Cahiers de Psychologie Politique

N° 3 | 2003
numéro 3 - Avril 2003

La terreur comme fondation, de l’economie emotive de la terreur

Sophie WAHNICH

Édition électronique :
URL :
https://cpp.numerev.com/articles/revue-3/1392-la-terreur-comme-fondation-de-l-economie-emotive-de-la-terreur
DOI : numerev_567
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 16/04/2003

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : WAHNICH, S. (2003) La terreur comme fondation, de l’economie emotive de la terreur. *Cahiers de Psychologie Politique*, (3). https://doi.org/10.34745/numerev_567

Mots-clés :

> Les grandes choses s’ébauchent. Ce que fait la révolution en ce moment est mystérieux. Derrière l’œuvre visible, il y a l’œuvre invisible. L’une cache l’autre. L’œuvre visible est farouche, l’œuvre invisible est sublime.
> Victor Hugo, *Quatrevingt-treize*[1]

Dans l’historiographie la plus classique, la période de la Terreur se présente de deux façons opposées. Tantôt elle fournit la matière d'une une histoire sainte : la Terreur a sauvé la République et l’on n’aurait pu s’en abstenir sans négligence grave. Tantôt au contraire la Terreur est présentée comme une espèce de crime éminement condamnable, qu’on ne saurait commettre sans s’exposer à des risques également très graves[2]. Cette historiographie divisée nous livre ainsi un objet ambivalent, fascinant et inquiétant, légitime et illégitime. Victor Hugo dans *Quatrevingt-treize*, parvient à nous proposer une représentation de la Terreur et qui plus est, de la Terreur en Vendée, qui maintient cette ambivalence. Comme s’il revenait à la littérature de mettre en scène un savoir impossible, un savoir sur ce qui d’ordinaire doit rester caché ou qui débouche pour les historiens sur une écriture de l’histoire volontairement suspendue et discontinue[3]. Or, fondamentalement, ce que Victor Hugo met en scène, c’est la Terreur comme dilemme sur la définition du sentiment d’humanité, sur finalement ce qui permet de fonder l’humanité comme société respectueuse de l’humanité. Il déploie ainsi à travers trois personnages les clivages qui sont constamment réfléchis par les acteurs de la Terreur : passions privées contre passions publiques, sentiment de son honneur et de sa douleur face au sentiment du bien public et de la nécessité. On retrouve finalement dans la mise en scène du procès de Gauvain, le chef d’armée clément jugé par Cimourdain, le délégué intransigeant du Comité de salut public, muni de pleins pouvoirs mais épris d’un sentiment filial à l’égard du jeune homme, la question toujours actuelle de ce que signifie en terme de sensibilité, le désir puis la volonté de terreur. Lors du procès de Louis XVI, le 28 décembre 1792, Robespierre déclarait : “ Citoyens, la dernière preuve de dévouement que les représentants doivent à la patrie, c'est d'immoler ces premiers mouvements de la sensibilité naturelle au salut d'un grand peuple et de l'humanité opprimée! Citoyens la sensibilité qui sacrifie l'innocence au crime est une sensibilité cruelle, la clémence qui compose avec la tyrannie est barbare[4]”. Gauvain mérite la mort parce que “par suite d’un accès de pitié, il a remis la

patrie en danger" en laissant s'échapper Lantenac, ce "fanatique de royauté", "massacreur de prisonnier", "assassin déchaîné par la guerre", mais qui a été finalement capable d'humanité et a sauvé des flammes des enfants républicains. Un accès de pitié entraîne la mort d'un brave. C'est pourquoi la politique de la Terreur n'est pas une simple politique de violence arbitraire ou de peur extrême à intimer aux ennemis. Elle est d'abord contrainte pour soi, semblable à cette contrainte vécue par Cimourdain qui doit vouloir la mort de Gauvain. "Il s'agit pour chacun plus que de la servir, de la vouloir, comme on veut la vertu, comme on veut la liberté[5]".

"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[6] (…) ?" Cette interrogation a été formulée pour essayer de lever les mystères des rituels de sacrifice, et il peut être tentant de la faire travailler pour cette période de la Terreur.

En effet, avec cette approche explicitement anthropologique, on pourrait s'éloigner du jugement a priori de la Terreur et tenter d'associer trois termes qui sont aujourd'hui devenus imprononçables ensemble : "terreur", "culture", "poussée de vie créatrice". On pourrait également relégitimer l'enquête sur une cause qui paraissait t entendue, celle des raisons de la violence de la Terreur. A l'écart d'une autreanthropologie, cette fois plus implicite, nourissant le discours historique dominant et l'orientant vers les notions de pulsion, de barbarie de l'instinct, de tendance mortifère liée à un "rigorisme de la vertu[7]", on pourrait retrouver[8] la question de la violence fondatrice.

En effet, si l'analyse de la Terreur en termes de violence fondatrice n'est pas nouvelle, 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[9]", la notion même de violence *fondatrice* n'est jamais vraiment analysée. De plus, la violence semble être une fatalité liée à la lutte contre l'Ancien régime. Notre point de vue est différent. Cette violence fondatrice, nous voulons la restituer, mais en montrant qu'elle n'est ni fatale, ni dirigée spécifiquement contre l'Ancien régime. Si les rituels religieux commémorent les temps de fondation et gèrent symboliquement les risques liés à un moment qui associe destruction et construction des liens sociaux, risques qui d'ailleurs peuvent conduire la communauté à disparaître, il s'agit bien pour nous de comprendre ce qui se joue dans la Terreur comme fondation. L'exercice n'est cependant pas sans risque.

Le premier est de considérer la Terreur comme une résurgence du primitivisme. La critique du couple sociétés primitives/sociétés modernes effectuée par les anthropologues du politique nous semble cependant pouvoir parfaitement en répondre[10]. Puiser dans les interrogations des anthropologues ne doit pas aujourd'hui conduire à effacer l'historicité non généalogique des sociétés. Fonder n'est pas un acte primitif, mais nous faisons l'hypothèse qu'il existe des invariants anthropologiques dans l'exercice de la fondation, qu'elle ait lieu au Vème siècle avant Jésus-Christ, au XVIIIème

siècle, ou au XXème siècle. Rappelons aussi pour mémoire que l'anthropologie du XVIIIème 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, puisque nous empruntons cette première interrogation à l'anthropologie des religions, est de proposer une analyse en termes "théologico-politiques". La critique radicale d'une telle approche a été faite par Françoise Brunel[11]. Or le théologico-politique visé est celui qui invente une emprise des principes des religions et en particulier du catholicisme, pour interpréter des notions révolutionnaires laïques telle que la vertu. Michel Vovelle avait déjà 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[12]. Mais Françoise Brunel elle-même affirme par contre, que 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 effectivement une dimension importante du projet révolutionnaire de l'an II. Nous ne décrirons donc pas du théologico-politique mais bien une fondation où s'effectue un "transfert de sacralité[13]". Il s'agit alors de saisir quelle économie du sacré comme économie émotive[14] conduit à la violence de la Terreur, en amont de l'an II[15].

C'est ainsi ce qui est couramment appelé "dynamique de la révolution" que nous souhaitons examiner. Or loin de considérer que la Terreur repose sur une dynamique d'économie narrative, c'est à dire une circulation de discours de plus en plus radicaux qui font passer à l'action violente[16], nous considérons qu'elle repose effectivement sur une dynamique d'économie émotive ressortissant du sacré et de la vengeance comme institution effectivement fondatrice[17]. Dans ce cadre, il s'agit pour les révolutionnaires à la fois d'entendre les risques de violence et de dislocation de la société du fait de la circulation rapide des émotions et de les contrôler justement par l'activité symbolique dont participent les discours, en particulier le discours de la loi. Si "le politique est ce qui assure l'indispensable unité de la structure sociale et que sa fonction est intégrative[18]", c'est en tant qu'action politique que nous décrirons cette dynamique de la Terreur.

Nous savons que la mise à l'ordre du jour de la terreur procède d'un retournement énonciatif. Face à la volonté des ennemis contre-révolutionnaires de terroriser les patriotes, ceux-ci répondirent, "soyons terribles[19]". Ce retournement a été interprété d'une manière plus large en termes de "terreur-réplique[20]". Ces notions de retournement ou de réplique sont suggestives, car il s'agit effectivement de répliquer au sens de reprendre voix après une expérience ou un sentiment d'anéantissement. De ce fait, la réplique ne s'apparenterait 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 reprend ainsi "l'initiative de la terreur[21]". C'est pour analyser les modalités de cette reprise que la notion d'économie émotive nous paraît pertinente. Car ce retournement ou cette

réplique peuvent aussi être décrits non comme déplacement des énoncés mais comme déplacement des émotions ressenties du “être terrorisé” ou anéanti à “être en colère” et effrayant, ou plus exactement au déplacement de “l’émoi”. En effet l’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 serait donc mortifère. Loin de supposer une réplique immédiate, il met en place pour ceux qui le ressentent un risque majeur de disparition.

