

2. LA RÉVOLUTION FRANÇAISE COMME CONFLIT D'INTOLÉRABLES COMMENT DÉFINIR L'INHUMANITÉ EN PÉRIODE RÉVOLUTIONNAIRE

Sophie Wahnich

in Patrice Bourdelais et al., Les constructions de l'intolérable

La Découverte | « Recherches »

2005 | pages 51 à 90

ISBN 9782707145109

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/les-constructions-de-l-intolérable--9782707145109-page-51.htm>

!Pour citer cet article :

Sophie Wahnich, « 2. La Révolution française comme conflit d'intolérables Comment définir l'inhumanité en période révolutionnaire », *in Patrice Bourdelais et al., Les constructions de l'intolérable*, La Découverte « Recherches », 2005 (), p. 51-90.

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La Révolution française comme conflit d'intolérables

Comment définir l'inhumanité en période révolutionnaire

Sophie Wahnich

« La tolérance est d'abord le rapport d'un confort et d'un choc. Nous tolérons l'altération qu'il génère. Mais il n'y a pas de verbe pour dire le négatif "intolérer", le verbe absent. [...] Qu'est ce que l'intolérable ? Ce qui provoque un refus, une insurrection ? Contre un état de fait, un comportement, des idées qui sont dans le même mouvement une souffrance. Contre l'injustice. Ce qui est intolérable, par exemple, c'est qu'on ose accepter l'idée même d'un seuil de tolérance [...]. La métaphore du seuil renvoie à la physiologie, très exactement à la douleur. C'est dans la douleur qu'il y a un moment, un seuil où elle devient insupportable, intolérable. Point de basculement qui est un point singulier, point ordinaire où comme sur l'échelle des températures l'eau se fige en gel. L'eau a supporté le froid jusqu'à ce point », écrivait Jean Borreil [1993] dans *La Raison nomade*. L'intolérable serait le champ dessiné par cette longue citation et le verbe absent. Comme point de douleur et de bascule, il associerait la question d'une *physiologie* des corps affectés et celle d'une politique de la *justice*. Comme la notion de sensibilité, la notion de tolérance ou d'intolérable connaîtrait une valeur physique et une valeur morale.

Lorsque la société construit un nouvel intolérable, point de douleur et de bascule, qu'élabore-t-elle ? Peut-être les valeurs agissantes sur les corps qui les conduisent à ce point de bascule, glaciation ou ébullition, deux points métaphoriques pour travailler sur la politique et plus précisément sur la politique de la Révolution française, si souvent décrite par l'historiographie en termes de « débordements » du peuple et dont Saint-Just déplore le caractère « glacé » en 1794. Formulée dans ces termes, la question de la construction de l'intolérable est l'une des questions majeures des révolutionnaires français de 1789 à 1795. En effet, les grandes questions politiques des révolutionnaires pourraient être les suivantes : qu'est-ce qui est juste ? À quoi convient-il d'être sensible ? Que convient-il de trouver intolérable, c'est-à-dire à la fois injuste et insupportable ? Comment exprimer son rapport

à l'intolérable ou encore quels sont les modes de l'« intolérer » en période révolutionnaire ?

Ces questions ne sont pas complètement neuves en 1789. Sous l'Ancien Régime, remettre en question la sacralité du pouvoir monarchique est intolérable pour l'État. Qu'on ose toucher au corps du roi avec un « petit canif¹ » comme Damiens, ou encore qu'on ose « mal dire » [Farge, 1992] sur le roi et se plaindre des malheurs du temps, comme celui si nouveau d'être sujet d'un roi qui, pour s'être fait « marchand de grains » pour son profit [Kaplan, 1982], n'est plus un bon père des peuples, le crime est de lèse-majesté. Le roi fait donc traquer les mauvaises paroles qui ne sont plus seulement des paroles lorsqu'on le critique, mais des blasphèmes. Ces derniers entraînent des peines terribles, cruelles et infamantes, comme pour ce jeune homme qui répand des lettres anonymes pour critiquer les bons bourgeois de Cambrai qui avaient eu raison de son père escroc. Pour avoir écrit « blasphèmes affreux » et « injures atroces », contre la personne sacrée du roi, il est condamné. Il sera transporté dans un « tombereau servant à enlever les immondices de la ville » puis aura les « jambes cuisses reins et bras rompus sur un échafaud et son corps mort jeté au feu et réduit en cendres qui seront jetées au vent² ».

Le corps du criminel, qu'il soit ou non politique, est encore le lieu où s'imprime, s'inscrit la puissance souveraine qui peut, non seulement « faire mourir », mais faire disparaître le corps du condamné. La monarchie d'Ancien Régime exprime ce qui lui est intolérable en infligeant à celui qui a transgressé les règles un « faire mourir » cruel, l'infamie, l'épreuve de la disparition. Pourtant, face à cette justice spectacle trop souvent disproportionnée, face à une justice considérée désormais non plus comme l'expression de la voix de Dieu mais comme l'expression de l'arbitraire monarchique, des voix s'élèvent. Beccaria³ théorise la question en 1764, Voltaire porte l'affaire Calas⁴, les vies privées permettent de construire des affaires publiques et d'universaliser des situations singulières en recherchant la compassion d'un public. C'est ainsi qu'une affaire de vol domestique et d'abus de pouvoir sur une servante par un notaire devient

1. Ce sont les termes du procès-verbal qui rend compte de l'événement qui de ce fait s'apparente plus à un geste désespéré qu'à une tentative de meurtre. D'après des travaux récents, l'homme aurait tenté de venger la disparition de son enfant (cf. l'affaire des enlèvements d'enfants), dont il attribue la responsabilité au roi [Sigaut, 2003].

2. Archive retrouvée par Pierre et Colette Lebecq, dossier ADN 8B28241 et 8B 9787, *Études cambrésiennes* 1998, cité par [Farge, 2002, p. 17].

3. Ce juriste milanais dans son *Traité des délits et des peines* propose d'adoucir le droit pénal et de trouver des peines à la mesure des délits. Son ouvrage fut diffusé dans toute l'Europe.

4. Calas accusé d'avoir tué son fils pour l'empêcher de se convertir au catholicisme fut condamné au supplice de la roue et exécuté. Sa famille aidée de Voltaire réussit à prouver l'erreur judiciaire et à réhabiliter la victime (1765), l'affaire Calas devint un exemple célèbre de l'intolérance d'une monarchie catholique à l'égard des protestants. L'ouvrage de Sarah Maza [1997] propose une bonne synthèse des processus d'articulation de l'opinion publique et des affaires portées en justice. Elle offre également une mise au point bibliographique.

l'occasion pour des avocats sensibles de défendre la « vertu outragée », de réclamer une autre justice qui ne soit plus toute en faveur des puissants, mais toute en faveur de l'« humanité ». Avec cette notion d'« humanité », qui vient universaliser les questions posées à des situations singulières de justice et d'injustice, se noue en amont de la Révolution française un conflit d'intolérables majeur pour l'histoire occidentale. D'un côté ce qui est intolérable, c'est de pouvoir affirmer que le pouvoir divin du roi puisse avoir tort, être « injuste », de l'autre, c'est qu'on accepte de supporter l'arbitraire de ce pouvoir, bel et bien incarné par des hommes et des institutions, au détriment du sentiment d'humanité qui fait savoir à chacun, « en conscience », ce qui est juste et injuste. Cette question de la conscience du juste et de l'injuste est ce qui va permettre d'opposer la « raison sensible » à l'« arbitraire », car s'il s'agit de ressentir ce qui est juste, d'être un avocat « sensible », il s'agit de donner les réserves non plus empiriques mais rationnelles de ce sentiment de la justice. Il n'est plus d'actualité aujourd'hui de considérer qu'il n'y a qu'une vérité en ce qui concerne les choses morales et politiques, mais pendant la Révolution française ce point d'articulation entre une sensibilité considérée comme universelle, voire naturelle, et un point de vérité de justice, considéré comme démontrable rationnellement, est au cœur de la construction d'un nouvel intolérable : l'intolérable d'« inhumanité ». La justice était divine et impénétrable, l'injustice devient inhumaine et insupportable.

Le double sens de cette notion d'humanité a ouvert la question encore plus neuve du rendu de la justice. Car comment rendre la justice lorsqu'il y a eu crime ou délit ? Faut-il simplement nommer l'injustice ? Faut-il punir le criminel ? Tenter de l'éduquer ? Ce chapitre ne prétendra pas prendre à bras-le-corps toutes ces questions. Il s'agira plutôt de s'arrêter sur le nœud constitué par une justice qui, pour devenir *humaine*, doit d'un même mouvement cesser d'être arbitraire et cesser d'imprimer sur les corps le rendu de la justice. Désormais en effet, on commence à penser que la souffrance infligée au corps du criminel dégrade celui qui l'inflige, fût-il le souverain. Cette souffrance ne produit plus réparation du crime, mais l'approfondit. En effet, elle redouble l'atteinte à l'humanité que le crime avait signée. Enfin, des voix s'élèvent contre la peine de mort. C'est le « faire mourir » souverain lui-même⁵ qui commence à être remis en question comme pouvoir exorbitant qui ne peut ressortir que de la toute-puissance divine et qui ne devrait appartenir à aucun homme.

La Révolution française ne cesse de remanier ces débats et d'en expérimenter les limites en situation révolutionnaire, c'est-à-dire en situation de fondation politique. Il ne s'agit plus seulement de bien rendre la justice, mais de construire une société juste. En effet, pouvoir affirmer que la révolution est fondée, c'est avoir fait en sorte que le sentiment naturel de la justice ait été régénéré puisqu'il avait

5. On touche ici à des questions particulièrement élaborées par Michel Foucault [1975 ; 1976]. Il s'agit de les remettre au travail pour une période peu prise en compte par cet auteur, la Révolution française.

été enfoui, voire effacé, par plusieurs siècles d'oppression. Comment dire en révolution ce qui est juste et injuste sinon par la résistance à l'oppression et l'insurrection ? Comment humaniser les émeutes révolutionnaires ? Comment faire en sorte que la violence politique ne soit pas associée à du sang versé ? Lorsque, le 14 juillet 1789, la tête du gouverneur de la Bastille est portée au bout d'une pique, l'effroi envahit certains spectateurs horrifiés. Certains accusent la société d'Ancien Régime d'avoir rendu barbare le peuple de France en l'ayant habitué à faire peu de cas du corps des condamnés et de la vie humaine. Régénérer le peuple, c'est le faire sortir de cette barbarie. Inventer la guillotine qui supprime souffrance et inégalité face à la peine de mort, débattre du bien-fondé de cette peine de mort participent de cette volonté de régénération. On sait cependant aujourd'hui que la guillotine déplace la cruauté plus qu'elle ne la supprime [Derrida, 2000] et que la peine de mort a été longtemps maintenue.

Un autre débat poursuit le même objectif de régénération en 1792, celui qui consiste à inventer l'insurrection d'un peuple libre. Changer les règles du droit en les rendant conformes au droit naturel quand il en est encore temps doit permettre de rendre la société juste sans faire couler le sang. Cette insurrection doit être effectuée par l'Assemblée des législateurs. Une première séquence de la Révolution s'achève cependant dans une insurrection qui, tout en étant très économe du sang versé du côté des insurgés, s'est déployée sans que l'Assemblée en ait décidé : l'insurrection du 10 août 1792. Une autre séquence s'ouvre avec les massacres de septembre. L'espérance d'une révolution de velours s'éloigne désormais irrémédiablement.

Construire l'intolérable d'inhumanité en période révolutionnaire apparaît alors à certains impossible. L'accusation la plus terrible qui puisse être faite à un homme politique est d'avoir fomenté ces massacres, de les avoir appelés de ses vœux ou de les avoir soutenus. Tous les spectateurs ont trouvé les massacres de septembre insupportables, blessant la sensibilité du XVIII^e siècle qui ne supporte plus qu'on porte atteinte à l'intégrité des corps vivants ou morts. Mais la qualification d'événements intolérables ou infamants construit un partage politique, un partage des sensibilités politiques et non plus seulement un partage entre hommes sensibles et insensibles. On retrouve ce partage du sensible politique au moment du procès du roi et lors de l'institutionnalisation de la Terreur. Qu'est-ce que l'intolérable d'« inhumanité » pour ces révolutionnaires que les thermidoriens ont qualifiés d'hommes de sang mais qui ne cessent jamais de parler au nom de l'humanité, pour l'humanité, dans un langage pétri d'universalité ? En quoi les ennemis de la Révolution française peuvent-ils être qualifiés d'inhumains en l'an II ?

Ce qualificatif d'« inhumain » se retourne en thermidor. Le sentiment d'humanité prétend s'appliquer à tous les hommes, mais les terroristes sont qualifiés à leur tour de monstres « inhumains ». Pourtant il ne s'agit pas simplement d'un intolérable qui se construirait en miroir inversé. Ce qui émerge alors c'est la pitié pour la catégorie de « victime », une pitié souvent très ancrée du côté du catholicisme d'Ancien Régime. Au moment où le partage se fait entre victimes de

la Terreur et terroristes, l'intolérable d'inhumanité perd sa valence de justice. Il s'agit de comprendre comment.

QU'EST-CE QUE L'INSURRECTION D'UN PEUPLE LIBRE ?

N'est-ce pas là toute l'histoire de la Révolution française ? Pour saisir et décrire les constructions révolutionnaires de l'intolérable d'inhumanité, comment procéder ? Aucune prétention à l'exhaustivité ou à la totalisation synthétique ne sera ici proposée. Dans ce riche tableau qui intéresse l'humanité, quelques détails fortement éclairés puis reliés par les fils de bave évoqués par Carlo Ginsburg [1980] dans le dédale forestier des événements révolutionnaires et des traces d'archives qu'ils ont laissées, serviront de points d'appui à l'analyse de ce que ces constructions de l'intolérable ont produit comme conflits révolutionnaires.

Sentiment d'humanité politique et sentiment d'humanité naturel

Pendant la période révolutionnaire, le décalage entre une représentation de l'humanité et la réalisation de cette humanité retrouve les deux valences principales de la notion même d'humanité. D'une part, « humanité » permet de dire que l'ensemble des êtres humains constituent un corps collectif politique dont le mode de structuration a été déclaré le 26 août 1789 dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et, d'autre part, « humanité » renvoie à la douceur des mœurs, s'oppose à la barbarie, à la sauvagerie, mais aussi à l'innocence de celui qui ne sait pas encore ce qu'humain veut dire. Faire la révolution, c'est agir pour que les hommes redeviennent humains après plusieurs siècles d'oppression. C'est sur ce « redevenir humain » que les débats portent en situation, car il s'avère difficile de faire entrer la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen dans les mœurs sans que quelque violence soit faite au corps des contre-révolutionnaires et des révolutionnaires. Devenir humain au double sens du terme peut-il être réalisé simultanément ou faut-il admettre que la douceur des mœurs ne peut que résulter d'une bonne structuration politique qui doit savoir se donner les moyens de ses ambitions, quitte à faire usage de l'intimidation, de la peur, de la violence ? Est-ce le sentiment d'humanité politique qui produira par la contrainte acceptée le sentiment d'humanité naturel et fera disparaître la cruauté ou, au contraire, est-ce l'évolution d'une sensibilité qui ne supporte plus le sang versé qui va permettre de rendre plus humaines et moins cruelles les pratiques politiques propres à contraindre le corps social en vue de sa pacification ?

