloque sur le terrorisme, à Arlette Farge pour m'avoir encouragée dans ma réflexion sur les émotions politiques dans le séminaire organisé avec Pierre Laborie sur l'événement et sa réception, à Marc Abélès pour m'avoir ouvert des pistes de réflexion anthropologique dans le séminaire du Laios. Mes remerciements vont encore à mes collègues et amis historiens de la révolution française avec lesquels nous avons repris un séminaire sur « l'Esprit des Lumières et de la Révolution », Françoise Brunel, Yannick Bosc, Marc Deleplace, Florence Gauthier, Jacques Guilhaumou.

Un très grand merci à Eric Hazan pour avoir relu avec soin et amitié le texte de cet essai. Merci enfin à Didier Leschi qui m'a si souvent aidé à clarifier l'enquête en relisant au fur et à mesure de leur élaboration les différentes pièces du puzzle.

### **Chez le même éditeur**

Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste*.

Erik Blondin, *Journal d'un gardien de la paix*.

Alain Brossat, *Pour en finir avec la prison*.

Norman G. Finkelstein, *L'Industrie de l'Holocauste. Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs*.

Amira Hass, *Boire la mer à Gaza, chronique 1993-1996*.

Elfriede Müller et Alexander Ruoff, *Le polar français. Crime et histoire*.

Ilan Pappé, *La Guerre de 1948 en Palestine. Aux origines du conflit israélo-arabe*.

Jacques Rancière, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*.

Olivier Razac, *Histoire politique du barbelé. La prairie, la tranchée, le camp*.

Frédéric Regard, *La force du féminin. Sur trois essais de Virginia Woolf*.

Tanya Reinhart, *Détruire la Palestine, ou comment terminer la guerre de 1948*.

André Schiffrin, *L'Édition sans éditeurs*.

Enzo Traverso, *La violence nazie, une généalogie européenne*.

© La Fabrique éditions, 2003  
64, rue Rébeval  
75019 Paris  
[lafabrique@lafabrique.fr](mailto:lafabrique@lafabrique.fr)  
[www.lafabrique.fr](http://www.lafabrique.fr)

e-ISBN : 9782358721363

© 2016, La Fabrique éditions

*Ce livre a été réalisé par [Primento](#), le partenaire numérique des éditeurs*

# Table des matières

Couverture

Page de titre

Introduction

    Insupportable Révolution ?

    Sur la sellette, arguments d'une mise en accusation

    Conjurer l'effroi, nouvelles questions posées à la Terreur

I - Les émotions de la demande de terreur

    Les ressorts du sacré ou l'effroi sublimé

    L'Assemblée doit traduire les émotions populaires souveraines

II - Les massacres de Septembre

    La rupture des liens sacrés entre le peuple et l'Assemblée

    D'une vengeance souveraine

    Sentiment d'humanité naturel et sentiment d'humanité politique

III - La Terreur, cycle long de la vengeance : pour une réinterprétation des lois de terreur

    « Soyons terribles pour dispenser le peuple de l'être »

    De la loi des suspects à la réorganisation du tribunal révolutionnaire

    Des valeurs comme pierres de touche

IV - Du peuple et du populaire

    Qu'est-ce que l'égalité révolutionnaire ?

    Thermidor

Conclusion : Terreur et terrorisme

    Rémanence rétinienne et troubles de la vision

    D'une autre sacralité politique

Notes

Remerciements

Chez le même éditeur

Copyright