A la question “comment la Terreur, a 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 ?” Mais 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 ?

1. Les ressorts du sacré ou l’effroi sublimé

L’été 1793, l’effroi ressenti, en particulier par le peuple parisien, est suscité par la mort de Marat. Jacques Guilhaumou a montré comment cet effroi avait été sublimé, d’abord dans la forme prise par ses funérailles, puis retourné en demande de vengeance du peuple et de terreur22. 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. La décomposition du corps a été sublimée, les spectateurs de l’événement sont passés d’une perception sensible décourageante à un sentiment enthousiaste à l’égard de “l’esprit de Marat”. Avec l’inhumation, l’énoncé “Marat n’est pas mort” a surgi. On proclame ainsi que la Révolution n’a pas été annéantie, 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 que Jacques Guilhaumou décrit avec ce mouvement sublime en termes d’esthétique23 de la politique, met en jeu non seulement la disposition des corps, la circulation des émotions et des sentiments qui les animent, mais encore 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 un acte de profanation majeure pour les révolutionnaires. La question qui se pose alors d’une manière forte est de savoir réinstaurer le cerne du sacré autour du corps en décomposition, ce que parviennent à faire les funérailles en redéplaçant 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 réinstaurant la puissance de l’enthousiasme ou esprit sublime 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 réfère à un texte déclaré sous les auspices de l’Être suprême, elle peut redevenir un point d’appui pour reprendre

l’initiative.

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.

Or cette transaction qui s’opère ici autour du corps de Marat est récurrente pendant la période révolutionnaire. Elle ressurgit dès que la question du salut public est en jeu, ce qui est une autre manière de dire qu’elle ressurgit dès que l’effroi peut dissoudre le lien social et politique révolutionnaire.

Cette 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[24], son évocation permet de produire autour de l’effroi, le cerne de la sacralité du droit. Mais il ne suffit pas de convoquer le sacré en parlant de salut public, 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 vivant, de la vie. Les premiers serments fédératifs sont sur ce point encore plus explicites. Écoutons celui prononcé par 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[25]”. Ainsi, dès 1790, ce serment fédératif inscrit la définition de l’ami comme de l’ennemi politique, ennemi d’ailleurs irréconciliable, dans l’ordre du sacré. Cet ennemi est irréconciliable parce qu’il est celui qui enfreint l’ordre sacré où sont très clairement associés Dieu, la nature, et les hommes. Or c’est en prétendant pouvoir mourir pour la défense des lois des Français, mourir pour les droits des Français que ces fédérés prétendent défendre un ordre sacré. A 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”. Le serment prêté sur l'honneur engage ainsi à la transaction sacrée, s'exposer à la mort pour sauver des droits garants de la liberté. Saint-Just le 15 germinal an II exprime dans une formule lapidaire la nature de l'engagement révolutionnaire alors qu'il prononce le rapport sur les moyens de faire respecter l'autorité au nom des Comités, alors que Danton met en échec le tribunal révolutionnaire : "Vos Comités estiment peu la vie, ils font cas de l'honneur". (…) Peuple puisse cette expérience te faire aimer la Révolution par les périls auquels elle expose tes amis[26] !"

On retrouve cette volonté d’engagement lorsque de nombreuses adresses et pétitions émanants de sociétés populaires demandent, de mai à juin 1792, qu’on déclare “la patrie en danger”. Le mot patrie permet alors de nommer le lieu de la liberté et des

lois[27]. 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[28] 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 son parjure qui est aussi un acte de profanation des règles sacrées. Par exemple, “un grand nombre de citoyens de la section du Luxembourg ne peuvent voir sans *effroi*[29], 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*[30]”.

Ici le retournement de l’effroi en action défensive passe donc par la figure sacrée de la patrie, la mise en œuvre de l’énoncé “la patrie est en danger[31]”. Or, ce qui se joue avec cet énoncé 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, offrir son corps pour sauver le droit.

La réplique supposerait donc ce ressort du sacré produit par le rapport constant établi entre l’événement et la Déclaration des droits, rapport d’engagement des corps des acteurs révolutionnaires prêts à mourir pour sauver le projet révolutionnaire en tant qu’il est projet conforme à la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen, mais prêts aussi 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 des adversaires, la notion de “punition” qui isole l'individu transgressif du reste de la société, surgissent toujours quant 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 à la députation de venue dans ces termes : “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[32]”.

La demande de terreur est inséparable de cette demande de levée en masse réclamée par Royer. Quant à l’armée révolutionnaire[33] comme armée populaire, elle est le lieu par excellence de la transaction entre corps sacré du patriote, loi par définition sacrée et corps sacré de l’ennemi impur. Le 5 septembre 1793, l’échange entre les porte-parole de l’adresse rédigée conjointement 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 militaire conjoint à celui de la justice comme exercice de souveraineté : “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 ”.

Le président 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 promptes mesures qui doivent sauver la patrie[34]… ”

Demander qu’on mette la terreur à l’ordre du jour, c’est demander qu’on mette en place une politique visant littéralement à reconduire constamment le cerne du sacré[35], à réaffirmer en permanence la valeur normative de la Déclaration des droits, à demander vengeance et punition pour les ennemis de la patrie. Les mots d’ordre de “patrie en danger” ou de “terreur” sont de fait initiés par le peuple[36]. Les émotions souveraines déclinent des mots d’ordre souverains et l’on peut effectivement considérer que la Terreur est bien “l’une des modalités par lesquelles s’effectue l’appropriation populaire de la souveraineté[37]”. Les citoyens affirment leur souveraineté en réclamant à être les premiers acteurs du salut public.

Or, loin d’être signes d’un penchant mortifère[38], ces demandes sont signes d’un mouvement de vie, d’ardeur. Elles transmutent[39] les émotions dissolvantes produites par des actes profanateurs, émotions qui traversent le corps social, en émotions qui redonnent du courage là où le découragement gagnait. “Les ennemis de la patrie s’imagineraient-ils que les hommes du 14 juillet sont endormis? S’ils leurs avait 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 leur ravir[40]”.

Ainsi, pour comprendre autrement l’économie émotive de la demande de terreur, il ne s’agit pas seulement 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 est bafoué. Ce qui produit effectivement l’effroi, c’est d'abord, dans cette perspective, cette rupture du sacré.

Reste maintenant à comprendre comment ce mouvement d’ardeur qui réclame vengeance ne produit pas une “furie de destruction[41]” dans un massacre généralisé, mais produit effectivement un dispositif spécifique qui prétend au contraire viser l’apaisement.

2. 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. Jeanbon 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[42]”.

L'argumentation visait à ne pas attacher à l'idée d'insurrection "celle de révolte et de carnage[43]". 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[44]..."

Ainsi, les secours réciproques font la valeur de l'insurrection légitime en lieu et place d'un massacre généralisé de "furieux"qui s'effectue 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. "La force populaire fait toute votre force; vous l'avez en main employez la. Une trop longue contrainte pourrait l'affaiblir ou l'égarer[45]". "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[46]". "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[47]."

Or, le moyen de dissiper ces craintes est justement de donner à cette ardeur populaire une forme symbolique normative. Ce qui est alors explicitement demandé, c'est que la puissance émotive souveraine[48] 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[49]. (...)". "Nous avons déposé dans votre sein une grande douleur, (...)". Les législateurs doivent donc

d’abord entendre la douleur politique du peuple, entendre que cette douleur surmontée peut produire de la colère, puis, ensuite, 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[50]”.

Ainsi, confrontés aux émotions populaires, les législateurs doivent subjectivement devenir de bons traducteurs de la voix du peuple. Les porte-voix du peuple[51] tel que Santerre, viennent d’ailleurs déposer une voix déjà symbolisée par des “paroles”, une voix déjà mise en forme. Il n’empêche que l’intersubjectivité espérée ne repose pas alors 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[52] 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[53]” La fonction des législateurs dans le processus d’apaisement est donc fondamental, car ils opèrent dans l’enceinte sacrée de l’assemblée la traduction des émotions en lois. Il s’agit bien sur de leur donner ainsi une forme légale, mais surtout d’inventer les formes symboliques et les pratiques qui permettront de contenir l’ardeur[54]. C’est ainsi que s’exprime Jean De Bry dans son rapport du 30 juin 1792 où il déclare que si la patrie doit être déclarée en danger, il reviendra à l’Assemblée de le faire afin de produire de l’ordre : "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[55]". De ce fait la puissance souveraine n'est pas vraiment fixée du côté du peuple qui pourrait devenir un simple instrument nécessaire. “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[56]”.

Revendiquer en faveur d’une loi qui déclare, en juin 1792 “la patrie en danger”, c’est ainsi réclamer contre la possibilité de l’égarement, du carnage et de la fureur, l’apaisement d’un décret qui reflèterait très exactement l’amour des lois, c’est à dire la reconnaissance de la souveraineté populaire. On retrouvera comme chez Jean De Bry cette 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[57]”.