Un conflit majeur entre deux sentiments d'humanité qui peuvent se contrecarrer en situation est au cœur de toutes les représentations de la Révolution, soit pour montrer que la violence révolutionnaire n'est qu'une nécessité produite par l'événement même, au corps défendant de ceux qui agissent, soit au contraire pour la dénoncer comme preuve d'une déshumanisation des acteurs révolutionnaires

qui croient faire le bien en étant cruels. Hannah Arendt en particulier disqualifie les révolutionnaires en décrivant comment la cruauté est articulée au désir de faire le bien : « La pitié prise comme ressort de la vertu s'est avérée comme possédant un potentiel de cruauté supérieur à celui de la cruauté elle-même. » Elle cite les phrases des révolutionnaires les plus radicaux : « Par pitié, pour l'amour de l'humanité, soyez inhumains » et poursuit : « Ces paroles sont le langage authentique de la passion, lui fait suite la justification grossière mais néanmoins précise et très répandue de la cruauté de la pitié, le chirurgien habile et bienfaisant tranche le membre gangrené au moyen de son fer cruel et charitable pour sauver le corps du patient » [Arendt, 1963, p. 126-127].

Au contraire, d'une manière simple et presque didactique, Jean Renoir décrit le désir d'humanité chez les fédérés marseillais dans *La Marseillaise* (1938). Alors qu'ils attendent devant les Tuileries le signal du combat, ils devisent sur la nécessaire retenue de la violence. Arnaud affirme que non seulement il n'est pas pressé d'aller se battre mais qu'il ne tirera pas le premier. Beaumier explique que ceux qui sont dans l'enceinte du château sont aussi des gardes nationaux et qu'ils ont comme eux-mêmes des « affections » : mère, femme, enfants. Peu de temps auparavant, Saint-Just avait proposé une définition de la patrie qui permet d'entendre cette manière de sauver la « patrie en danger » et de penser au même moment au cercle des intimes. Il n'y a pas alors de discontinuité entre sa vie privée et son engagement public, car « la patrie n'est point le sol », c'est la communauté des affections, et, chacun défendant sa chaumière la patrie s'en trouvera défendue. Il ne s'agit pas de « faire mourir » pour exprimer sa souveraineté et son droit mais d'accepter le risque de devoir faire mourir et de risquer de mourir soi-même pour défendre la liberté dans une guerre de défense contre la tyrannie. Il s'agit d'inventer en effet des moyens de s'insurger sans faire couler le sang et de montrer à soi-même et au monde que l'insurrection d'un peuple libre n'est jamais inhumaine. Réussir à ne pas faire couler le sang est une manière de montrer que le peuple français est déjà libre ou déjà régénéré.

L'insurrection juridique d'une révolution pleine d'humanité

Jean Bon Saint-André affirme alors aux jacobins que seule l'insurrection d'un peuple esclave est « accompagnée de toutes les horreurs », tandis que l'insurrection d'un peuple libre « n'est que l'expression subite à la volonté générale de changer et de modifier quelques articles de la Constitution ». Les jacobins rêvent d'une insurrection qui pourrait s'effectuer au sein du seul espace juridique de la loi constitutionnelle, une révolution d'assemblée qui supposerait une prise de conscience des représentants capables de dire par de nouvelles lois cette « expression subite à la volonté générale ». Les caractères d'événement et de décision de l'insurrection sont maintenus mais contenus dans l'enceinte de l'Assemblée. L'insurrection serait en puissance, le souverain doit montrer cette puissance, mais il reviendrait aux législateurs de ne pas la laisser se transformer en action

violente effective. Seuls les législateurs seraient requis à l'action, c'est-à-dire à la fabrique de nouvelles lois.

Ce projet d'insurrection juridique est l'enjeu des événements du 20 juin 1792 et de la demande formulée par les pétitionnaires du faubourg Saint-Antoine dont la parole est portée par Santerre, que la patrie soit déclarée en danger. Il s'oppose à l'insurrection d'un peuple esclave accompagnée de « toutes les horreurs ». Les pétitions et la démonstration de puissance du peuple souverain devraient suffire à engager les législateurs à recevoir les émotions populaires et à les transmuter en loi, en l'occurrence une loi qui en finirait avec la distinction entre citoyens actifs et citoyens passifs et qui ouvrirait la garde nationale et le droit de porter les armes à l'ensemble du peuple souverain. Ce serait dans les faits changer de Constitution.

L'« horreur » évoquée pour qualifier les insurrections d'un peuple esclave est celle du sang versé, simplement constaté ou qualifié de « débordements sanguinaires ». L'horreur, c'est aussi la manière de le faire couler, la manière de toucher au corps ou de le mettre en scène. Couper une tête pour l'installer au bout d'une pique heurte nombre de sensibilités du XVIII^e siècle, fussent-elles révolutionnaires. Lorsque le faubourg Saint-Antoine défile en armes au son des tambours dans l'Assemblée le 20 juin 1792, les législateurs ne supportent pas la vue de l'un des emblèmes et panneaux portés au sein du cortège. Il s'agit d'un cœur de veau piqué au bout d'une lance, avec comme explicitation le placard « cœur d'aristocrate ». « Divers membres de l'Assemblée engagent le pétitionnaire qui porte ce dernier trophée à sortir de la salle ; il se retire » [AP, t. 45, p. 419⁶].

La violence populaire inquiète et déroute. La familiarité bien réelle qui existe avec le corps dépecé apparaît difficile à supporter, même si dans les faits elle renvoie à l'histoire d'une liturgie mortuaire où le cœur et le reste du corps des morts n'étaient pas toujours enterrés au même endroit, en particulier pour les grands de ce monde déchu. Il n'empêche que les acteurs révolutionnaires ont souvent conscience dans l'événement même que violence politique et violence irrationnelle peuvent se côtoyer. Paolo Viola [1991, p. 95-102] 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 sacré⁷ ».

Les acteurs marseillais du 19 juin 1792 expriment leur conscience des dangers de la fureur et de l'ardeur et demandent justement que la loi clairement exprimée vienne les contraindre :

« La force populaire fait toute votre force, vous l'avez en main, employez-la, une trop longue contrainte pourrait l'affaiblir ou l'égarer [...]. Vous ne refuserez

6. AP : Archives parlementaires.

7. Sur la pratique de vengeance comme pratique punitive, voir Viola [1989].

pas l'autorisation de la loi à ceux qui veulent aller mourir pour la défendre » [AP, t. 45, p. 347].

Le 20 juin 1792 Santerre explique que la trahison du roi a conduit le peuple à la hauteur des circonstances :

« Nous venons vous assurer que le peuple est debout prêt à se servir de grands moyens pour venger la majesté nationale outragée. Ces moyens de rigueur sont justifiés par l'article 2 des droits de l'homme "résistance à l'oppression". Quel malheur cependant pour des hommes libres qui vous ont transmis tout leur pouvoir de se voir réduits à tremper leurs mains dans le sang des conspirateurs. Il n'est plus temps de se le dissimuler, [...] le sang coulera où l'arbre de la liberté que nous allons planter fleurira en paix » [*ibid.*, p. 416].

« Forcera-t-on le peuple à se reporter à l'époque du 13 juillet 1789, à reprendre lui-même ce glaive et à venger d'un seul coup la loi outragée ? Non, Messieurs, vous voyez nos alarmes et nos craintes et vous les dissiperez » [*ibid.*, p. 418].

Ainsi il s'agit bien de tourner le dos à 1789 et de permettre au peuple de résister à l'oppression d'une manière humaine. Aussi pour comprendre comment l'horizon d'une telle insurrection libérée des « horreurs » d'une inhumanité insupportable peut naître, il faut faire retour sur les manières de s'insurger des peuples esclaves et sur les manières de les réprimer par les tyrans. Si l'an I de la liberté est 1789, alors les insurrections fondatrices du peuple français sont dans le discours de Jean Bon Saint-André des figures possibles de ces insurrections esclaves devenues des figures de ce qu'il ne faudrait justement plus tolérer.

En 1789, le sang versé et l'usage de la cruauté dans la répression ne constituent pas des « intolérables » partagés. Avoir fait couler le sang n'est pas considéré unanimement comme immédiatement intolérable, c'est-à-dire propre à entacher toute action révolutionnaire de nullité morale et politique. Les conflits d'intolérables opposent d'emblée ceux qui considèrent ce sang insupportable mais compréhensible – ils invoquent le sentiment exacerbé de l'injustice pour l'expliquer – et ceux qui considèrent que le sang versé dans les émeutes doit toujours être dénoncé et les acteurs, qualifiés de sanguinaires, réprimés cruellement.

Les émeutes de juillet 1789 à Lyon : l'horizon d'attente de justice est-il devenu sacré ?

Si l'intolérable noue un rapport sensible au monde – l'insupportable –, et un rapport moral où le devoir être est affirmé, alors les cahiers de doléances sont les premiers lieux où il peut s'exprimer. On sait que le mot doléance appartient à la même famille que celui de douleur et de deuil et exprime une idée de tristesse. Le dictionnaire Furetière de 1690 renvoie la définition de doléance à celle de plainte qui offre trois emplois possibles : la douleur exprimée, la doléance n'est pas à proprement parler un agir mais la forme institutionnalisée du « faire savoir » au roi les douleurs de son peuple ; une procédure pour avoir réparation d'un affront, d'un

outrage, pour une poursuite criminelle ; le dernier emploi est clairement politique, la plainte permet de résister à l'oppression, de demander justice. Or les exemples choisis conduisent à ne pas disjoindre ces différents emplois. Le témoignage de la douleur ne concerne pas le seul corps souffrant de l'individu mais le peuple souffrant collectivement : « Ce peuple est si malheureux qu'on lui défend jusqu'à la plainte. » Autrement dit, qu'il est réduit au silence.

À Lyon les cahiers du tiers état de la sénéchaussée réclament explicitement l'abolition des octrois afin d'obtenir le renouveau du bonheur dans la ville :

« Cette ville fameuse autrefois par la prospérité de son commerce, a vu disparaître le bonheur qui semblait s'être fixé dans ses murs. [...] Une classe nombreuse et intéressante d'ouvriers utiles éprouve les horreurs de la misère et n'a trouvé de ressources que dans la charité publique » (*Cahier de doléances du tiers état de la sénéchaussée de Lyon*, musée Gadagne inv ° 2246 p. 37).

Or cette misère est rapportée à une cause fondamentale, les dettes de la ville auprès du trésor royal que les octrois, qui pèsent sur les marchandises de première nécessité, servent à rembourser :

« Pour comble de maux, une dette immense accable la ville de Lyon, et pour subvenir au paiement des arrérages, des vues vicieuses ont toujours porté les octrois sur les vins et boissons, sur le pied fourché ; à Lyon même, les grains sont soumis à des droits de leide, barrages carrelages ; ou s'ils arrivent par la Bourgogne, ils sont chargés des octrois de la Saône, en sorte que les denrées de première nécessité sont renchéries au détriment du peuple et de nos fabriques » (*ibid.*).

Le remboursement de la dette pèse donc sur les moins riches et finalement le tiers demande que cette dette soit déclarée « dette nationale ». Ce genre de demande ici exprimée d'une manière assez contournée est dans certains cahiers de doléances extrêmement limpide. Ainsi dans le cahier normand du Mesnil-Saint-Germain on trouve l'énoncé suivant : « La vie des pauvres doit être plus sacrée qu'une partie de la propriété des riches. » La question principielle de la vie, l'expression d'un devoir être qui touche aux fondements des rapports sociaux – qu'est-ce qui est sacré ? quel rapport doit-il exister entre la vie et la propriété, entre les pauvres et les riches ? –, est ainsi fondatrice de la doléance comme manière de politiser la souffrance.

Sans être aussi radical dans son expression, le cahier de la sénéchaussée de Lyon affirme d'une manière explicite que la question fondatrice d'une régénération révolutionnaire passe par le retour du droit à l'existence ordinaire et digne. Pas de charité, une simple justice qui distribuerait à chacun charges et gains selon son travail, son utilité sociale et sa richesse effective. L'horizon d'attente est celui qui, par l'abolition des octrois, autoriserait à nouveau les ouvriers à espérer le bonheur. Tel est l'investissement des rédacteurs supposés des cahiers, même s'ils n'ont pas tenu la plume, sur la réunion des états généraux. Il y va de la vie, de la

justice, de la dignité. Comment cependant qualifier un tel investissement, comment l'appréhender en dehors de la lettre des cahiers ?

À Lyon, ces doléances principales qui portent sur les octrois sont restées lettre morte en 1789, elles ont été prises en compte par la municipalité révolutionnaire en 1790 mais celle-ci a été récusée par l'Assemblée constituante. Il a fallu attendre 1792 et 1793 pour que la question du droit à l'existence soit finalement portée dans l'espace public par le mouvement de taxation, en particulier celui des femmes citoyennes de Lyon. En 1789, ce désir d'abolition des octrois produit des émeutes sanglantes, réprimées dans le sang, émeutes qui se répètent l'année suivante lorsque l'Assemblée fait savoir qu'elle refuse la fin des octrois. Faut-il en conclure que les « fragiles équilibres du rapport au sacré » [Viola, 1991] ont été perturbés par une absence manifeste de retraduction de la demande populaire ? La demande des cahiers avait-elle acquis un caractère sacré et dans ce cas comment entendre cette sacralité ? La pérennité de l'union sociale qui s'est constituée autour des trois ordres suppose-t-elle le respect de cette nouvelle parole, certes plaintive mais prononçant une plainte d'un genre nouveau ?

Lorsque la réunion des trois ordres en Assemblée nationale constituante est annoncée, les révolutionnaires lyonnais organisent des fêtes pour célébrer l'événement alors que le consulat urbain refuse même de nommer la « réunion des trois ordres » sous son nom d'« Assemblée nationale constituante ». Lorsque ceux qu'on va désormais appeler dans les textes d'archive le « peuple de Lyon », puis la « multitude, » souhaitent fêter la victoire du tiers état comme leur victoire, les échevins nobles sont dans la dénégation de l'événement révolutionnaire :

« La nouvelle de la réunion des trois ordres ayant été confirmée, le peuple s'assembla, et contraignit les propriétaires des maisons à manifester la joie publique par des illuminations, qui eurent lieu le 2 et 3 juillet » (*Récit sanglant*, musée Gadagne, fonds Justin Godart, 1776, p. 1).

Mais il ne s'agit pas simplement de forcer la ville à fêter la Révolution, il s'agit aussi de déclarer la Révolution à Lyon en indiquant qu'il y a eu rupture révolutionnaire de liens politiques classiques et que la Révolution doit se matérialiser par la fin des octrois qui symbolisent l'arbitraire royal.

Tolozan de Monfort, commandant de Lyon est la première cible de ce peuple qui passe très rapidement du statut de spectateur des événements parisiens à celui d'acteur d'événements lyonnais :

« Ce magistrat qui, dans les commencements de sa nomination, se montrait digne de cette place par les soulagements qu'il cherchait à rendre au peuple, s'était tellement attiré la bienveillance et l'attachement de tous les citoyens, que les bourgeois, pour lui donner des marques de leur reconnaissance, avaient fait planter à la porte de son hôtel un mai avec cette devise : *Cives dilecto civi*. [...] mais soit par faiblesse soit par bêtise ces mêmes sentiments de sensibilité et de bonté paternelle à l'égard du peuple ayant dégénéré, le cœur du peuple a changé à son égard » (*ibid.*, p. 3).

Les liens de confiance et d'affection qui caractérisaient les liens de domination d'Ancien Régime ont été rompus du fait du commandant qui semble exprimer ainsi son refus de la Révolution, de fait inacceptable pour la plus grande partie de la noblesse. Cette rupture de la confiance produit les premières violences infligées aux symboles qui la scellaient :

« Et cette nuit du 3 juillet le peuple a taillé en mille morceaux le mai, qu'il a ensuite fait traîner, par les soldats mêmes, au Rhône : de là le peuple s'est transporté du côté de la porte Saint-Clair, et cherchant les personnes qu'il connaissait coupables, a attaqué le bureau des portes, pris les registres et autres papiers, qu'il a brûlés et les effets, il les a jetés également dans le Rhône » (*ibid.*, p. 4).

S'agit-il alors de faire voler en éclats une fiction, de se venger d'un aristocrate usurpateur ou d'exprimer la puissance d'une déception ? Il est difficile avec les sources dont on dispose de clarifier les logiques qui sous-tendent ici l'action mais, si l'on se réfère à d'autres cahiers de doléances d'autres régions, la position de ceux qui occupent la place du tiers politique entre Paris et le peuple est fondatrice d'une attente politique nouvelle, celle d'un espace public où le peuple pourra, quelle que soit la forme de sa langue propre, se faire entendre. Ainsi dans le cahier du tiers état de Saint-Fragoire en Normandie : « Les pauvres sentent leurs maux sans pouvoir en développer la cause ni les moyens heureux d'y remédier et font confiance aux personnes plus éclairées. »

On ne s'adresse plus au roi comme seul interlocuteur direct mais on donne sa confiance à des personnes non spécifiées socialement mais plus éclairées. On institue ainsi un espace public où les Lumières, la raison, doivent jouer un rôle fondateur pour symboliser les maux des pauvres. Les états généraux doivent être cet espace public et non une extension du conseil du roi. La subversion est d'importance, car le modèle n'est plus celui de la requête avec réponse arbitraire du roi mais celui de l'échange réglé sur la scène parlementaire. Il faut que la demande soit entendue, qu'on lui donne une réponse et qu'il soit possible à nouveau de donner une nouvelle forme à la demande jusqu'à satisfaction. Or Tolozan ne joue pas ce rôle à Versailles où il est pourtant missionné pour obtenir une allocation pour les boulangers de Lyon afin de faire baisser le prix du pain. On lui reproche de ne pas porter vraiment la demande du peuple qui n'est pas celle-là, mais celle d'abolir les octrois.

Dans le déroulement des émeutes, ce ne sont pas seulement des symboles mais les outils de l'oppression qui sont violemment détruits : les registres, les papiers, les outils de mesure et de pesée des marchandises. Les marchandises elles-mêmes sont accaparées. On les fait entrer librement dans la ville. Toutes ces actions intempestives font violence aux biens matériels et ce sont des soldats armés de fusils qui sont envoyés pour réprimer ces manières d'agir. C'est alors que le sang coule :

« Le peuple a arraché les fusils et autres armes aux soldats qui étaient venus pour s'opposer à ce tapage ; il en a blessé, tué et jeté dans le Rhône plusieurs qui faisaient résistance » (*ibid.*, p. 5).

On assiste ainsi grâce à ce petit récit qualifié par ses rédacteurs anonymes de « récit sanglant », à la dynamique de la violence infligée aux corps. Elle n'est pas une dynamique première des révolutionnaires, mais la résultante ici des débuts de la répression de la violence faite aux biens et aux symboles qui organisent les rapports sociaux : le mai d'honneur pour le premier représentant de la ville considéré comme traître à son peuple, les registres d'octroi, les registres de ferme, symboles et outils de l'arbitraire d'Ancien Régime. Le caractère sanglant de l'émeute va s'amplifiant car le Consulat fait appel au régiment suisse de Sonnenberg et aux dragons de Vienne pour réprimer un peuple dénommé désormais « multitude ». Enfin le Consulat urbain se dote d'une milice urbaine de muscadins, jeunes nobles et domestiques de familles nobles qui affrontent le peuple aux côtés des armées soldées par le roi. Ce qui était insupportable pour ces nobles de Lyon, c'est que le peuple puisse s'autoriser à agir sans le consentement des élites du Consulat urbain et porte atteinte à ses prérogatives. Ce qui est intolérable, c'est le caractère révolutionnaire de la fête puis de l'émeute.

Devenir libres ou mourir : le conflit d'intolérables comme conflit de souveraineté

Ce récit, aussi lacunaire soit-il, permet de saisir une première approximation des conflits d'intolérables en 1789 et de « toutes les horreurs qui les accompagnent ». Du côté des émeutiers, ce qui conduit à faire violence sur les biens matériels et symboliques, c'est d'abord le sentiment d'avoir perdu un porte-parole local, le sentiment d'avoir été trahis alors que la victoire du tiers état à Paris, la nomination de l'assemblée comme Assemblée nationale constituante, puis le serment du Jeu de paume autorisent justement le peuple à se considérer comme l'incarnation de la nation victorieuse, le peuple victorieux. Il s'agit par ces actions de mettre en scène la victoire nationale au niveau local et d'affirmer ainsi la souveraineté du peuple en révolution. Cette souveraineté du peuple conduit ce dernier à mettre en conformité la situation présente et l'horizon d'attente d'une vie digne et juste, bref à assumer des décisions révolutionnaires. La question de la décision est sans doute fondamentale pour comprendre que ce peuple réprimé et risquant sa vie choisit de ne pas fuir :

« Pour chercher à mettre un frein à ce transport affreux, on a fait venir, le matin, un régiment de dragons, dans le dessein d'effrayer la multitude, mais au contraire, cet appareil n'a que plus augmenté son ardeur, et ne suivant que le mouvement de sa rage, le peuple s'est armé de pierres, a assailli les dragons ; et ceux-ci fatigués d'une telle réception ont malheureusement fait feu sur la multitude » (*ibid.*, p. 5).

Il ne s'agit pas d'une émeute d'opportunité qui se serait déroulée à l'occasion des fêtes mais bien d'un combat qui engage le sens à donner à la Révolution, à la souveraineté populaire, et *in fine* à la dignité de la vie. Ce type de décision est

l'expression dans les gestes de l'énoncé qui émerge très tôt en révolution : « Vivre libre ou mourir. »

Pour comprendre la raison qui conduit le peuple réprimé à redoubler d'ardeur, on peut proposer l'hypothèse suivante : le déni de ce qui est approprié comme souveraineté légitime par l'arrivée de soldats prêts à tirer sur le peuple, à le réprimer comme s'il n'y avait pas eu de Révolution, produit une colère qu'on pourrait considérer comme une colère divine. Quand la voix du peuple ou voix de la nation n'est pas entendue⁸, *vox populi, vox dei*, alors sa colère ressemble à celle des dieux. « Faire mourir » du côté des émeutiers, c'est finalement affirmer un pouvoir souverain face à ceux qui le lui refusent. Ce pouvoir souverain du peuple suppose une exception souveraine qui se différencie cependant de l'exception souveraine monarchique par son absence de caractère arbitraire. Cette exception est toujours une réponse à la non-reconnaissance de la souveraineté du peuple lorsqu'elle se manifeste par le rétablissement du droit à l'existence digne par une nouvelle distribution des parts de pouvoir et une nouvelle distribution des biens matériels sans pour autant porter atteinte au corps de l'autre.

En effet, du côté des échevins et des nobles, c'est justement cette prétention à devenir dans les faits, et pas seulement dans les mots, le souverain, qui est intolérable et qui autorise à faire couler le sang. Le récit emblématique de ce moment révolutionnaire est effectivement un « récit sanglant », où le conflit d'intolérables est un conflit de souverainetés. À ce titre il acquiert comme la souveraineté elle-même une dimension sacrée. Le conflit est alors un conflit de sacralités, celle de la voix du peuple représentée par l'Assemblée nationale ou celle du roi et de ses représentants nobles.

Mais ce n'est pas tout, la répression des émeutes se poursuit effectivement comme si la Révolution n'avait pas eu lieu. Les juges du présidial condamnent de nombreux prévenus des émeutes à la prison, et n'hésitent pas à appliquer des peines plus lourdes et même infamantes pour trois d'entre eux, non natifs de la ville : l'un à la potence, un autre aux galères et un troisième à l'exposition et au bannissement. Des visites domiciliaires obligent les possesseurs de marchandises acquises sans droits d'entrée, à les payer. La terreur contre-révolutionnaire règne à Lyon, où ce qui est affirmé, c'est qu'en ce lieu, il n'y a pas eu de Révolution.

Doit-on considérer que ce conflit d'intolérables, qui conduit à assumer le « faire mourir » souverain dans la dynamique de l'événement puis dans l'exercice d'une justice qui ne connaîtrait pas encore la réflexion de Beccaria, marque l'inhumanité de la noblesse et le manque de retenue du peuple qui selon les termes du récit sanglant en « s'échauffant confond la licence avec le patriotisme » ? Dans les deux cas proposer d'analyser ces événements de Lyon en termes de conflits d'intolérables conduit à répondre que non. En effet les nobles sont convaincus sans avoir à y réfléchir que leur position est non seulement légitime mais juste.

8. Sur ces questions on consultera avec profit : Poizat [2000] et Maire [1998].

La première construction d'événements révolutionnaires intolérables naît effectivement avec la Révolution elle-même et fonde le camp contre-révolutionnaire. Face à un événement inouï, la résistance est radicale et immédiate. Les contre-révolutionnaires ont-ils alors besoin de réfléchir pour agir et choisir l'émigration et la reconquête du pays par les armes ? Rien n'est moins sûr si l'on veut bien considérer qu'un « intolérable » fonctionne comme une idéologie, c'est-à-dire comme un système de « préjugés irréfléchis qui épargnent d'être hésitants au moment de la décision, sceptiques, perplexes et irrésolus » [Geertz, 2001, p. 35-91, plus particulièrement p. 70-74]. L'« intolérable » n'existerait comme tel, que s'il permettait à un individu de ne plus avoir à hésiter et à douter sur son jugement face à une situation. L'avènement d'un « intolérable » devient lisible socialement dans ses effets de consensus et d'« expression obligatoire des sentiments⁹ ». C'est non seulement l'indignation partagée mais l'impossibilité même de l'interroger, l'impossibilité de dire un désaccord face à ce qui constituerait des sentiments obligatoires qui indique que le point agissant de l'« intolérable » peut se passer de toute référence à la subjectivité individuelle, qu'il est bien une construction sociale et non un point de vue singulier ou naturel sur le monde. Une telle définition permet d'ailleurs de penser la position de la noblesse contre-révolutionnaire et l'émigration comme l'effet d'un « intolérable » et non comme une stratégie réfléchie. La stratégie réfléchie et subjective serait du côté de la minorité noble révolutionnaire.

Cependant, si pour la noblesse contre-révolutionnaire l'« intolérable » est bien constitué et par définition ne fait pas objet de débats, il convient de se demander s'il peut en être de même pour des acteurs révolutionnaires, l'horizon d'attente qui construit une espérance forte peut-il produire une idéologie du juste qui puisse faire émerger un nouvel intolérable politique ? Le jeu des serments échangés à l'Assemblée nationale, la puissance d'action des émeutiers, la disponibilité d'un savoir au moment d'inventer une nouvelle Constitution et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, la grande confiance donnée au sensible comme procédure de vérité¹⁰ conduisent à considérer que ce qui, en situation, est complètement neuf, ce n'est pas tant l'idéologie mais la possibilité de l'inscrire dans les faits par des décisions répétées qui engagent la vie et la mort. Dans ce conflit d'intolérables à Lyon, ce qui caractérise l'idéologie du peuple est refoulé avec une grande « inhumanité » qui ne semble pas perturber les échevins.

9. Nous empruntons cette notion à Marcel Mauss [1969, p. 88]. Il l'emploie dans un registre de rituels de deuil, mais elle nous semble parfaitement correspondre à notre interrogation sur l'intolérable.

10. Lynn Hunt a montré que l'avènement des droits de l'homme comme expression a été précédé par la lecture de romans qu'on pourrait considérer comme relevant de procédures initiatiques pour la politique sensible, et que ces lectures se sont diffusées dans de nombreux milieux sociaux au-delà des milieux lettrés. Séminaire « L'esprit des Lumières et de la Révolution », Paris, Sorbonne 2002-2003. Dans son article « Le corps au XVIII^e siècle, les origines des droits de l'homme », elle revient sur le lien entre droits de l'homme et critique de la cruauté [Hunt, 2003].

Les « horreurs » des « insurrections esclaves » sont ainsi à observer de part et d'autre de la ligne d'affrontement des intolérables qui sont alors fondamentalement des intolérables politiques, c'est-à-dire des intolérables où le sentiment d'humanité politique dicte le sentiment du juste et de l'injuste au détriment de ce que les révolutionnaires appellent le sentiment d'humanité naturel. Cependant il existe déjà une ligne de partage entre ceux qui reconnaissent la valeur du sensible dans la poursuite des pratiques des avocats sensibles¹¹ [Lusenbrink, 1993] qui avaient défendu au nom d'un sentiment universel d'humanité les domestiques opprimés par des maîtres qui abusaient de leur pouvoir et ceux qui dans la noblesse, en particulier dans la noblesse coloniale¹², mettent au point une « ontologie de l'insensibilité » qui consiste à affirmer la nécessité pratique de ne plus rien ressentir face aux malheurs des hommes opprimés. Le partage se fait ainsi en 1789 entre hommes sensibles aux malheurs du peuple et hommes qui choisissent l'insensibilité comme pragmatique du pouvoir. L'ontologie de la sensibilité conduit à ne faire usage de la violence sur les corps qu'en dernière extrémité et de préférence en situation défensive. L'intolérable s'exprime ainsi par la résistance à l'oppression qui peut être effectivement une résistance violente mais juste. Sieyès l'exprime dans ces termes :

« Lorsque le fort parvient à opprimer le faible, il ranime en lui le devoir naturel et impérieux de repousser l'oppression. C'est donc une vérité éternelle et qu'on ne peut trop répéter aux hommes, que l'acte par lequel le fort tient le faible sous le joug, ne peut jamais devenir droit ; et qu'au contraire l'acte par lequel le faible se soustrait au joug du fort est toujours un droit, que c'est un devoir pressant envers lui-même » (BN, Le 2971 A).

L'ontologie de l'insensibilité ne permet pas de considérer qu'agir cruellement pour punir c'est dégrader son identité humaine.

QU'EST-CE QUE LA VENGEANCE D'UN PEUPLE SOUVERAIN ?