Or, entre le printemps 1792 et l’été 1793, l’évocation redoutable d’une représentation du souverain, c’est-à-dire de l’Assemblée, réduisant des hommes libres à “tremper leurs mains dans le sang des conspirateurs” est devenue une expérience : celle des massacres de septembre.

3. Des massacres de septembre, de la

vengeance souveraine

Les atermoiements de l'assemblée autour de la “patrie en danger”, et l’attitude ambiguë qu’elle avait adoptée à l’égard de Lafayette qui s’était autorisé à incriminer la journée du 20 juin 1792 et à accuser le peuple, avait radicalement remis en question les relations de confiance entre le peuple et l'Assemblée. Lors du 10 août 1792, le peuple s'était contenté de la tenir informée des événements. Il n'était plus question d'attendre le signal de la loi pour accomplir l’insurrection visant la déchéance du roi parjure. Contrairement à ce qui s’était passé le 20 juin, on n’avait plus lieu d’espérer obtenir un décret pour agir. Il ne viendrait pas à temps. L’Assemblée n’avait été sollicitée que pour entériner l’événement. Dans une certaine mesure, il s’agissait de le traduire dans l’enceinte de la loi uniquement après coup. Mais, en septembre 1792, une étape est encore franchie dans ce désaveu de l’Assemblée. En effet, ce qui produit l’effroi des Parisiens, ce sont non seulement les défaites aux frontières, mais le sentiment d’être trahis par des législateurs qui ne prennent pas les mesures appelées par l’insurrection du 10 août. En particulier les mesures qui viseraient à “juger les crimes du 10 août”.

Robespierre intervient le 15 août comme délégué de la Commune et affirme “depuis le 10 août la juste vengeance du peuple n’a pas encore été satisfaite[58]” ; le 17 août 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[59]”. Non seulement ce décret n’a jamais été pris mais Choudieu et Thuriot cherchèrent alors à délégitimer l’orateur en affirmant qu’il ne connaissait pas les “vrais principes” et “les vraies lois”. Lors des massacres de septembre, les représentants sont donc complètement marginalisés, on pourrait dire qu’ils sont “absentés”, c’est à dire dans une présence absolument négligeable pour les protagonistes de l’événement.

Lorsque les représentants des autorités constituées se présentent devant les septembriseurs, lorsqu’ils veulent parler le langage de la loi, ce langage n’a plus d’efficience. Leur parole est devenue “une parole malheureuse qui prend la forme d’un monologue sur la loi[60]”. La référence à la loi n’est plus une référence sacrée.

L’économie émotive que nous avons décrite, qui est aussi économie du sacré, est alors en panne. La voix sacrée du peuple qui réclamait vengeance, “vox populi, vox dei”, n’a pas été entendue ou n’a pas été retraduite par ceux dont c’est la fonction. Les représentants ont ainsi perdu leur position d’intercesseurs nécessaires. Désormais il n’y a plus d’intersubjectivité recherchée 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[61]”est alors 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 le corps à corps qui se substitue

alors à l'opération symbolique devenue impossible.

Lorsqu'on lit de près les comptes rendus des représentants des autorités constituées, on est frappé par l'absence d'animosité qui s'exprime de la part des émeutiers à leur égard. Ainsi lorsque Pétion se présente à la prison de la Force, il n'est pas rejeté ou 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 rentrèrent62". Le désaveu ne suppose pas le déploiement d'une agressivité nouvelle, simplement les intermédiaires qui étaient supposés produire les lois nécessaires au salut public, sont déclarés inutiles et négligeables. Certains arguments sont pourtant encore audibles. Ainsi, "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 incapable63".

Il ne s'agit donc pas d'une vengeance indistincte, démesurée, aveugle qui s'opposerait point par point à la justice pénale, ou qui serait pur désir à réfréner par la loi. 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 et 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. En effet la vengeance distingue entre les offenseurs et ceux qui restent à l'extérieur du face à face offensés/offenseurs. Or cette question de la ligne de partage entre ceux qui méritent la vengeance publique et les autres est constamment thématisée dans les grands rapports de la période de la terreur. Ainsi pour ne donner qu'un exemple 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 envellopperait 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 démèlera toutes ces nuances? Qui tracera la ligne de démarcation entre tous les excès contraires? L'amour de la patrie et de la vérité64".

La vengeance affirme la distinction entre les groupes sociaux et construit leur identité respective, ici l'identité du peuple souverain face à ceux qui lui dénient cette souveraineté ou qui 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 vengeance65". Une telle approche met à mal l'opposition vengeance/peine en termes évolutionnistes. Il s'agit plutôt d'appréhender la vengeance comme un moment de justice constitutif de l'identité respectée de chacun des groupes sociaux qui s'affrontent dans une même société. La vengeance est "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 vindicatoires66".

Cette longue définition de la vengeance éclaire d'un jour nouveau, l'appel révolutionnaire à la vengeance. En effet elle nous montre que loin d'être disqualifiant, cet appel à la vengeance se réclame d'une éthique où l'on commence à entendre la question déroutante du devoir. Le dommage est toujours un affront fait au groupe de la victime, et la demande de vengeance est une obligation de réaction pour faire respecter l'identité du groupe. "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 respecte67". Lorsque les porte-parole du peuple réclament vengeance des crimes du 10 août, la dette de vie est celle du sang des patriotes, mais aussi celle de l'honneur du peuple à qui on refuse de reconnaître son identité de peuple et de peuple vainqueur. En termes révolutionnaires rétablir l'honneur c'est finalement manifester à nouveau et irrévocablement l'identité de peuple souverain par l'acte de vengeance.

Les commentaires produits sur les massacres de septembre par les grandes figures de la Terreur, utilisent indistinctement les notions de justice et de vengeance, montre que c'est la défaillance des institutions ordinaires qui conduisent à la vengeance des lois ou vengeance du peuple et mettent l'accent sur la nécessité de reconnaître que c'est bien le peuple qui a agi.

Marat d'abord : "*le peuple a le droit*68 de reprendre le glaive de la justice lorsque les juges ne sont plus occupés qu'à protéger les coupables et à opprimer les innocents69". On est ici dans le registre de la déchéance des institutions légales, l'assemblée et les tribunaux, défaillants, ne défendant plus le respect du au groupe social "peuple". Robespierre ensuite : "*La justice du peuple expia* aussi, par le châtiment de plusieurs aristocrates contre-révolutionnaires qui *déshonoraient* le nom français, l'éternelle impunité de tous les oppresseurs de l'humanité70". 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 : "Français". Le 13 ventôse Saint-Just avant d'affirmer que le bonheur est une idée neuve en Europe encourage à défendre 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 pères71". Le 26 germinal an II, Saint-Just interroge aussi l'histoire dans la longue durée de "plusieurs siècles de folies "face à"cinq années de résistance à l'oppression" et souligne 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 ?". La représentation de la structure sociale obéit aux règles de l'antonymie asymétrique72. Non seulement on sait qu'il n'y a pas encore d'unité sociale mais le nom Français permet à la fois de dire le tout à venir et la division conflictuelle effective qui oppose les oppresseurs et les opprimés. C'est à ce titre qu'il est vraiment le nom du peuple. " Enfin dans sa réponse à

Jean-Baptiste Louvet, Robespierre affirme 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. 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 toute les choses humaines[73]..."

Ainsi, si les pratiques des septembriseurs sont insupportables sur le plan de la sensibilité, elles apparaissent historiquement compréhensibles- et non relever uniquement d'une "irrationalité" ou d'une pure "sauvagerie"- et, si l'on se situe au plus près des discours des acteurs, elles trouvent même des justifications politiques. En rejetant le populaire du côté de la nature et en l'excluant de l'univers de la culture sensée[74], on ne peut que manquer la démarche compréhensive[75].

Dans une telel perspective compréhensive on pourrait parler finalement de vengeance souveraine et associer ainsi au concept anthropologique, un concept politique qui éclaire cette vengeance de septembre 1792 sous un jour singulier, car ici le lieu de la vengeance est aussi le lieu de la sphère souveraine, là où les lois ordinaires n'ont plus force de loi, mais où il ne s'agit encore que de choses humaines et non de choses divines. "On dira souveraine, la sphère dans laquelle on peut tuer sans commettre d'homicide et sans célébrer un sacrifice ; et sacrée, c'est à dire exposée au meurtre et insacrifiable, la vie qui a été capturée dans cette sphère[76]". L'agir souverain est "exception" parce qu'il s'exclut tant du droit humain ordinaire que du droit divin, "il 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[77]".

Par la vengeance accomplie dans les massacres de septembre le peuple affirmerait conjointement qu'il convient de le respecter comme tel, en tant que groupe social historique, et qu'il est le souverain puisqu'il peut décider de l'exception souveraine. Cependant une telle exception souveraine ne relèverait pas d'une exception arbitraire, puisque précisément un tel mode de la vengeance n'apparaît légitime que lorsqu'aucune institution formelle n'est encore venue la régler et que les anciennes institutions de justice sont défaillantes.

L'appropriation de la souveraineté par le peuple ne relèverait donc 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[78]".