L'abandon de l'imaginaire de la puissance souveraine au profit du retour du pouvoir souverain qui conduit à considérer qu'il convient d'accepter la violence souveraine du peuple se noue au printemps et au début de l'été 1792. Non seulement les pétitionnaires échouent à se faire entendre rapidement mais les législateurs sont divisés et le côté droit tente d'incriminer le peuple pétitionnaire qui s'est porté aux Tuileries.

11. Sur le même thème on lira également Fox, Waddier et Watts [1975, p. 151-162].

12. Sur cette question le dernier travail de Florence Gauthier éclaire très précisément les arguments qui permettent aux coloniaux d'organiser l'esclavagisme et la théorie de l'aristocratie de l'épiderme. *Julien Raymond*, mémoire de recherche en vue de l'habilitation à diriger les recherches, Paris-VII, 2003.

L'« horreur » insupportable et intolérable

D'autres pétitions sont alors opposées à celles des Marseillais et de Santerre. Ainsi le 6 juillet la pétition du Havre appelle à la vengeance contre ceux que le législateur Daverhoul appelle les « factieux ». Un dénommé Hombourg porte la parole de la ville du Havre :

« Vous l'entendrez de tous les points de l'Empire, ce mot terrible de vengeance, oui vengeance contre les scélérats qui ont violé l'asile du représentant héréditaire (interruption des tribunes, motion d'ordre du président)... ont violé son asile et insulté sa personne inviolable et sacrée (murmures à gauche et dans les tribunes). Vous montrerez à l'Europe étonnée, à la France indignée, que vous savez punir des attentats dont vous avez horreur et que vous n'avez osé prévoir : oui vengeance contre l'administration faible ou coupable qui au lieu de faire exécuter les lois a eu la témérité de légaliser les forfaits (murmures dans les tribunes). Oui vengeance contre ces factieux qui au mépris de la Constitution, ont sommé le poignard à la main, le roi d'un peuple libre (vive agitation et murmures prolongés à gauche et dans les tribunes) » (AP, t. 46, p. 163).

Le législateur Daverhoul surenchérit alors contre les tribunes : « Non sans doute ce n'était pas avec des poignards que les factieux se sont présentés mais c'est avec des piques qu'ils l'ont menacé. » Lasource, législateur du côté gauche qui avait clairement défendu les pétitionnaires les 20 et 21 juin où l'interprétation de la journée du 20 avait déjà divisé l'Assemblée (AP, t. 46, p. 163), reprend le fer des mots :

« Je déclare que les pétitionnaires commencent par une calomnie. Si le peuple français était capable de porter le poignard... (*Plusieurs membres* : “*Ce n'est pas le peuple !*”) Je déclare que si le peuple français était capable de porter le poignard sur le sein de son représentant héréditaire, j'abhorrais ma patrie, et je rougirais de tous les Français. Le peuple français n'a point porté le poignard contre son représentant héréditaire, on cherche par là à nous déshonorer aux yeux de l'Europe. L'Assemblée nationale a improvisé souverainement la démarche commise le 20 juin. [...] Mais il ne faut pas qu'on nous envoie ici des gens qui, en lisant des pétitions [...] veulent fournir dans différentes cours des prétextes pour faire croire que le peuple français n'est qu'un tas de brigands et d'assassins » (AP, t. 46, p. 164).

La patrie est finalement déclarée en danger le 11 juillet 1792 sans que le processus d'incrimination du peuple des Tuileries ait été abandonné par le côté droit de l'Assemblée. Les réactions locales face à cet événement normatif tout autant que défensif divisent également l'espace public et conduisent à remanier en situation les notions d'humanité et d'inhumanité.

Ainsi, à Limoges, un prêtre réfractaire, protégé jusqu'alors par le veto du roi posé sur le décret pris contre ces prêtres insermentés, est tué le 20 juillet 1792 :

« Plusieurs particuliers s'étaient présentés chez lui pour savoir s'il avait des armes et les lui enlever, [qu'] il est vraisemblable que c'est lorsqu'on voulut

s'emparer du fusil double dont il est fait mention dans le procès-verbal du corps de garde qu'il se permit de donner le coup et de faire des menaces mentionnées au procès-verbal du juge de paix, qu'elles furent la cause qu'il fut transféré avec le fusil au corps de garde sur les quatre heures du soir » (Archives nationales, série C, carton 158, liasse 329, pièces XIII-14-15, procès-verbaux du Conseil général de la Haute-Vienne).

Ce transfert décidé pour protéger le prêtre « de la fureur qui le menaçait » n'empêche pas un attroupement de plus en plus dense de se constituer avec des cris « à la lanterne » et des « menaces » :

« [...] une trentaine de personnes ayant escaladé par les fenêtres ouvrirent la porte. On s'empara du sieur Chabrol prêtre et malgré tous les efforts du juge de paix et de l'officier municipal qui appelaient en faveur de la loi quelques bons citoyens à l'effet d'amener le sieur Chabrol en prison et le soustraire au péril imminent qui le menaçait, à une centaine de pas de la maison le sieur Chabrol succomba sous les coups redoublés qui lui furent portés » (*ibid.*).

Le procès-verbal adopte un ton qui neutralise les responsabilités de la municipalité en mettant en scène un affrontement impossible à maîtriser. Toutes les mesures mises en œuvre ont échoué à prévenir l'événement qui prend un caractère inéluctable. Le peuple¹³ n'est pas incriminé par la municipalité sous prétexte que les « corps administratifs ne peuvent en aucune manière se mêler de ce qui concerne les corps judiciaires ». C'est le commissaire qui observe « que ceux qui se sont rendus coupables de ce crime doivent être punis selon toutes les rigueurs des lois ».

Or c'est justement la question du suspens de la loi ou de sa bascule que cet événement permet d'appréhender. La loi n'est plus garante de la situation légitime. Elle n'a plus d'effet sur les citoyens attroupés qui ne l'entendent plus. La capacité de la loi à contraindre les comportements vacille et ce vacillement est perçu par tous les acteurs de l'événement. Par les citoyens qui exercent le pouvoir de châtier en faisant violence au corps de celui qui refuse de tout faire pour la patrie en danger. Par les acteurs de l'ordre public qui ne réussissent plus à le maintenir, mais ne font pas usage de la loi martiale pour disperser le peuple. Ce 20 juillet 1792, personne ne peut prendre la décision de faire tirer sur le peuple. Un membre du conseil municipal n'a cependant pas senti et compris que la situation ne permettait plus de disqualifier frontalement la violence punitive du peuple :

13. Cette notion de peuple sera souvent sollicitée. Elle permet à la fois de nommer la totalité des citoyens et cette portion du peuple qui correspond au « menu peuple ». Cette deuxième acception vient alors diviser le corps de la nation qui ne peut par là même jamais être identifiée au peuple à la fois moins abstrait et moins identique à lui-même. Chacun des courants révolutionnaires est porteur d'une conception différente du peuple et du populaire. Évoquer la figure du peuple sous le vocable de populace ou de la « classe immense du pauvre » (Saint-Just) distribue les conceptions politiques de la démocratie et de la république qui sont alors en débat.

« Un membre a proposé pour justifier des citoyens de cette ville et perpétuer la mémoire de leur indignation contre le crime, une inscription à mettre sur une pierre angulaire au coin de la rue où l'attentat dont il s'agit a été consommé, portant ces mots : "Citoyens, frémissiez d'horreur, icy le sang d'un homme a été tout versé, ce ruisseau en a été rougi, au nom de l'humanité partagez la douleur et l'indignation des habitants de ce canton" » (*ibid.*).

Or cette proposition, loin de faire l'unanimité du conseil municipal construit un partage houleux :

« Cette proposition ayant été longuement débattue et la matière discutée, le conseil de département considérant qu'une pareille inscription pourrait être regardée comme un monument qu'il n'appartient qu'au pouvoir législatif de déterminer, que d'ailleurs en perpétuant ainsi la mémoire de la douleur que les citoyens manifestent, ce serait éveiller trop longtemps un sentiment pénible et retarder le retour de la consolation dans les cœurs » (*ibid.*).

Cette décision ne dit rien quant au sentiment vécu de l'intolérable, mais montre que politiquement il n'est plus prudent de ne pas tenir compte du point de vue des acteurs du châtement. Cela conduit à tolérer de fait un non-dit protecteur, un voile sur l'événement de manière à ne pas produire de réactions en chaîne. De fait le motionnaire de la pierre angulaire et sa femme sont insultés le lendemain devant leur maison. Il est devenu inacceptable pour certains citoyens de Limoges de s'indigner du châtement d'un traître avant de s'indigner de sa trahison quand la patrie est déclarée en danger. Le sentiment d'humanité politique domine les acteurs du châtement quand le motionnaire est dominé par le sentiment d'humanité naturel. Il l'avait longuement exprimé avant de faire sa proposition dans des termes qui sont emblématiques du XVIII^e siècle mais qui dans leur caractère d'évidence manquent la situation politique spécifique qui est alors nouée.

L'assassinat est présenté comme un « attentat commis sur la nature humaine », « un affreux présage, car ce n'est qu'aux époques marquées par les grandes révolutions du monde moral comme par celle de l'univers politique qu'on voit paraître des crimes ou des monstres nouveaux jusqu'alors inconnus qui répandent l'effroi, le délire des larmes, brisent tous les rapports entre les hommes et dénaturent toutes les affections ». La violence n'est pas entendue comme violence politique mais comme « inhumanité », l'autre nom de la monstruosité.

Or, dans l'argumentaire qui est proposé, contraindre la monstruosité ne ressort pas des lois mais des mœurs.

« Les lois seules ne peuvent pas opérer cette influence protectrice sans l'exercice croissant de ces mœurs douces, de cette sensibilité vivifiante qui agrandissent les affections des hommes et qui les attachent les uns aux autres par le sentiment commun de leur besoin, de leur douleur ou de leur danger. Tous les peuples libres se sont attachés à fortifier les lois par la surveillance sur les mœurs publiques ; plus les mœurs se sont maintenues dans le degré de pureté et de douceur qui rappelle sans cesse l'amour de l'humanité et de la vertu, et plus elles ont protégé et garanti la liberté civile » (*ibid.*).

Adrien Duport dans son discours sur la peine de mort du 31 mai 1791 affirmait déjà :

« On fait en général trop d'honneur aux lois en leur attribuant l'ordre et l'harmonie qui règnent dans un État civilisé. Le gouvernement y peut beaucoup ; mais c'est moins par les règles qu'il prescrit aux individus, que par le caractère et les sentiments qu'il leur inspire ; le reste appartient à la nature, qui, ayant voulu notre conservation, nous a doué des affections nécessaires à ce but, je veux dire la compassion et l'humanité » [Halévy, 1989, p. 308].

Dans une telle conception le sentiment d'humanité naturel doit donc être cultivé par les gouvernements. Ce sentiment ne peut être produit, simplement retrouvé s'il a été effacé par l'histoire puis cultivé par l'exemplarité. Ce ne sont donc pas les lois, c'est-à-dire la contrainte, mais les mœurs, c'est-à-dire le mouvement quotidien et ordinaire des cœurs qui permettent de lutter contre la déshumanisation :

« Les mœurs impriment partout une horreur salutaire des forfaits qui blessent l'humanité. [...] Voyez avec quelle sévérité furent punis ces aréopagites et ces enfants à Athènes l'un pour avoir tué un moineau qui poursuivi par un épervier s'était réfugié dans son sein, l'autre pour avoir crevé les yeux à son oiseau [...] »

Les exemples choisis permettent de comprendre que ce n'est pas seulement la question de la violence mais encore celle de la cruauté qui inquiètent ce membre du département. Il évoque d'ailleurs immédiatement la question de la législation criminelle qui reflète la préoccupation révolutionnaire d'une justice qui n'imposerait plus de peines cruelles pour protéger aussi bien le condamné que le bourreau de cette cruauté considérée comme contre nature :

« Le Code pénal reprend sans cesse la dignité et l'inviolabilité de la nature humaine, et lorsque des crimes atroces l'ont outragé pendant la fureur de quelque délire, la peine de mort devenue nécessaire n'est plus administrée par le bras de l'homme, les législateurs ont voulu substituer l'action sûre d'une machine et épargner le bras de l'homme exécuter de la justice l'horreur d'en tremper le glaive dans le sang même de l'homme criminel. »

La peine de mort avait été maintenue avec cet artifice d'une cruauté mise à distance par la machine, laissant en repos les questions éthiques fondatrices d'une conception de l'humanité toujours apte à se régénérer quand la peine de mort construisait la validité et la légitimité du couple humain/monstre ou humain/inhumain qui indiquait que certains êtres humains par leurs actions perdaient leur humanité.

Sa proposition reflète ainsi une conception de l'intolérable, d'inhumanité qui est prise dans l'histoire d'un progrès ou d'une régression du sentiment d'humanité naturel mais qui ne met pas en tension ce dernier avec le sentiment d'humanité politique. Or ce sentiment d'humanité politique interroge non seulement les moyens de faire reculer la cruauté mais encore ceux de faire advenir la justice et

la commune humanité en lieu et place d'une humanité divisée. Dans l'argumentaire favorable à la pierre angulaire qui doit conserver la mémoire de l'indignation, ceux qui n'agissent pas conformément à une conception de l'humanité naturelle sont toujours des monstres d'inhumanité :

« Dans ce temps de trouble et d'orage pendant que des monstres semblent étendre leur règne par la contagion de l'effroi, de l'égarément et du délire, pendant que les citoyens tendent peut-être trop à s'isoler dans le sentiment du commun danger et perdent toute opinion de sûreté et de liberté, réunissons-les. La loi de cette sensibilité humaine n'est pas encore éteinte et pendant que l'audace du crime peut chaque jour multiplier les égarements et les forfaits par l'effroi et l'exemple, opposons-lui les voix de l'indignation et de l'humanité. »

Pendant cet été 1792 ce partage entre monstres inhumains et hommes sensibles est devenu irrecevable. Le sentiment du danger commun est étayé par trop d'expériences et les énoncés se multiplient pour retourner l'accusation de cruauté sur ceux qui justement n'ont pas montré l'exemple, à commencer par le roi « sourd jusqu'ici à la voix de la nation », insensible à ses douleurs, à ses craintes à ses alarmes. Le 24 juillet 1792, la déclaration de Pillnitz au nom de l'intolérable d'Ancien Régime menace le peuple révolutionnaire de tous les supplices :

« Si le château des Tuileries est forcé ou insulté, s'il est fait le moindre outrage à leurs majestés le roi la reine et la famille royale [...] elles en tireront une vengeance exemplaire et à jamais mémorable, en livrant la ville de Paris à une exécution militaire et à une subversion totale, et les révoltés coupables aux supplices qu'ils auront mérités » (BN, 8° Lb 39 10742, imp. in 8°, 8 p.).

Il s'agit désormais de répondre à cette déclaration de terreur par les moyens de résistance à l'oppression, de répliquer à la terreur par la terreur. Le 31 juillet 1792, la section de Mauconseil à Paris « délibérant sur les dangers de la patrie, considérant que ce danger s'aggrave » affirme qu' « elle ne reconnaît plus Louis XVI pour roi des Français » :

« Sans nous amuser encore à calculer ses erreurs, ses crimes et ses parjures, frappons le colosse du despotisme, qu'il tombe, qu'il se brise en éclats, et que le bruit de sa chute fasse pâlir les tyrans jusques aux extrémités du monde. Unissons-nous pour prononcer la déchéance de ce roi cruel » (BN, 8° Lb 40 465, imp. in 8°, 4 p.).

Dans l'affrontement qui se déploie depuis juin 1792, la question de la cruauté comme preuve d'inhumanité est centrale. Montrer que l'ennemi est criminel, c'est toujours aussi montrer en quoi il a été cruel.

La section de Mauconseil renoue alors explicitement avec la sacralité de la politique. Elle affirme « qu'en renouvelant le serment si cher à son cœur de vivre et mourir libre et d'être fidèle à la nation, elle abjure le surplus de ses serments comme surpris à la foi publique ». Les deux maximes qui ouvrent et referment l'interpellation aux citoyens de toutes les sections de Paris, éclairent les rapports noués entre sacralité, intolérable révolutionnaire et intolérable contre-

révolutionnaire : « Le parjure est vertu quand on proscriit un crime », « Le devoir le plus saint, la loi la plus chérie, est d'oublier la loi pour sauver la patrie. »

Durant l'été 1792, la détermination à accepter l'usage de la violence tout en écartant la cruauté, l'espoir d'une insurrection humaine étaient encore forts lorsque les fédérés entrèrent dans la cour des Tuileries pour fraterniser avec les gardes nationales, montèrent dans les escaliers du château et furent pris en guet-apens par les tirs des gardes suisses. La cruauté est alors celle qui atteint les corps confiants des révolutionnaires et cette confiance révolutionnaire. Elle produit la vengeance déclarée « plus sacrée que l'insurrection elle-même ». Faute d'un tribunal révolutionnaire rapide qui juge les crimes du 10 août, et le tribunal créé le 17 août à cet effet n'y parvient pas, elle s'effectue lors des massacres de septembre.

La question de l'humanité ou de l'inhumanité des processus révolutionnaires est désormais irrémédiablement attachée à ces événements, laissant dans l'ombre les horreurs passées. Pourtant les commentaires qui suivent immédiatement l'événement montrent que le partage politique ne se fait plus désormais entre hommes sensibles et hommes insensibles, entre hommes doués d'une humanité naturelle et hommes doués d'une humanité politique, mais entre une sensibilité qui renonce à l'humanité politique au profit de l'humanité naturelle et une sensibilité qui maintient une tension extrême entre humanité politique et humanité naturelle, quitte à risquer de perdre l'une pour l'autre, en situation.

Les massacres de septembre : insupportables, mais tolérables

Dans le *Créole patriote* du 2 septembre, la mise en récit commence par l'évocation du 10 août :

« Le peuple, justement indigné des crimes commis dans la journée du 10, s'est porté vers les prisons. Il redoute encore les conjurations et les traîtres [...] la nouvelle de la prise de Verdun [...] a provoqué son ressentiment et sa vengeance » [cité par Caron, 1935, p. 123].

Le 6 septembre, Mlle de Mareuil, fille d'un membre du conseil général de la Commune écrit à son frère :

« Il faut te faire la remarque suivante, depuis la journée du 10 août, il n'y a eu que trois personnes de guillotines, et que cela a révolté le peuple. Enfin nous sommes vendus de tout côté. [...] Ma foi mon cher ami nous sommes tous dans une consternation terrible » [*ibid.*, p. 131].

Ce même jour, *La Sentinelle* exprime dans une grande clarté d'énonciation que « la foule lassée du silence des lois a fait prompt justice » [*ibid.*, p. 132]. Le 11 septembre, c'est le tribunal du 17 août lui-même qui envoie une adresse à l'Assemblée :

« La lenteur des formes [de la justice], salutaire et juste dans des temps de calme, était meurtrière dans un temps où les prisons elles-mêmes étaient

devenues des foyers de conspiration et des ateliers de révolte où des criminels déjà jugés par leur pays ne méditaient qu'une explosion meurtrière. La foule nationale a frappé les parricides, le peuple et le ciel sont vengés » [*ibid.*, p. 132].

Mais, au-delà de la nécessité de la vengeance, ceux qui tuent sont présentés dans les commentaires immédiats comme des victimes, comme ceux qu'il faut plaindre. Ainsi Mme Julien de la Drôme, compagne du législateur : « Mon ami, je jette ici, d'une main tremblante, un voile sur les crimes qu'on a forcé le peuple à commettre par tous ceux dont il est depuis trois ans la triste victime » [*ibid.*, p. 124]. Dans la *Chronique de Paris* du 4 septembre on peut lire : « L'effusion de sang a causé un sentiment pénible. [...] Malheureuse et terrible situation que celle où le caractère d'un peuple naturellement bon et généreux est contraint de se livrer à de pareilles vengeances » [*ibid.*, p. 127]. Enfin dans *Le Moniteur* du 4 septembre, on parle « d'événements que tout homme sage voudrait couvrir d'un voile et ravir à l'histoire. Mais les contre-révolutionnaires sont bien autrement coupables que quelques vengeurs illégaux de leurs forfaits. Ainsi l'humanité n'est point consolée, mais l'esprit reste moins troublé » (*Le Moniteur*, t. 14).

On assiste ainsi dans ces commentaires à l'évaluation d'actes inhumains dont la responsabilité n'incombe pas aux acteurs mais à leurs ennemis. L'intolérable est du côté de la contre-révolution et l'insupportable du côté de l'action révolutionnaire. Lorsque dans le film *Dogville* de Lars Von Trier (2003), Grace, l'héroïne, réclame la destruction des habitants qui l'ont cruellement exploitée et violée, elle assiste à leur mort en larmes, puis elle assume elle-même l'exécution de celui qui prétendait l'aimer et qui l'avait livrée à ceux qui avaient fait d'elle une fugitive. Elle était « Grace » et subit alors la brûlure d'un « devoir faire mourir sacré » qui produit ses larmes et sa détermination dans un mouvement indissociable. La situation conceptuelle mise en scène par Lars Von Trier permet d'éclairer les enjeux et la réception des massacres de septembre 1792. Elle permet également d'interroger les apparences du brigandage ou du gangstérisme, lorsque ce dernier interroge le devoir être humain et la nécessité de la vengeance face à l'inhumanité toute-puissante des dominants. La violence qui se déchaîne à la fin du film contre les « méchants » se différencie fondamentalement des actes des brigands qui sont matériellement intéressés, et de la violence du monarque souverain qui est dans un rapport arbitraire à la justice. Pour Grace comme pour les septembreurs, l'action n'est pas arbitraire, elle est fondée en situation pour sauver la patrie et l'humanité. Mais jusqu'où faut-il que le peuple aille, aux bordures de quelles cruautés dangereuses ? Que lui faut-il assumer pour faire entendre qu'il est le souverain ?

La scène des massacres de septembre mise en écho avec le massacre de *Dogville* peut être interprétée comme la scène souveraine décrite aussi bien par Walter Benjamin que par Giorgio Agamben. Chez Giorgio Agamben, « on dira souveraine, la sphère dans laquelle on peut tuer sans commettre d'homicide et sans célébrer un sacrifice » ; quant aux vies des massacrés elles seraient ces vies

sacrées de l'*Homo sacer*, « c'est-à-dire exposée(s) au meurtre et insacriable(s), vies capturées dans cette sphère souveraine [qui] délimite le premier espace proprement politique, distinct aussi bien de la sphère religieuse que de la sphère profane, aussi bien de l'ordre naturel que de l'ordre juridique normal » [Agamben, 1997, p. 93-94]. C'est dans son article sur la critique de la violence que Walter Benjamin affirme qu'il « faut rejeter toute violence mythique, la violence fondatrice du droit, qu'on peut appeler violence discrétionnaire. Il faut rejeter aussi la violence conservatrice du droit, la violence administrée qui est à son service. La violence divine qui est insigne et sceau, non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine » [Benjamin, 2000, p. 243]. Cette violence divine est celle de la « *vox populi, vox dei* » pendant la période révolutionnaire. Reconnaître le caractère divin de cette violence comme de cette voix, ce n'est pas prendre appui sur la religion constituée pour légitimer une violence en acte ou une voix qui prend corps. C'est plutôt affirmer que le sang versé n'est pas celui du sacrifice mythique – qui, selon Walter Benjamin, « l'exige en sa propre faveur contre la vie pure et simple », mais bien plutôt celui d'une « violence divine » qui « accepte le sacrifice en faveur du vivant ». C'est pourquoi « ceux-là ont tort qui fondent sur le précepte (tu ne tueras point) la condamnation de toute mise à mort violente par les autres hommes. Le précepte n'est pas là comme un étalon du jugement, mais pour la personne ou la communauté qui agit, comme fil conducteur de son action ; c'est à cette personne ou à cette communauté dans sa solitude de se mesurer avec lui et, dans des cas exceptionnels, d'assumer la responsabilité de ne pas en tenir compte » [*ibid.*, p. 239-240]. Cette solitude de la décision est celle du pouvoir souverain, c'est celle de Grace, c'est celle de tout résistant. Pendant la Seconde Guerre mondiale, René Char l'exprime dans ces termes :

« Je veux n'oublier jamais que l'on m'a contraint à devenir, pour combien de temps, un monstre de justice et d'intolérance, un simplificateur claquemuré, un personnage arctique qui se désintéresse de quiconque ne se ligue pas avec lui pour abattre les chiens de l'enfer » [Char, 1995, p. 633].

À travers ces éclairages théoriques, on comprend comment les massacres de septembre ont pu être insupportables pour tout le monde, mais également que le plus grand nombre des spectateurs les aient trouvés légitimes sur le coup. Cependant lorsque l'événement s'éloigne, le voile pudique se déchire et les révolutionnaires les plus modérés accusent Marat et Robespierre non seulement de n'avoir pas empêché les massacres, mais peut-être de les avoir fomentés. C'est le cas de Manuel, de la Commune de Paris, à qui Collot d'Herbois répond aux jacobins le 27 octobre 1792 :

« Je déplore tout ce qu'il y a de malheureux dans cette affaire, mais il faut la rapporter tout entière à l'intérêt public. Nous hommes sensibles, qui voudrions ressusciter un innocent, pourrions-nous admettre en principe comme Manuel que les lois ont été violées dans cette journée et que l'on y a compté que des bourreaux ? Nous outragerions la vérité si nous ne professons pas sur la journée

du 2 septembre les mêmes principes, savoir que nous gémissions sur les maux particuliers qu'elle a produits mais que, sans cette même journée, la Révolution ne serait jamais accomplie. Que Manuel donne à l'humanité les regrets qu'elle exige, mais qu'il donne à un grand succès toute l'estime que ce grand succès mérite, et qu'il dise que sans le 2 septembre, il n'y aurait pas de liberté, il n'y aurait pas de Convention nationale » (*Société des jacobins*, t. IV p. 461).

Le conflit entre les sentiments d'humanité est au cœur de l'argumentation et de l'expérience des massacres de septembre. Le sang insupportable est alors la possibilité pour les girondins de jeter l'opprobre sur l'« affreuse journée du 2 septembre » et de déposséder rétrospectivement le peuple de son pouvoir souverain. Pierre Caron montre comment Brissot invente, dans sa brochure du 30 septembre 1792, un récit standard des massacres où le peuple disparaît comme acteur, au profit de manipulateurs, de brigands, nouveaux tyrans prêts à s'installer sur les cadavres de leurs ennemis. L'imaginaire des buveurs de sang est déjà là.

C'est encore le cas de Jean-Baptiste Louvet en novembre 1792, dans le contexte des débats sur le procès du roi. Robespierre lui répond 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 ? » (Convention nationale, 5 novembre 1792. Réponse à l'accusation de Jean-Baptiste Louvet, AP, t. 53, p. 162.)

Tout en reconnaissant la valeur d'un sentiment d'humanité naturel, Robespierre affirme que dans un contexte de vengeance des lois, nul ne peut plus s'auto-riser à s'affliger de ce qu'il advient du corps de l'ennemi. Contre l'indifférenciation produite par ce sentiment d'humanité naturel, bienveillant à l'égard de toutes les victimes en dehors de toute considération politique, il distingue très explicitement les amis des ennemis. Paraphrasant *La Marseillaise*, il plaide pour un sentiment d'humanité révolutionnaire :

« Pleurez même les victimes coupables réservées à la vengeance des lois et qui sont tombées sous le glaive de la justice populaire ; mais que votre douleur ait un terme comme toutes les choses humaines. Gardons quelques larmes pour des calamités plus touchantes. Pleurez cent mille patriotes immolés par la tyrannie, pleurez nos citoyens expirant sous leurs toits embrasés, et les fils des citoyens massacrés au berceau ou dans les bras de leurs mères. N'avez-vous pas aussi des frères, des enfants, des épouses à venger ? La famille des législateurs français, c'est la patrie ; c'est le genre humain tout entier, moins les tyrans et leurs complices. Pleurez, pleurez donc l'humanité abattue sous leur joug odieux. Mais consolez-vous si, imposant silence à toutes les viles pas-

sions, 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 » (Robespierre, 28 décembre 1792, AP, t. 3, p. 62).

Les larmes sont celles des personnages qui se contraignent à devenir froids mais qui doivent savoir se consoler.

Le procès du roi : l'intolérable du monstre d'inhumanité

Le procès du roi reconduit le même conflit d'intolérables particulièrement limpide lorsque Robespierre le 28 décembre 1792 évoque une « clémence barbare » :

« J'ai senti chanceler dans mon cœur la vertu républicaine en présence du coupable humilié devant la puissance souveraine. [...] Je pourrais même ajouter que je partage avec le plus faible d'entre nous, toutes les affections particulières qui peuvent l'intéresser au sort de l'accusé, [...] la haine des tyrans et l'amour de l'humanité ont une source commune dans le cœur de l'homme juste. Citoyens, la dernière preuve de dévouement que les représentants doivent à la patrie, c'est d'immoler ces premiers mouvements de la sensibilité naturelle au salut d'un grand peuple et de l'humanité opprimée ! Citoyens, la sensibilité qui sacrifie l'innocence au crime est une sensibilité cruelle, la clémence qui compose avec la tyrannie est barbare » (Robespierre, 28 décembre 1792, AP, t. 56, p. 16).

Il répondait à la plaidoirie de l'avocat du roi de Sèze, qui avait mis en garde les révolutionnaires dans ces termes :

« Français, la révolution qui vous régénère a développé en vous de grandes vertus, mais craignez qu'elle n'ait affaibli dans vos âmes le sentiment de l'humanité sans lequel il ne peut y en avoir que de fausses » [Soboul, 1973, p. 139 et 148].

C'est donc au nom de l'humanité et pour lutter contre ces affections particulières qu'il devient impératif aux yeux des révolutionnaires de contraindre le premier sentiment d'humanité naturel.