On peut déplorer, que la fondation du pouvoir souverain repose ainsi sur l'exercice de l'exception souveraine, comme on peut déplorer que les représentants du peuple aient renoncé ou refusé de traduire la voix du peuple et l'aient ainsi conduit à ce rejeu de la fondation souveraine, à la vengeance effectuée sans médiation symbolique. Dès le 20 juin 1792, les porte-parole populaires étaient dans la crainte d'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 cielde ne point abandonner notre cause (la cause de la souveraineté du peuple), de mourir pour la défendre", et les interpellaient dans ces termes : "Rappelez vous, Messieurs ce serment sacréet souffrez que le peuple, affligé à son tour ne se demande si vous l'avez abandonné79 (...)"

Les septembriseurs ont fait le pari de fonder, malgré cet abandon, d'une manière irréversible la souveraineté populaire en assumant l'exception souveraine comme vengeance du peuple. Les commentateurs qui affirment qu'il n'y a pas eu crime mais exercice effectif de la souveraineté affirment leur fidélité à ce pari80. Comme les septembriseurs, ils prennent une décision politique sur laquelle il ne cèdent pas, que ce soit au moment du procès du roi, où ce qui se joue est non seulement le sort à réserver au roi traître, mais aussi conjointement et indissociablement la réinterprétation du 10 août 1792 et des massacres de septembre ; ou que ce soit lors des journées des 31 mai au 2 juin 1793 où sont exclus les représentants qui refusaient d'entendre qu'ils avaient assisté les 20 juin 1792, 10 août 1792, 2 et 3 septembre 1792, à l'appropriation fondatrice de la souveraineté du peuple, le peuple disposant de fait de la violence légitime.

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.

4. "Soyons terribles pour dispenser le peuple de l'être", instituer la vengeance souveraine

Le tribunal révolutionnaire qualifié le plus souvent de tribunal d'exception par l'historiographie ou de tribunal extraordinaire par les acteurs révolutionnaires, est à la fois un emblème de la terreur et un rejeu du scénario des massacres de septembre. En effet sa création procède d'une demande populaire. Ce sont les sections parisiennes qui le 9 mars 1793 le réclament dans un contexte de crise où l'ennemi vainqueur est près à envahir la patrie, et où les sections parisiennes ont le sentiment que les traîtres et les contre-révolutionnaires ne sont pas punis et sont près à abattre la République en Vendée mais aussi à Lyon, à Paris, dans les départements du centre, où le prix du pain rend la situation dramatique et où les émeutes se multiplient.

Le conventionnel Bentabole de retour d'une visite effectuée 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[81]". 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. Il demande (...) 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 des tous les ennemis de la chose publique[82]".

La transaction sacrée entre le corps des patriotes et l'avènement de la République est ainsi 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 vengerait ainsi le sang versé inutilement aux frontières. Or ici encore la vengeance comme la justice sont gages d'ardeur et sources de vie car il s'agit de vaincre le dégoût comme en 1792 il s'agissait de vaincre l'effroi. Dans l'un et l'autre cas, ces émotions mortifères peuvent conduire à l'anéantissement du peuple et de la révolution. Transmuter le dégoût en ardeur patriotique est nécessaire pour, au dedans comme au dehors, sauver la révolution. Le salut public passe donc comme au printemps 1792 par une transmutation des émotions. Mais alors que les émotions en jeu en 1792 étaient liées à la dynamique de l'insurrection, effroi, colère, indignation; en mars 1793 elles ressortent d'une dynamique de l'après-coup, de la justice et de la vengeance. Pour que cesse la lassitude face à l'absence de justice même après les massacres de septembre, même après le procès du roi, pour que cesse l'éloignement et le refus de la transaction sacrée, c'est-à-dire faire de son corps un rempart pour la liberté, pour que cesse le dégoût, il faudrait que le sentiment de la justice annule l'écœurement. 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 révolutionnaire. "Honorez l'esprit mais appuyiez vous sur le cœur[83]".

Alors que les Conventionnels allaient se séparer le 10 mars sans avoir institué ce tribunal, 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[84]”.

Le tribunal révolutionnaire se présente donc comme l'antidote de la "vengeance du

peuple" ou plus exactement comme son possible contrôle par une institution qui est bien une institution qui ressort de "lois extraordinaires prises hors du corps social" dans cette sphère sacrée qui fonde la souveraineté populaire par la vengeance souveraine. Mais cette vengeance du peuple permet de rouvrir le dossier des massacres de septembre qui avait été évoqué sous les termes "d'anarchie" par Buzot affirmant que le tribunal révolutionnaire conduirait "à un despotisme plus affreux que celui de l'anarchie[85]"ou encore par Amar déclarant "il n'y a que cette mesure qui puisse sauver le peuple autrement il faut qu'il s'insurge et que ses ennemis tombent[86]". Mais pour Danton le tribunal révolutionnaire n'est pas seulement une manière de mettre des bornes à l'exception souveraine dans sa fonction vengeresse, il est aussi une manière 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 auraient 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[87]".

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[88]". Cette fonction de tiers médiateur entre groupes sociaux qui s'affrontent, appartient d'abord à l'Assemblée dans le système révolutionnaire. Sa fonction est de fabriquer les lois adéquates aux émotions populaires, et c'est cette fabrique spécifique d'un discours symbolique ritualisé et apaisant qui permet effectivement de ne pas basculer hors du politique[89].

A la lumière de cette problématique, la terreur se présente ainsi comme un retour, retour à la traductibilité des émotions populaires propre au printemps 1792, retour à la sacralité de la loi, retour à la possibilité pour les représentants du peuple de trouver une parole heureuse, performative. La terreur est donc aussi l'invention d'une nouvelle place pour les législateurs. Désormais, ils doivent pleinement reconnaître la souveraineté populaire, mais conjointement et indissociablement éviter au peuple d'avoir à se compromettre dans des pratiques insoutenables pour fonder la république. On pourrait dire que la terreur est à l'ordre du jour pour que l'émotion ne devienne ni dissolvante, ni massacrante, pour symboliser ce qui ne l'avait pas été en septembre 1792 et faire ainsi réémerger une fonction régulatrice de l'Assemblée. Elle avait été perdue, du fait de son incapacité à reconnaître la souveraineté du peuple et à en répondre. Pour Danton, les Conventionnels doivent être les "dignes régulateurs de l'énergie nationale[90]". Cambacérès 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 chers91 ? ”Duhem enfin 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 justice92 (…). ”

L’entreprise de la Terreur viserait donc, paradoxalement au regard des interprétations aujourd'hui dominantes, 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. Car la terreur comme forme d’exercice de la politique ne vaut pas condamnation de la vengeance exercée en septembre 1792, elle vaut condamnation de la forme qu’elle a du prendre du fait de l’impunité dans laquelle les élites avaient laissé les contre-révolutionnaires93.

Reste à examiner en quoi la fidélité à la situation des septembriseurs est aussi fidélité au sentiment d’humanité qui anime la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen et d’une manière plus générale, le projet révolutionnaire d’une souveraineté populaire. Reste à examiner donc en quoi peut consister le sentiment d’humanité qui anime les protagonistes de la Terreur voire de ce que l'historiographie a consacré comme "Grande terreur" en aval de la loi du 22 prairial an II, là où la justice devient particulièrement expéditive.

5. Cycle long de la vengeance et sentiment d’humanité94.

Le système de vengeance est un code social ayant ses règles et ses rites pour ouvrir, suspendre et clôturer la vengeance95. Les mesures prises dans le contexte de la demande de terreur ouvrent un "cycle de la vengeance" instituée. Ce cycle présente un début, à notre sens, la mise en place du tribunal révolutionnaire; un déploiement qui associe la structuration des groupes sociaux vindicatoires, la justice faite aux offensés et de nouveaux rapports symboliques, “ cette institution, apparaît alors comme l’un de ces faits sociaux privilégiés au travers desquels se redéfinit constamment un ordre symbolique96”. La vengeance est ainsi une façon d’élaborer ces valeurs et de les mettre à l’épreuve. On peut dire ainsi que la vengeance fonde aussi les valeurs. Enfin “si la vengeance conduit à faire mourir les membres du groupe social offenseur, la vengeance peut aussi choisir *in fine* de ne pas faire mourir car, il s'agit de rétablir l'équilibre entre les groupes et ainsi de faire cesser le cycle de la vengeance”. On pourrait interpréter ainsi la loi des suspects du 17 septembre 1793. Il s'agit de répondre de la demande de terreur tout en suspendant les effets violents de la vengeance. Enfin

l'analyse de la loi du 22 prairial an II devrait permettre d'offrir quelques hypothèses pour la faire sortir de son caractère totalement énigmatique. Pour ces différents moments du cycle de la vengeance, il s'agit d'éclairer comment les acteurs peuvent se réclamer du sentiment d'humanité sans faire obstacle à leurs raisons et à leurs émotions par un soupçon *a priori* d'inhumanité.

C'est bien connu, le temps de la terreur est celui de la fulgurance. Robespierre le 17 pluviôse an II déclare “La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible[97]”, Couthon le 22 prairial an II “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[98]”. La terreur est une triple course de vitesse. Il faut agir vite pour vaincre les ennemis avant qu'ils n'anéantissent la Révolution. Il faut agir vite pour que le peuple ne soit pas dégoûté de l'injustice. Il faut agir vite pour que le peuple n'ait plus à reprendre “ le glaive de la loi” et réussir effectivement à mettre des bornes à l'exception souveraine. C'est dans ce contexte que Danton fait appel à un sentiment d'humanité naturel. Le désir de ne pas laisser se répéter les massacres de septembre ressort d'une sensibilité commune à tous les hommes, à toutes les femmes. Les sectionnaires modérés qui sont aussi ceux qui n'ont pas besoin de travailler pour vivre et occupent de ce fait les assemblées sectionnaires en l'absence des sans-culottes et font 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[99]”. Or pour Danton “ces ennemis de la liberté lèvent un front audacieux, partout confondus, ils sont partout provocateurs” et sont donc ceux qui risquent justement de subir la vengeance du peuple. “Eh bien! Arrachez-les vous même à la vengeance populaire, l'humanité vous l'ordonne[100]”.

Les massacres de septembre justifiables mais insupportables, et leur effet en termes de frissons rétrospectifs, offrent un premier angle d'analyse pour comprendre l'usage de la notion d'humanité, du sentiment d'humanité. Que le peuple ait eu à “ reprendre le glaive de la loi ” est insupportable. Il n'aurait pas du avoir à refaire ainsi l'expérience politique du sang versé. Une société humaine doit prévenir, non pas le principe de l'exception souveraine, mais la nécessité de transformer ce principe en action. Une société humaine, pleine d'humanité doit réussir à maintenir l'exception souveraine en marge de la vie politique, réussir à prévenir un tel rapport au sang, entre autres dans une république démocratique, par le pouvoir des médiations symboliques propres à traduire la voix du peuple en logos politique. Le sentiment d'humanité dicte ainsi une plus grande responsabilité des représentants à cet égard, ils doivent assumer cette violence pour ne pas la laisser se diffuser inconsidérément.

Mais il ne suffit pas seulement d'assumer la violence, il faut l'assumer avec célérité. C'est bien à un combat difficile et fulgurant que le verbe "arracher" choisi par Danton donne en spectacle prospectif. Il s'agit de ne plus laisser de temps au temps.

Dans le procès verbal des événements du 9 septembre 1792 à Versailles, le portrait du maire est 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[101]" Ce "Il n'est plus temps" est comme un miroir du leitmotiv du régime de temporalité propre à la Terreur et au salut public : "Il est temps" de l'adresse rédigée par Hébert et Royer et de tous les grands rapports des Comités de sûreté générale et de Salut public. La notation pourrait 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 des longs débats et des retournements politiques lents et laborieux[102]. Le régime de temporalité inauguré par la Terreur est celui de la médiation immédiate. Il faut canaliser les émotions, les traduire, les formaliser sans attendre. "Que le glaive de la loi, planant avec une *rapidité terrible*[103]sur la tête des conspirateurs, frappe de terreur leurs complices" demandait Robespierre le 12 août 1792.

Cependant le temps des remaniements symboliques engagés dans un cycle de vengeance ne ressort pas de cette temporalité, mais bien plutôt d'une conjoncture sociale vindicative qui se déploie, s'argumente et doit enfin faire "rentrer la révolution dans l'état civil", "la faire entrer dans les mœurs".

Les grands rapports de l'an II ne cessent de marteler cette volonté de fonder des valeurs : bonheur, égalité, justice. On sait également que l'exercice de la vengeance peut conduire à effacer ces mêmes valeurs en présentant 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, mais une politique indissociable de la morale à faire advenir[104]. "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[105]"déclare Robespierre aux Conventionnels.

Or 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[106]". On pourrait dire que c'est pour cette raison qu'il faut que 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 tout de même appelés à choisir leur camp.

La Terreur met alors en conflit deux sentiments d'humanité. Celui où il faut sauver des corps indistincts, amis, ennemis, complices, traîtres, esclaves, pour ne pas blesser son sentiment naturel d'humanité déjà attaché avant tout à la vie comme telle de chaque être humain, et celui où il faut sauver le sens que l'on souhaite donner à la vie, le bien vivre commun. L'émotion à l'égard des humains en vie apparaît alors contrainte par

celle qui surgit du risque de voir sombrer ou détruire, non pas des corps humains, non pas des vies nues, mais ce qui constituerait le fondement de leur humanité, c'est-à-dire leur liberté réciproque.

En situation, les révolutionnaires vivent ce conflit des sentiments d'humanité et c'est la manière dont ils le suspendent qui détermine leur camp politique. Nous avons déjà évoqué Robespierre le 28 décembre à propos du roi, il 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[107]". C'est ainsi au nom de l'humanité et pour lutter contre ses affections particulières, qu'il devient impératif 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[108], 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[109]". 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 naturelle. De fait c'est ce sentiment politique qui construit la frontière entre amis et ennemis et rend lisible la question de la vengeance.

Dès novembre 1792, Robespierre lorsqu'il répondait à Jean-Baptiste Louvet, reconnaissait donc la valeur du sentiment d'humanité mais affirmait que dans un tel contexte de vengeance des lois, on ne pouvait plus s'autoriser à être affligé par ce qu'il advient du corps de l'ennemi. Il redessinait donc le camp des amis à venger contre l'indifférenciation produite par le sentiment d'humanité autour de toutes les victimes. Paraphrasant la Marseillaise, il plaide pour un sentiment d'humanité révolutionnaire. " 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*[110]. 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[111]".

Ainsi, il s'agit bien de vengeance et de la nécessité de choisir son camp pour fonder des valeurs : bonheur, égalité, justice.

C'est pourquoi " il faut vouloir la Terreur comme on veut la liberté ", elle est toujours un

effort, une contrainte sur soi, sur ses sentiments privés, sur ces affections naturelles. Le partage du sensible[112] qui s'organise alors est aussi en fait, un partage politique. Dès l'été 1792 la notion de sensibilité et la qualité de l'homme sensible ne sont plus des notions politiquement neutres. Les situations susceptibles d'émouvoir divisent l'espace politique.

L'exercice difficile de la Terreur sera donc de tracer les limites effectives du camp politique légitime dans un corps social où s'étend la pratique de la suspicion et l'impératif de la transparence. C'est une autre histoire qui s'ouvre et une autre économie émotive : celle où l'ouverture du cycle de vengeance instituée a été obtenue et où il faut l'agir sans détruire le corps social. On peut considérer que cette deuxième période effectivement fondatrice des valeurs républicaines[113] est celle du gouvernement révolutionnaire[114]. C'est d'ailleurs dans les grands rapports prononcés au nom du Comité de salut public que les problèmes posés par l'effectuation d'une politique de terreur, sont exposés.

Ainsi le 5 nivôse an II "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[115]" déclare Robespierre. Mais c'est là un pari politique qu'il approfondit 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[116]". Robespierre, met alors en évidence l'importance du décisif en politique mais décisif qui doit reposer sur une intuition normative, celle du bien ou encore ailleurs, celle de la "vertu".

La notion de raison n'est pas alors opposée au registre des émotions, mais lui fait écho. L'amour de la patrie fonde la raison. Les deux notions sont ainsi associées et constituent un étayage réciproque. La vengeance ne peut fonder les valeurs républicaines qu'en s'appuyant ainsi sur un sentiment moral posé comme hypothèse nécessaire : " l'amour de la patrie et de la vérité ". On est ainsi avec la Terreur comme effectuation politique de la vengeance des lois et du peuple, face à un paradigme politique qui met le sentiment en position fondatrice et non pas la raison ou le raisonnement. On comprend alors pourquoi Robespierre comme Saint-Just craignent que l'effet d'apaisement de la Terreur ne produise, *in fine*, un effet d'apathie, où le désir ardent d'exercer sa souveraineté et d'être vertueux au sens où l'entendait Montesquieu deviendrait défaillant. " 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[117] ?

La vengeance du peuple est toujours "terrible" et constitue un risque majeur. Le retournement de l'effroi peut à son tour devenir dissolvant pour le lien social et politique. Les limites culturelles assignées, c'est-à-dire un savoir disponible sur les dangers de la fureur, et le principe des secours réciproques, peuvent ne pas réussir à

contenir la violence qui s'y déploie. La vengeance pourrait devenir anarchique[118], furieuse. Un des enejux essentiels consistera précisément à distinguer ce carnage du sang de l'exception souveraine, fondatrice du politique, car à l'inverse, il est le sang produit par la dissolution du politique. Une telle dissolution viendrait justement d'une confusion entre ressorts émotifs privés et ressorts émotifs publics. Dès la création du tribunal révolutionnaire ou de l'application de la loi des supects, des députations de section déplorent que "certains membres malveillants des comités révolutionnaires profitent de leur pouvoir pour satisfaire leur vengences particulières[119]". Le citoyen Phulpin, juge de paix de la section des Arcis, imprima un "avis à ses frêres composant les comités révolutionnaires et à tous les républicains" où il déclarait "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[120]". La vengeance que nous avons rencontrée tout au long de ce trajet 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", le réseau des qualifications du terme " vengeance" exprime l'articulation opérée par les lois entre la république et le peuple. 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 vise autant l'intérêt privé que l'intérêt public, et justice révolutionnaire qui a pour devoir de ne se soucier que de l'intérêt public est un leitmotiv du rapport de Couthon sur la loi de prairial : "On a semblé se piqué 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[121]". Il n'empêche que jusqu'à aujourd'hui, cette loi du 22 prairial an II est restée une énigme. L'analyse de la terreur en termes de vengeance publique permet peut-être de la lever en partie.