Robespierre avait défendu l'abolition de la peine de mort et il évoque la mort du roi en termes de cruelle exception. Cette cruelle exception est encore celle de la fondation de la souveraineté populaire qui dans le procès du roi ne peut que rejouer le 10 août et les massacres de septembre, mais sur un mode mineur où ce n'est pas la violence divine du souverain en personne qui doit s'exercer, mais une justice humaine qui reconnaît que la souveraineté populaire est fondée. Les deux événements – massacres de septembre et procès du roi – ont partie liée, nul n'est dupe de ce lien et le girondin Gensonné, lorsqu'il accepte de voter la mort du roi, demande « qu'afin de prouver que la Convention aussi n'admet point de privilèges entre les scélérats, elle enjoigne au ministre de la Justice de poursuivre devant les tribunaux les assassins et les brigands des 2 et 3 septembre » [Soboul, 1973,

p. 213]. Ici encore, c'est bien la manière dont les intolérables se juxtaposent et entrent en conflit qui est en jeu. L'intolérable de la trahison du roi ne doit pas pour Gensonné effacer l'intolérable des massacres de septembre, requalifiés de « massacres de brigands ». Or, tout au long du procès du roi, il s'agit bien d'éviter au peuple d'avoir à nouveau à se faire justice lui-même. Il s'agit de constituer la Convention comme tiers entre le peuple et le roi, de déléguer ainsi ce pouvoir de cruelle exception qui n'avait pu l'être en septembre 1792, face à la faillite de l'Assemblée législative. Ainsi l'appel au peuple est-il vécu par beaucoup comme une trahison qui obligerait le peuple à devoir revivre l'insupportable :

« Une idée nouvelle, un système incroyable s'est élevé parmi vous : celui de l'appel au peuple. Nous le regardons comme imaginé pour perpétuer l'anarchie, augmenter les malheurs de la Révolution. [...] On dirait qu'il est fait exprès pour forcer le peuple à commettre un crime en se faisant justice lui-même » [*ibid.*, p. 181]¹⁴.

À Rouen 374 citoyens envoient une adresse pour dire qu'il s'agit bien dans le procès du roi d'une délégation de souveraineté :

« Louis est-il donc plus qu'un homme pour le donner à juger au Souverain lui-même ? Nous avons exercé notre souveraineté en vous déléguant pour ce jugement. Vous êtes revêtus de nos pouvoirs illimités. Jugez donc et jugez sans appel » [*ibid.*, p. 182]¹⁵.

Ainsi, pour le peuple souverain, il convient justement de ne pas laisser Louis être transformé en « *Homo sacer* », de le laisser dans sa condition humaine de traître jugé par le droit des gens. Le droit de la guerre n'est pas la justice pénale classique, mais il demeure humain et éloigne le peuple de la brûlure de l'expérience de la sphère sacrée.

Lors du procès du roi, tous les conflits d'intolérables que la Révolution française a produits se cristallisent dans les débats. Ce procès devient la scène par excellence qui indique ce qu'« intolérer » doit dire en Révolution. On retrouve le conflit d'intolérables qui oppose les tenants d'une monarchie inviolable et sacrée à ses détracteurs. On le retrouve encore autour de tous les grands événements révolutionnaires dans l'acte d'accusation rédigé par Robert Lindet, de la prise de la Bastille à la trahison du champ de Mars puis des Tuileries où des hommes du peuple ont péri du fait de la « cruauté du roi », en passant par la fuite, la trahison et l'appel à l'étranger. On le retrouve enfin autour de l'idée même d'un procès qui vient « mettre la révolution en litige », alors que l'insurrection a déjà eu lieu et que les crimes du 10 août ont été vengés. Mais le sentiment d'humanité et d'inhumanité se joue dans le débat sur la procédure et offre un moment incomparable pour comprendre ce que les révolutionnaires nomment alors « inhumain » à la manière des stoïciens. Pour Saint-Just le premier, Louis doit être jugé non pas en roi, non

14. Versailles, les amis de la liberté et de l'égalité, 6 janvier 1793.

15. AN, C245, dos. 330.

pas en citoyen, mais en étranger, selon le droit des gens, le droit qui s'exerce contre les ennemis comme droit de la guerre et contre les traîtres, ces ennemis de l'intérieur qui rompent le contrat social et politique, aggravé pour un roi qui a rompu ses serments. Car on ne peut pas dire qu'il n'y ait aucun droit qui régisse les rapports du peuple et de ses ennemis¹⁶ : lorsque le contrat qui unit les membres d'une société entre eux est rompu, le droit qui s'exerce est le droit naturel. Il nous faut donc saisir ce que dit cette tradition du droit naturel pour comprendre comment la passion du droit conduit effectivement à la plus grande radicalité, celle où l'adversaire devient un ennemi irréconciliable non seulement pour ses interlocuteurs mais encore pour l'ensemble du genre humain.

Saint-Just déclare ainsi : « le roi doit être jugé en ennemi », « c'est un barbare, un étranger, prisonnier de guerre ». Le roi est hors le peuple souverain, non seulement parce qu'il est roi, mais encore parce qu'il a trahi et qu'aussitôt qu'un homme est coupable, il sort de la cité. Et en effet, l'intolérable surgit d'une manière radicale, c'est-à-dire de manière à mettre en jeu la mort de l'autre lorsque ceux qui connaissent le droit ont décidé sciemment de le trahir.

Dans cette culture du droit naturel inaliénable et sacré, le seuil entre identité et altérité sépare les hommes sauvages qui n'ont pas eu accès au droit, des hommes civilisés qui le connaissent. Le seuil serait alors occupé par deux catégories d'hommes. La première est constituée par ceux qui apprennent ou redécouvrent les règles du droit naturel, deviennent citoyens et constituent le souverain. La seconde est constituée par des hommes qui connaissent le droit, mais ne l'appliquent pas. Ce sont alors des traîtres à la nation et plus généralement des traîtres à l'humanité. Trahir son humanité, dans la logique révolutionnaire, c'est connaître le droit et ne pas le respecter, lui préférer l'usage de la force. Trahir son humanité, c'est ne pas défendre le droit face à ceux qui montrent de l'irrespect à son égard, c'est encore empêcher que les hommes ignorants puissent le reconquérir.

Robespierre dans le débat constitutionnel du printemps 1793 expose une analogie fondamentale entre relations entre États et relations entre citoyens :

« Les hommes de tous les pays sont frères et doivent s'entraider comme les citoyens du même État. Celui qui opprime une seule nation se déclare l'ennemi de toutes. Ceux qui font la guerre à un peuple, pour arrêter les progrès de la liberté et anéantir les droits de l'homme, doivent être poursuivis partout non comme des ennemis ordinaires, mais comme des assassins et des brigands rebelles » [Robespierre, 1974, p. 140].

On retrouve ainsi la figure du brigand qui désigne bien alors celui qui se met en dehors du lien social, en dehors de la commune humanité tout en connaissant

16. Nous sommes sur ce point en désaccord avec Bernard Manin [1979] qui affirme : « Il n'y a aucun droit qui régisse les rapports entre le peuple et ses ennemis car le droit est la conséquence du contrat qui unit les membres d'une société entre eux ; entre le peuple et ses ennemis un seul rapport, la guerre sans limite. »

ses règles. Le roi Louis XVI est le premier individu dans la Révolution française à incarner cette position. Il est la figure du traître par excellence.

L'un des éléments fondamentaux de la tradition du droit naturel sur lesquels il convient de s'arrêter est celui qui permet d'entendre à quelle condition la mort de l'ennemi est nécessaire. Chez John Locke, il faut détruire ceux qui sont nuisibles à la commune humanité :

« Afin que personne n'entreprenne d'envahir les droits d'autrui, et de faire tort à son prochain, et que les lois de la nature qui a pour but la tranquillité et la conservation du genre humain, soient observées, la nature a mis chacun en droit dans cet état de punir la violation de ces lois, mais dans un degré qui puisse empêcher qu'on ne les viole plus. Quand quelqu'un viole les droits de la nature, il déclare par cela même qu'il se conduit par d'autres règles que celles de la raison et de la commune équité, qui est la mesure que Dieu a établie pour les actions des hommes, afin de procurer leur mutuelle sûreté, et dès lors il devient dangereux au genre humain puisque le lien formé des mains du Tout-Puissant pour empêcher que personne ne reçoive de dommage, et qu'on use envers autrui d'aucune violence, est rompu et foulé aux pieds par un tel homme. De sorte que sa conduite offensant toute la nature humaine et étant contraire à cette tranquillité et à cette sûreté à laquelle il a été pourvu par les lois de la nature peut supprimer et détruire ce qui lui est nuisible » [Locke, 1992, chapitre II, § 4 à 8, « De l'état de nature », p. 173-174].

Locke introduit ici la réciprocité du droit naturel, la raison comme loi de nature, et le concept de genre humain comme entité politique. Il n'invente pas sur ce dernier point, car ce sont les cercles stoïciens qui pour la première fois ont tracé la limite séparant un homme de la communauté universelle des hommes, en faisant apparaître face à un *genus humanum*, l'adjectif *inhumanum*. Celui qui mettait son intérêt propre au-dessus de celui des autres agissait inhumainement, sans respect pour la loi naturelle. On trouve enfin chez Cicéron la thématique d'une exclusion nécessaire de l'inhumain lorsque le genre humain est un concept politique :

« Toute race funeste et impie doit être exterminée de la communauté humaine : comme on ampute les membres, dès que le sang et la force vitale viennent à leur manquer et qu'ils sont nuisibles au reste du corps, de même il faut séparer du corps commun de l'humanité ces bêtes féroces à figure humaine, ces êtres monstrueux » [Cicéron, III, 32, 1972].

Il faut tuer celui avec lequel toute communauté est impossible. On retrouve ces arguments dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*, rédigé par Diderot lui-même :

« Il n'y a de qualité essentielle à votre espèce que celle que vous exigez dans tous vos semblables pour votre bonheur et pour le leur. C'est cette conformité de vous à eux tous et d'eux tous à vous qui vous marquera quand vous sortirez de votre espèce, et quand vous y resterez. Ne la perdez jamais de vue sans quoi vous verrez les notions de la bonté, de la justice, de l'humanité chanceler dans

votre entendement. Celui qui refuse de chercher la vérité renonce à la qualité d'homme, et doit être traité par le reste de son espèce comme une bête farouche [...] » [Diderot, 1755].

Désormais la bête féroce ou farouche est le tyran :

« Les rois, les aristocrates, les tyrans quels qu'ils soient, sont des esclaves révoltés contre le souverain de la terre, qui est le *genre humain*, et contre le législateur de l'univers qui est la *nature* » [Robespierre, 1974, p. 140].

Ainsi la « clémence barbare », la « sensibilité cruelle », expressions paradoxales, ne sont pas simple exercice rhétorique. Elles signifient qu'il y a une réciprocité du crime politique à l'horizon de la sacralité du droit, de l'humanité et de la nature. L'ennemi est le hors-la-loi, celui qui ne reconnaît pas les règles de l'humanité régénérée, c'est-à-dire d'une humanité qui aurait retrouvé sa véritable nature. Cette logique du droit naturel associe, de ce fait, un humanisme théorique (c'est au nom de l'humanité qu'il convient d'agir) et un anti-humanisme de situation (la vie d'un homme ou d'un peuple ne vaut rien s'il trahit son humanité comme devoir être).

Le sentiment d'humanité révolutionnaire ne conduit pas à protéger avant toute chose des corps souffrants où qu'ils soient et quels qu'ils soient. Il s'agit de protéger avant tout l'humanité comme groupe humain politiquement constitué par son respect du droit naturel déclaré de l'échelle la plus locale à l'échelle la plus cosmopolitique. On pourrait dire que ce sentiment d'humanité est entièrement du côté de la vie politique au mépris accepté parfois comme nécessaire de la belle journée de la vie qui peut sécréter l'oppression de tout le genre humain.

On pourrait ainsi comprendre dans quelles conditions se déploie la souveraine cruauté du peuple révolutionnaire. Il est clair désormais que la mort de l'autre ne devient nécessaire que lorsque le droit naturel comme norme universelle du lien symbolique qui permet aux êtres humains de vivre ensemble en se respectant est en danger. Or il n'est pas aisé d'identifier un tel danger. Pour les révolutionnaires, il revient à chacun de le repérer dans des situations variées par ce qu'on pourrait appeler faute de mieux « intuition normative » et de le nommer sous le terme générique d'« oppression ». C'est pourquoi la résistance à l'oppression fait partie des droits de l'homme et qu'elle en constitue une pierre de touche. En effet, cette résistance doit surgir quand les gouvernements n'accomplissent plus leur fonction de rempart des droits de l'homme et que ce sont les citoyens qui doivent se substituer à cette exigence fondatrice. Autant dire que toute situation ordinaire doit prémunir le peuple d'avoir à faire usage d'une souveraine cruauté, puisqu'elle n'a pour fonction que de refonder les droits qui ont redonné au peuple puis au genre humain son humanité. En d'autres termes ce n'est que quand les gouvernants, les représentants trahissent le droit ou font faillite que le peuple souverain doit devenir acteur d'une souveraine cruauté, parfois dans les larmes, sans doute aussi parfois dans la jouissance du sang versé par la vengeance publique.

Le fol espoir de « devenir humain »

La période de la Terreur rejoue l'ensemble du processus de reconquête de la souveraineté par le peuple et tente, par des procédures complexes, de mettre le peuple à l'abri de l'exercice sans médiation de l'exception souveraine ou de la cruelle exception¹⁷. Toute la période est tendue entre la volonté de faire advenir un sentiment d'humanité régénéré et la nécessité de détruire l'ennemi de l'humanité. Le sentiment d'humanité régénéré doit advenir grâce aux lois bonnes et aux institutions civiles telles que les fêtes et l'instruction publique qui doivent maintenir de génération en génération ce sentiment d'humanité retrouvé. La nécessité de maintenir l'exemplarité des mœurs ou, mieux, de les créer est constitutive du décret du 18 floréal an II qui porte à la fois sur la reconnaissance de l'Être suprême et sur les fêtes publiques révolutionnaires. Il s'agit d'inventer les rituels d'un nouveau lien social plus humain. Les fêtes visent à toujours réimprimer les principes fondés. Selon la lettre du rapport du 18 floréal an II, « ces fêtes nationales et décadaires doivent créer en l'homme, pour les choses morales, un instinct rapide qui, sans le secours du raisonnement le portât à faire le bien et à éviter le mal¹⁸ ». La liste impressionnante des fêtes proposées par le décret du 18 floréal offre une idée de la place que doivent tenir les principes moraux comme principes républicains dans la société révolutionnaire : « aux bienfaiteurs de l'humanité », « au genre humain », « aux martyrs de la liberté », « à la liberté du monde », « à la liberté et à l'égalité », « à la République », « à l'amour de la patrie », « à la haine des tyrans et des traîtres », « à la Vérité », « à la justice », « à la pudeur », « à l'amitié », « à la frugalité », « au courage », « au stoïcisme », « à l'amour », etc. La religion civile vise à instituer la vertu, c'est-à-dire l'amour de l'égalité, à instituer une représentation de l'humanité humanisée selon les conceptions des révolutionnaires de l'an II. La quête des protagonistes de la Révolution, en particulier en l'an II, était bien d'atteindre ce point d'irréversibilité d'une représentation nouvelle de l'humanité passant par une sensibilité commune rendant inutiles les lois de contrainte.