En effet, "l'esprit de ventôse était d'opérer le tri des suspects et leur répartition en deux catégories, les patriotes injustement détenus et les ennemis de la Révolution détenus dans les prisons, la peine alors retenue était la détention jusqu'à la paix, puis le bannissement, non la mort[122]". En prairial 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 (...). Or le décret du 27 germinal an II proposait 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 celle qui sont devenues confuses, l'autre chargée de rédiger un corps d'instruction civile propre à conserver les mœurs et l'esprit de la liberté[123]". La première commission prépare la loi du 22 prairial, la seconde un projet d'institutions civiles. Or ces deux projets viennent clôturer le cycle de vengeance.

En effet si les décrets de ventôse construisaient les deux groupes vindicatoires, remettaient à la paix future la possibilité d'y voir clair et l'application de la peine, 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 réciproque. Ce faisant la justice révolutionnaire n'obéit plus aux règles de la vengeance mais bien à celle de la guerre où la distance avec l'autre n'est plus celle de l'adversité mais celle de l'hostilité. Cette bascule est une manière de sortir de la vengeance, elle affirme que désormais, ceux qui peuplent encore les prisons sont des ennemis irréconciliables, ils n'adopteront pas ou plus les valeurs révolutionnaires. Ici encore 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 alors 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[124]”. Logiques vindicatoires et logique de guerre ont certes coexisté en particulier 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 dans ce contexte du côté des ennemis[125] ; mais ce qui de notre point de vue importe 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[126]. L'étirement dans le temps de ce cycle de la vengeance n'obéit pas aux seules circonstances mais répond aux possibilités structurelles de mettre un terme aux dynamiques d'affrontement. Si les groupes vindicatoires ne sont pas équivalents, la vengeance doit se transformer en prise de pouvoir définitif. Sortir de la vengeance c'est finalement déclarer que la souveraineté populaire est fondée. Cela ne veut pas dire pour autant qu'elle en rencontrera plus d'ennemis irréconciliables, cela ne veut pas dire que le tribunal de prairial prétend en finir une fois pour toutes avec ce genre d'ennemi. Tel 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[127]. Y-a-t-il lieu de parler ici de sentiment d'humanité ? La pure logique guerrière semble en fait l'exclure, mais de fait la guerre maintient le dilemme entre sentiment d'humanité naturel et nécessité du sentiment politique du devoir faire la guerre pour sauver un projet ou une conception des rapports sociaux.

Quant aux institutions civiles elles sont l'autre manière de sortir de la vengeance et de la division, puisqu'elles sont les moyens de maintenir l'unité sociale retrouvée, l'unité des Français patriotes.

Certes, on peut se demander dans un constat tragique si les révolutionnaires ont réussi à mener à bien l’effectuation de la politique de Terreur, se demander si les principes forts de la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen de 1793[128] ont vraiment été fondés. Mais c’est là une autre histoire et une autre déploration.

“Le Français moyen de 1889 pouvait aisément préférer la Révolution à la Réaction mais son arrière petit fils de 1989, en tant qu'homme à peu près à son aise, civilisé, humanisé, ayant peur des coups, oubliant de penser que c'est grâce à la victoire nécessairement violente des hommes de 1789 et 1793, qu'il peut aujourd'hui jouir du

luxe d'être antiviolent, l'arrière petit fils donc, notre concitoyen, préfère la Réforme à la Révolution[129]". On ne saurait mieux exprimer l'écart des sensibilités politiques de la révolution à son centenaire, de son centenaire à son bicentenaire. Il y va à la fois des seuils déplacés de la violence tolérable pensée comme telle et des couples d'antinomie politique qui paraissent pertinents. Sans doute l'étrangeté de la période de la terreur est-elle allée croissante dans ce double déplacement. Sans doute la part d'effroi, de dégoût et d'ardeur qu'elle recèle reste présente. "Le gouffre de la Terreur ", n'est jamais complètement refermé tant cette rencontre improbable entre la politique et le sacré demeure de fait fascinante et inquiétante. C'est sous le terme d'enthousiasme qu'Emmanuel Kant commente cette expérience : "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 même 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[130]". Cette disposition morale est ce que les révolutionnaires appellent le sentiment d'humanité.

L'expérience de la révolution selon Kant ne serait pas la perte du sentiment d'humanité, bien au contraire il en serait 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 égorgés personne cette année? (…) et les cachots d'Allemagne où le peuple est enterré, on ne vous en parle point[131] !"s'exclamait Saint Just le 8 ventôse an II. Quel est donc ce prix de la terreur ?

On pourrait répondre classiquement que les deux mois qui séparent le 22 prairial an II du 9 thermidor an II ont vu périr 1376 personnes sur l'échafaud. Aussi brutales aient été les mesures expéditives des fournées du tribunal révolutionnaire d'alors, nous ne pensons pas que ce soit là le seul "prix" de la terreur ou de la révolution.

Ce prix ce serait aussi pour nous, celui si coûteux qu'il y aurait à fréquenter historiquement cette bordure politique du sacré. L'effroi, le dégoût, la terreur et l'enthousiasme sont les émotions qui désignent 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.

"La terreur ! La terreur ! Quel dommage qu'on l'ait rendue nécessaire". Taine cite ainsi Duport, un homme du côté gauche en 1789, puis fait remonter la terreur aux journées de 5 et 6 octobre 1789 lorsque les femmes obtiennent du roi effrayé, la ratification refusée depuis un mois au bas de la déclaration des Droits de l'homme et du citoyen. Si comme le souligne Jean-Pierre Faye "la validité des droits de l'homme daterait du "premier" jour de la Terreur[132]", quel est ce dommage évoqué par Duport et qui en est responsable ?

S'il y a dommage, c'est également du côté du défaut de traduction de ces émotions dissolvantes ou exaltantes. La terreur ressurgit et redevient nécessaire chaque fois que les représentants du peuple souverain refusent de traduire sa volonté subjective, douloureuse, inquiète mais décidée. A chaque fois le peuple est conduit à "reprendre le glaive de la loi", à faire l'expérience du sang versé de la vengeance publique qui est aussi vengeance fondatrice. C'est pour cette raison qu'une analyse en terme d'économie émotive donne une épaisseur nouvelle à l'énigme de la terreur, une économie qui a ses règles et ses effets récurrents mais des effets qui ne sont jamais inéluctables. L'effroi suppose d'être pris en charge socialement et politiquement pour ne pas conduire à la dissolution du lien social et politique mais, cette prise en charge s'effectue le 20 juin 1789 dans le cadre des Etats généraux, le serment du jeu de Paume annonce l'assemblée constituante. L'effroi aurait pu être aussi pris en charge le 20 juin 1792, dans le cadre de l'Assemblée législative pourvu qu'elle ait accepté de redevenir constituante comme l'avaient fait les Etats généraux, et d'en finir avec la fiction de la citoyenneté passive. Le peuple de Paris ne choisit pas au hasard cette date anniversaire. A de multiples reprises depuis le 20 juin 1792, le peuple demande que ses émotions soient traduites en lois ou reconnues dans le cadre de la loi. Mais l'écart ne fait que se creuser entre l'instance productrice d'émotions sacrées et l'instance traductrice de ces émotions. Les médiations symboliques construites patiemment dans l'élaboration révolutionnaire sont négligées par ceux qui en sont les gardiens. Cette rupture des liens sacrés constitue le dommage. En 1793 la demande de loi est devenue explicitement demande de terreur et plus explicitement encore de vengeance sacrée, “plus sacrée que l'insurrection”. L'efficacité protectrice des médiations symboliques qui s'inventent alors sont aussi fragiles que la révolution elle même et le lien social qu'elle instaure. L'affrontement entre groupes sociaux vindicatoires pourrait conduire à la dissolution du projet révolutionnaire. Les Conventionnels sont censés 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 valent 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 politique133. Dans l'inconfort, le risque et le pari.

Sophie Wahnich, octobre 2001.

1 Victor Hugo, Quatrevingt-treize, Éditions Jean-Claude Lattès, Paris, 1988, p. 517.

2 C’est le point de vue qui domine aujourd’hui et celui adopté par Patrice Gueniffey dans son essai , La politique de la Terreur, essai sur la violence révolutionnaire, 1789-1794, Paris, Fayard, 2000.

3 On pourrait en effet interpréter ainsi le choix par exemple de Françoise Brunel de présenter son travail sur le projet politique de l’an II sous la forme paradoxale d’un texte de Billaud-Varenne datant de l’an III, complètement annoté. Les cent trois pages de notes laissent d’ailleurs souvent en suspens l’interprétation définitive, et proposent en

fait de fournir les outils pour que le lecteur, à son tour, tente ce travail impossible. Billaud-Varenne, Principes régénérateurs du système social, Introduction et notes par Françoise Brunel, Publications de la Sorbonne, Paris, 1992.

4 Robespierre, 28 décembre 1792, Archives parlementaires, t.56, p. 16.

5 Claude Lefort, " La Terreur révolutionnaire ", Passé/Présent, 1983, p. 25.

6 Nous empruntons cette interrogation à Adolphe Jensen, Mythes et coutumes des peuples primitifs, Paris, 1954, pp. 206-207.

7 L'expression est l'objet d'un article de Françoise Brunel : " Le jacobinisme, un " rigorisme de la vertu ? ", " Puritanisme " et Révolution " in Mélanges Michel Vovelle. Sur la Révolution approches plurielles, Paris, Société des Études Robespierristes, 1997, pp. 271-280, où elle critique entre autre l'approche psychanalytique de Jacques André, La révolution fratricide. Essai de psychanalyse du lien social, Paris, P.U.F 1993.

8 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 " Revolutionnary 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, pp. 57-80.

9 Article " Terreur " rédigé par Claude Mazauric, Dictionnaire historique de la Révolution française, Paris, PUF, 1989, p. 1024.

10 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 ". p. 17.

11 Françoise Brunel, " Le jacobinisme, un " rigorisme de la vertu ?", "puritanisme" et révolution " in Mélanges offerts à Michel Vovelle, Sur la Révolution, approches plurielles, op. cit.

12 Michel Vovelle, en particulier dans La mentalité révolutionnaire, Société et mentalités sous la révolution française, Paris, Éditions sociales, 1985.

13 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 ?

14 Nous avons ici choisi le paradigme des émotions et non comme on aurait pu s'y attendre pour le XVIIIème siècle, celui des passions ou des sentiments moraux. Cette notion d'émotion n'est certes pas contemporaine mais a l'avantage de mettre en évidence un " surgissement " qui selon le travail effectué par l'éthnométhodologie articule un état du corps et un jugement. On consultera en particulier, La couleurs des pensées, sentiments, émotions, intentions, Paris, E.H.E.S.S, coll. Raisons pratiques, 1995. Sentir et juger donc. C'est bien ce que les protagonistes de la Terreur attendent

d'un bon révolutionnaire. Écoutons Saint-Just lorsqu'il en fait le portrait le 26 germinal an II. "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 instruise, 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 ", Archives parlementaires, t. 88, p. 615.

15 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 " , in Keith Michael Baker ed, The Terror, op.cit., p. 22.

16 C'est là le point de vue de Patrice Gueniffey qui affirme " 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 ", La politique de la Terreur, op.cit., p. 230. Il emprunte en particulier ce concept de radicalisation cumulative du discours à Hans Mommsen qui le forge à propos du national-socialisme.

17 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, p. 738.

18 Selon la définition fonctionnelle qui prévaut chez Evans-Pritchard, Les Nuer, Paris, Gallimard, 1968; Les systèmes politiques africains, Paris, PUF, 1964.

19 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, pp. 127-160.

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

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

22 Jacques Guilhaumou, La mort de Marat, Bruxelles, Complexe, 1989.

23 Sur esthétique et politique, on consultera les travaux de Jacques Guilhaumou qui mettent en relation l'esthétique kantienne et le processus révolutionnaire. En

particulier pour analyser le cas de la mort de Marat, on lira une synthèse très limpide : “ Fragment d’une esthétique de l’événement révolutionnaire ”, Gilles Sauron, Andrej Turowski, Sophie Wahnich, ed, 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 ”, pp. 249-253. On consultera également Jacques Rancière, La Mésentente, Paris, Galilée, 1995, Le partage du sensible, La fabrique, Paris, 2000.

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

25 Arch.Nat, série C, carton 118, § 2 L 341, s.d. Creuse.

26 Saint-Just, Œuvres complètes, édition établie par Michèle Duval, Paris, Editions Gérard Leibovici, 1984, p.798.

27 Saint-Just affirme ainsi “où il n’y a point de lois, il n’y a point de patrie ”. Esprit de la Révolution et de la Constitution, 1791, Oeuvres complètes, op.cit. pp.338-339.

28 Sur le lien entre rumeur et opinion publique populaire au XVIIIe siècle on consultera Arlette Farge, Dire et mal dire, l'opinion publique populaire au XVIIIème siècle, Paris, Seuil, 1992.

29 C'est nous qui soulignons.

30 Archives parlementaires, t. 45, p. 352. 19 juin 1792, c’est nous qui soulignons.

31 Sur la fonction de cet énoncé on consultera Sophie Wahnich, “ De l'émotion souveraine à l'acte de discours souverain, la patrie en danger ”, in Mélanges offerts à Michel Vovelle, Paris, Société des Études Robespierristes, 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.

32 Le Moniteur universel, t. 17, pp. 387-388, réimpression Paris, Plon, 1947.

33 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.

34 Le Moniteur universel, t. 17, p 526.

35 Nous avons utilisé ici la notion de “ sacré ” sans la préciser à priori. En fait, la définition composite qu’en donne l’anthropologie nous convient assez bien. En effet la définition analytique de Durkheim, où ce qui est sacré est ce qui est protégé par des interdits est pour nous fondatrice pour penser la question de la limite à franchir pour

devenir l'ennemi, ou de la limite 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 pertinente pour saisir ce que sont les épreuves par exemple 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, que ce sacré peut prendre le nom de valeur comme chez L. Dumont. On est alors au plus près de la question révolutionnaire où fondamentalement le sacré est immanent.

36 Le peuple que nous désignons ici est le groupe politique qui s'est effectivement subjectivement affirmé comme tel dans la journée du 20 juin 1792. Dans un contexte d'éloquence souveraine des porte parole populaires se présentent comme la "voix de la nation", comme "le peuple français". Ce sont les sections parisiennes mais aussi les fédérés révolutionnaires de Marseille, de Toulouse ou d'autres grandes villes françaises, l'ensemble des acteurs révolutionnaires qui accréditent ces porte parole. Nous avons développé cet argument dans "l'éloquence souveraine", actes du colloque une expérience rhétorique : l'éloquence de la Révolution. 25-27 septembre 1998, Sarrebrucken, à paraître à la Voltaire Fondation Studies. Il ne s'agit donc pas de naturaliser le rapport peuple porte-parole, le rapport peuple / médiations constitutives tels que les pétitions, adresses, députations. Il s'agit de prendre au sérieux le choix politique fait par ces porte parole de parler au nom du peuple (le tout) sous contrôle de groupes populaires (le menu peuple). Dans l'histoire de la période révolutionnaire, faire usage du mot peuple c'est maintenir de double sens comme tension de ce qui advient politiquement.

37 Patrice Gueniffey, op.cit. p. 193.

38 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'accomplie 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, p. 136.

39 Ce terme de transmutation est employé par Proust dans Le temps retrouvé pour parler de l'opération littéraire qui " transmute le réel ". Il s'agit bien d'une opération esthétique et c'est pourquoi nous la préférons ici à d'autres.

40 Archives Parlementaires, t. 45, p. 417. Le 20 juin 1792.

41 L'expression est bien sur de Hegel, Phénoménologie de l'Esprit, op.cit. p. 135.

42 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, p .19.

43 Idem.

44 Arch nat, série C 150, L253, p.2.

45 Adresse des Marseillais, rédaction du 6 juin 1792, lecture du 19 juin 1792, Archives parlementaires, t.45, p. 397

46 Archives parlementaires, t. 45, p. 417.

47 Idem.

48 Sophie Wahnich, “ De l'émotion souveraine à l'acte de discours souverain, la patrie en danger ”, art.cit.

49 Archives parlementaires, t. 45, p. 417. 20 juin 1792.

50 Archives parlementaires, t.45, p. 397. 19 juin 1792

51 Sur la question de la voix politique, on consultera, Michel Poizat, Vox populi, vox dei, Métaillé ed, Paris, 2001.

52 Sur la rhétorique du cri, on consultera Vincent Millot, "Le cri-citoyen, passions politiques et imprimés militants, 1788-1800", Les langages de la Révolution, Saint-Cloud, inalf, 1995.

53 Archives parlementaires, t 45, p. 417.

54 Cette ardeur est aussi contenue par des formes symboliques non discursives. Le 19 juin, une députation demande à être reçu en armes après avoir planté un arbre de la liberté, elle effectue quelques pas de danse au son du tambour dans l’enceinte de l’Assemblée. On peut parler à cet égard de rituel d’apaisement.