Comme ces fêtes, les lois de bienfaisance doivent permettre à chacun de retrouver sa dignité en ne subissant plus les affronts de la misère et du mépris qui l'accompagnaient. La reconnaissance des droits-créances [Brunel, 1989], inscrits dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793, est consacrée par les lois de bienfaisance nationale, les décrets de ventôse, la loi sur le maximum des salaires et des denrées, la réflexion menée sur l'instruction publique et sur l'hôpital. Hannah Arendt dans son *Essai sur la révolution* considère que la période révolutionnaire invente alors un sentiment d'humanité qui ne repose que sur la pitié pour des corps malheureux. Pour elle, l'affirmation d'un droit à l'existence

17. Sur ce déploiement, je me permets de renvoyer à mon article [Wahnich, 2002].

18. Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales, 18 floréal an II, voir [Robespierre, 1974, t. 3, p. 155].

constituerait l'une des formes inaugurales d'une politique où la question de la « vie » selon ses termes, de la *zoé* chez Aristote, de la « vie nue » pour Agamben, entrerait de plein droit dans le champ de la politique. Les révolutionnaires en dénonçant l'inégalité sociale entre riches et pauvres auraient détruit la possibilité de la politique qui, selon Hannah Arendt, ne repose pas sur le principe d'égalité mais sur celui de liberté. La « question sociale » conduirait la Révolution à produire des hommes qui, au lieu d'être libres et citoyens, seraient des égaux dans le rapport instauré aux biens matériels et réduits, comme sous l'Ancien Régime dénoncé, à l'état de troupeaux. Elle poursuit son raisonnement en affirmant que la question du sang versé par les révolutionnaires, la question de la cruauté vis-à-vis de l'ennemi politique est liée à l'entrée en scène des « malheureux » en 1793-1794. « La pitié prise comme ressort de la vertu s'est avérée comme possédant un potentiel de cruauté supérieur à celui de la cruauté elle-même. » Lorsqu'elle cite les phrases des révolutionnaires les plus radicaux : « par pitié, pour l'amour de l'humanité, soyez inhumains », elle poursuit : « Ces paroles sont le langage authentique de la passion, lui fait suite la justification grossière mais néanmoins précise et très répandue de la cruauté de la pitié, le chirurgien habile et bienfaisant tranche le membre gangrené au moyen de son fer cruel et charitable pour sauver le corps du patient » [Arendt, 1967, p. 126-127]. La passion pour l'humanité n'est pas pour autant passion pour les malheureux que ce soit d'ailleurs leurs corps ou leur dignité, mais passion pour le droit déclaré sous les auspices de l'Être suprême, seule garantie espérée de la justice qu'on est en train de fonder.

C'est d'ailleurs au nom du droit naturel à fonder et à protéger que la répression de la Terreur s'abat dans la même configuration. « Venger les lois », c'est en effet donner la possibilité au droit de se diffuser comme principe universel ; « venger les lois », c'est empêcher ceux qui pervertissent le droit de continuer à nuire. La notion de « crime de lèse-humanité », qui émerge en l'an II en même temps que celle d'ennemi du genre humain, permet d'entendre une répression qui s'abat à l'échelle du monde et non pas simplement au niveau local ou national. Le 7 prairial, on déclare ainsi une guerre à mort aux Britanniques accusés d'être les ennemis du genre humain. Or cette notion d'ennemi du genre humain associée à la notion de crime de lèse-humanité repose sur la description des actions inhumaines du « tyran des mers », un pays, un roi et un peuple qui organisent la coalition contre-révolutionnaire. On accuse ainsi le peuple britannique d'agir d'une manière contraire et au sentiment d'humanité naturel et au sentiment d'humanité politique.

Le sentiment d'humanité naturel est en effet dévoyé dans les colonies et dans la pratique de l'esclavage :

« Dans le Bengale, il aime mieux régner sur un cimetière plutôt que de ne pas asservir les habitants. Dans l'Inde, l'Anglais a acheté les chefs du pays quand il n'a pas pu les opprimer ou s'en servir. Dans l'Amérique et aux Antilles, il a fait faire des progrès à la traite des noirs, et consacré des millions d'hommes à ce commerce infâme. [...] Dans l'Amérique septentrionale, l'Anglais a fait

ravager les côtes, détruit les ports, brûlé les villes et massacré les habitants des campagnes » (AP, t. 91, p. 36).

Mais, au-delà des intérêts de l'Empire britannique, c'est à nouveau la cruauté du criminel qui est thématifiée :

« Pendant cette guerre horrible, [la guerre d'Amérique] on a vu massacrer de sang-froid les patriotes paisibles au sein de leur famille. On a trouvé en Virginie des enfants cloués sur des planches, et leur mère morte de chagrin [...], la plume s'arrête d'horreur à de pareils récits [...].

Un passager, seul Français sur un bâtiment génois secouru par des Anglais, reconnu comme Français, a été rejeté à la mer, où les Anglais le contemplant avec délectation se noyer.

Comment auraient-ils eu quelque humanité, ces hommes qui ont exercé contre Bayle et Beauvais, représentants du peuple, les plus cruels traitements ? Les uns parlaient de leur arracher la langue, les autres de verser dans leurs veines du plomb fondu, et leurs conversations cannibales retentissaient à l'oreille des républicains fidèles » (*ibid.*, t. 91, p. 36).

On trouve ainsi une description de l'ontologie de l'insensibilité pour décrire les Anglais déshumanisés, dénaturés, non seulement parce qu'ils font le mal mais également parce qu'ils jouissent de le faire. On pourrait considérer que ces pratiques se font au même titre que la répression de la Vendée ou de Lyon au nom d'idéaux qui entreraient en conflits frontaux avec ceux des républicains et cette dénaturation serait celle produite par un autre sentiment d'humanité politique qui mettrait dans l'ombre ce sentiment d'humanité naturel. Mais pour les révolutionnaires cet argument n'a pas de sens, car il n'existe pas plusieurs systèmes de valeurs concurrents qui soient universalisables. Il s'agit de juger des projets en fonction d'une conformité avec le droit naturel. La toute-puissance humaine ne peut relativiser la puissance normative du droit. Les droits déclarés sous les auspices de l'Être suprême en 1789 et 1793 sont des principes transcendants et absolus et à ce titre ils autorisent la décision de mettre les Britanniques au ban de l'humanité, parce qu'ils sont dénaturés, traîtres à leur propre droit et traître à l'humanité comme figure politique. Le plus grand reproche qui leur soit fait est de dévoyer le sentiment d'humanité politique par les décisions politiques guerrières et par leur capacité à détruire l'esprit public par la propagande contre-révolutionnaire :

« L'Angleterre forgea le traité de Pillnitz pour abreuver l'Europe du sang des hommes et pour les empêcher de se ressaisir de leurs droits » (*ibid.*, t. 91, p. 36). « Les Anglais ont toujours voulu égaler l'opinion des départements et l'opinion de l'Europe par leurs journaux » (*ibid.*, t. 91, p. 35). « Si plus éclairé que le soldat des autres gouvernements, l'Anglais vient assassiner la liberté sur le continent, il est plus coupable ; la générosité exercée envers lui est un crime de lèse-humanité » (*ibid.*, t. 91, p. 38).

L'ensemble de la répression terroriste peut être entendu comme volonté de réclamer que le crime de lèse-humanité soit de l'ordre de ce que nous appelons l'imprescriptible, mais d'un imprescriptible en situation, un crime face auquel il faudrait se contraindre à n'avoir aucune indulgence. Un crime voué à la plus grande « sévérité », « inflexibilité ». C'est la qualification de ce crime comme remettant en question l'humanité des humains qui fait de sa répression la seule barrière symbolique à l'inhumanité. Il faut alors tenter désespérément d'inscrire cette barrière dans le réel du corps de l'ennemi.

Le 8 thermidor, Robespierre déplore l'indulgence maintenue à l'égard des Anglais comme à l'égard de tous les fripons. Il sait que le droit universel, seule garantie de l'humanité comme incarnation d'une justice immanente, demeure lettre morte dans bien des cas. Il en est désespéré. Il sait aussi que ceux qui devaient montrer l'exemple ont parfois failli comme Fouché qu'il a fait revenir de Lyon pour avoir laissé faire des mitraillades. Robert Lindet parlera d'égarement en l'an III, mais Robespierre sait déjà qu'un mode d'insensibilité a meurtri la Révolution et qu'on n'a pas toujours réussi à distinguer l'innocent du coupable, qu'on n'a pas toujours réussi à maintenir à distance la cruauté inutile. Saint-Just déplore une révolution « glacée ». Enfin le droit universel n'est pas devenu tout-puissant et, pour cela, le droit effectif reste entaché d'arbitraire. Quant à la cruauté, elle n'a pas toujours été désamorcée. Cette fragilité de l'ambitieux projet révolutionnaire est connue et redoutée. Saint-Just le 26 germinal an II l'exprime dans ces termes : « Il fut des peuples libres qui tombèrent de plus haut. » Sans outils pour prévenir cette fragilité, elle finit par faire le lit du renoncement à l'humanité comme projet de justice.

QU'EST-CE QU'UNE VICTIME DE LA RÉVOLUTION DEPUIS THERMIDOR ?

L'avènement de la « victime » des terroristes construit un sentiment d'humanité naturel qui, se passant complètement du projet politique de justice et de souveraineté populaire, refuse de savoir d'où provient la violence politique, encore moins de savoir d'où provient la violence populaire. Le règne de la « belle âme » n'empêche cependant pas la période directoriale d'être la plus violente de la période révolutionnaire.

Avoir honte du sang versé, renoncer à la souveraineté

Le 9 fructidor an III, Fréron profite d'un discours sur la liberté illimitée de la presse pour affirmer la nécessité de « rendre justice à l'humanité des crimes du système de la Terreur », il dresse un « tableau du système de terreur et de sang » et interroge : « En traçant ce tableau, ne dois-je pas craindre d'avoir accusé la Convention nationale auprès de la France et la France auprès de l'Europe et de l'humanité. La France et l'Europe, étonnées de l'oppression où ont vécu les

représentants d'un peuple libre en plaignant nos malheurs, nous demandent aussi compte de notre conduite ; n'avons-nous pas à rougir comme à gémir de tant d'excès et de tant de maux que nous avons soufferts ? » (*Le Moniteur universel*, t. 21, p. 602).

Fréron associe la honte et la plainte, la culpabilité et l'irresponsabilité. Toute la question est de savoir de quoi les conventionnels doivent encore se racheter. D'un silence trop longtemps complice ? De leur lâcheté ? De leur participation aux procédures terroristes ? Si tel était le cas, il s'agirait d'expier la condition même du conventionnel qui comme représentant du tout de la communauté a dû assumer la brûlure de la vengeance sacrée du peuple face aux contre-révolutionnaires. Les 12 et 13 fructidor an III, Lecoîntre met en accusation sept coupables complices de Robespierre et crée un débat tumultueux. Pour les uns, il s'agit de ne pas revenir sur ce qui ne peut être jugé et de mettre en pratique une sorte d'amnistie, il faut mettre un voile sur une terreur qu'il ne faudrait plus revisiter comme il avait fallu mettre un voile sur les massacres de septembre. Pour les autres, il s'agit de juger les complices de Robespierre de constituer des coupables pour ressouder la Convention et la nation face à un bouc émissaire et du même mouvement enfouir toute autre faille, tout autre soupçon qui pourrait s'exprimer chez les spectateurs européens. Les Tallien, les Fréron craignent trop le ressentiment des victimes de leurs missions pour se contenter d'une amnistie générale. Pour faire oublier ses crimes, il faut dénoncer ceux des autres.

Le 13 fructidor an III, un anonyme s'écrit : « Puisque la France a été opprimée ainsi que la Convention, il faut donc accuser aussi le peuple de ne s'être pas insurgé » (*Le Moniteur universel*, t. 21, p. 627). Dans le schéma révolutionnaire de la responsabilité politique, la réciprocité du droit de résistance à l'oppression et le devoir d'insurrection ne permettent à aucun membre de la Convention de se désolidariser des autres, ni au peuple de se désolidariser de la Convention. Ce qui est ainsi affirmé, c'est l'idée d'une responsabilité collective des peuples politiques, indissociables de leur gouvernement. Le conventionnel Goujon avait ainsi souligné que les reproches faits aux sept accusés portaient sur la Convention elle-même : « C'est la Convention qu'on accuse, c'est au peuple français que l'on fait le procès, puisqu'elle a souffert la tyrannie de l'infâme Robespierre » (*Le Moniteur universel*, t. 21, p. 623). Goujon refuse de renier sa part de responsabilité dans l'exercice du gouvernement révolutionnaire : « Comment Lecoîntre me prouvera-t-il que je n'ai pas toujours voté librement, je le répète cet acte d'accusation est contre-révolutionnaire » (*Le Moniteur universel*, t. 21, p. 627). Thuriot argumente dans le même sens :

« Tous les actes que l'on vous a cités sont autant d'actes du gouvernement que la Convention a scellés par ses lois – et c'est lorsque vous avez tout approuvé par vos décrets qu'on vient vous proposer de dire que vous n'avez rien fait, que vous n'avez aucune existence – et cependant par une contradiction inexprimable, sept d'entre nous, qui n'ont reçu leurs pouvoirs que de nous, auraient eu une existence tandis que nous n'en avons pas » (*ibid.*).

L'argument d'une responsabilité collective conduit à soutenir l'action du gouvernement révolutionnaire au nom du peuple. Tallien au contraire l'attaquait en même temps qu'il révoquait la valeur d'un peuple en insurrection comme sa possibilité. Pour lui ce peuple ne pouvait être responsable car il avait, comme les conventionnels, été trompé ou anéanti par la Terreur, un peuple « victime, jamais complice » (*Le Moniteur universel*, t. 21, p. 612).

Robert Lindet, le 4^e sans-culottide an III, présente un long rapport qui vise à contenir la vengeance qui pourrait s'exercer à l'encontre du personnel sectionnaire qui a peuplé les comités de surveillance, le personnel politique impliqué dans la loi des suspects. Il déclare ainsi qu' « on ne doit jamais oublier les services que ces citoyens ont rendus à la République ; faisons oublier à nos concitoyens les malheurs inséparables d'une grande révolution, disons que le passé n'est plus à nous, qu'il appartient à la postérité » (AP, t. 97, p. 321). Chez Robert Lindet, le devoir d'oubli tisse ainsi le présent, la mémoire doit se taire et laisser toute la place à l'histoire qui s'écrira plus tard. Seuls ceux qui n'ont pas eu à vivre la Révolution pourront en faire l'histoire. En attendant il conviendrait de se souvenir de la nécessité révolutionnaire et d'oublier des erreurs à ne pas confondre avec les crimes.

« Nous ne devons pas dissimuler à la France que plusieurs se sont étrangement écartés de l'objet de leur institution ; nous devons dire que les fautes de plusieurs n'ont été que des erreurs de l'entendement : ils n'avaient pas assez médité la loi dont l'exécution leur était confiée, [...] l'égarément ne se confond point avec la perfidie » (*ibid.*).

Lorsqu'on refuse de mettre un voile sur la Terreur, le peuple révolutionnaire et souverain disparaît au profit d'une interprétation dictatoriale de son désir de vengeance. Le peuple n'est plus le souverain, mais le jouet de dictateurs d'opinion, un alibi manipulé par les hommes de sang. Le peuple n'aurait le choix qu'entre deux rôles révolutionnaires : le bourreau sanguinaire ou victime innocente et naïve. Dans un tel récit, le peuple qui décide n'existe pas. Il faut incriminer les tyrans et leurs suppôts, quitte à ce que le peuple y perde sa souveraineté, ou pourvu que le peuple y perde sa souveraineté et sa responsabilité de résistant potentiel.

L'ère des victimes

Les thermidoriens accusent les terroristes d'avoir été inhumains et ceux-ci remettent en scène les conflits d'humanité qu'ils ont vécus en situation. Ainsi Levasseur aux jacobins le 13 brumaire an III déclare-t-il à propos de la Vendée :

« On nous parle d'humanité ; mais quelle a été l'humanité de ceux qui ont provoqué si longtemps la perte et la mort des patriotes ? Une guerre civile est nécessairement accompagnée d'horreurs que l'on ne peut prévenir. On s'attendrait aujourd'hui sur le sort des brigands, et l'on a oublié que ces monstres avaient fait périr nos volontaires en leur remplissant la bouche et les narines de

cartouches auxquelles ils mettaient le feu » (*Le Moniteur universel*, t. 22, p. 780).

Mais les jacobins sont bientôt fermés et les thermidoriens gagnent la partie. Le sentiment d'humanité politique est définitivement qualifié désormais d'inhumain. Cette requalification de l'humanité et de l'inhumanité s'accompagne de l'esthétisation du corps mort sans que la mort évoquée puisse prendre un sens. Montrer, voire mettre en scène les corps des guillotinéés ou des personnages massacrés telle la duchesse de Lamballe, produit l'effroi rétrospectif et le soulagement d'avoir échappé à l'absurdité de la barbarie des « buveurs de sang ». Le sans-culotte, qui dans les caricatures thermidoriennes demande à sa victime de boire un verre de sang « cul sec¹⁹ », est une figure dénuée de caractéristique politique, un simple barbare qui a sévi sans qu'on puisse trouver d'explication satisfaisante à l'origine de sa puissance. Ce qui est construit ainsi, c'est une esthétisation morbide de la période de la Terreur mais aussi de tous les acteurs qui ont fait la Révolution de 1789 à 1794. L'effacement du sens politique de la mort donnée, fait de cette mort un fait non plus historique et politique, mais anthropologique au sens où on l'entendait au XVIII^e siècle lorsque cette discipline se sépare de l'histoire et qu'elle est censée être une science de la nature humaine. Désormais l'homme non seulement n'aurait plus à espérer le bonheur ici-bas, mais ne pourrait oublier qu'il est non seulement un être-pour-la-mort mais un être-pour-la-mise à-mort par ses congénères. C'est ainsi une esthétisation qui inscrit le fait politique révolutionnaire du côté de la violence sans frein et sans sens. Cette absence de sens donné à la période révolutionnaire donne toute sa place au providentialisme « qui rend caduque toute volonté humaine tendue vers un bonheur terrestre » [Buffaut, 1986, p. 110]. La contre-révolution fait ainsi son lit du deuil et de la souffrance d'autant plus absolue et pourrait-on dire jouissive qu'elle reste dénuée de sens et qu'elle échappe dans sa nature aux volontés humaines. Il s'agit du côté de la réaction royaliste de faire de la mort du roi une perte irrémédiable qu'on pleure avec les victimes de la guillotine. Là où la mort de l'autre politique constituait le signe de l'exercice du droit légitime, de son effectivité révolutionnaire, là où la mort des siens constituait une réserve de héros à glorifier, de corps à sanctifier, il ne reste que des victimes à pleurer. Thermidor inaugure pour notre temps le règne de l'émotion victimaire. Si concurrence il y a, ce n'est pas pour produire une hiérarchie des héros ou des martyrs mais une hiérarchie des victimes. Seuls ceux qui ont souffert en perdant l'un des leurs sous la guillotine peuvent ainsi s'étourdir dans certains bals où ici encore ils esthétisent leur statut en portant le fameux fil de soie rouge sur le cou dénudé.

Cette esthétisation prend des formes variées. À Lyon, elle s'exprime autour d'une monumentalisation de la mémoire de la Terreur. Le 29 mai 1795, un monument cénotaphe est inauguré aux Brotteaux. Une aquatinte qui le représente, indi-

19. Sur cette figure du sans-culotte, on consultera Michel Naudin [1997].

que ce monument est dédié « Aux malheureuses et innocentes victimes immolées à Lyon sous le siège de leur Patrie », mais la mémoire locale l'associe aux victimes de la Terreur. La date choisie pour l'inauguration est celle de l'anniversaire de l'insurrection fédéraliste de Lyon qui lui valut de subir un siège et d'y perdre son nom, le lieu choisi permet d'évoquer ce siège et le lieu des mitraillades et fusillades des Brotteaux. À ces divers titres, le monument est un manifeste politique pour la ville : le temps des taxateurs et des jacobins est désormais révolu, la ville dispose d'un monument pour panser ses plaies. Le tombeau est surplombé d'une pyramide dans laquelle une urne conserve « les mânes des condamnés ». Ces derniers ont changé de nom. Ils ne sont plus des « rebelles » mais des « victimes », des « amis ». Une cérémonie a été organisée. La population assiste place Bellecour à une remise des drapeaux à la garde nationale. Après avoir fait entendre une salve d'artillerie, le cortège de soldats se rend aux Brotteaux, dans le recueillement, drapeaux et tambours voilés de crêpe, fusils baissés ; six mille hommes, précédés d'une musique funèbre font le tour du monument. Quelques jours seulement après l'écrasement de l'insurrection de prairial an III à Paris, un chef de légion harangue la foule et prononce des discours qui évoquent « la tyrannie robespierriste et les frères égorgés qui attendent une juste vengeance de la République ». Cette fête, à l'évidence négatrice non seulement des robespierristes mais encore des révolutionnaires lyonnais proches des montagnards, se voulait consensuelle, recréant l'unité républicaine autour de la compassion pour les victimes. Les néojacobins réagirent le 24 janvier 1796 en incendiant ce monument négateur de la valeur et du sens de leur engagement politique, signant ainsi que le conflit d'intolérables n'était pas achevé. Cependant les énoncés inscrits sur le monument étaient encore à la gloire d'un sacrifice révolutionnaire et honoraient le camp des vainqueurs du moment :

« Venez souvent sur ce triste rivage
 À vos amis répétez vos adieux
 Ils ont légué leur courage
 Sachez vivre et mourir pour eux.

Pour eux la mort devint victoire
 Ils étaient las de voir tant de forfaits
 Dans le trépas ils ont trouvé la gloire
 Sous ce gazon ils ont trouvé la paix.

Passant respecte notre cendre
 Couvre-la d'une simple fleur
 À tes neveux nous te chargeons d'apprendre
 Que notre mort acheta leur bonheur.

Champs ravagé par une horrible guerre
 Tu porteras un jour d'immortels monuments !
 Hélas ! que de valeurs, de vertus, de talents
 Sont couchés sous un peu de terre. »

Lorsqu'il s'agit de mettre en récit la même cérémonie quelques années plus tard et de reconstruire le monument sous la Restauration, la fête est évoquée avec une connotation religieuse chrétienne appuyée. Les victimes rejoignent l'imaginaire des martyrs de la foi. On parle des « Lyonnais sacrifiés, victimes de leur noble conduite et de leur dévouement à la cause sacrée de l'autel et du trône²⁰. Le monument acquiert la dimension d'une chapelle de dévotion royaliste. Il sert aujourd'hui encore de lieu de recueillement pour expier les crimes de la Révolution et l'une des quatre messes lyonnaises dites pour la mort du roi le 21 janvier 2003 s'y est encore déroulée, dans l'ossuaire. Des conflits d'intolérables qui pourraient paraître désuets trouvent ainsi par-delà les années des lieux d'élection...

Tout épilogue est anecdotique et esquive la nécessité de conclure. Mais peut-on esquiver ici un autre rapport au présent ? L'ontologie de l'insensibilité a-t-elle disparu ? Le crime contre l'humanité est-il le frère jumeau du crime de lèse-humanité ? La notion de victime et les pratiques humanitaires qui l'accompagnent y compris d'ingérence humanitaire ne viennent-elles pas encore voiler la conflictualité politique de projets qui s'affrontent et ne se valent pas ? L'histoire de ces conflits d'intolérables de la période révolutionnaire ne fournit aucune réponse en vérité aux questions que nous présente notre humanité présente. Mais, à l'instar de ce que Nicole Loraux appelait de ses vœux, au moins c'est lestés [1993, p. 28] d'un savoir nouveau que nous pouvons faire retour vers le présent pour à notre tour affronter nos propres conflits d'intolérables. Nous savons ainsi qu'il a existé un moment heureux où l'intolérable d'inhumanité comme injustice et d'inhumanité comme cruauté ont coïncidé dans l'imaginaire d'une insurrection humaine. Moment fragile qui s'abolit dans le sentiment et la réalité d'une trahison de la puissance souveraine d'un peuple qui souhaitait assumer la défense des nouveaux principes déclarés en 1789, principes des droits de l'homme et du citoyen. Nous savons encore que lorsque l'horizon d'attente est celui de la reconquête de cette souveraineté comme garantie de la justice, le « faire mourir » et le « mourir pour la patrie » transforment des enjeux d'administration comme ceux des octrois en enjeux politiques bordés par le sacré. C'est alors que la violence la plus radicale devient le symptôme de l'intolérable politique dans des affrontements qui sont toujours des affrontements de valeurs où ce qui est en jeu, ce n'est plus le corps de l'autre mais le système symbolique qui va assigner une place à ce corps, toujours immédiatement corps politique. Le sentiment d'humanité naturel vacille alors face au sentiment politique de la nécessité de se sauver soi-même et de sauver le droit, il vacille d'autant plus qu'au XVIII^e siècle seule une frange étroite de la société avait adhéré à l'idéal de l'homme sensible. L'ontologie de l'insensibilité règne sur les potences, sur les hommes roués et sur l'esclavage. Pour ne pas ris-

20. Procès-verbal de l'ouverture des fosses des Brotteaux, 6 mars 1823, *Le Monument religieux des Brotteaux, liste des victimes de 1793*, Impression Audin, Lyon, 1925, rapport présenté par Maurice de Boissieu, p. 25.

quer dans cette évolution des normes morales de devenir sensible aux malheurs des Noirs esclaves, certains songent déjà à inventer une race hybride, mi-homme, mi-singe. On croit pouvoir ainsi maintenir le Code noir sans dommage pour le devenir humain de l'humanité. Ce devenir humain doit donc faire face à des « ennemis du genre humain » qui ne reconnaissent pas son universalité, qu'elle se présente sous la figure d'un sentiment commun ou sous la figure du droit. Ceux qui veulent croire qu'un autre devoir être humain est possible engagent une lutte sacrée qui appelle les larmes. Ce sont eux qui sont qualifiés de monstres en l'an III au nom d'une humanité qui désormais n'aura plus droit ni à la souveraineté ni à la justice. Quant à la cruauté, elle se maintiendra telle qu'en elle-même, de loi martiale en répression, dans des villes qui sont de moins en moins sûres.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris, 1997.
- ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1967 ; 1^{re} édition 1963.
- BENJAMIN Walter, *Œuvres I, Critique de la violence*, Gallimard, coll. « Folio essais », Paris, 2000.
- BORREIL Jean, *La Raison nomade*, Payot, Paris, 1993.
- BRUNEL Françoise, *Thermidor, la chute de Robespierre*, Complexe, Bruxelles, 1989.
- BUFFAUT Anne-Vincent, *Histoire des larmes*, Rivages, Paris, 1986.
- CARON Pierre, *Les Massacres de septembre*, Paris, 1935.
- CHAR René, « Recherche de la base et du sommet, Billets à Francis Curel, II 1943 », *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1995.
- CICÉRON, *De Officiis* III, 32, in *Les Stoïciens*, traduit par E. Bréhier, édition sous la direction de P.-M. Schul, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1972.
- DERRIDA Jacques, *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Galilée, Paris, 2000.
- FARGE Arlette, *Dire et maldire, l'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, 1992.
- *La Nuit blanche*, Seuil, Paris, 2002.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.
- *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris, 1976.
- FOX John, WADDIER M. H. et WATTS D. A. (dir.), *Studies in Eingteenth French Literature presented to Robert Niklaus*, Exeter, 1975.
- GEERTZ Clifford, « L'idéologie comme système culturel », in Daniel CEFALÉ (dir.), *Cultures politiques*, PUF, Paris, 2001 ; 1^{re} édition 1973.
- GINSBURG Carlo, « Signes, traces, pistes, racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, n° 6, 1980.
- HALÉVY Ran (textes présentés par), *Les Orateurs de la Révolution. Les constituants*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1989.
- HUNT Lynn, « Le corps au XVIII^e siècle, les origines des droits de l'homme », *Diogenes*, n° 203, juillet-septembre 2003.
- KAPLAN Steven, *Le Complot de famine, histoire d'une rumeur au XVIII^e siècle*, Armand Colin, Paris, 1982.
- LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, texte introduit et présenté par Simone Goyard Fabre, Garnier-Flammarion, Paris, 1992.

- LORAUX Nicole, « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Le Genre humain*, 1993.
- LUSENBRINK Hans Jurgen, « Le concept de sensibilité au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, numéro spécial sur *Comportements et sensibilité dans la France du XVIII^e siècle*, janvier-mars 1993.
- MAIRE Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la nation, Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris, 1998.
- MANIN Bernard, « Saint-Just, la logique de la Terreur », *Libre*, n° 6, 1979, p. 165-231.
- MAUSS Marcel, *Essais de sociologie*, Minuit, Paris, 1969.
- MAZA Sarah, *Vie privées affaire publiques*, Fayard, Paris, 1997.
- NAUDIN Michel, « La réaction culturelle en l'an III : la représentation du jacobin et du sans-culotte dans l'imaginaire de leurs adversaires », in Michel VOVELLE (dir.), *Le Tourmant de l'an III, réaction et Terreur blanche dans la France révolutionnaire*, Éditions du CTHS, Paris, 1997, p. 279-293.
- POIZAT Michel, *Vox populi, vox dei, la voix en politique*, Métailié, Paris, 2000.
- ROBESPIERRE Maximilien de, *Textes choisis*, vol. 2 : 1792-1793, textes présentés par Jean Poperen, Éditions sociales, Paris, 1974.
- SIGAUT Marion, *Les Traffics d'enfants au XVIII^e siècle*, maîtrise d'histoire, Paris-I-Panthéon Sorbonne, 2003.
- SOBOUL Albert, *Le Procès de Louis XVI*, Gallimard, coll. « Archive », Paris, 1973.
- VIOLA Paolo, « Violence révolutionnaire ou violence du peuple en révolution », *Recherches sur la Révolution*, Paris, La Découverte/IHRF, Paris, 1991.
- *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella rivoluzione francese*, Giulio Einaudi, Turin, 1989.
- WAHNICH Sophie, *L'Impossible Citoyen, l'étranger dans le discours et la Révolution française*, Albin Michel, Paris, 1997.
- « De l'économie émotive de la Terreur », *Annales, histoire sciences sociales*, juillet-août 2002, p. 889-913.
- *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et sur le terrorisme*, La Fabrique, Paris, 2003.