55 Jean De Bry, Archives parlementaires, t. 45 p. 707.

56 Idem.

57 Moniteur universel, t. 17, pp. 387-388, 12 août 1793.

58 Archives parlementaires, t.48, p. 180.

59 Moniteur universel, t. 13, p. 443.

60 Bernard Conein, Langage politique et mode d’affrontement, le jacobinisme et les massacres de Septembre, thèse dactylographiée, EHESS, 1978, Sous la direction de Robert Mandrou, p. 132. Bernard Conein emprunte ici la notion de parole malheureuse à J. Austin, "une parole malheureuse est un acte de langage qui n’est pas authentifié comme acte par l’auditoire et est du coup frappé de nullité". (J. Austin, Quand dire c’est faire, Paris, le Seuil, 1970.)

61 Selon l’expression attestée dans l’archive comme l’a montré Jacques Guilhaumou. La langue politique et la Révolution française, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

62 Le Moniteur universel, t.14, p. 428.

63 D’après l’acte d’accusation du 20 vendémiaire an III. AD Seine et Oise, 42L58, cité par Bernard Conein.

64 Robespierre, "Pour le bonheur et pour la liberté", Discours, Paris, La fabrique édition, 2000, p.277

65 La vengeance, études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie, Raymond Verdier ed, Paris, Editions Cujas, 1980, p.24.

66 La vengeance, études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie, op.cit., p.16.

67 La vengeance, études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie, op.cit., p.19.

68 C'est nous qui soulignons ainsi que dans les citations suivantes.

69 25 octobre 1792, Journal de la République française.

70 20 septembre 1792, Le défenseur de la Constitution

71 Saint-Just, 13 ventôse an II. Œuvres complètes, op.cit. p. 714

72 Reinhart Koselleck, le futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques, op.cit. “la sémantique historique des concepts antonymes asymétriques”, pp.191-233.

73 Convention nationale, 5 novembre 1792. Réponse à l’accusation de Jean Baptiste Louvet. Archives Parlementaires, t. 53, p. 162.

74 Sur cette question on pourra lire Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, Le savant et le populaire, Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature, Paris, Gallimard- Seuil, Coll Hautes études, 1989.

75 Nous parlons de démarche compréhensive au sens où l'entendait Max Weber : "l'activité spécifiquement importante pour la sociologie consiste en particulier en un comportement qui 1) suivant le sens subjectif visé par l'agent est relatif au comportement d'autrui, qui 2) se trouve conditionné au cours du développement par cette relation significative et qui 3) est explicable de manière compréhensible à partir de ce sens visé (subjectivement). Max Weber, Essai sur la théorie de la science, Paris, Plon, 1965, p 330.

76 Giorgio Agamben, Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue, Paris, Seuil, 1997, p. 93.

77 Giorgio Agamben, Homo sacer, op.cit. p.94

78 Colin Lucas, “Revolutionnary Violence, the People and the Terror” art.cit, p.73.

79 Archives Parlementaire, t 45, p. 417.

80 On peut effectivement parler de pari, car comme le dit Colin Lucas “when the system (of justice loses its transcendent quality (…), its essential violence is unmasked. Here, the line between légitimate and illegitimate violence becomes simply a matter of opinion, upon wich individuels and groups are free to deverge”, “Revolutionnary Violence, the Poeple and the Terror” art.cit. p.61.

81 Archives parlementaires, t.60, p. 2.

82 Archives parlementaires, t.60, p. 3.

83 Saint-Just, 26 germinal an II. Archives parlementaires, t. 88, p. 615.

84 Archives parlementaires, t.60, p. 62.

85 Archives parlementaires, t.60, p. 59

86 Archives parlementaires, t.60, p. 61.

87 Archives parlementaires, t.60, p. 62.

88 Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie, sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard, Paris, PUF, p. 738.

89 Nous reprenons ici une distinction formulée par Paolo Viola qui distingue 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". in "violence révolutionnaire ou violence du peuple en révolution ?", Recherches sur la Révolution, Paris, La découverte IHRF, 1991, p. 100. On consultera également sur la question de la pratique de vengeance comme pratique punitive “ Il trono vuoto, la transizione della sovranità nella rivoluzione francese. Torino,Giulio Einaudi editore s.p.a., 1989.

90 Archives parlementaires, t.60, p. 17.

91 Archives parlementaires, t.60, p. 59.

92 Archives parlementaires, t.60, p. 67.

93 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.

94 Sur la notion d’humanité et son appropriation pendant la révolution française on consultera, l’article de Nicole Arnold, Dictionnaire des usages socio-politiques du français pendant la Révolution française, Notions-pratiques, Paris, Klincksiek, 2000.

95 La vengeance, études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie, op.cit., p.16.

96 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’Illiade, 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., p. 738.

97 “sur les principes de morale politique”, 17 pluviôse an II, Robespierre, “pour le bonheur et pour la liberté”, discours, Paris, la fabrique-édition, p. 296.

98 Le Moniteur, vol 20, p. 695.

99 Danton, 10 mars 1793, Archives parlementaires, t.60, p. 63

100 Idem

101 Procès-verbal des événements du 9 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., p. 133.

102 Il avait fallu un tel retournement laborieux et plein de péripéties pour obtenir qu’on déclare la “patrie en danger”.

103 C’est nous qui soulignons. Le Moniteur universel, t.17, p. 388.

104 Cette “ morale en action ” pour que cesse les malheurs, c’est–à-dire les lois vertueuses, précède d’ailleurs le plus souvent les grandes décisions de contrainte.

105 Archives parlementaires, t. 84, p.332.

106 D. Vidal dans l’article “ vengeance ” du Dictionnaire d’anthropologie et d’ethnologie, op.cit., p. 738.

107 Archives parlementaires t. 56, p. 16.

108 Sur ce point, on consultera, Sophie Wahnich, L'impossible citoyen, l'étranger dans le discours de la révolution française, Paris, Albin Michel, 1997, en particulier la troisième partie, fraternité et exclusion.

109 La société des jacobins, op.cit. t.5, p. 633.

110 C'est nous qui soulignons.

111 Archives parlementaires, t. 53, p. 162.

112 Nous reprenons l'expression de Jacques Rancière, Le partage du sensible, op.cit.

113 Elles sont constamment déployées dans les grands rapports du Comité de salut public. Pour une analyse de ce projet politique fondateur on consultera les travaux de Françoise Brunel.

114 Pour mémoire, Saint-Just prononce son rapport sur le gouvernement révolutionnaire le 10 octobre 1793 soit un mois environ après les journées des 4 et 5 septembre 1793, et le décret constitutif du gouvernement révolutionnaire sur la base du rapport de Billaud Varenne est pris le 14 frimaire soit le 4 décembre 1793.

115 Archives parlementaires, t. 82, p.301.

116 Archives parlementaires, t. 84, p.330. Bronislaw Baczko semble commenter cette phrase lorsqu'il dit que "La Terreur n'a pas été la réalisation d'un projet politique préconçu","la Terreur avant la Terreur, conditions de possibilité, logique et réalisation", art.cit. p. 23.

117 Archives parlementaires, t. 82, p. 302.

118 Sur cette qualification, on consultera le travail de Marc Deleplace, L'Anarchie de Mably à Proudhon, Histoire d'une appropriation polémique, Fontenay, ENS Édition, 2000.

119 Archives parlementaires t.74, pp 384-385. Sur ce point on consultera Benoit Deshaye, Législation et Exécution des lois, mémoire de maîtrise dactylographié, août-octobre 1793, sous la directionde Florence Gauthier, Paris VII, Jussieu, 2001, "Les plaintes contre les comités révolutionnaires" pp. 207-213.

120 LB 41-3393. L'avis est daté du 24ème jour du 1er mois soit du 15 octobre 1793. Cité par Benoit Deshaye.

121 Le Moniteur, vol 20, p. 695.

122 Françoise Brunel, Thermidor, la chute de Robespierre, Editions Complexe, 1989, p. 64 et 70

123 Cité par Françoise Brunel, Thermidor, la chute de Robespierre, op.cit. p.64.

124 Raymond Verdier, la Vengeance, vol 3, pp. 152.

125 C'est bien sur le cas de Danton.

126 Selon l'expression de Myriam Revault d'Alonnes, D'une mort à l'autre, précipices de la révolution, Paris, Esprit /Seuil, 1989.

127 Le roi Saûl 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.

128 Sur le lien entre Terreur et Droits de l'homme nous renvoyons à Jean-Pierre Faye, Dictionnaire politique portatif en cinq mots, articles " Terreur " et " Violence ", Paris, Gallimard, 1982.

129 Maurice Agulhon, L'image de la révolution française, Congrès mondial pour le bicentenaire, Pergamon Press, vol IV, 1990, pp. 2389-2396.

130 Emmanuel Kant, Le conflit des facultés, 1798, traduction d'A Philonenko.

131 Saint-Just, œuvres complètes, op.cit. p.700.

132 Jean-Pierre Faye, Dictionnaire politique portatif en cinq mots, op.cit.p. 106.

133 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, coll. "Idées", 1980, p. 214.